

ТАДЖИКСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ САДРИДДИНА АЙНИ
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ

НОРБОЕВ ЮСУФ ДЖОН МАРДОНКУЛОВИЧ

**МЕТАФИЗИКА АРИСТОТЕЛЯ И НАСИРА ХУСРАВА
(сравнительный анализ)**

Специальность 09.00.03 – история философия

Диссертация

на соискание учёной степени кандидата философских наук

Научные руководители: доктор философских наук,
профессор **Назариёв Рамазон Зибуджинович**,
кандидат философских наук, профессор
Бердиев Шохназар Пирназарович

Душанбе - 2015

ОГЛАВЛЕНИЕ

стр.

Введение.....	3-16
Глава I. Историко-социальные и идейно-методологические факторы реализации метафизических концепций Аристотеля во взглядах Насира Хусрава	17-69
§1. Исторические и социальные условия реализации аристотелевских идей в мусульманской философии	17-30
§2. Философско-методологические особенности метафизического учения Аристотеля и их влияние на учение Насира Хусрава	31-50
§3. Соотношение физики и метафизики Аристотеля и его значение для развития философии Насира Хусрава	51-69
Глава II. Метафизические концепции Аристотеля и Насира Хусрава	70-131
§1. Онтологическая концепция идеального начала в метафизике Аристотеля и Насира Хусрава	70-91
§2. Онтологическая концепция материального начала.....	91-111
§3. Гносеологическая концепция начала мира.....	112-131
Заключение	131-137
Библиография	138-148

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. Метафизика в истории философии всегда являлась основой философии и считалось, что без объяснения или интерпретации метафизического мира вокруг нас, мы бессильны справиться с реальностью по сохранению своей жизни. Компетенция метафизики в философии особенно отчетливо проявляется в древней и средней эпохи развития этой формы мировоззрения, где ее основной методологический аспект был связан с определением метафизики как необходимая дисциплина и условие формирования для всех видов рациональных деятельностей.

В диссертации сравниваются метафизические взгляды Аристотеля (388-322 до н.э.), и Насира Хусрава (1003-1088), которые являлись представителями разных культур и эпохи. Оба они создали свои системы метафизических знаний, многие положения которых не потеряли свою значимость и в наше время. При этом Насир Хусрав безусловно находился под влиянием античной традиции, в основном - Аристотеля, Платона, Пифагора и неоплатоников. В сопоставлении взглядов Аристотеля и Насира Хусрава мы не только имеем дело с метафизикой, но и с метафилософией, где в качестве ключевого ее параметра служит природа априорного знания и модальности тех знаний, что лежит в ее основе и в соотношении между метафизикой и естествознанием. Результатом является защита реалистической концепции метафизики, ее роли в философии и значение для естествознания; мы увидим, что есть фундаментальная преемственность между метафизикой и наукой. Это означает, что нужны метафизические априорные гипотезы и идеи, чтобы иметь возможность исследовать другие темы, даже «чисто» эмпирические, такие что есть в естествознания.

Актуальность сравнительного изучения метафизики Аристотеля и Насира Хусрава также исходит от ситуации, когда другие философы разных времен критикуя и подвергая сомнению метафизику и онтологию, невольно пришли к тому, что в своих исследованиях защищали философское

мышление об универсальных началах бытия и представили их в виде определенной системы общего знания, и характеризую, таким образом, метафизические проблемы как главную тему своих работ. Поворот же от постмодернизма как наиболее современной научно-культурной парадигмы в сторону создания новой философско-метафизической системы, которая основывается как на наследии прошлого, так и на ценности современной философии и культуры, требует нового понимания и оценки метафизики, что безусловно, определяет актуальность выбранной нами темы.

Актуальность темы исследования особенно четко обозначима по отношению к условиям современного Таджикистана, связанным в частности, с отдельными тенденциями в его современных философских научных кругах. Возобладавший в воззрениях этих кругов принцип многовариантной оценки прошлого и настоящего привёл к попытке придать метафизике отрицательную окраску как бесполезная конструкция разума для развития современного общества страны, противопоставляя ее другим формам эмпирической реальности (антропологической, социальной, прагматической и т. п.), и естественным наукам. При этом в качестве альтернативы не предлагаются иные, а производятся вульгаризация старых методов, что по сути отражает новый общекультурный кризис в представлении цельности философского знания и классического рационализма в данных кругах, что закономерно потребует переосмысления метафизических оснований человеческого бытия наряду с другими философскими проблемами.

Все это происходит на фоне того, что в отечественной философии изучению метафизики в классической мусульманской философии фактически не посвящена какая-либо конкретная работа, которая бы выполнялась в компаративном анализе с опытом западной философии. Дело в том, что существующие историко-философские работы в основном посвящены изучению философии отдельного мыслителя, реже – сопоставительному анализу без рассмотрения форм и результаты дальнейшего ее существования.

Отсюда вытекает актуальность сравнительного изучения метафизики Аристотеля и Насира Хусрава.

Нельзя не сказать об огромном влиянии метафизических идей Аристотеля на философский взгляд Насира Хусрава как представителя исмаилизма, который, в свою очередь, отражается на мировоззрение исмаилитов-бадахшанцев, проживающих на территорию Таджикистана. Изучение самобытности, мышления и поведения этих людей во многом определяется метафизическими конструкциями в их сознании и мышлении, а также и в антропологически ориентированном мире. С учетом этого, и того факта, что наследие классиков на примере метафизических взглядов Аристотеля и Насира Хусрава таит в себе полезные уроки для настоящего, актуальность исследования не вызывает сомнений, результаты этой диссертации должны заполнить имеющиеся пробелы в исследовательской литературе, связанные с этой проблемой.

Степень научной разработанности проблемы. На данный момент как в отечественных, так и в зарубежных восточных публикациях, за исключением отдельных ее аспектов, тема метафизики Аристотеля и Насира Хусрава в сравнительном анализе не освещена. Настоящее исследование базируется на двух научных направлениях, каждое из которых имеет свои особенности: во-первых, это оценка исследовательских работ, посвященных метафизике Аристотеля с ее специфическими фундаментальными принципами и экспликации процессов бытийного начала, а во-вторых, систематизация материала и реконструкция метафизической картины в философии Насира Хусрава и ее анализ в исследовательских работах ученых.

В исследовательских работах по метафизике Аристотеля в целом рассматриваются вопросы о сущем и сущности, иерархии категорий внутри парадигмы бытия, о душе, о статусе начал и взгляд на это сквозь современности. В этом плане наиболее фундаментальной работой по философии Аристотеля, и в частности его метафизики, являются

исследования А.Ф. Лосева¹, где подробно освещаются основные аспекты метафизических и гносеологических проблем философии Аристотеля. К этой категории можно отнести и труд В.П. Зубова,² который в основном охватывает анализ естественнонаучных идей Аристотеля. Но, помещая их в качестве основных объектов, автор, естественно, не мог не привлекать и другие, самые разнообразные темы философии, в том числе метафизику. К таким работам можно отнести и труды А.Н. Чанышева,³ Д.В. Джохадзе,⁴ П.П. Гайденок,⁵ К.А. Сергеева и Я.А. Слинина,⁶ А.В. Ахутина,⁷ В.В. Миронова и А.В. Иванова,⁸ Р.К. Луканина,⁹ Т.В. Васильевой,¹⁰ Ю.М. Романенко¹¹ и других современных российских ученых.

В западной исследовательской литературе важное место занимает труд немецкого ученого В. Йегера, который представляет Аристотеля как безусловного и влиятельного учёного и разделяет трактаты Аристотеля на группы, а в его теории предполагает наличие развития и, как следствия, некоторых несоответствий между теориями, с том числе в метафизических трактатов. Такой текстологический и герменевтический подход к изучению аристотелевской философии и метафизики, а в отдельных случаях философский анализ учений Аристотеля наблюдается в современной исследовательской литературе Запада, где можно упомянуть важные труды таких западных ученых, как М. Хайдеггер,¹² Б. Рассель,¹ В. Росс,² Н.

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика.. - М.: Искусство, 1975; Его же. История античной эстетики. Ранняя классика. – М.: АСТ, 2000; Его же. Критика платонизма у Аристотеля (Перевод и комментарий XIII-й и XIV-й книги «Метафизики» Аристотеля). – М.: Академический Проект, 2011. – 251 с.; Его же. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. – М.: АСТ, 2000. – С. 254-268;

²Зубов В. П. Аристотель: Человек. Наука. Судьба наследия. («Научно-биографическая серия»). - М.: Изд-во АН. 1963. - 368 стр.

³Чанышев А. Н. Аристотель. - 2-е изд., доп. - М.: Мысль, 1987. - 221 с.

⁴Джохадзе Д.В. Диалектика Аристотеля. М.: Наука, 1971- 264 с.

⁵Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX в. - М.: Республика, 1997.

⁶Сергеев К.А., Слинин Я.А. Природа и разум: античная парадигма. Л.: Изд-во ЛГУ, 1991.

⁷ Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). М.: Наука, 1988.

⁸Миронов В.В., Иванов А.В. Онтология и теория познания. М.; Гардарики, 2005.

⁹ Луканин Р. К. «Органон» Аристотеля. - М. : Наука, 1984. – 303 с.

¹⁰ Васильева Т.В. Афинская школа философии (философский язык Платона и Аристотеля). М.: Наука, 1985.

¹¹ Романенко Ю.М.Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания. СПб: Алетейя, 2003

¹² Хайдеггер, М. Бытие и время / Пер. с нем. и предисл. Г. Тевзадзе; Гл. редкол, по худож. пер. и лит. взаимосвязям при Союзе писателей Грузии. - Тбилиси, 1989.

Гартман,³ Э.А. Жильсон,⁴ Дж. Овенс,⁵ И. Беккер,⁶ У.К. Гатри,⁷ Дж.Е. Ллойд,⁸ Т. Ирвин,⁹ П. Кривелли,¹⁰ С. Лонг¹¹, и многих других.

Что касается Насира Хусрава, то в современной отечественной и зарубежной философской науке не имеется специальная работа, посвященная исследованию метафизики мыслителя. Существуют много исследовательских работ, в которых анализ онтологических проблем не занимает ведущее место, а представлен лишь фрагментарно. К ним относятся работы Е.Э. Бертельса¹² Г.Ашурова,¹³ А. Шохуморова,¹⁴ Н.Арабзода,¹⁵ Ш. Карамхудоева,¹⁶ а также американского ученого персидского происхождения С.Х. Насра,¹⁷ где усматриваются также гносеологические принципы изучения онтологических проблем мыслителя. Например, Е.Э. Бертельс рассматривая некоторые аспекты проблемы мироздания и космогонии в учении Насира Хусрава, отмечает, что «мы не можем, разумеется, дать здесь полную и исчерпывающую картину космогонии, как потому, что такое исследование в настоящее время еще невозможно ввиду неизученности исмаилизма, так и потому, что такого рода анализа – тема для обширной самостоятельной

¹ Рассел Б. Метафизика Аристотеля// История западной философии и её связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. В 3 кн. / Науч. ред. В. В. Целищев. - Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 2001

² Ross W.D. Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary. New York. Oxford University Press, 1936. - 750 pp.

³ Гартман Н. К основоположению онтологии / Пер. с нем. Ю. В. Медведева под ред. Д. В. Складнева. - СПб.: Наука, 2003. - 639 с.

⁴ Жильсон Э. Бытие и сущность//Избранное: христианская философия/ Пер. с фр. Г.В. Вдовиной. - М: РОССПЭН, 2004.

⁵ Owens J. The doctrine of being in the Aristotelian «Metaphysics». Toronto, 1978.

⁶ Bekker I. Aristoteles Graece ex recognitione. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1831.

⁷ Гатри У.К.Ч. История греческой философии. Т.1. Ранние досократики и пифагорейцы. Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2015.

⁸ Lloyd G. E. R. Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought. Bristol Classical Press, 1987.

⁹ Irwin T. Aristotle's First Principles. Clarendon Press, Oxford, 1988. – 700 p.

¹⁰ Crivelli, P. Aristotle on Truth. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

¹¹ Long, C. Aristotle on the Nature of Truth. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

¹² Бертельс Е.Э. Насир-и-Хосрови исмаилизм. Москва, 1959. – 288 стр.

¹³ Ашуров Г. Философские взгляды Насира Хусрава. Душанбе, 1965. – 113 с.

¹⁴ Шохуморов А. Концепция познания Носира Хусрава. Автореф. дисс. к. ф. н. - Душанбе, 1990. - 19 с.

¹⁵ Арабзода Н. Арабзода Н. Мир идей и размышлений Носира Хусрава. - Душанбе, 2003. - 262 с.

¹⁶ Карамхудоев Ш. Карамхудоев Ш.Х. Сопоставительный анализ религиозно-философских идей Носира Хусрава и Джалаледдина Руми. Душанбе, 2011.

¹⁷ سيد حسين نصر. نظر متفكران اسلامي در باره طبيعت. تهران ۱۳۶۲ ص. ۴۱ - ۱۳۵

работы и не входит в задачи нашего исследования».¹ Тем не менее, в его работе большое внимание уделено изучению понятийного аппарата онтологических и гносеологического характеров, также как и некоторых отдельных специфических методов интерпретации этих проблем в учении Насира Хусрава, что весьма важна в качестве основы для исследования метафизики мыслителя.

Среди всех исследовательских работ особо выделяются труды Х.Додихудоева, Т.Муродовой и Р.З. Назариева, где глубоко проанализированы отдельные аспекты метафизических учений Насира Хусрава.

В частности, в работе Х. Додихудоева² метафизика Насира Хусрава рассмотрена в рамках общей онтологической проблематики исмаилизма с охватом широкого круга вопросов в учениях фактически всех представителей исмаилитской философской школы. Анализ этих вопросов выполнен в сравнении с соответствующими идеями представителей калама, му‘тазилизма, восточных перипатетиков, суфизма, и естественно, древнегреческих философов. Касаясь философии Аристотеля в качестве источника размышления над проблемами бытия и познания, автор отмечает ее положительное влияние на онтологическое учение исмаилитских авторов. Однако, автор не ставит перед собой задачу раскрыть это влияние на взгляд отдельно взятого философа, в том числе на Насира Хусрава и его онтологию.

Существенный вклад в исследование отдельных аспектов онтологического учения Насира Хусрава внесла Т. Муродова.³ На основе исследования философских идей мыслителя в его «Джаме‘-ул-хикматайн» («Свод двух мудростей») она проанализировала такие проблемы онтологического характера, как соотношение бога и природы, субстанции

¹Бертельс Е.Э. Насир-и Хосров и исмаилизм. – С. 238.

² Додихудоев Х. Философский исмаилизм. Душанбе, 2014. – С. 198-230.

³ Муродова Т. Джоме‘-ул-хикматайн Носира Хусрава как философский труд: Автореф. дис. канд. филос. наук. Алма - Ата. 1985.-18 с.

и акциденции, единичного, особенного и общего, сущность движения и времени, души и тела, чувства и разума, микро и макрокосма и т.д.

Другой исследователь исмаилизма Р.З. Назариев¹ в своей монографии влиянию древнегреческих философов посвящает отдельный параграф, где в части учения Аристотеля значимыми считает вопросов логики, а также метафизики и онтологии. Центральным вопросом в этом сопоставлении представлена проблема души и ее акцидентальной роли в происхождении других существ, ее соотношении с разумом и эманативном проявлении в различных формах, а также Бог в представлении исмаилитского философа и аристотелевской энтелехии.

Таким образом, анализ научно-философской литературы по онтологическим и метафизическим учениям Аристотеля и Насира Хусрава свидетельствует о том, что настоящая работа является продолжением уже осуществленных разработок по исследованию философии указанных философов и в то же время первым исследованием, которое посвящено комплексному сопоставительному анализу метафизики Аристотеля и Насира Хусрава.

Объектом исследования является философские учения Аристотеля и Насира Хусрава.

Предметом исследования выступает исследование метафизических основ бытия в учениях Аристотеля и Насира Хусрава.

Цель диссертационного исследования: провести сопоставительный целостный анализ метафизических и онтологических проблем с выявлением основных общностей и различий в учениях Аристотеля и Насира Хусрава.

Осуществление данной цели представлялось в решении следующих **задач:**

¹ Назариев Р.З. Аллегорическая интерпретация философских и теологических проблем в исмаилизме. Душанбе, 2009. – С. 52-73.

- произвести анализ социокультурных предпосылок реализации аристотелевских идей в мусульманской философии;
- проанализировать философско-методологические особенности метафизического учения Аристотеля и их влияние на учение Насира Хусрава;
- дать философско-методологическое обоснование соотношения физики и метафизики Аристотеля и его значение для философии Насира Хусрава;
- провести сравнительный анализ онтологической концепции идеального и материального начала в метафизике Аристотеля и Насира Хусрава;
- обосновать, что гносеологическая концепция начала мира важна не только для определения онтологических особенностей учения Аристотеля и Насира Хусрава, но и для развития их эпистемологических аспектов учения.
- показать, что анализ метафизических проблем характеризуется рационализмом в онто-гносеологических принципах взаимосвязи знания и личного самосознания человека.

Теоретико-методологической основой и методологией исследования. Применены следующие методы и подходы: историко-философский, метод герменевтики, метод анализа и синтеза, сравнительный метод, системный метод, персоналистический метод.

- историко-философский подход как один из основополагающих, использовался для анализа исторических компонентов и различных культурных парадигм, обусловивших развитию как рассматриваемых учений, так и ментальных возможностей Аристотеля и Насира Хусрава;
- для осмысления философских ценностей рассматриваемых учений и концепций двух указанных философов и их сравнения в философском контексте широко применялся герменевтический метод;
- метод анализа и синтеза используется в целом ряде вопросов, касающихся влияния древнегреческой (Аристотель, Платон, Плотин, неоплатоники) и мусульманской (мутазилизм, восточных перипатетиков, суфизм), других религиозно-теологической (зороастризм, иудаизм,

христианство) традиции в формировании метафизико-методологической основе учения Насира Хусрава;

- сравнительный метод как другой основополагающий был применен в анализе и конкретизации всех метафизико-онтологических вопросов, включенных в учениях Аристотеля и Насира Хусрава;

- системный метод нашел применение в раскрытии философско-методологических особенностей в обосновании соотношения физики и метафизики, концепции идеального и материального начала в метафизике Аристотеля и Насира Хусрава.

Источниковая база исследования. В диссертационной работе в качестве источников были использованы философские оригинальные тексты, которые мы можем подразделить на:

- философские произведения Аристотеля «Метафизика», «Физика», «О душе», «О небе», «О возникновении и уничтожении», «Метеорологика» и «Никомахова этика» доступные в русском переводе;

- философские произведения Насира Хусрава «Зад ул-мусафирин» («Припасы путников»), «Джомеъ-ул-хикматайн» («Свод мудростей двух миров») – в русском переводе, «Хон-ул-ихвон» («Трапеза братьев»), «Кушоиш ва рахоиш» («Открытие и спасение»), а также Диван стихов – на таджикско-персидском языке.

Научная новизна исследования состоит в следующем:

- впервые выполнено сравнение метафизических и связанных с ней онтологических идей Аристотеля и Насира Хусрава;

- раскрывается и проясняется место метафизического учения Аристотеля в онтологической философии Насира Хусрава с обозначением их общности и различия;

- выявлено, что метафизика и онтология Насира Хусрава представляет собой своеобразный научный синтез, основанный на философии не только Аристотеля, но и других древнегреческих философов, а также

мусульманских мыслителей, в учениях которых преобладают рациональные и естественнонаучные знания;

- обосновано, что под физикой или природой Насир Хусрав как Аристотель понимал совокупность вещей со свойствами динамичности и изменчивости, определяющих классы (роды и виды) этого бытия, а под метафизикой - статичных и неизменяющихся сущностей, в большей части как источник знания, связанного с определяющими признаками бытия, но объясняющихся на основе физической реальности;

- выявлено и доказано, что в разъяснения важнейших проблем онто-метафизики между Насиром Хусравом и Аристотелем существуют много расхождений. В основе их лежит вопрос о первопричине, занимающий ведущее место в онтологии и метафизики двух мыслителей и если суть первопричины Аристотеля сводится к утверждению Бога, то понятие *мубде'* (творец), обозначающее первопричину, Насир Хусрав не использует по отношению к Богу, уходя далее от аристотелизма в сторону неоплатонизма;

- показано, что в онто-метафизических взглядах существуют как много общего, но и различий в комментариях по вопросам бытия: они часто пытаются лавировать между двумя нежелательными альтернативами: либо тому, что приходится быть существующим из небытия, и либо – тому, что приходит к бытию от нечего существующего, которое, следовательно, превращается в бытийном, т.е. трудность разъяснения не только вопроса о причине, но и с определением соотношения между возможностью и потенциальностью, формой и субстратом, движения и временем и др.;

- обосновано, что в онтологической концепции материального начала Аристотеля и Насира Хусрава много общего: их учение – это идеалистический монизм и оно имеет рационалистический характер, основой которого является божественный ум и душа; оба согласны в том, что универсальные атрибуты не являются субстанциями материального существа; почти едины во мнения о том, что форма это сущность каждой вещи и ее первичной субстанции; природные свойства вещей дефинируются

в их отличии от других и они происходят от того, что существует естественно и в изменении;

- установлено и доказано, что в своей гносеологической концепции начала мира Аристотель и Насир Хусрав пытаются дать описание не только реальному, сенсильному миру, но и также умопостигаемому, но не ощущаемому миру, где разум и душа как орудия познания упоминаются в качестве посредника между двумя мирами как «предельные понятия». Они по-разному описывают непостижимого Абсолюта и других метафизических элементов в понятиях и методологических принципах определения сути их бытийности, степени реальности или трансцендентности.

Теоретическая и практическая значимость исследования.

Теоретическая значимость работы заключается в том, что она позволяет выявить онто-метафизическую специфику в наследии представителей двух различных культур – древнегреческой в лице Аристотеля и мусульманской в лице Насира Хусрава для современного научного видения истории философии, выявляет специфику их философских воззрений при раскрытия классических онтологических и гносеологических проблем. Оно имеет вполне определенное эвристическое значение при установлении типологии как философии истории, так и философских систем в целом. Основные положения диссертационной работы могут послужить теоретической базой для комплексного изучения метафизики в истории философии, анализа влияния древнегреческой мысли на мусульманскую философию.

Практическая значимость диссертационного исследования заключается в том, что положения и выводы, которые были использованы в работе, могут быть востребованы при разработке отдельных разделов и глав дисциплин история философии, философии и культурологии, а также в разработке рекомендаций по созданию стратегий развития будущей страны.

Положения, выносимые на защиту:

- в историческом контексте анализируется вопрос о проникновении западной культуры с захватническими войнами Александра Македонского

против персов, в результате чего постепенно на этих территориях стали оседать отдельные греко-македонские персоны и группы людей, на фоне сосуществования которых с автохтонным населением происходит взаимообогащение и культурный обмен, трансформация мышления народов региона, которое формирует своеобразную греко-персидскую культуру. Что касается социально-политической революции, вызванной арабскими завоеваниями, то она знаменует собой начало взаимодействия между арийской, семитской и греческой культуры, а персидская культура, хотя позволяет вторгнуться им на поверхности ее духовной жизни, и стала во многом семитизированной и эллинизированной, спокойно перенимает Ислам к своим арийским привычкам мышления;

- философско-методологические особенности метафизического учения Аристотеля и их влияние на учение Насира Хусрава представляются, прежде всего, тем, что сама метафизика признаётся ими в качестве главной философской дисциплины и как метод познания, который рассматривает бытие и начала существования, предметы и явления в количественном и качественном изменении. С использованием фундаментальных категорий и понятий, характеризующих метафизику, вырабатываются принципы и законы философского отношения к бытию и постижению истины. В этом постижении особую роль отведена та'вилу Насира Хусрава и экзегетике западного образца Аристотеля. Экзегеза Насира Хусрава позволяет ему обосновать или отрицать какой-либо метафизический вопрос Аристотеля. При этом интерпретация метафизики Аристотеля были нацелены адаптации метафизических идей Аристотеля с исламским креационизмом в совместимости с неоплатонической теории эманации;

- с определением особенности соотношения метафизики и физики мусульманские мыслители получили возможность рационализировать и систематизировать накопленные знания в рамках научно-философских идей, концепций и идей. Физика Аристотеля служит для дифференциации «естественных» вещей от артефактов, а учение о четырех элементах Насиром

Хусравом представляется так, что в нем преобладает физическое значение этих стихий, чем его метафизические ориентации. Тем самым развитие и изменение природы как физический феномен передается в руках внутренних ее закономерностей, которые еще были примитивными, но сам факт рационализации вопроса уже имел важное значение для определения того, что одни вещи существуют по природе, а другие - в силу иных причин;

- вопрос причины в онтологии и метафизики Аристотеля и Насира Хусрава занимает важное место. Если суть первопричины Аристотеля в итоге сводится к утверждению Бога, то понятие *мубде'* (творец), обозначающее первопричину в метафизике Насира Хусрава не использует по отношению к Богу, что противоречиво с первопричиной Аристотеля, а для сглаживания этой контрадиктности, он использует другое понятие *мубде'и хакк* (Истинный Творец); форма по Аристотелю и Насиру Хусраву фактически одинаково описывается, она - действующая сила по отношению к явлению и она как внутреннее начало для появления вещи или предмета, имеющего определенную цель, и в основном для достижения его совершенства, и с некоторым различием - субстрат в их взглядах трактуется как основы всего существующего и он отождествляется с материей или больше всего - с субстанцией, обозначающей объективную реальность в плане ее внутреннего, самостоятельного проявления и развития в различных видах и формах;

- проблема материального начала Аристотеля и Насира Хусрава в общей сложности характеризуется как композиционизм, включающий в себя многих категорий, как прообразы таких парадигм, как арифметическое понимание материального мира, двойственность пассивной и активной материи, детерминистического миропонимания, первоначальная физическая форма интерпретации событий и явлений данного мира и др. При этом, общность взглядов Аристотеля и Насира Хусрава прослеживается в различении общего от частного, форму от материи, духовного от

материального и космического от земного, органичного целого от простой массы вещей;

- В своих гносеологических концепциях Аристотель и Насир Хусравутверждают, что за явными и изменяющимися сенсительными вещами и явлениями стоит неявное, статичное и умопостигаемое начало. Движение в сторону познания начинается от ощущения, а к воспоминаниям оно формируется от совокупности ощущений до обеспечения устойчивости результатов ощущения через опыт. В познании мира оба философа утверждают, что можно легко говорить о чем-то бытийном, учитывая, что о нем можно говорить по-разному, но трудность заключается в том, что всю правду очень трудно понять, если не найти их причины.

Апробация исследования. Основные положения диссертации опубликованы в материалах научно-практической конференции профессорско-преподавательского состава ТГПУ им. С.Айни (2010-2013 гг.). Диссертационное исследование обсуждалось на заседании кафедры философии Таджикского государственного университета им. С.Айни № от мая 2015 г. и рекомендовано к защите. Основное содержание диссертации нашло отражение в 5 статьях, опубликованных в журналах из списка ВАК.

Структура исследования включает введение, две главы, шесть параграфов, заключение и список использованных источников и литературы, состоящий из пунктов. Общее количество страниц диссертации: 153стр.

Глава I. Историко-социальные и идейно-методологические факторы реализации метафизических концепций Аристотеля во взглядах Насира Хусрава

§1. Исторические и социальные условия реализации аристотелевских идей в мусульманской философии

История взаимоотношений древнегреческой и восточной домусульманской и мусульманской культур имеет глубокие корни и она раскоренится по разным временам их развития. Еще в ранние древние времена эти взаимоотношения смогли объединить в себя достижения разных народов, которые включились в бытие и сознание локальных народов.

Они особенно заметны в период осуществления военных походов Александра Македонского от Египта до Индии. Многие исследователи склонны к тому, что греческие войска под руководством этого полководца продвигались через территории, которые были населены различными народами, обладавшими весьма высоким уровнем культуры,¹ а эти войска, в свою очередь, невольно несли с собой свою и новую для восточных народов культуру. Взаимообогащение этих двух культур происходило по-разному: «Греки и македоняне, очутившись на завоеванной территории, принесли туда приемы обращения с покоренным населением, определявшиеся развитием греческого рабовладельческого общества: применение грубой силы, неограниченного принуждения по отношению к этому населению, использование захваченных людей в целях наживы путем продажи их и отправки в другие местности... В так называемой эллинистической культуре, как известно, нашло отражение не «чисто» греческое культурное творчество, а своеобразное переплетение греческой и восточной культур».²

Противостояния греков во главе с Александром Македонским на Востоке начинается после того, как он покорил Фивы – города в Кликии,

¹ Васильев Л.С. История Востока. Москва, 2001. Т. 1; История Древней Греции. Ред. Кузищин В.И. Москва, 2001; Немировский А.И. История Древнего мира. Античность. Москва, 2000.

² Гафуров Б. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. Душанбе, 1989. С. 125.

после чего он перевел свой взгляд в сторону Малой Азии и Персии. Хотя греки и персы были врагами в течение более чем 150 лет, но два эти народа довольно мало знали друг о друге. Если не труды Ксенофонта, Александр о персах знал бы еще меньше, чем о великой империи на этой части Востока.

Тем не менее, было принято, скорее всего, не простое решение. С одной стороны, как македонец, Александр глубоко был впитан греческой культурой и поэтому он пришел в Персию частично отомстить за обиды персиянам, совершенным в отношении Греции вдобавок к тому, что он амбициозно хотел стать в качестве возвышенного правителя Персии. С другой стороны, «он был восхищен и высоко оценил многие вещи об этой древней цивилизации. Он хотел, чтобы был принят в персидский правящий класс. Он начал принимать персидский образ жизни и стал допускать в свои круги персидских слуг. Вынужденный делить власть с персами, некоторые из македонских солдат начали выражать свое недовольство».¹

Кроме того, персы во главе слабого, но еще живого Дария также проявляли свою неприязнь к чужеземцам, что требовало от Александар корректирование своей политики, которую больше нельзя было держать в этой стране только с опорой на военную силу. Поэтому, «чтобы укрепить единство государства и сгладить противоречия между завоевателями и побежденными, Александр проводил политику «слияния народов»,² и в этом особое внимание обращено на греческо-персидских улучшения отношений. Эта политика демонстрировалась на примере заключения брака самого Александра со старшей дочери Дария и свадеб в Сузах 10 тыс. воинов – греков и македонян, женившись на местных девушках. При захвата Дамасака же Парменион (прим. 400 - 330 гг. до н. э. - выдающийся македонский полководец, соратник Александра Македонского) вместе с другими жителями этого города, взял в плен Барсину, прекрасную и умную дочь

¹ Там же. С. 36

² Античная Греция: проблемы развития полиса. Под ред. Е.С. Голубцовой, Л.П. Маринович, А.И. Павловской, Э.Д. Фролова. - М.: Политиздат, 1983. Т.2. - С. 187.

Артабаза (персидский полководец и сатрап Фригии (Даскилейской сатрапии), вдову Ментора (ок. 385 года до н. э., - 340 до н. э. - греческий военачальник, служивший в персидской армии царя Дария III.), которая считалась одной из прекрасных женщин того времени. Впоследствии, она стала спутницей жизни Александра, который не расставался с ней до своего бракосочетания со знаменитой Роксаной из Балха. Таким образом, македонская аристократия постепенно стала адаптироваться к наслаждениям восточной культуры. О доброжелательном отношении Александра к местной культуре и традициям свидетельствует и тот факт, что он когда вошел в город Кирмании, который был основан великим Киром (Курушом) и к которому он имел глубокую симпатию, распорядился об уходе за его скромную и неухоженную усыпальницу.

Вторжение войск в Центральную Азию имело свои особенности. Прежде всего, население этого региона имело слабую зависимость от центральной власти царей Персии и распад этой империи открывало перед ними возможность полной независимости. Образ же Александра здесь сложился как захватчика и не рассматривался как освободителя от насилий и эксплуатации персидских царей. Поэтому, Александр и его войска здесь оказались перед сложной задачей ведения войн, которые в труднодоступных местностях часто изобиловали поражением.

Вместе с расширением территории империи Александра, в них проникли греческий язык и греческая культура, а восточная культура, в свою очередь, оказала огромное влияние на греков и македонцев. Особенно оно нашло свое развитие в период эллинизма: создание библиотеки в Александрийском музее, где проходит сбор и изучение науки разных направлений; в эллинизации завоеванных стран и городов важную роль сыграли создание греческих школ и гимназии, театров; проникают научные знания и литература по математике, механике, астрономии, инженерии и др. Но следует отметить, что влияние было обоюдное, и оно, как отмечает Б.Г. Гафуров, часто замалчивается историками и востоковедами, изучавших этот

вопрос: «Отмечая влияние, оказанное культурой Греции на культуру Востока (оно действительно было очень значительным), многие буржуазные историки часто совершенно замалчивают культурные достижения восточных народов. В действительности же тысячелетняя культура Востока также оказала большое и разностороннее влияние на развитие культуры Греции и других стран Запада».¹

В этих взаимоотношениях двух культур и в условиях постоянной трансформации мышления народов региона в результате частого перемещения различных слоев по обширной территории империи эллинизма со сливанием греко-персидской культуры, прерывалась и связь многих людей с родным местом и они стали чувствовать себя космополитами, гражданами всего мира. Это отразилось и на философию исламского периода Востока с возникновением в ее недрах таких рационалистических школ, как калам, му‘тазилитизм, суфизм, восточный перипатетизм и исмаилизм. Особенность этой эпохи считается бурное развитие перевода произведений греческих философов и мыслителей на арабский язык, которое рассмотрим в более широком плане.

Но широкий размах этой тенденции наблюдается уже в более поздних периодах развития этой «смешанной» культуры с развитием взаимоотношения персидских царей с вавилонцами и греками, особенно при правлении сасанидских династий. Касаясь перевода философской литературы на арабский язык, Е.А. Фролова отмечает следующее: «Позже для становления философского знания у народов Ближнего и Среднего Востока важным явилось и то обстоятельство, что несториане вынуждены были покинуть Византийское государство. После того, как император Зенон в 439 г. закрыл несторианскую школу в Эдессе (Междуречье), тысячи несториан обосновались в Персии, привезя с собой целые библиотеки сочинений античных мыслителей. В изгнании они оставались враждебны византийской церкви и в знак протеста игнорировали греческий язык,

¹Гафуров Б. Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. Душанбе, 1989. – С. 125.

используя сирийский. С целью распространения несторианской теологии они начали перевод своих текстов и комментаторов аристотелевской логики («Введение в Категории Аристотеля» Порфирия). Противники несториан монофизиты также подвергались гонениям, однако остались в пределах Византийской империи – в Сирии, Египте; позже вошли в состав Халифата. Ведя борьбу за отделение, так же вместо греческого языка употребляли сирийский и коптский. Неудивительно, что к VII в. в Сирии, Ираке, Персии, Египте уже имелись тексты отдельных сочинений Аристотеля, существовала традиция перевода и комментирования».¹

Несториан нашли сильную поддержку персидских царей, которые противостояли их общим врагам – византийцам. Отсюда, несторианам было разрешено расселиться по любым уголкам Персидской империи и развить свою культуру, например, основать церкви и выполнение любых церковных обрядов. Но важно было то, что они были носителями эллинистической философии, что впоследствии оказали воздействие на взгляды мусульманских философов через перевод и интерпретаций текстов произведений древнегреческих мыслителей.

Наравне в несторианами хранителями эллинистических учений были сабеиты, которые считали себя последователями Гермеса (Идриса) и живших в городе Харране. Через них в духовную культуру мусульман проникли идеи неопифагореизма и герметизма. Герметическая традиция же «пришла в Иран еще до возникновения ислама, и в некоторых пехлевийских рукописях, позднее переведенных на арабский язык, можно обнаружить взаимодействие эллинистических, индийских и иранских элементов. Для того, чтобы составить конкуренцию византийским центрам образования, персидские цари организовали школу в Джандишāпуре, куда в качестве преподавателей были приглашены индийские, христианские и еврейские философы и ученые . В этом центре произошло смешение индийской и греческой

¹ Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: Учебное пособие. - М., 2006. С. 19.

медицинских традиций, Сасаниды познакомились здесь с астрономией и астрологией индусов, а с помощью индийских астрономов были составлены знаменитые астрономические таблицы, так называемые *Зидж Ёи шахрийъри*. Большая доля греческих, вавилонских, индийских и персидских знаний полностью сохранилась как живая традиция в таких городах, как Джандишâпур, Харрân, Эдесса и Нусайбис».¹

С арабским завоеванием Персии, начинается новая эра в истории персидской мысли. Социально-политическая революция, вызванная арабскими завоеваниями, знаменует собой начало взаимодействия между арийской, семитской и греческой культуры, и мы находим, что персидская культура, хотя позволяет вторгнуться им на поверхности ее духовной жизни, стала во многом семитизированной и эллинизированной, спокойно перенимает Ислам к своим арийским привычкам мышления. Вторжение эллинской культуры имеет свои особенности.

Начиная с VII процесс перевода древнегреческих манускриптов и произведения известных литераторов, философов и других интеллектуалов получило широкий размах и интерес к изучению различных наук возрос. Местные правители стремились к сохранению и распространению различных знаний, и поэтому ценили труд ученых, создавая им условия. Наравне с другими научными работами, при Аббасидских халифов началась беспрецедентная по своим меркам деятельность по переводу научных и философских трудов на арабский язык. Справедливости ради нужно отметить, что эта деятельность зародилась еще при Омейядских халифов. Она возродилась при аббасидском халифе аль-Мансура (754-775), а аль-Мамун основал «Дом мудрости» в Багдаде и привлекал туда многих известных переводчиков в основном из числа христиан, евреев, ассирийцев и других народов, которые хорошо знали несколько языков – греческий, сирийский, пехлеви, а некоторые из них знали даже санскрит.

¹ Наср С.Х. Философы ислама: Авиценна (Ибн Сина), ас-Сухраварди, Ибн Араби / Перевод с английского, предисловие и комментарии Р. Псху. – М.: ООО «Садра», 2014. С. 13.

Однако, эти люди не были простыми переводчиками и большинство из них были философами при византийском императоре Юстиниане, который считал философские труды еретическими и поэтому наложил запрет на исследование и преподавание философских дисциплин, а также разогнал их школы в Афинах. Спасаясь от террора императора, они перебрались на Ближний Восток и здесь они вместе со своими учениками с временем развили деятельность групп переводчиков. Между прочим, «Дом мудрости» возглавил один из этих людей – Юханна ибн Масавейх. Благодаря трудам этих переводчиков мусульманский мир ознакомился с произведениями таких древнегреческих ученых и философов, как Аристотель, Архимед, Гален, Гиппократ, Евклид, Пифагор, Платон, Аристотель, Архимед, Гален, Евклид, неоплатоники и др. По этому поводу, тот же Сайид Хусейн Наср отмечает, что «В период с 750 г . н . э . до 1 000 г . н . э . на арабский язык был переведен огромный корпус философских и научных произведений с греческого, сирийского, пехлеви и санскрита. Этот перевод осуществлялся несколькими переводческими школами, отличающимися друг от друга степенью своей компетентности. Особого упоминания заслуживают такие мастера перевода, как христианин Хунайн ибн Исхак и его сын Исхак ибн Хунайн, которые помимо перевода также готовили критические тексты; харранец Сабит ибн Курра и обращенный в ислам из зороастризма Ибн Мукаффа».¹

Что же собой представляют эти переводы? Думается, в этом отношении разъяснения Е.А. Фролова заслуживают внимания, в которых утверждается, что «логические переводы несравненно больше соответствовали оригиналу, нежели переводы сочинений по этике и метафизике. Последние, собственно, в законченном виде и не переводились. Это относится, например, к аристотелевской «Метафизике», трактату «О душе»... Именно они способствовали введению в научный оборот в достаточно полном объеме значительного естественнонаучного и

¹ Там же. С. 13-14.

философского материала античности... Но как показали исследования, арабам был известен Гомер «ямбический», т.е. не Гомер «Илиады» и «Одиссеи», а автор утраченной комедии «Маргит», которая представляла собой собрание притч, поговорок, шуток, т.е. жанр, близкий бытовому, развлекательному и в то же время нравоучительному стилю сочинений арабов. Ничего относящегося к греческой мифологии исламская культура в себя не впускала».¹

Таким образом, процесс преобразования мышления локального народа начался с изучением греческой мысли, которое, хотя в сочетании с другими причинами, тормозили рост естественной спекуляции, но означало переход от чисто объективного отношения доисламской философии персов, отражающейся в учении Зороастризма и маздакизма, к субъективному отношению более поздних мыслителей. Это, случилось, конечно, в значительной степени из-за влияния идей внешних мыслителей, как греческий, которое произвело гораздо больше духовного аспекта, чем можно было ожидать и в его более поздних переосмыслениях в мусульманской философии. Оно оживило и одухотворило, к примеру старую идею иранского дуализма света и тьмы, и тем самым греческая мысль вызвала в новую жизнь мусульман тонкий персидский интеллект, и в значительной степени способствовало ее ассимилированию с общим ходом интеллектуальной эволюции в регионе. Следует, однако, иметь в виду, что греческая мудрость пришла к мусульманскому Востоку, как было отмечено, через Харран и Сирию. М. Икбал по этому поводу отмечал: «Сирийцы, же в свою очередь, столкнулись с некоторыми спекуляциями с греческой мысли: неоплатонизм передаются в мусульманских источниках, и они полагают, что он есть реальная философия Аристотеля. Это удивительно, что мусульманские философы, арабы, а также персов, по-прежнему вели споры по поводу того, что они считали реальным учением Аристотеля и Платона..., и что для

¹ Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии. С. 22

тщательного осмысления их философий потребовало знания греческого языка.¹

К этому еще добавим, что несмотря на разнообразие культуры региона с признаками христианской, еврейской, греческой, ассирийской, тюркской и конечно, персидской и арабской традициями, ввиду того, что господствующая религия была Ислам, она диктовала в основном свои условия и главное, подавляющее большинство населения хилафата составляли мусульмане, научные достижения греков, в частности их философия, служили стимулом развития интеллектуальных перспектив в исламской цивилизации. В подтверждении этого тезиса, Сайид Хусейн Наср пишет, что «правовые школы и суфийские братства стали возникать в III в. по хиджре / IX в. н. э., но явных «дифференциаций» в исламской культуре еще не было осуществлено. Спустя несколько столетий присущая исламскому мировоззрению интеллектуальная разносторонность помогла усвоить выдающиеся тексты античного мира, к тому времени переведенные на арабский язык, и способствовала развитию различных научных и философских школ в исламе. И мы имеем полное право называть эти школы исламскими, поскольку используемые ими понятия и формулировки (где бы эти школы ни возникли) соответствуют исламскому мировоззрению».²

Наряду с суфизмом, му‘тазилизмом, каламом и восточным перипатетизмом, к указанным философским школам Ислама относят и исмаилизм, сторонником которого был Насир Хусрав. В качестве научной иллюстрации этого философского течения и его места в истории мусульманской философии и исламской культуры можно привести заключения Х. Додихудоева по вкладам, которые внесли исмаилиты в эту культуру. Автор эти вклады определяет по нескольким нововведениям, которые заключаются в том, что «исмаилиты первыми в истории науки и ислама сочиняли свои научные и философские труды на персидском языке и

¹Iqbal M. The development of Metaphysics in Persia. A Contribution to the History of Muslim History. London, 2001. С. 46

²Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии. С. 14.

в этих трудах арабские термины заменили персидскими»; «к существующим в их время наукам добавили сравнительное религиоведение, философию религию и христологию»; «осуществили синтез исламской пророческой мудрости и античную философию»; в научной и религиозной мысли развивали рационализм и подняли роль разума»; «первыми применили эксперимент в научных исследованиях по химии и оптике»; «создали первую в истории мировой науки энциклопедию»; «открыли первый в мире университет аль-Азхар в Каире»; «разработали концепцию священной истории в Исламе»; «исмаилизм был первым в истории Ирана национально-освободительным движением против власти тюркских племен»; «построили первое в истории человечества исламское народное государство».¹

Влияние философии древнегреческих мыслителей на взгляд исмаилитских авторов, несомненно, велико и оно охватывает не только чисто философские, но и теологические и метафизические вопросы, как о Боге, акт творения мира через призму эманации божественного света или потенции, соотношении двух миров и др. Все это происходило благодаря доступа к произведениям античных философов, переведенных вышеуказанными переводчиками на территории халифатской империи. Другой исследователь исмаилизма и философии Насира Хусрава Р.З. Назариев фокусируя свое внимание на изучение этих вопросов, в частности, и сравнивая идею о Боге в интерпретаций двух разных идейных школ Запада и Востока, заключает следующее: «Следует оговориться, что проблемы общества во взглядах Сократа, Платона, Аристотеля и других философов Древней Греции адекватным образом находятся под влиянием религии, но они, по сравнению с воззрениями исмаилитов сведены до минимума. Несмотря на религиозные ограничения и запреты, во взглядах исмаилитов подобно древним грекам, важнейшим вопросом являлся не столько «обожествление» Бога, сколько выяснение места и роли человека в жизни и в обществе. Из этого контекста последовательно вытекают другие проблемы: вопрос об открытости и

¹ Додихудоев Х. Философский исмаилизм. Душанбе, 2014. С. 13

свободе самого человека, как личность в обществе и гражданин государства».¹

На примере исмаилитского учения, можно судить о том, что мусульманские мыслители легко стали адаптировать свои мировоззренческие взгляды к новым вызовам и требованиям жизни, отражающихся на их философию и теологию, которые оказались в центре влияния этого влияния. Легкость же восприятия греческо-эллинистические идеи в мусульманской философии объясняется, прежде всего тем, что их религии – Ислам и Христианство генетически являются близкими формами верования. Эллинистические философские знания перемещаясь с коранистическими установками, образовали с ними нечто столкновение рационализма и теологии и в этой противоречивости все-таки преимущество получила задача защитить самой религии Ислам. Но это не означает, что особенность средневековой мусульманской философии, которая находилась под влиянием эллинистических традиций, состояла в том, что она сама по себе проявляла стремления к тому, чтобы стала служанкой теологии и религиозных институтов. Эту мысль можно объяснить хотя бы тем, что мусульманские мыслители, в том числе Насир Хусрав невольно стали проводниками двух – исламской и эллинской культур. При этом, эллинская культура по духу была противником арабо-семитского духа. Кроме того, мусульманские мыслители, оказавшие под влиянием эллинистической культуры, выступали сторонниками гармонизации духовной и светской культуры.

Гармонизация и преодоление противоречивости между теологией и философией, с позиции мусульманских философов, избравших путь рационализма, проявились в разработке двойной истины – философской и теологической, светской и духовной, в которой теология была нацелена на путь к постижению абсолютной истины, а философия – к практической области деятельности человека. Это все происходило, несмотря на то, что

¹ Назариев Р.З. Аллегорическая интерпретация философских и теологических проблем в исмаилизме. Душанбе, 2009. С. 62.

восприятие научных достижений древнегреческих мыслителей и ученых в этой эпохе развития Ислама было достаточно свободно и открыто: «Мусульманская теология, достигшая расцвета в Багдаде с VIII по X в., также столкнулась с необходимостью философской аргументации. Первые возникшие там школы делали упор на свободу воли (*кадария*) или настаивали на ограничивающей власти Бога (*джабария*), тогда как другие считали любое нравственное суждение (*мурджиа*) исходящим от «мусульманских грешников». В Басре и Багдаде мутазилиты (от араб. *му'тазила* - обособившиеся) старались совместить лучшие аспекты греческой философии со своей теологической доктриной, видя в этом способ наилучшего возможного доказательства того, что ислам является «религией здравого смысла».¹ Так, свежий интеллектуальный потенциал в мусульманской философии придается с помощью ассимиляции с ней греческой философии, которая была исследована с большим жадностью, и поэтому сразу привело к критическому анализу исламской доктрины единобожия. Богословие оживляется на языке философии, раньше, чем желание отдельных интеллектуалов, искавших отставной, нейтральный угол, и быть подальше от шума противоречия, для того чтобы построить непротиворечивую теорию вещей.

В принципе же, светская культура проявилась на основе развития способности человека в создании жизненных условий, роста производственных и коммерческих занятий и делах в недрах теологизированного общества данного времени. Она неизбежно имела столкновение с той религиозной идеологией, которая господствовала в хилафате и с интересами духовных служителей. Поэтому, исламский мир и его история стала свидетелем гонений многих ученых и философов со стороны духовенства. Например, ар-Раванди (827-855 или 864, по др. данным ум.в 906 или 910) развивая рационалистический дух мутазилитизма,

¹ История человечества (VII-XVI века). Т. IV. М.: МАГИСТР-ПРЕСС, 2003. С. 137-138

выступал с резкой критикой Корана, оспаривая его достоинства как литературного произведения, за что был преследован не только со стороны духовенства, но и власти его времени.

Другая крупная фигура рационалистического направления - ар-Рази (865-925 или 934), который следовал учению Платона и других античных философов, учения которого подвергся критике, в частности о его подход к пониманию вероучения, которое считал, что каждое из них притязает на монопольное владение истиной, а это ведет к бесконечным конфликтам и войнам, выступил против пророков, ведущих людей по пути, якобы праведному, но на самом деле основанному на принципах, далеких от человеческого разума и др. К свободолобивых мыслителей мусульманской философии и науки можно отнести и ал-Маарри (973-1057 или 1058), который в своих философских сочинений, сатирических посланий и стихов следовал по пути рационализма, что навлек на него обвинение в ереси; беспокойно жили и работали такие известные ученые и философы как аль-Фараби (870-950), Ибн Сина (980- 1037), Яхья ас-Сухраварди (1155- 1191), Ибн Рушд (1126-1198), «Ихван ас-Сафа» (X в.), Насир Хусрав (1004-1088) и др., которые в своих учениях обосновывали рациональные походы к изучению проблем мира, природы, общества и человека. В их учениях были приняты и систематизированы идеи древнегреческих мыслителей, излагались и трансформировались основные их учения.

Таким образом, основная часть мусульманских философов разделяют этот общий фон, который не был конкретно, скажем, ни у Платона, ни Аристотеля, но смесь определенных элементов их философии в той или иной степени формировалась в зависимости от различий темперамента и индивидуальных склонностей каждого из мусульманских философов. Понять суть особенностей этого различия имело важное значение для них в обеспечении многих вопросов философии и теологии, например, теорию о Боге, которую стремились решить через понимание природы реальности и

человеческий разум, и что существование Бога может быть объяснено не только разумом, но он также может быть рационально доказано. И оно является убеждением, которое встречается во всей греческой философии, за исключением радикальных скептиков. В противном случае интуитивное знание особо одаренных индивидов либо было бы отклонено как суеверие или рассматривалось бы в качестве вспомогательных философских воззрений, но не философских. Мусульманские философы стали приспосабливаться к этим противоречивым возможностям и вызовам в той или иной форме. Особенно это касалось вопросам философии религии и метафизическим теориям, с которыми тесно была связана астрономия и астрология, то есть порядок строения Галактики. Это относится и к Аристотелю, метафизическое учение которого перенимали мусульманские философы и на основе которой создавали собственную картину мира.

Таким образом, в истории трансформации мировоззрения мусульманских средневековых мыслителей важную роль сыграли изменения политических и социокультурных условий, связанных с завоевательных походов греков и македонцев и арабов, которые имели двойное значение для покоренных народов. Если греки и македонцы, наряду с грабежом, истреблением, насилием и унижением этих народов, также позитивно повлияли на их культуру и общества через возведение новых городов с инфраструктурой, создание греческих школ и гимназии, театров, проникновение научных знаний и литературы по разным отраслям и т.д., то арабы, далекие от такого рода цивилизации, сами вынуждены были адаптироваться к культуре покоренных ими народов, создавая условия для развития науки и образования. Происходит смесь разных культур, она особенно ярко проявляется в мусульманской философии, в трансформации которой особое место занимает эллинизм и древнегреческая философия.

§2. Философско-методологические особенности метафизического учения Аристотеля и их влияние на учение Насира Хусрава

Древнегреческое культурное наследие, в частности античная философия в лице таких ее представителей, как Аристотель, Платон, Плотин, неоплатоники и др. способствовали быстрому развитию мусульманской мысли. Естественно, что первые ее представители в основном подражали этим древнегреческим авторам, но со временем появляются истинные философы в мусульманской культуре, которые отказавшись от подражания, шли по пути пересмотра и переработки их философских идей и концепций. В число таких философов оказался и Насир Хусрав – яркий представитель исмаилизма и его доктрины.

С изучением греческой мысли, дух, который был почти потерян в новых условиях развития мусульманской культуры, начинает отражать и реализовать себя как арбитр истины в ее философии. В ней субъективность сама утверждает себя и старается вытеснить всякие формы внешних управления и власти. Такой период, в интеллектуальной истории народа, должны быть эпоха рационализма, скептицизма, мистика, ересь и другие формы, в которые человеческий разум под влиянием растущей силы субъективности, отвергает все внешние стандарты истины. В предыдущем параграфе нами было рассмотрено, что если в период правления Омейядов доминировал процесс смешивания и адаптации людей к новым условиям жизни, то во времена власти династии Аббасидов, набирает рост изучение греческой философии, а неудовлетворенная часть интеллектуальной силы Персии снова получает возможность развивать науку. Среди философских же объектах особое место занимает метафизика, которая исследует первоначальную природу реальности, мира и бытия как такового. Свежий интеллектуальный потенциал, который придавалось с помощью ассимиляции с греческой философией, привело сразу к критическому анализу исламской теории об единобожии, которая была и основой метафизических

представлений мусульман. Вместе с тем, мусульманские мыслители начали искать золотую середину, которая бы находилась подальше от противоречий с исламским религиозным учением и произвели испытания различных методов исследования в своих философских работах.

Так, философско-методологические основы мусульманской философии, и Насира Хусрава в частности, во многом определяется влиянием древнегреческих текстов, а вместе с ними философских взглядов. В каждом случае цель перевода греческих текстов и осмысления философии античных мыслителей было удовлетворение интеллекта тем, чтобы смягчить крайнюю жесткость закона Абсолюта, налагаемых на человека извне; одним словом, это было стремление к усвоению внешнего мира, с одной стороны, и торможение роста спекуляции в локальных письменных источниках. Этот процесс, нужно признать, также означал переход от чисто объективного отношения доисламской персидской философии к миру в сторону субъективного отношения к нему в мусульманской философии. Под доисламской философией в данном случае имеется в виду древняя монистическая тенденция, когда она вновь заявила о себе в конце VIII в., и когда предполагалось, что она имела гораздо более духовный аспект, чем ее более поздние разработки, которые оживляли и одухотворяли старый иранский дуализм света и тьмы.

В монистическом философском-теологическом проблемном поле же греческой мудрости важно было определение той методологическую парадигму, которая в принципе должна быть тождественна этому монизму, хотя как ниже подчеркивает при анализе метафизики античности В. Гейзенберг, главная категория монистического учения - Первоначало в нем должно обладать различными взаимно связанными аспектами: «...возникает убеждение, что должен существовать единый принцип; но в то же время возникает трудность, каким путем вывести из него все многообразие вещей. Естественный исходный пункт: существует материальная первопричина вещей, так как мир состоит из материи. Однако при доведении до

логического конца идеи о принципиальном единстве приходят к бесконечному неизменному субстанциальному «бытию», которое само по себе не может объяснить все бесконечное многообразие вещей безотносительно к тому, считаем ли мы это бытие материальным или нет. Отсюда полярность бытия и становления...».¹

Нужно подчеркнуть, что греческая мысль же поощряла внедрить в эту новую жизнь тонкий персидский интеллект, и в значительной степени способствовала ее ассимиляции с общим ходом интеллектуальной эволюции в мусульманской философии. Однако, эта ассимиляция проходила очень сложно – локальные ученые и мыслители сталкивались со многими спекулятивными, псевдоническими произведениями, а также и другими безнадежными массами нелепостей, которые ввели нерадивые переводчики греческой философии, и которые в значительной степени попытались переосмыслить философию Аристотеля и Платона. Их комментарии являются, так сказать, усилия разведкой, а не экспозицией данной философии.

В этой философии, как было упомянуто выше, особое место занимает метафизика. Заметим, что в классической философии метафизика признаётся в качестве главной философской дисциплины, но также под ней подразумевается и метод познания, который рассматривает предметы и явления в их количественном изменении, как например количество времени вращения Земли вокруг Солнца. Но нужно иметь в виду, что понятие «метафизика» как таковое не имело место в произведениях Аристотеля и он был введен в философию систематизатором его произведений Андроником Родосским (I в. до н. э.). Аристотель называл ее по-разному – первой философией и теологией, имея в виду, что метафизика изучает наивысшие основы существующего мира. Поэтому, когда речь идет о методе исследования метафизических идей, неизбежно встает вопрос о «легитимности» такого метода, о чем рассуждает Э. Корет следующим

¹ Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М.: Наука, 1989. С. 30

образом: «Поскольку последние (запредельные основания – Н.Ю.) находятся по ту сторону возможного опыта, метафизика не может, как позволительно эмпирической науке, указывать на фактические результаты и этим дополнительно оправдывать свой методический образ действия... Ее «предмет» только посредством метафизического мышления становится тематической, но никогда не эмпирически-предметной данностью. Тем не менее метафизическое мышление всегда каким-либо образом – сознательно или нет – уже методическое, поскольку схватывает свое содержание определенным способом и делает его предметом. Следовательно, в отличие от эмпирических наук, данность предмета уже опосредствована методом».¹

Так, в этой философии метафизика рассматривается как метод или подход к бытию, средство к изучению начала существования. В этом отношении, В.Ф. Асмус подчеркивает, что «термин этот («метафизика») стал применяться не только как термин, означающий высший («первый») предмет философии. Он стал применяться и как термин, характеризующий метод философского исследования. «Метафизическим» познанием стали характеризовать познание, опирающееся не на чувственное созерцание, а на умозрение, на созерцание интеллектуальное. Это - то, что ум «видит» в вещи как составляющее ее сущность. «Метафизическое» познание - познание сути вещей, сущностное видение, сущностное созерцание... Понятия не только гносеологические или логические образы, а прежде всего «бытийные», онтологические сущности. Как сущности они не зависимы от чувственного колеблющегося существования вещей. Они существуют сами по себе, самобытно и безусловно. Вопрос о значении понятий для бытия и для знания — центральный также и для Аристотеля».²

В мусульманской философии, и в частности Насира Хусрава, метафизика понималась как философское учение о недоступных органам чувств (сверхчувственных) и лишь разумом (умозрительно) постигаемых

¹ Корет Э. Основы метафизики. Перевод В. Терлецкого. Киев:Тандем, 1998. С. 54.

² Асмус В.Ф. Метафизика Аристотеля // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. Ред. В. Ф. Асмус. М., «Мысль», 1976. С.5.

началах всего сущего. Рациональность в понимании этого вопроса в мусульманской философии, как известно, было заложено в му‘тазилитской метафизике. Что же собой представляли му‘тазилитские метафизические идеи? В основном, это идея об едином Боге, и теория о множественности материи, которые стали единственными аспектами рационализма в их учении. В толковании концепции об единстве Бога му‘тазила приближался к диалектике: о Божьих атрибутах в соответствии с их точки зрения, нельзя сказать, чтобы были присущи Ему; они образуют самую суть его природы. Поэтому, му‘тазила отрицает отдельную реальность божественных атрибутов, и заявляет их абсолютную идентичность с абстрактным божественным принципом Бога. Один из известных его проповедников Абу аль-Хузейль же эту установку разъяснял следующим образом: «Он заявлял: когда я говорю, что Бог знающий, я утверждаю у Него знание, которое — [сам] Бог, отрицаю за Богом невежество и указываю на познаваемое, что было, есть или будет. Когда я говорю «могущественный», я отрицаю за Богом бессилие, утверждаю у Него могущество, которое — [сам] Бог, и указываю на подвластное...».¹

В этом направлении, основные вопросы, которые стали предметами рационального познания Насира Хусрава, также были концепции о Боге и реальном мире, и именно в этих вопросах ощущается большая степень влияния онтологического учения Аристотеля. Однако, этот случай, так и заимствование идей других древнегреческих философов в учении исмаилитов в целом, и Насира Хусрава, в особенности, нельзя отнести к эклектичности их учения. Эту мысль утверждает А.В. Смирнов, который писал: «Многочисленные источники заимствования и влияний на философию исмаилизма не означает эклектичности последней. Напротив, для нее характерна высокая степень систематичности и сложная внутренняя структуризация».²

¹ Абу ал-Хасан ал-Ашари. О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву. Перевод с арабского А.В.Смирнова. http://smirnov.iph.ras.ru/win/publicntn/texts/maq_htm.htm

² Смирнов А.В. Исмаилизм // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2000. <http://smirnov.iph.ras.ru/win/publicntn/nphenc/ism.pdf>

С методологической точки зрения в этой системе одним из ключевых мест занимает категориально-понятийный аппарат метафизического учения, которое превращает саму метафизику в способ познания мира бытия. Иначе говоря, с изучением фундаментальных категорий и понятий, характеризующих метафизику, вырабатывается основа принципов и законов философского отношения в бытию, а постижение бытия неизбежно, в первую очередь, приводит к пониманию понятия истины. Эта метафизическая истина в учении Насира Хусрава получила название *хакк*. Например, в «Зад ул-мусафирин» он утверждает: «А то, что не имеет формы, неизвестно. Следовательно, по упомянутым посылкам правильно установлено, что у Истинного Творца (*Мубдеъи хакк*) нет формы и он не известен, разве что только путем доказательства чистой истины (*хакки махз*)».¹

Это рассуждение почти полностью совпадает с Аристотелевским толкованием субстанции или сущности: «На пороге теоретической философии Аристотеля мы встречаем введенное им понятие субстанции («сущности»). Под субстанцией Аристотель понимает бытие вполне самобытное, пребывающее в самом себе, но не в чем-либо ином. Как бытие, не способное пребывать ни в чем ином, субстанция никогда не может выступать в суждении как его предикат или атрибут, а может выступать только как его субъект. Так как общее есть общее для множества предметов, то субстанцией, т. е. бытием вполне самобытным, оно быть не может. Поэтому субстанцией, в аристотелевском смысле, может быть только единичное бытие. Только оно одно самобытно в точном и строгом смысле слова».²

В обоих случаях - у Аристотеля и Насира Хусрава можно легко обнаружить, что объектом их изучения не является ни материальное, и даже недуховное, и это метафизическое «явление» не относится к опытной рефлексии, оно имплицитное и проявляется в сознание человека только как

¹ Насири Хусрав. Зад ул-мусафирин. Припасы путников. Перевод с таджикского (персидского), вступительная статья и комментарии М. Диноршоева. Душанбе, 2005. С. 428

² Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т.1 (Философское наследие). М.: Мысль, 1976. С. 12.

условие вопроса. В этом соотношении – рефлексия-условия возможности человека определяется один из методов метафизики, который в свое время И.Кант назвал трансцендентальным метафизическим мышлением. Он писал: «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько нашим видом познания предметов, поскольку оно должно быть возможные априори. Система таких понятий называлась бы трансцендентальной философией».¹ Здесь подразумевается не познание реального предмета, а те же условные, изначальные знания, названные Кантом априорные познания. Это также означает, что такие знания не возникают только из опыта, а также из наших суждений, которые не всегда могут быть соответствовать опыту. Эта априорная обусловленности познания присуща аристотелевской традиции, которая была потом трансформирована в учении и Насира Хусрава.

С учетом того эти трансцендентные знания содержат некоторые свойства затемненности, таинственности, или хотя бы недоступности или труднодоступности в прямом их транслитерации, мы предполагаем, что для исмаилитов, в том числе, Насира Хусрава подобное признание априорного знания создала почву для организации другой концепции – эзотерическое (*захир*) и экзотерическое (*батин*) способы толкования, что в сумме составляют та'вил – экзегетику. Каково же отношение категорий «захир» и «батин» к онтологическим вопросам, как составной части метафизики? Ответ на этот вопрос дан в оценке Х. Додихудоева рассуждениям А.В. Смирнова, который против отождествления этих двух «метакатегорий» с онтологическими категориями «явление» и «сущность». Х. Додихудоев пишет: «В самом общем виде, по крайней мере в философском исмаилизме, захир и батин можно рассматривать как заменителей «явление» и «сущность». Лучше других исмаилитских философов сущность захира и батина объясняет Насир Хусрав: для него «тело» - захир, «душа» - батин...Даже в религии Насир Хусрав, продолжая линию ал-Кирмани, видит единство поклонения по

¹Кант И. Критика чистого разума: Введение. VII // Сочинения. - Т. 3. - М., 1964. - С. 121.

знанию (илм) и поклонения по действию (амал). Через знания человек познает суть молитвы, поста, хаджа, мылостини и джихада. Но все это не имеет смысла, если человек их не практикует».¹

Та'вил же как экзегетика – раздел богословия, направлен на истолкование «тайных» смыслов Корана, которые по мнению шиитов скрыты от простых людей. Иногда экзегетику ставят наряду с герменевтикой, что объясняется его этимологией (др.-греч. ἑρμηνευτική, от ἑρμηνεύω— разьясняю, толкую) и тем, что экзегетика действительно служила основой герменевтики. Тем не менее, герменевтика имеет более широкое употребление, охватывающее интерпретацию различных видов письменных источников, чем экзегетики, ограничивающейся толкованием священных текстов. Говоря же о скрытом смысле Корана, А.Е. Бертельс подчеркивал, что «недовольные элементы выдвинули (возможно, до кодификации Корана) противоположный (суннизму) принцип, согласно которому хотя Коран и является последним откровением, однако его сокровенный смысл пророк скрыл от своих недостойных сподвижников».² Такая форма экзегетики с ее эзотерическим аспектом в принципе исходит от теологии, точнее апофатической теологии, которая служит орудием не только интерпретации, но и познания и добывания новых знаний в метафизических представлениях. Этот тезис обосновывается и А.Дугиным, который пишет: «Но теперь важно особенно обратить внимание не тот факт, что религия, основываясь на апофатизме, все же лишь косвенно отражает метафизическую проблематику, которая стоит в ее центре. Поэтому, оставаясь в рамках религии, даже наиболее гностически ориентированной, мы имеем дело лишь с объектами веры, а значит, гнозис здесь остается неполным и принцип имманентного Бога, скорее всего, будет применен к какой-то внутри-бытийной модальности, а не к самому Чистому Бытию. Это означает, что, если религия не будет постоянно внутренне корректироваться чистым эзотеризмом, ее

¹ Додихудоев Х. Философский исмаилизм. Душанбе, 2014. С. 121.

² Бертельс А.Е. Насири Хосров и исмаилизм. М., 1959. С. 68.

центральный объект неизбежно соскользнет вниз по онтологической иерархии, превратившись в идол, фетиш. Так, символ Чистого Бытия может нераздельно слиться с проявленным Логосом, потом с Мировой Душой (Анима Мунди) и, наконец, просто с телесным космосом».¹

По отношению к Аристотелю и его наследию герменевтику можно связывать с двумя смыслами: первое, когда речь идет о герменевтике в использовании самого Аристотеля. В этом случае, имеется в виду одно из его сочинений под названием «Об истолковании» или «Герменевтика, второй трактат в составе «Органона». В книге Аристотель подробно разъясняет составные части предложения (имя, глагол), «высказывающая речь», т.е. высказывания и категорические суждения, принадлежащие сфере научной речи, различные виды противоположности; предложения, дифференцируемые через различные дополнения и др. Важные аспекты его герменевтики относятся к онтологическим вопросам, как учение об истинности и ложности высказываний, касающихся будущих событий. При этом язык он рассматривает как произведение природы, ибо его структура тождественна структуре чувственного мира, а слова являются инструментами для познания реальности. Для наглядности приведем пример: «Так как утверждение означает [сказывание] чего-то относительно чего-то, т. е. имени или не имеющего имени, а в каждом утверждении должно быть высказано нечто одно относительно одного (а что такое им и не имеющее имени, сказано раньше, ибо «не-человека» я называю не именем, а неопределенным именем, ведь и неопределенное имя некоторым образом обозначает одно, точно так же как «не здоров» есть не глагол, а неопределенный глагол), то всякое утверждение и отрицание состоит или из имени и глагола, или из неопределенного имени и неопределенного глагола. Без глагола нет никакого утверждения или отрицания, ибо «есть», или «будет», или «было», или «становится» и все тому подобное суть (согласно установленному) глаголы,

¹ Дугин А. Великая метафизическая проблема и традиция // Милый ангел. М.: Арктогея. - 1991. - № 1. - С. 66.

так как обозначают еще и время. Так что первые утверждение и отрицание следующие: «человек есть - человек не есть»; далее: «не-человек есть - не-человек не есть»; затем: «каждый человек есть - каждый человек не есть»; «каждый не-человек есть - каждый нечеловек не есть».¹

Второе, когда речь идет об интерпретации текстов произведений Аристотеля. В истории философии известно, что экзегеза является результатом изучения, толкования и, в какой-то мере систематизации мировоззренческих взглядов Аристотеля. Это уже доказано и стала аксиомой, несмотря на то, что некоторые исследователи связывают зарождения экзегезы с появлением классической схоластики в XIII-XIV вв. Хотя аристотелевское влияние прослеживается уже у представителей мусульманских мыслителей и богословов на более ранней стадии ее развития и они часто интерпретировали его идеи в духе учения о «двух истинах» - божественную и разумную-интеллигентную. Особенности экзегетики западного средневековья довольно хорошо исследованы в работе Г.Г. Майорова, где он в частности пишет: «Низшей ступенью экзегетического анализа текста был его семантический или даже этимологический анализ... Следующей, более высокой ступенью экзегезы был концептуальный анализ, когда предметом спекуляции становились не слова, а мысли автора комментируемого текста. Здесь экзегет претендовал на реконструкцию внутреннего и аутентичного смысла написанного, того, каким был действительный замысел и реальный ход мыслей комментируемого автора, когда он писал этот текст... Указанный тип экзегезы дополнял теологию метафизикой, использовал многие философские приемы и допускал достаточную самостоятельность мышления комментатора... Третья, и высшая ступень средневековой экзегезы может быть названа спекулятивной или системотворческой, конструктивной ступенью. На этой ступени авторитетный текст становится только поводом для развития автором

¹ Об истолковании (Герменевтика) // Аристотель (Философское наследие). Сочинения в 4 томах. Т.2. М.: Мысль, 1978.-С.103.

собственных идей и философских построений», и наряду некоторых других спекулятивных комментариев, этот автор указывает и на комментарии Альберта Великого и Фомы Аквинского на «Метафизику» Аристотеля.¹

Каковы могут быть начертаны линии сходства и различия между та'вилом исмаилитов, а конкретно – Насира Хусрава и экзегетикой западного образца относительно учения Аристотеля? Две вещи не вызывают сомнения: первое, как западные средневековые мыслители и богословы, так и Насир Хусрав непременно попытались адаптировать метафизическое учение Аристотеля к своим религиозным взглядам. Например, на основе той же «Метафизики» спекулятивные экзегеты создавали ядро христианской философии; второе, обе стороны философия обеих сторон не была свободна от теологии, и взгляды Аристотеля подкреплялись цитатами из священных книг и либо наоборот, эти взгляды были использованы для толкования текстов священных писаний. По этому поводу в христианском направлении тот же Г. Г. Майоров утверждает, что «Античная экзегетика, так же как и позднесредневековая, видела в нормативном тексте (мифа, оракула или классика, особенно Платона) повод для развития и подтверждения какой-либо философской доктрины... Авторитет, вера служат здесь лишь началом и средством, философия и разум – концом и целью. Наоборот, для патристики и всего раннего средневековья средством служат разум и философия, целью - вера и авторитет Писания».² В этой цитаты прослеживается, что в западной философии экзегеты могут толковать не только античные мысли, но и священные писания, в то время как в исмаилизме, это право дается после пророка только их имаму. Насир Хусрав писал: «И слова имамов есть та'вил, подобно тому, как слова Бога является та'вилом для пророка, поскольку они во истину считаются свидетелями Бога для народа».³ Но это относится только к религиозным вопросам.

¹ Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская Патристика. М.: Мысль, 1979. С. 12-13.

² Там же. С. 14.

³ Носири Хусрав. Кушоиш ва рахоиш (Откровение и спасение). Душанбе, 2011. - С. 108 (на тадж. яз.).

По отношению к метафизическим идеям Аристотеля экзегеза Насира Хусрава тоже имеет двоякий смысл: первый, когда он использует эти идеи для обоснования или отрицания какого-либо метафизического вопроса, и второй – когда он интерпретирует мысли самого Аристотеля, поддерживает или выступает против них. Приводим примеры, соответствующие этим тезисам из его «Зад ул-мусафирин», где он утверждает: «Аристотель и его последователи говорили, что сущность Бога (слава ему!) творческая, т.е. он создатель несуществующего. Говорили, что это свойство присуще субстанции Бога (слава ему!). Поскольку его сущность, обладающая этим свойством, существовала всегда, постольку нет силы, удерживающей его от творения. Из действия самого мира необходимым образом не вытекает, что он существовал всегда».¹ И опровергающие мысли: «Говорят, что души в этом мире переходят из тела в тело. Это утверждение Сократа, Платона и Аристотеля. Несмотря на то, что суждения этих мудрецов в их книгах противоречивы, тем не менее, похоже, что некогда разделяя эти взгляды, в конце своей жизни отказались от них, особенно Платон».²

Приведенные выше рассуждения показывают, что судьба метафизики как отрасли философии в исмаилизме и вообще, в мусульманской философии, совпадала по большому счету, с передачей и преобразованием метафизики Аристотеля. Антиаристотеловская тенденция на раннем этапе развития мусульманской философии, отмеченная в перенятии позиции Платона по метафизике и, как следствие, отказ от изучения идей Аристотеля в отдельных случаях, на примере Насира Хусрава, оставалась локальной и как недолгое явление. Почти все философские и теологические сочинения Насира Хусрава, интерпретирующие метафизические Аристотеля, были нацелены на то, чтобы сделать его мировоззрение совместимым с исламским креационизмом, совмещая их с неоплатонической теорией об эманации. При

¹ Насири Хусрав. Зад ул-мусафирин. Припасы путников. С. 319.

² Там же. С. 390

этом основную ставку Насир Хусрав сделал на признание приоритетного изучения метафизических концепций древнегреческого философа.

В целом, же, Насир Хусрав, если изобразить это схематически, принял три основных подхода к интерпретацию метафизических текстов и идей Аристотеля. Первый подход, который можно назвать «таксономический», цель которого заключается в определении содержания этих идей и уточнение своей позиции или других мусульманских мыслителей среди аристотелевского корпуса метафизических концепций. На примере этих утверждений, где Насир Хусрав определяет следующее: «Аристотель в своей книге утверждает, что «природа есть начало движения и покоя», т.е. когда субстанция тела получила свою бытийность, было одновременно с появлением четырех стихий и она была с ними в единении без остановок во времени. И когда эти верховные акциденции объединялись с субстанциями первоматерии, от этого единства начинается движение и покой в месте, т.е. когда эти единичные стихии – тепло, холод, влажность и сухость объединились с теми единичными в таком порядке, что существует, было начало их движения. Некоторая часть из тел стала тяжелой по весу и спустилась вниз так, что мир от этой субстанции с тем творением природы получила подобную форму, которая есть в настоящее время. И это с точки зрения рациональности верные слова. Однако, Мухаммад Закарийа Рази не перенимал это выказывание и сказал, что коли так, то необходимо было бы, чтобы эти стихии исходили от Бога в тело».¹

Второй, экзегетический подход представляется комментариями Насира Хусрава, которые направлены на критическое разъяснение позиции Аристотеля по его метафизическим взглядам, на примере следующего толкования: «И Аристотел сказал: «Вещь не произошла из какой-то вещи, ибо если была вещь, она не была бы сама творящей. А мир это устойчивая вещь. Следовательно, необходимо знать, что это не произошло не от чего-то. Для этого суждения он приводит такое [доказательство], утверждая, что «в

¹ Носири Хусрав. Джомеъ-ул-хикматайн. Душанбе, 2011. С. 117 (на тадж. яз.)

наши дни сами вещи не происходят от другой вещи. Подобно тому, что стало черным, оно - не от черного и то, что есть белое и сладкое, не происходят от белого и сладкого... Раз дело было таким, этот суол от этого мужа задан весьма слабо, когда он утверждает, что «какая вещь была от нечто, подобно этой вещи?». Он должен был сказать, что «если есть вещь, то должна быть ее создатель, а если бы вещь была создателем, то не было бы вещи, а была сотворена». Но он позволил себе сказать такое, и его цель в этом заключается в признании ибда'». ¹

И наконец, тенденция Насира Хусрава к адаптации своих идей к взглядам Аристотеля видна в метафизических его концепциях, которые представляются как оригинальные разработки, несмотря на их зависимости от греческого подобия. В продолжении вышеуказанной заочной полемики с Аристотелем, Насир Хусрав в противовес его взглядам утверждает следующее: «И ответ людей, получившие божественную поддержку (ахли та'йид – исмаилиты – Н.Ю.), т.е. имамы уммы из рода пророка Мухаммеда – да будь мир над ним! – на вопрос о доказательстве и опровержении ибда' заключается в том, что было сказано по отношению к дахритам, утверждавшим, что «мир вечен и творцом порождений является он, а сам он сотворенный по своей самости. Они приводят доказательство тому, что «мир – не сотворенный» то, что «порождения растения и животных не исходят от небесных сфер и стихий, а от первоначальной семени и корня, а от первой пары самца и самки происходят живые существа». ²

Философская теология Насира Хусрава включает в себя ряд тем религиозной значимости (вопросы о существовании Бога, Его атрибутов, вечности или сотворенности мира, места человека в мироздании, его судьбы и загробной жизни, пророчестве и т.д.), которые аргументируются и доказываются с помощью конкретных примеров, терминологии и цитат из священных писаний исламского происхождения. Это, вместе с

¹ Там же. С. 192.

² Там же. С. 192.

богословскими взглядами обсуждается на протяжении всех работ и показывает, что рациональные подоплеку в исламской религии совпадают с философским мировоззрением, выраженной в метафизике. Насир Хусрав в этом случае, с использованием экзегетики позволяет себе философско интерпретировать отдельные стихи Корана, как например в этом фрагменте: «Частицы нижней поверхности эфирного огня более близки к центру. Они покоятся на поверхности воздуха и препятствуют частицам огня, стоящим выше них, спускаться на их место...Затем небеса возникли вокруг этих основ и между ними, безусловно, нет никакой разряженности (пустоты); они все – единое тело и отличаются друг от друга формами своими, а не разреженностью и брешью, существующей между ними. Всевышний Бог говорит об этом: «Благословен тот, кто создал семь небес друг над другом. Не увидишь ты в творении Милостивого никакой несообразности. Погляди же окрест: увидишь ли ты в его творениях хоть какой-либо изъян?»¹

Здесь не подразумевается поиск чистой субъективности, более того не о доказательстве абсолютного независимого субъекта как Бог, что требовало бы полное релятивации познания, что невозможно. Как мы потом рассмотрим, Насир Хусрав, в этом случае, используя неоплатоническую теорию эманации, «удаляет» Бога от «вмешательства» в дела телесного мира. Тем самым он обеспечивает условие для выполнения абсолютно значимой объективности познания бытия, учитывая также существования дилеммы в жизни этого мира, как – конечного и относительного, телесного и духовного. Методический поиск и обнаружение этого знания входит в задачу, уже известного нам трансцендентно-метафизического мышления данного философа.

С доктринальной точки зрения, в интерпретации метафизики Аристотеля Насиром Хусравом прослеживаются три основные теоретические подходы. Прежде всего, они отражаются на выяснение Насиром Хусравом понятийно-категориального и тематического аппарата метафизического

¹ Насири Хусрав. Зад ул-мусафирин. С. 103-104.

учения, представленного Аристотелем в его произведениях. При этом, особое внимание обращено на такие основные аспекты, как его предмет (а именно вопрос о слиянии метафизика с философской теологии, или онтология, или вместе взятых), структура, методы и место метафизики в системе знаний. Это рассмотрение эпистемического статуса метафизики Аристотеля, а через него – Насира Хусрава усиливается тем, что в интерпретации этого вопроса дополнительно включаются математика Евклида и Птолемея наряду с вышесказанных неоплатонических метафизических идей. Между прочим, связь монотеистических концепций с неоплатонических и пифагорейских идей в отдельных случаях образуют почву для опровержения некоторых метафизических концепций, как было рассмотрено выше.

Второй подход заключается в исследовании конкретных учений, связанных с разными вопросами в рамках метафизики, как бытие как таковое, различные аспекты теории сущности, ее отношения с формой и содержанию, в обсуждении гносеологического и онтологического статуса универсалий, о вечности или возникновении мира, способе творения Вселенной по пути эманации от собственной сущности Единого или творение из ничего.

Третий подход состоит в обсуждении взаимосвязи философского богословия, содержащейся в метафизике Аристотеля с метафизикой Ислама вообще, а именно в рациональной оценке степени совместимости концепции божественности, переданного греческим мыслителем, с одной стороны, и образ Бога, описанного в исламском пророческом откровении, с другой.

В рамках обсуждения метафизики, Аристотель вводит некоторые другие методы ее изучения, с учетом их фундаментальной и всеобъемлющей силы, которая способна соединить и объединить множество тем и концепций метафизики. В этом особое место занимает логика, которая например, при толковании вопроса о различии между сущностью и существованием в поле сотворенных существ как краеугольный камень онтологии Аристотеля, представляет собой ключевым

методом ее интерпретации. Посредством логических конструкций и методов мыслитель обосновывает многие вопросы метафизики, например, когда затрагивает вопрос о единичности и сущем, он утверждает, что «Итак, сущее, когда оно есть, необходимо есть; точно так же и не-сущее, когда его нет, необходимо не есть; однако не все сущее необходимо есть, как и не все не-сущее необходимо не есть, ибо не одно и то же [сказать], что все сущее, когда оно есть, необходимо есть, или [сказать], что оно безусловно необходимо есть. Точно так же и относительно не-сущего. То же следует сказать о противоречии: все необходимо есть или не есть, а также будет или не будет; но нельзя утверждать отдельно, что то необходимо или другое необходимо. Я имею в виду, например, что завтра морское сражение необходимо будет или не будет, но это не значит, что завтра морское сражение необходимо будет или что оно необходимо не произойдет; необходимо только то, что оно произойдет или не произойдет. Поэтому так как речь о чем-то так же истинна, как и это нечто то ясно, что если с ним дело обстоит так, что случайное и противоположное возможно, то так же дело необходимо обстоит и с противоречием».¹

Подобную логическую развязку онтологического вопроса мы находим и у Насира Хусрава, что можно отнести к разряду аристотелевских метафизических влияний. Эта развязка обычно происходит в рамках формул формальной логики, наивысшим из которых заключается в смысле дилеммы – «если что-то есть таким-то, то его следствие должно быть то-то». Этот метод является универсальным, и анализ многих вопросов метафизики в произведениях Аристотеля (на примере вышеприведенной цитаты) и Насира Хусрава, показывает, что они подводятся под конструкции логики и риторики. Насир Хусрав писал: «Стало быть, если допустимо, чтобы то, бытие чего не зависит от иного, не было извечным, а извечное - возникшим»² и «далее скажем, что мы правильно установили,

¹ Аристотель. Сочинения. Т.1. С. 101.

² Насир Хусрав. Зад ул-мусафирин. С. 256.

что каждый «был» находился на стадии «есть» и перешел к бытию из стадии «бывания». И сегодня существует такое состояние, что все что находится на стадии «есть», находится на стадии «возможности». Все же, что находится на стадии «возможности», находится на границе, позволяющей ей стать «есть» и стать «не есть», ибо возможносущее является посредником между бытием и небытием, называемыми логиками необходимостью и невозможностью».¹

Сопоставив эти две фрагменты из произведений Аристотеля и Насира Хусрава, можно проследить, что логико-теоретическое обоснование единства истины и истины Единства проводится в рамках метафизических представлений и они направлены на то, чтобы обеспечить рациональное толкование и максимум релятивности с тем же божественным царством, которое было обозначено в откровение пророку, и тем самым поставив это обоснование в конкуренции с исламской теологической интерпретации. Логическая же интерпретация концепций метафизики ограничивает сферу деятельности теологической интерпретации в среде философских наук и сводит к минимуму актуальность общей доктрины бытия с ее позиции. По этому поводу В.В. Миронов утверждает, что «Аристотель закладывает линию сугубо логического подхода к проблемам метафизики и интерпретации метафизических категорий (принцип тождества логического мышления и бытия)... И Аристотель, как пишет Мишель Гурина (1998), замечает по этому поводу, «что если нет ничего помимо бытия, то ни его нельзя приписать чему-либо, ни ему нельзя что-либо приписать, и тем самым оно есть ничто». Итак, делает вывод Аристотель, бытие многозначно. Но тогда, как оно может быть предметом строгой науки? И чтобы «спасти» ситуацию, Аристотель вырабатывает систему некоторых характеристик, которые описывают бытие. Создается система категорий, каждая из которых является обобщающим предикатом по отношению к конкретным свойствам,

¹ Там же. С. 433.

а все вместе они конституируют общий многомерный смысл категории бытия... Это бытие изучает логика».¹

Логические рассуждения Аристотеля и Насира Хусрава в конце концов приводят к использованию диалектического метода в решении метафизических проблем. Согласно традиционной точке зрения, поддержанной большинством ученых, метод аристотелевской интерпретации в основном диалектический; особенно диалектика представлена Аристотелем в темах, в которых она рассматривается как способ для достижения и установления первичных метафизических принципов. В истории мусульманской философии определить точное значение этого термина не простая задача, особенно если речь идет о влиянии новых для нее греческих идей, которые проникли в учения ее мыслителей, в том числе Насира Хусрава. Тем не менее, само предположение о том, что этот метод и его элементы были заимствованы непосредственно из греческих переводов, вряд ли вызывает сомнения. Для Насира Хусрава эта диалектика ассоциируется с понятием *мунозира* (спор, диалектика) например, в следующих стихотворных строках:

Бар асби маъониву маъоли
Дар дашти мунозира саворам.
Чун хамла барам ба чумла хасмон,
Гумрох шаванд дар губорам.
Чашми хукамо ба хори мушкил,
Дар чанду чарову чун бихорам.²

Я передвигаюсь на коне смыслов и их высот
В поле диалектики.
Наступлю на всех моих противников,
И потеряют они след за моим пылением.
Глаза мудрецов колит эта трудность,
Когда я затрагивая вопрос «как?» и «почему?».

Таким образом, различные подходы, методы и философско-теоретические решения вышеупомянутых проблем в учениях Аристотел и Насира Хусрава предлагаются в качестве руководящих принципов для формулирования метафизических идей и теорий. Суммируя все эти подходы

¹ Миронов В.В. Метафизическая сущность и двойственная природа философии // Вестник МГТУ. Т. 11, №4, 2008. С. 669

²Носири Хусрав. Девони ашъор. Душанбе, 2009. Т.1. - С. 592.

и методы Аристотеля к изучению метафизических проблем, можно прийти к такому заключению, что в их интерпретации Насиром Хусравом центральное положение занимает триединый методологический прием, который можно назвать как классификация, комментарий и адаптация. Хотя текст метафизики Аристотеля продолжал циркулировать по всем произведениям Насира Хусрава, но они методично вытесняются в результате процесса заимствования, толкования и оценки (либо выгодно или критически), до тех пор, пока включаются в этот процесс идеи и концепции других мыслителей не только древнегреческих, как Платон, Пифагор, Евклид, Плотин и др., но и мусульманской философии, как му‘тазилитизм, калам, суфизм, восточный перипатетизм и др., и одновременно, обеспечивает минимальную зависимость от аристотелизма. Поэтому, метафизическое учение Насира Хусрава многолико и оно до сих пор не изучено в деталях. Тем не менее, можно указать на следующие основные направления отношения Насира Хусрава к метафизике Аристотеля: метафизические идеи Аристотеля соответствуют интегрирующему принятию, критической ревизии и радикальному отказу от точки зрения Аристотеля в учении Насира Хусрава.

Можно также подытожить, что метафизика как универсальная наука о бытии, в учениях Аристотеля и Насира Хусрава превышает границы теологии, приближаясь в большей степени к философии, а чтобы подчеркнуть полную несводимость метафизики к религии, в этом соотношении выделяются несколько моментов: на уровне содержания метафизические темы по своему спектру проявляются шире, чем мусульманское вероисповедания; на эпистемологическом основании, демонстративный и описательный метод метафизики (и философии в целом) превосходит не только риторического и поэтического характера пророческого дискурса, но и других процедур исламской теологии (калам). Это помогает объяснить, почему аль-Фараби не предаваться философским объяснением Корана, и потому в политической произведения он относится темы, имеющие отношение к религии со строго философской точки зрения, без концессии религиозной терминологии или богословских мотивов.

§3. Соотношение физики и метафизики Аристотеля и его значение для развития философии Насира Хусрава

В учение Аристотеля проблемы физики и метафизики относятся к ключевым темам, которые в мусульманской философии, в частности Насира Хусрава находят свое очевидное отражение: часть из них была принята беспрекословно, а другие подверглись новой интерпретации, критике, пересмотру и реформированию, адаптировавшихся с условиями и требованиями восточного мусульманского интеллекта. С определением особенности соотношения метафизики и физики мусульманские мыслители получили возможность рационализировать учения и систематизировать накопленные знания в рамках научно-философских идей, концепций и идей.

В системе учения Аристотеля прослеживается фиксированная иерархия дисциплин. Он теоретические науки делит на три группы: физика или «натуральная философия», математика и теология. В этой иерархии на первом месте, как и у Платона, стоит философия, а на второе место - физика, причем метафизика или «первая философия» Аристотеля занимает параллельное положение с его физикой. Метафизику он назвал дисциплиной, которая изучает «существо как существо», «мудрость» или «теология». В этих дисциплинах излагалось учение о начале бытия, которое может быть постигаемым посредством умозрения. Отсюда и обычай философов называть любое философское учение, которое состоит из умозрительного исследования бытия, «метафизикой».

В учение Насира Хусрава не прослеживается такая фиксированная форма иерархии наук и дисциплин (возможно они указаны в произведениях, которые не дошли до нас), но их названия и суть можно релевантно имплицировать в суждениях по метафизическим и онтологическим проблемам. Например, рассуждая о субстанции и времени, Насир Хусрав утверждает, что «Большая ошибка и великий вред этого представления состоит в том, что не знающий сущности времени может подумать, что

Всевышнему Богу присущи предел и время, которое для него преходяще. Этим самым он представляет Бога сотворенным, ибо и мудрецам от религии и мудрецам от божественной философии (т.е. теология – Н.Ю.)на основе рациональных доводов известно, что телесный мир сотворен».¹ Метафизику таким образом, Насир Хусрав подобно Аристотелю называет по-разному: божественная философия (*фалсафаи илохи*), мудрость Мудрого и Знающего (*хикмати хакими олим*), мудрость истинной религии (*хикмати дини хакк*) и т.п.

Аристотельский подход к физике или «природе» считается кульминационной точкой в древнегреческой мысли о природе, которая, как известно, берет свое начало с ионийцев в 6 в. до н.э. В качестве одного из наиболее влиятельных учений о природе в западной философии служили физические и метафизические теории Аристотеля, с которыми позже философам в средневековых и современных периодах истории философии придется измерять свои мировоззренческие взгляды. Эти теории, как известно, оставили свои следы и в средневековой мусульманской философии, в ее рациональные школы. Имаилизм и Насир Хусрав как его представитель не были исключениями. Если оставить в стороне историческую среду, начальная трудность заключается в дефиниции линии теории физики и метафизики как Аристотеля, так и Насира Хусрава, поскольку физика в смысле природы в их учениях появляется в диапазоне таких дисциплин, как самой физики, биологии, метафизики, этики и в какой-то степени даже и политики. Относительно физики Аристотеля, эта мысль частично передается в комментариях Б. Расселя, где он утверждает, что «природа» вещи, есть ее цель, то, ради чего она существует. Таким образом, это слово включает в себя телеологический смысл...Природа - источник движения или покоя. Вещи имеют природу, если у них есть внутренний принцип такого рода. Фраза «согласно природе» применяется к этим вещам и

¹ Насири Хусрав. Зад ал-мусафирин. Припасы путников. Перевод с таджикского (персидского), вступительная статья и комментарии М.Диноршоева. Душанбе, 2005. С. 168.

их существенным атрибутом. (Именно вследствие такого понимания «неестественное» стало выражать нечто отрицательное.) Природа проявляется скорее в форме, чем в материи; то, что в потенции есть плоть или кость, еще не приобрело своей собственной природы, и вещь в большей мере становится сама собой, когда достигает полного осуществления. По-видимому, эта точка зрения в целом подсказана биологией: желудь является дубом «в потенции».¹

В этом смысле, понятие Аристотеля о природе можно сравнить с современной биологической концепцией, которую относят к внутренним набором возможностей для изменения вида или рода, к которому принадлежит индивид. Экстраполируя его видение в научные работы, можно предположить, что природа твари дает объяснение причины, по которой живое существо следует по пути к определенной цели, как желудь растущего в дуб. В этих случаях, кажется, что природа вещи объясняет все, что необходимо для живое существо, чтобы достичь требуемого конечного состояния, но ни конца изучаемого объекта. Если мы обратимся к изучению того, что Аристотель говорит о природе в этических и политических трактатов, результаты не соответствуют тому, что он сказал в физических работах.

В учении Насира Хусрава невозможно найти понятие «физика», но ее заменяет слово «природа», точнее «универсальная природа» (*табиати кулли*), которая по сути и всецело отражает значение физики как наука о природе. При этом «природа» Насира Хусрава ближе к современной физике, нежели ее аристотеловский вариант. Так, разъясняя «универсальную природу», Насир Хусрав, прежде всего обращает внимания на свойство и соотношения четырех элементов, образующих новую материю. Он писал: «Значит, мы скажем, что мудрые люди находят землю твердой и сжатой в самом себе, она есть таковой и в такой форме и отделена от воды. Воду же

¹Рассел Б. Глава XXIII. Физика Аристотеля // История западной философии. Новосибирск, 2001. С. 468

созерцали испаренной и двигающейся сверху вниз, какова она есть и с этой формой, она отделена от земли и воздуха. Также они наблюдали воздух и огонь, каждый из которых имеют свою форму, а также и небесные сферы и звезды, которые существуют формами, которые не изменчивы и все они составляют субстанцию материи одной формой, соединяясь друг с другом и не разлагаются и не рассыпаются. Они сказали: «Необходимо, чтобы эти составные части материи имели своего хранителя, который сохраняет форму каждого из них... И этого хранителя универсального тела назвали «универсальной природой».¹

Основная трудность в передаче понимания «физика» в работах Аристотеля и Насира Хусрава является то, что основные тексты в области этики и социальной философии не совпадают с этой концепции - и, даже противоречат ей. Если мы, например, рассмотрим «Никомаховую этику» относительно значения морального достоинства человека, и путей его достижения, или же обращаемся к текстам о политике относительно приобретения политической добродетели, и ищем ответы на вопросы о том, почему женщины, рабы и варвары не в состоянии достичь полной добродетели, то мы бы не могли найти аналогичное понимание значения «природы» в суждениях Аристотеля. Эти суждения приводят нас к выводу, что физика Аристотеля «имеет очень мало общего с курсами физики Нового времени. Области явлений, которые впоследствии стали предметом изучения таких физических дисциплин, как оптика, акустика, механика твердых и жидких тел, физика фазовых превращений вещества и тд., остались за пределами «Физики» (хотя сами по себе эти явления уже начинали привлекать к себе пристальное внимание как Аристотеля, так и других греческих ученых того времени). Еще более существенное отличие состоит в том, что «Физика» Аристотеля не знает двух основных «китов», на которых зиждется физика наших дней, - во-первых, понятия физического закона и, во-вторых, экспериментального метода – в том смысле, в каком он возник в

¹Носири Хусрав. Джомеъ-ул-хикматайн. Душанбе, 2011. С. 116.

науке XVII в. Место физического закона занимает у Аристотеля понятие «начала» (arche), а опытное знание, играющее, вообще говоря, большую роль в научной методологии Аристотеля, остается в рамках чисто пассивной эмпирии».¹

Хотя архэ в смысле начала или принципа был в обиходе еще в досократовской эпохе древнегреческой философии, где использовалось для передачи значения первоосновы или первоэлемента, но Аристотель этот термин использовал и для интерпретации физического начала мира, и учения первых философов.² Теория о принципе или первоначале была разработана Аристотелем как основу своей физики, и эта разработка опиралась на древнюю традицию греческой физики, и особенно на учение Эмпедокла о четырех элементах, об естественнонаучном объяснении Анаксагором явлений природы и др., хотя Аристотель не мог воспринимать все их идеи и концепции в их интерпретации и, как отмечает В.Ф. Асмус, где-то даже имел враждебное отношение к ним.³

В учении Насира Хусрава, естественно, также невозможно найти идеи и концепции об оптике, акустике, механике твердых и жидких тел, физике фазовых превращений вещества, а также физических законах в их современном понимании. Дело в том, что физика Насира Хусрава подобно Аристотелю не была направлена на поиск этих законов, а в большей степени близка была к метафизическому пониманию мира. Взамен аристотелевского «начала» (arche) Насир Хусрав широко использует понятие *мабда'* (первоначало, принцип бытия). Несмотря на то, что он не затрагивает и не разъясняет аристотелевскую концепцию «начала» (arche), но широко комментирует его смысловое значение в вопросе о происхождении мира. В той же книге «Джоме'-ул-хикматайн» («Свод двух мудростей») он писал: «Аристотель сказал: «Вещь произошла не от вещи, ибо если была какая-то

¹ Аристотель. Сочинения в 4 томах. Т.3. М.: Мысль, 1981. С.15.

² А. В. Лебедев. АРХЕ // Новая философская энциклопедия: В 4 тт. М.: Мысль. Под редакцией В. С. Стёпина. 2001.

³ Асмус В.Ф. Античная философия. Учеб, пособие. Изд. 2-е, доп. М.: Высшая школа, 197. С. 289.

вещь, не было бы и создателя этой вещи, а мир это устойчивая вещь. Коли так, необходимо знать, что это не происходило от чего-то». И доказательство этому он приводит в следующем высказывании: «Сегодня вещи также не происходят не от не вещей. На примере того, что стало черным, оно не от черноты, и то, что есть белое и сладкое, не появляются от белизны и сладости»... И мы увидим, что противоположные вещи происходят не от тех же вещей. Значит, от мудрости разума с указанием на появление этих сущих по своих внутренних противоположностей исходит, что первая вещь не произошла от чего-то силой своего первоначала (*мабда*). Это высказывание указанного философа, которое близко к истине».¹

Понятие «физика» Аристотелем было использовано также для дифференциации «естественных» вещей от артефактов. В этом смысле, Аристотель заявляет, что «из существующих [предметов] одни существуют по природе, другие - в силу иных причин. Животные и части их, растения и простые тела, как-то: земля, огонь, воздух, вода - эти и подобные им, говорим мы, существуют по природе. Все упомянутое очевидно отличается от того, что образовано не природой: ведь все существующее по природе имеет в самом себе начало движения и покоя, будь то в отношении места, увеличения и уменьшения или качественного изменения».² Учение о четырех элементах Насиром Хусравом представляется так, что в нем преобладает физическое значение этих стихий, чем его метафизические ориентации. Дело в том, что философ отодвигает Бога как Творца от вмешательства в дела природы, «назначив» между ними двух посредников – Всеобщего Разума и Всеобщей Души, и назвав природу «заместителем» последней. Тем самым развитие и изменение природы как физический феномен передается в руках внутренних ее закономерностей. Эти закономерности, конечно, еще были примитивными, но сам рационализации вопроса уже имел важное значение для определения того, что одни вещи существуют по природе, а другие - в

¹ Насир Хусрав. Джомеъ-ул-хикматайн. С. 190-191.

² Аристотель. Сочинения в 4 томах. Т.3. С. 82.

силу иных причин. Этот тезис, скорее всего, заимствован из мировоззренческих взглядов Аристотеля, которое нами было указано выше. Так, Насир Хусрав в подтверждении этих слов утверждал, что «стало быть, действие совершается по семи причинам. Первое, *ибда'итская*,¹ коим является Всеобщий Разум – сущее не от бытия. Второе, *инби'аская*,² как Всеобщая Душа от другой бытийности. Третье - образующая (*таквини*), т.е. существующие, как небесные сферы и звезды, четвертое – четыре элемента (*табое'и чахоргона*), пятое – порождающая (*зоиши*), как порождающие вещи, которые происходят от четырех элементов, шестое – воспроизводящая потомок, т.е. акция, которая происходит между мужского и женского полов и седьмое – производственная, на примере ремесла, которые действительны среди людей (сравните с артефактами Аристотеля – Н.Ю.). Отсюда, действие истинного Первоначала (*мубде'и хакк*) является *ибда'исткой* и он не совершает акт во времени, ибо свойство времени нуждается в инструмента и материи, а мир не имеет временное, а воображаемое начало и он отдален от мысли и свойств мыслящих как универсальных, так и частных сущих».³

Этот процесс можно объяснить так, что все, что существует в природе, оно имеет свое начало и конец, увеличение и уменьшение или качественное изменение, а трансцентентный мир находится в статичном состоянии и не подлежит эволюционным преобразованиям. Так, произведено четкое разделение всего сущего на божественное, естественное (природное) и искусственное это разделение относится и к определению предела физики и метафизики в учении Насира Хусрава.

Так, отличительной характеристикой натуральных существ по сравнению с искусственными вещами состоит в том, что каждое существо имеет в себе источника изменения, в то время как искусственные предметы могут оставаться неизменной, будь то в отношении места, роста, распада или зарождения. Кроме того, они отождествляются с чем-то, имеющий

¹ибда' – сотворение мира вне времени

²инби'ас – сотворение мира со временем, начало процесса эманации

³ Насир Хусрв. Хон-ул-ихвон. Душанбе, 2012. С. 96-97.

внутренний принцип изменения, который принадлежит этим вещам: это внутренний принцип, что отличает растений, животных и людей от ненатуральных вещей, как артефакты Аристотеля и трансцендентное сущее Насира Хусрава, которое не имеет такого принципа. Ибо, хотя артефакты, на взгляд Аристотеля, поддаются изменению, например, изменение места, они способны осуществить такое движение, только будучи подвергающихся воздействию внешнего источника, например, как палкой можно двигать камень. Тем временем, некоторые другие вещи могут передвигаться самостоятельно, а также может иметь другие сложные системы и способы изменения, такой как рост и т.п. Этим объясняется их обладание *физисом* - внутренним принципом, что направляет и ограничивает изменение таким образом, чтобы привести к определенному телосложению или завершению состояния вещи.

Нужно здесь подчеркнуть, что «Физика» и «Метафизика» являются из одними из основных трудов Аристотеля. В его «Физике» были заложены основы знаний физики в доклассическом их смысле. Особенности этой физики, а затем и у Насира Хусрава заключается в том, что она представляла собой не только науку о природе, а еще и о движении, покое, времени, пространстве и места. Если к этому добавить то, что в современном понятии относятся к научным вопросам, на примере космических законов развития мира, зарождения и трансформирования четырех элементов в психологические, физиологические, зоологические и особенности живых организмов, то по этим параметрам физика Аристотеля и Насира Хусрава приобретают больше актуальности.

Определяя соотношение, дефиницию физики и метафизики, на взгляд Аристотеля, нужно обратить внимания на то, что существуют небесный и земной, духовный и материальный миры. При этом духовный мир, или как он называется по-другому – надлунный мир считается воплощением изначального порядка и постоянных, неизменных движений, когда подлунный мир характеризуется изменчивостью и постоянной

трансформацией. Итальянские авторы Дж. Реал и Д. Антисер по этому поводу заключают следующее: «Аристотель разделял физическую реальность на две сферы: подлунную и надлунную. Подлунный мир характеризуется всеми формами изменения, среди которых доминируют зарождение и разложение. Для небес характерно «локальное движение», или циркуляция. В небесных и звездных сферах нет места ни рождению, ни гибели, ни изменению, ни возрастанию, ни убыванию. Во все времена люди наблюдали те же небеса, что видим мы, и тот же опыт подсказывает, что они не были рождены, и нерожденные они суть неразрушимы. Различие надлунного мира и подлунного заключено в материи, из которой они образованы. Материя подлунного мира - это потенция контрарностей, противоположностей, данная в четырех элементах (земля, вода, воздух и огонь), которые, вопреки элеатам и Эмпедоклу, Аристотель понимал как взаимобратимые, что и позволило ему обосновать и углубить понимание процессов зарождения и распада. Напротив, материя, из которой образованы небеса, - это эфир, который обладает потенцией перехода из одного пункта в другой, а посему принимает лишь локальное движение. Поэтому к четырем уже известным элементам Аристотель добавляет «пятую сущность», или «пятую субстанцию».¹

Эта концепция Аристотеля будет позже воспринята в учениях мусульманских мыслителей, в частности Насира Хусрава, который во всех своих трудах уделяет этому вопросу особое внимание. Напомним, что разделение физики и метафизики Насира Хусрава проводится по определению всего сущего на божественное, естественное (природное) и искусственное. Такое разделение в итоге приводит к водоразделу между небесным и земным, надлунным и подлунным мирами: «...мир два вида: один из них грубый, телесный и мирской, который мы созерцаем органами чувства, а другой – легкий, духовный и верховный, который мы ищем нашими нежными чувствами. Коли так, могут задавать вопрос – каким доказательством можешь говорить о том, что кроме этого мира существует

¹ Реал Дж. и Антисер Д. Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность. Санкт-Петербург: ТОО ТК «Петрополис», 1997. С. 149-150.

другой, то мы отвечаем, что мы в этом мире сталкиваемся с вещью, которой не существует в нем, и этому миру принадлежит не она, а говорящая душа и постигающий разум, носителями которых являются люди».¹

Так, Насир Хусрав не противопоставляет физический мир духовному, а рассматривает их в гармоничном развитии: верховный, надлунный мир представлен как источником энергии и жизни всего сущего, который, в свою очередь, черпает эту энергию от божественной сущности. Так обосновывается и процесс эманации – излияние божественного луча через Всеобщего Разума и Всеобщей Души до природы и материальных существ. Иными словами, в процессе эманации прослеживается трансформация метафизических феноменов в физические, материальные процессы. Истинность этого постулата находит свое подтверждение в объяснении Насира Хусрава, например, о том, что растительные силы возникают под воздействием небесных сил: «Далее скажем, что натура возникающая от четырех стихий, для натуры человеческого тела подобна основе и материи бытия растительного духа, заключенного в растении... О правильности этого суждения свидетельствует приход чувственных лучей и теплоты небесных сил к центру [Земли] и их движение вокруг стихий. Поскольку то движение, устойчивость которого зависит от этих трех значений, является нечувственным и двигателем тела, постольку мы познали, что его бытие зависит от того воздействия, которое высшие тела оказывают на низшие».² Однако, это никоим образом не означает, что Насир Хусрав игнорирует существование разных форм противоречий в образовании материальных существ. Противоречие же не только телесных, но и духовных элементов сущих исходит от необходимости в изменении их сущностных форм. Как было отмечено выше, по Насиру Хусраву материальная субстанция – это тело, которая состоит из частей, а духовная это душа, которая проста по своей сущности и бестелесна. Материальная субстанция и тело все время

¹ Носири Хусрав. Кушоиш ва рахоиш. - С. 56.

² Насири Хусрав. Зад ал-мусафирин. Припасы путников. С. 360.

находятся в состоянии противоречия и процессе изменения, которое философом разъясняется следующим образом: «Ничего не возникнет в чем-то до тех пор, пока между ними не возникнет противоречие... То, что принадлежит чему-то другому, по сути, является его частью, даже если оторвано от своей субстанции и помещено в противоположном, аналогичного которого мы уже приводили. Нельзя допустить мысли, что возникающее представляет собой часть действующего, ибо возникновение есть действие, а действие принадлежит действующему... И разумеется между двумя различными противоположностями не может быть никакого обязывающего, способного примирить их по принуждению».¹

Природа или фюзис Аристотеля же кроме того, что рассматривалась в фокусе гармоничной эволюции двух миров, мыслилась и через противопоставление ее неприродному, искусственному, тому, что было продуктом человеческих рук. Например, механика им не считалась наукой, а интерпретировалась нечто механическую деятельность, направленную на производство инструментов, приборов и механизмов, которые не являются созданием Бога или природы. Поэтому предмет физики отличается от предмета математики, которая занимается «неподвижными» вещами, существующими независимо от воли кого-либо, сами по себе. Однако, исключение здесь составляют «неподвижные божественные сущности», как утверждает Аристотель: «Так как сущностей, как было указано, три вида, а именно: две из них природные, а одна неподвижная, то об этой последней надо сказать, что необходимо, чтобы существовала некая вечная неподвижная сущность. В самом деле, сущности суть первое среди сущего, а если все они преходящи, то все преходяще... А кроме того, такие сущности должны быть без материи: ведь они должны быть вечными, если только есть хоть что-нибудь вечное; следовательно, они должны пребывать за деятельностью».²

¹ Насири Хусрав. Зад ал-мусафирин. Припасы путников. С. 451-452.

² Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т.1. М.: Мысль, 1976. С. 306-307.

Так, Аристотель в своей «Физике» и «Метафизике» рассуждает о четырех видах причин: формальная, материальная, действующая и финальная. Насир Хусрав же, как было рассмотрено выше, говорит о семи причинах, последняя из которых – производственная, на примере ремесла, и она подобно Аристотелю интерпретировалась Насиром Хусравом как механическая деятельность по производству хозяйственно-жизненных инструментов и механизмов, не относящихся к божественным или природным созданиям. Вообще, причины, на которые указывает Аристотель, если речь идет об исследовании первых причин, и судя по вышеизложенной логике вопроса, относятся к метафизике. Формальная и материальная причины исходят от того смысла, что они есть нечто форма (сущность) и материя, от которых происходят другие вещи. Носителем этих смыслов, на взгляд Насира Хусрава является душа, выступающая посредником между духовным и материальным, между смыслом и реальным результатом: «Поэтому мы говорили, что [говорящая] душа есть носительница таких акциденций, как знание, мудрость, протнцательность, воспоминание и др., а не говорили, что она есть носительница таких противоположных им акциденций, как невежество, пустословие, невнимательность и забывчивость... Соединение духовной, живой души с материальным мертвым телом и оживление этой духопринимающей субстанции при помощи этой живой бессмертной субстанции свидетельствует о существовании совершенного Создателя, который соединил друг с другом эти две разнокачественные субстанции».¹

Материю и форму можно объяснить, как суть реальности, если подходить к ним с позиции статичности. На примере человека, которого можно рассматривать как материю (тело) и форму (душа). Но, когда меняем свою статичную позицию на динамичную, то мы изучаем человека с точки зрения происхождения, развития и роста и задаем вопросы: «Как он рос?», «Кто его родители?», «Почему слабо или сильно развивается и растет?» и др.

¹ Насири Хусрав. Зад ал-мусафирин. Припасы путников. С. 372.

Это означает, что к двум – формальной и материальной причинам в этом случае прибавить еще две причины - двигательную (т.е. родители, давшие жизнь человеку) и финальную (т.е. цель, в направлении которой развивается человек). В целом же, как пишет Ю.С. Владимиров, «Аристотель утверждал, что действительное бытие предмета не может быть выражено одновременной реализацией двух противоположностей, т. е. платоновские противоположности нужно опосредовать чем-то третьим. Для решения этого вопроса он ввел два вида бытия—действительное и возможное. Противоположные стороны (как в учении Платона) присущи предмету только как потенциальные возможности, тогда как действительность стоит выше возможности и не имеет ее двух сторон. Это напоминает введение третьего, промежуточного, звена между инь и ян в китайской «Книге перемен». Аристотель отказался от платоновского метода доказательств «по кругу», когда противоположные начала определяются друг через друга. Он настаивал на том, что не все в науке может быть доказуемым. Должны быть первые, исходные, начала, которые не доказываются, а принимаются непосредственно».¹

Концепция действительное и возможное в учении Аристотеля Насиром Хусравом передается в другой ее аналогии – возможносущее и необходимосущее, что по всей вероятности, по форме заимствована из суфизма. Хотя нельзя сказать, что концепция душ относится только одному из течению в исламе, она широко комментируется во всех учениях о бытии мусульманских мыслителей. Например, в учении Санои, которая по утверждению К.Олимова имеет такую картину: «...самая низшая ступень души – это растительная, на этой ступени организму присуща сила роста, изменение и увеличение. Животная душа включает в себя моменты растительной души и чувства, за животной душой следует человеческая, которая включает в себя все моменты предшествующих душ, но превосходство ее перед остальными видами заключается в том, что ей

¹Владимиров Ю. С. Метафизика. М.: БИНОМ. Лаб. знаний, 2002.С. 40.

присуща сила речи, поэтому человеческую душу иначе называют говорящей душой. Висшая ступень души – это божественная душа, где вся нечисть, присущих другим видам душ, смывается, эта душа ангелов».¹

Однако, Насир Хусрав разъясняет это концепцию в фокусе физических изменений в реальной природе. Он утверждает, что «бытие этих благ, порождающих растительные и животные тела, находится в теле, хотя они духовны. Бытие того, красота, блеск и великолепие чего существует благодаря воздействию тел, есть возможное бытие, а не необходимое бытие, ибо мы раскрыли, что воздействие, исходящее от тела, есть тело и возвращается к тому телу, от которого оно исходит, и воздействующий из-за страха своей гибели притягивает его к себе...».²

В этом вопросе Аристотель склоняется к метафизическо-духовной интерпретации вопроса и через нее переходит к физике. Роль же физики заключается в том, чтобы найти ответы на вопросы «почему?» и «каким образом?» с указанием на соответствующую причину и ее важности в зарождении и развитии комбинаций по конкретному событию или вещи. Аристотель подтверждая этот тезис, писал, что «причины существуют и что их столько по числу, сколько мы указали,— это очевидно, ибо такое же число включает вопрос «почему». А именно, последнее «почему» приводит или к [определению] «что именно есть» в [вещах] неподвижных (например, в математике в последнем итоге дело сводится к определению или прямой, или соизмеримого, или чего-нибудь иного), или к тому, что первое вызвало движение (например: «почему воевали?», «потому, что ограбили»), или к «чего ради» («чтобы властвовать»), или к материи, в вещах возникающих».³ И в другом месте: «Следовательно, если природа вещей есть «ради чего», то и эту [причину] следует знать, и нужно всесторонне ответить па вопрос «почему», например: [1] потому, что пз этого необходимо следует вот это (причем или вообще следует из этого, или в большинство случаев), и [2]

¹ Олимов К. Мировоззрение Санои. Душанбе, 1973. – С. 68.

² Насири Хусрав. Зад ал-мусафирин. Припасы путников. С. 370.

³ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 3.С. 96.

если должно произойти вот это, то оно будет как заключение из посылок; и [3] потому именно, что это суть бытия; и [4] в силу того, что так лучше — не вообще лучше, а в отношении сущности каждой [вещи]». ¹ Отсюда, переплетаются три основные паутины природы-физики: источник и причина (*arche*), какие происходят изменения и что остается неизменным в вещи, от формы и вида вещи (*eidos*) и конец (*telos*), к которому что-то движется и претерпевает изменения, т.е. цель всего того, что существует в природе, не напрасная и они являются имманентным его свойством. Поэтому, зародилась его знаменитая фраза - «природаничегоне делаетнапрасно» (см. «О душе» - 432 b 22 и др.). Таким образом, Аристотель объясняет действенность физики, опираясь на связь между «причиной» и «источником перемен» и их использования для достижения «конца» вещи. Так, физис означает динамическое развития живого вида, потенциальную возможность живого существа, которая должна актуализироваться в соответствующих собственных потребностей. Следует отметить, что эти две аристотелевские концепции бытия - возможность и действительность и их взаимопереход оказались востребованными в теоретической физике XX века при формулировке квантовой механики, на что обращал внимание один из ее создателей – немецкий физик В. Гейзенберг.

Все основные причины, которые лежат в основе физики Аристотеля, а под его влиянием и в учении Насира Хусрава, можно характеризовать следующими постулатами:

а) Земля имеет шарообразную форму и находится в центре мира: «Ведь и Земля не перемещается и даже, будучи бесконечной, [не переместилась бы], удерживаемая в центре [Вселенной],— и не потому она пребывает в центре, что нет другого места, куда она могла бы переместиться, а потому, что она такова по своей природе»² и «что касается формы Земли, то она по

¹ Там же. С. 97.

² Там же. С. 116.

необходимости должна быть шарообразной»¹. Насир Хусрав также подтверждает геоцентричность и шарообразие Земли: «Ибо Земля по своей совокупности также состоит из частей и все они находятся на той воображаемой точке, которая есть центр мира»² и «скажем, что весь этот мир обладает совершенной формой и устойчивой фигурой. Фигура эта сферическая (т.е шарообразная – Н. Ю.), она является наиболее устойчивой и умеренной, ибо в круге одно место не шире другого, как это бывает в других фигурах узкого угла»;³

б) в материальном мире каждое сущее занимает определенное место и тяготеет к нему. Аристотель в подтверждение этого тезиса заявляет, что «каждое простое тело находится прежде всего и больше всего в свойственном ему месте».⁴ Насир Хусрав же указывая на то, что любое тело имеет свое первоначальное место, не может оставаться там всегда, а перемещается по необходимости и по принуждению других тел. Это суждение близко к закону гравитации, когда на тело действует двигающая сила других объектов, принуждая его двигаться в сторону другого места: «Доказательство о том, что движение стихий является принудительным, состоит в том, что носитель элементов..., есть не имеющая противоположности единой вещи, движение частей которой от одного места к другому совершается по причине противоположности ее элементов друг другу... Сегодня говорим, что та субстанция была телом и из стадии «есть» перешла на стадию «был» путем изменения своего состояния»;⁵

в) Аристотель и Насир Хусрав подтверждают существование первичного статичного двигателя. Аристотель в «Метафизике» первичный двигатель ассоциирует с космологическим происхождением мира и его Творцом, трансцендентным Богом - необходимым сущем а в «Физике», например в восьмой книге – с понятием движения и процесса развития мира.

¹ Там же. С. 338.

² Насири Хусрав. Зад ал-мусафирин. Припасы путников. С. 100.

³ Там же. С. 204.

⁴ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 3. С. 432.

⁵ Насири Хусрав. Зад ал-мусафирин. Припасы путников. С. 444.

Так, он писал, что «Следовательно, [первое] движущее есть необходимо сущее; и, поскольку оно необходимо сущее, оно существует подлежащим образом, и в этом смысле оно начало... Так вот, от такого начала зависят небеса и [вся] природа».¹ Дилемма необходимосущее-возможносущее, как было упомянуто выше, в учении Насира Хусрава синтезирует аналогичную концепция суфизма и теорию эманации неоплатоников – триаду Бога-Всеобщего Разума-Всеобщей Души, последней из которых считает первопричину материальных существ: «В силу того, что бытие проявляется в двух упомянутых нами видах (т.е. необходимосущее и возможносущее), то они аналогичны виду, а все, что есть вид, неизбежно имеет род. Отсюда, следует, что род обоих видов, одна из которых необходимым, а другой возможным, стоит выше по достоинству, а не по времени или чему-то другому. Этим родом является повеление Бога – да возвеличат Его имя!- как абсолютное бытие. Оно – бытие, которое происходило не от бытия и необходимосущее это разум, а возможносущее – душа, которая находится в подчинении разума»;²

г) круговое движение на взгляд и Аристотеля, и Насира Хусрава это самое совершенное среди всех видов движений, ибо оно – вечное, непрерывное и равномерное. При этом оба они доказывают свойства этого движения разными методами и аргументами, к примеру от обратного через доказательство несостоятельности этих свойств для прямолинейного движения. По этому поводу Аристотель утверждает, что «движение круговое [в отличие от движения по прямой] будет единым и непрерывным, так как отсюда не вытекает ничего невозможного, ибо движущееся на А одновременно движется к А одним и тем же движением (куда [тело] должно прибыть, туда оно и движется), по противоположными или противоположащими движениями оно будет двигаться не в одно и то же

¹ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. С. 310.

² Носири Хусрав. Кушоиш ва рахоиш. - С. 36.

время».¹ Насир Хусрав совмещает метафизику и физику в интерпретации вопроса о круговом движении: «Но причина кругового движения, совершающегося по предопределению Мудрого Создателя, состоит в том, что из всей совокупности мира местом покоя является только та воображаемая точка, к которой стремятся все частицы мира. Эта точка, в которой есть частица земли, неизбежно покоится».² При детальном анализе вопроса о движении мы потом увидим, что в некотором различии, Аристотель и Насир Хусрав рассматривают и такое чисто физическое положение, как зависимость скорости от плотности, где отмечается, что скорость движения обратно пропорциональна плотности окружающей среды и другие связанные с ним аспекты.

Конечно, метафизика наших времен учитывает более широкий круг задач, чем тот, который охватывала система метафизики Аристотеля и Насира Хусрава, но тем не менее основные и оригинальные ее проблемы по-прежнему основываются на предметы древнегреческой метафизики. Например, тема бытие как таковое (или «существование как таковое», если его существование есть нечто иное, чем быть) является одним из вопросов, который принадлежит метафизике Аристотеля по основным ее концепциям.

Обобщая умозаключения Аристотеля и Насира Хусрава о физике, мы можем уже обрисовать общую картину метафизики. Если мы предположим, что «метафизика» является именем для этой «науки», которая являлась предметом их метафизики, то мы должны быть привержены к чему-то в сфере следующих тезисов: предмет метафизики это «бытие как таковое»; предмет метафизики это первые причины вещей; предмет метафизики это то, что не меняется. Любой из этих трех тезисов можно было бы рассматривать в качестве того оправданного предмета метафизики Аристотеля, который был известен в Европе до семнадцатого века. По словам же В.Ф. Асмуса, установилась традиция называть «метафизикой» всякое философское учение,

¹ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. С. 255.

² Насири Хусрав. Зад ал-мусафирин. Припасы путников. С. 109.

содержащее умозрительное исследование бытия. Далее он продолжает следующее: «Таким образом, то, что в издании Андроника Родосского просто следовало по порядку издания за физикой, стали рассматривать как возвышающееся над физикой по существу предмета: в то время как физика изучает «посюсторонние» явления природы, постигаемые с помощью опыта, «метафизика» исследует сущность бытия с помощью не опыта, а умозрения».¹

Таким образом, Аристотель и под его влиянием – Насир Хусрав, объясняют, что физика (или природа) касается вещей, которые характеризуются свойствами динамичности и изменчивости, а метафизика имеет дело с вещами, которые являются статичными и неизменяющимися. В их мировоззрении метафизика представлена как некая наука, связанная с определяющими признаками бытия, в то время как другие отрасли науки, как физика и философия связана с определением классов (родов и видов) этого бытия. Отсюда, метафизика Аристотеля и Насира Хусрава рассматривается в качестве универсальной, а физика как частной науки кроме того, большинство вещей, которые относятся метафизике, объясняются на основе физических принципов.

¹ Асмус В.Ф. Античная философия. С. 265.

Глава II. Метафизические концепции Аристотеля и Насира Хусрава

§1. Онтологическая концепция идеального начала в метафизике

Аристотеля и Насира Хусрава

В метафизических учениях Аристотеля и Насира Хусрава сам термин метафизика рассматривается ими как систематизированные общие категории бытия и общие способы, посредством которых субъекты содержательно и логически связываются друг с другом. Соответственно, метафизика включает в себя онтологию как науку о бытии, также как и космологию, которая изучает Вселенную в целом. Онтология и космология же характеризуются категоризацией конкретных понятий и терминов в виде упорядоченной закономерной системы. Эти онтологические и космологические аппараты терминов тесно переплетены друг с другом. Аристотель был, вероятно первым, кто явно признавал основные категории в этом смысле метафизики. Эти категории разнообразны, к основными из которых можно отнести бытие и небытие, субстанция и акциденция, явление, время, место, пространство, движение, покой и т.д. Следует различать космологию в этом смысле от более специализированного астрофизического изучения происхождения, структуры и основных направлений динамики Вселенной.

Поскольку метафизика имеет дело с фундаментальной структурой реальности, она развивается на основе онтологической таксономии - учение о принципах и практике классификации и систематизации, которое организуют или классифицировать все, что ассоциируется с «есть», или все, что может «быть». В этом фокусе строится онтологическое учения Аристотеля и Насира Хусрава, которые имеют свои общие и отличительные особенности.

Аристотель в своих произведениях «Метафизика» и «Физика» говорил о изучении бытия, сущее само по себе (beingquabeing), и употреблял термин «метафизика», как было отмечено, в качестве синонима «первой философии», а Насир Хусрав почти во всех своих философских

произведениях также рассматривал основные проблемы онтологии в ее метафизическом смысле, иногда перенося на доказательство метафизических проблем доводы чисто физического характера. Излишне говорить, что физика, также рассматривает вопрос о том, что существует, однако это не может быть изложением бытия во всей ее полноте содержания и смысла. Возможно, метафизика, или онтология как ее часть занимается изучением существования абстрактных объектов. Тем не менее, изучающие метафизику или онтологии часто при познании природы используют такие выражений, как «количество», «соотношение», «предположение» и др., в то время как естествоиспытатели не будут пытаться доказать, что такое числа, соотношение или предположение, даже если они будут часто пользоваться этими выражениями. Онтологи, однако, иногда дебатировать по поводу природы конкретных существ. Дебаты же по поводу существования Бога, например, было бы отнесены к вопросу о существовании объекта, сущность которого определяется, пожалуй, не как абстрактной, а трансцендентной. В этом смысле, Аристотель, ссылаясь на теорию пифагорейцев, указывает, что «как это понять, что свойства числа и само число суть причина того, что существует и совершается на небе изначала и в настоящее время, го а вместе с тем нет никакого другого числа, кроме числа, из которого составилось мироздание?»¹ и о первосущее – «если же не признать единое и сущее некоторой за сущностью, получается, что и ничто другое общее не есть сущность: ведь единое и сущее есть самое общее из всего. А если нет никакого самого-по-себе-единого и самого-по-себе-сущего, едва ли может существовать и что-либо из остального помимо так называемых единичных вещей».²

Итак, аристотелевская концепция *beingquabeing* перемещаясь с пифагорейской теорией о числах, транспортируется на доказательство сущности Бога, атрибут которого обозначен как Единый. Насир Хусрав в

¹ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т.1. -С. 85.

² Там же. -С. 114.

рамках принципов монотеистической религии Ислама, конечно не мог не подтверждать единство Единого, как в следующем его высказывании: «Поскольку единство множественности получила свою бытийность благодаря единственности Бога, то получающий божественную поддержку, - да будет мир над ними! – сказали: «Стало быть, Единый Творец превосходнее, чем единство, а оно ближе к Нему подобно тому, как в сознании человека ближе всех к единству находится «один».¹ Для более полного представления и для сравнения различных подходов мусульманских мыслителей к вопросу о Боге как создателя мира, приводим заключения А. Мухаммедходжаева, таджикского исследователя суфизма, который пишет, что «Считая Бога основой материяльного мира, сущностью, скрытым каладом, суфии –в частности Надмуддин Рази утверждают, что невозможно проникнуть в тайну сокровенного при помощи органов чувств в разума, хотя в целом они не отрицают роли чувственного и абстрактного мышления в процесс познания. В соответствии с теорий познания суфизма, чувственные и рациональные формы познания направляют путника к познанию Всеобщей Истины и подводят его к прогу (божьему)».²

Нужно отметить, что объектом онтологических исследований служат не только конкретные предметы и явления, но также и абстрактные вещи, на примере тех же математических цифр, которые не только находят свои философские интерпретации, но и служат орудием подобных интерпретации метафизических проблем. Математика, на этом пути просмотра вопросов, казалось бы, должна быть квалифицирована как метафизика. Математику, однако, так же, как и естествоиспытателя, не интересует, чтобы доказать – существуют ли числа по какой-либо причине. Тем не менее, они могут помочь охарактеризовать метафизические и экзегетические вопросы, которые мы будем рассматривать здесь. Таким образом, мы имеем дело с

¹ Насир Хусрав. Джомеъ-ул-хикматайн. -С. 135-136.

² Мухаммедходжаев А. Гносеология суфизма. Душанбе, 1990. – С. 62

абстрактной сущности, а именно всеобщего, а также природой некоего конкретного лица, вещества или носителя универсалий. Первый можно рассматривать, на данный момент, как «способ существования», который совместно используется множеством объектов. Этот универсалий, явление или свойство может быть понято просто как либо двигателем, либо носителем этих свойств, более правильно сказать, - перводвигателем остальных существ.

Перводвигатель же, как пишет один из известных исследователей учения Аристотеля, российский ученый-философ В. Ф. Асмус, это – «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 самодвижущемся предмете необходимо различить два элемента: движущее и движимое. Поэтому и перводвигатель, если он самодвижущееся бытие, необходимо должны быть налицо оба названных элемента. Но тогда очевидно, что подлинным двигателем может быть только один из обоих элементов, а именно движущее... Самодвижущиеся предметы, а также предметы, движимые другими предметами, не могут быть источником непрерывных и равномерных движений. В силу этого соображения - таков вывод Аристотеля - перводвигатель мира должен быть сам неподвижен.

Из неподвижности перводвигателя мира Аристотель выводит как необходимое свойство бога его бестелесность... Так как бог, по Аристотелю, - наивысшая действительность, то бог есть ум... Стало быть, будучи умом и высшей действительностью, ум бога есть ум, вечно созерцающий бог, как его понимает Аристотель, есть цель мира и всего мирового процесса».¹

Бог в представлении Насира Хусрава, которое больше подвержено влиянию неоплатонизма, чем аристотелизма, не является перводвигателем и согласно У. Маделунга, «исмаилитская теология, в отличие от философской традиции, прямо отрицала, что Бог есть первая причина ('illa). Скорее,

¹ Асмус В.Ф. Метафизика Аристотеля // Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т.1. –С. 24-25.

первопричиной мира было Его повеление («Будь!»), или Слово, которое стало единым с Универсальным интеллектом. Бог же мог бы быть назван только *causator causa causarum* (mu'ill 'illatal-'illal)». ¹

И в этом смысле сам Насир Хусрав, как последователь этой философской школы по этому поводу действительно отрицает «вмешательство» Бога в дела природы и человека: «И если бы эти действия над данными вещами осуществлял Бог, то необходимым образом вытекало бы, что Всевышний Бог лжец нашим языком, вор нашими руками, предатель нашими глазами и прелюбодей нашими половыми органами. Если бы это было так, то на нас не лежал бы грех от подобных действий и наказание нас за грехи, исходящие от него, было бы насилие над нами. Бог превыше того, что о нем говорят притеснители». ² Отрекая Бога от телесного и материального мира, Насир Хусрав подобно неоплатоников, в этом поле действий «выводит» Всеобщей Души в качестве посредника между Всеобщим Разумом и сотворенным миром. Так, божественным повелением при посредничестве двух первопричин (нельзя свести их к дуализму, ибо они не противопоставлены друг другу и не выполняют равные функции) мир приходит в движение, что получает и характер изменения.

Между прочим, вопрос об изменении долгое время пренебрегали метафизики. И, как ни странно это может показаться, некоторые философы тоже отрицали, что в мире происходит изменение, на примере некоторых из предшественников Аристотеля, а именно философов-элеатов, которые выстраивали в один ряд аргументы, направленные не на интеллигибельного понимания вопроса об изменении. В восьмой главе первой книги по физике, Аристотель обращает внимание на один из их аргументов: «А именно, первые философы в поисках истины и природы существующего уклонились в сторону, как бы сбитые с пути неопытностью: они говорили, что ничто из существующего не возникает и не уничтожается, так как возникающему

¹ Маделунг У. Аспекты исмаилитской теологии / Додихудоев Х. Философский исмаилизм. Душанбе, 2014. - С. 79.

² Насири Хусрав. Зад ал-мусафирин. Припасы путников. -С. 232.

необходимо возникать или из сущего, или из не-сущего, но ни то, ни другое невозможно: ведь сущее не возникает (ибо оно уже есть), а из не-сущего ничто не может возникнуть, ибо [при возникновении] что-нибудь да должно лежать в основе. Таким образом, последовательно умножая выводы, они стали утверждать, что многое не существует, а есть только само сущее».¹

В этом фрагменте философская «головоломка» Аристотеля силлогистически сводится к следующим утверждениям: 1) если по крайней мере существует одна вещь, которая приходит в бытие, то сущность получит бытие от того, что оно есть или нет; 2) если оно получает бытийность от того, что есть, то это значит, что оно приходит в бытие от того, что уже существует. Но: 1) то, что уже не может прийти заново на свет; 2) не бывает так, что существо приходит в бытие из того, что уже есть; 3) если оно приходит в бытие от того, которого нет, то речь идет о том, что его бытие из ничего. Но: 1) что-то не может произойти из ничего; 2) это не так, что оно происходило бы из ничего; 3) это не так, что есть по крайней мере одна вещь, которая бы получила бытие.

Так, Аристотель считает, что существа подвергаются изменениям, причин которых рассматриваются в его книге «Метафизики», посвященной природе причины и ее объяснению. Проанализировав взгляды своих предшественников, Аристотель определяет, что есть четыре типа причин, которые упомянуты в другой его книге «Физика»: «В одном значении причиной называется то, «из чего», как внутренне ему присущего, возникает что-нибудь, например медь - причина этой статуи или серебро - этой чаши, и их роды. В другом значении [причиной будут] форма и образец - а это есть определение сути бытия - и их роды (например, для октавы отношение двух к единице и вообще число), а также составные части определения. Далее, [причиной называется то], откуда первое начало изменения или покоя; например, давший совет есть причина, для ребенка причина - отец, и, вообще, производящее - причина производимого и изменяющее -

¹ Аристотель. Сочинения. Т. 3. -С. 78.

изменяемого. Наконец, [причина] как цель, т. е. «ради чего»; например, [причина] прогулки - здоровье. Почему он гуляет? Мы скажем: «чтобы быть здоровым» - и, сказав так, полагаем, что указали причину. И все, что возникает в промежутке на пути к цели, когда движение вызвано чем-нибудь иным, например [на пути] к здоровью - лечение похуданием, очищение [желудка], лекарства, [врачебные] инструменты,- все это существует ради цели и отличается друг от друга тем, что одно есть действия, а другое – орудия».¹

В философии Насира Хусрава, как и у Аристотеля есть множество онтологических определений бытия. Хотя нужно заметить, что в этом отношении мы находим расхождение во мнениях с этих философов разных эпох и разных мировоззрений из-за различия в их религиозной, культурной и социальной менталитетах. Но одно является общим для всех, что главным предметом метафизических дискуссий является абсолютная реальность, исследование принципов реальности, дискуссия о бытие как бытие, поиск и изучение основных принципов, лежащих в физическом мире, изучение природы реальности, попытка обнаружить источник всего, знать основы бытия, аналитический подход к исследованию существ Вселенной и др. Нам кажется, что не следует путать мусульманско-философскую метафизику с метафизикой Ислама. Хотя, конечно, основа мусульманско-философской метафизики, в частности Насира Хусрава, составляет Ислама, но есть значительная разница в этих понятиях. Первое из них состоит в выявлении божественных принципов вопросов, связанных с бытийности, в то время как второе - продукт интеллектуальной деятельности мусульманских мыслителей, которые синкретно обогатили свои учения с другими знаний, почерпнутых из греческих, персидских, индийских и других философских наследий.

Так, один из этих важнейших проблем метафизики является вопрос причины, которая в онтологии и метафизики Насира Хусрава также как у

¹ Аристотель. Сочинения. Т. 3. -С. 88.

Аристотеля занимает важное место. В качестве первопричины в его философских произведениях используются такие понятия как *мубде'* (творец) и *мабда'* (первоначало) и в их субъектно-предикативных отношениях. Однако, если суть первопричины Аристотеля в итоге сводится к утверждению Бога, то понятие *мубде'* (творец), обозначающее первопричину, Насир Хусрав не использует по отношению к Богу, что сталкивается с кажущимся противоречием с первопричиной не только Аристотеля, но и ортодоксальному Исламу. В то же время, чтобы как-то сгладить это противоречие, Насир Хусрав по отношению к Богу использует другое понятие *мубде'и хакк* (Истинный Творец): «Скажем, что сотворенное Истинного Творца состоит из трех частей: одна – сверхвременная (*фавкуззамон*), как божественный, интеллектуальный и духовный мир, который трансцендентен от [телесной] жизни; другая – современная (*ма'аззамон*), как небесные и светящиеся тела, жизнь которых не свойственны предшественности и последовательности; третья – подвременная, что находится в зависимости от жизни и оно – телесный мир. Также скажем, что все находящееся под жизни, подвержено существованию и исчезновению, так как находится в месте бытийности и небытийности. А те существа, что равны времени, являются существующими, но не исчезающими и они – небесные сферы и звезды, субстанция которых не подлежит исчезновению и изменению».¹

Эта общая характеристика структуры мира, подвластного Истинному Творцу, в состав которого, точнее, мира вневременности, входят также и посредники Бога – Всеобщий Разум и Всеобщая Душа, и последний из которых называется первопричиной мира: «... Истинный Творец создал Разум не из чего-то и в исполненности силы и акта. Аргументом для правильности этого высказывания заключится в том, что каждая вещь, которая соотносима к другим вещам, находится посередине их, и это последующее и та предшествующее существа должны иметь посредника, ибо тот последующее

¹ Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон (Трапеза братьев). –С. 89-90.

появляется от того предшествующего посредничеством посредника. Тем временем, когда есть посредник, между двумя этими двумя будет существовать и различия и последующее окажется недостаточнее, чем предшествующее. Таким образом, когда Истинный Творец создал всевышний Разум не из чего-то, разумном доказательством нужно сказать, что Разум обладает предельным совершенством и бытийности по двум причинам: первое то, что он был создан, как было уже сказано, не из чего-то, чтобы был меньше того, от чего было создано; второе, то, что Истинный Творец создал его без посредника. И сказали, что Истинный Творец концентрировал формы всех духовных и телесных существ в субстанции Разума. И сказали, что от Разума произошла другая субстанция в неоощуаемой и познаваемой безвременности».¹ Эта вторая субстанция называется Всеобщая Душа, которая по своей потенциальной возможности равна Разуму, и поэтому как первопричина по отношению остальных существ, имеет неограниченную возможность творения.

Такая композиция эманации далее обеспечивает отправную точку для понимания и интерпретации метафизических взглядов Насира Хусрава в отношении изменения мира и его строения. Оно Насиром Хусравом рассматривается в детерминистическом его значении и разъясняются последующие развитие строение мира и человеческой жизни, взаимосвязь, взаимообусловленность всех процессов и явлений всего мира и их всеобщей причинности. Обращая внимания на то, что причина должна иметь следствие, мыслитель изменение мира определяет в трех аспектах: «И скажем, что следствия имеют три аспекты, т.е. вещи, бытийность которых должна иметь причину: первая, оно по всем формам не должно быть как своя причина; второе – оно никак не должно быть как свою причину; третье – чем-то оно должно быть своей причиной, а с другой стороны – не как причиной. Тот следствие, которое по всем признакам не должно быть как своя причина, является спермой и яйцо птиц, которая при нахождения своего истока через

¹ Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон (Трапеза братьев). –С. 90-91.

воспитание может однажды стать живым существом из числа людей, птиц или другое. Но, тот следствие, которое никаким образом не становится как своя причина, является спермой и семенной жидкости, которые относятся к следствием живого существа, которые никак не могут стать подобно ему; или же как дверь, причину которой является плотник, но дверь никак не может стать плотником. Тот следствие, которое по одному признаку может быть, как свою причина, а по другому нет, есть на примере дня как следствие Солнца, отражающего его света. Но от дня наподобие Солнца не исходит свет, а только акт подобно его действию».¹

В этом подходе мыслителя четко вырисовывается картина соединения и пересечения ряд интересных метафизических и экзегетических вопросов, которые создают другие пункты отправления в сторону естественно-физическом их анализа и комментарии. В этом случае, Насир Хусрав как Аристотель пытается лавировать между двумя нежелательными альтернативами: либо тому, что приходится быть существующим из небытия, и либо – тому, что приходит к бытию от нечто существующего, которое, следовательно, превращается в бытийном. Подход Аристотеля и Насира Хусрава сталкивается с трудностью разъяснения не только вопроса о причине, но и с определением, скажем, соотношения между формой и субстратом.

Аристотель соотношение формы и субстрата объясняет на примере того, как статуя вступает в существование, заметив, что в один момент времени скульптор имел лишь кусок материала, с которым работает. Когда работа была завершена, форма была навязана субстратом скульптора и добавляет: «А что сущности и все остальное, просто существующее, возникают из какого-нибудь субстрата, это становится очевидным при внимательном рассмотрении. Всегда ведь лежит в основе что-нибудь, из чего [происходит] возникающее, например растения и животные из семени. Возникают же просто возникающие [предметы] или путем переоформления, как статуя из

¹ Там же. С. 91-92.

меди, или путем прибавления, как растущие [тела], или путем отнятия, как фигура Гермеса из камня, или путем составления, как дома, или же путем качественного изменения, как [вещи], изменяющиеся в отношении своей материи. Очевидно, что все возникающие таким образом [предметы] возникают из того или иного субстрата. Из сказанного, таким образом, ясно, что все возникающее всегда бывает составным: есть нечто возникающее и есть то, что им становится, и это последнее двоякого рода: или субстрат, [подлежащее], или противоположащее».¹

Таким образом, использование Аристотелем материи в качестве субстрата и формы как способ, который видоизменяет субстрат, играет важную роль в его анализе вопроса об изменении. Действительно, технический термин Аристотеля - *hule*, обозначающий материю, невозможно найти в работах, которые он считает предшественниками физической и естественных наук. Что же касается формы, то как отмечает В.Ф. Асмус «поэтому, для того чтобы «форма» могла стать «формой» такого-то единичного, или индивидуального, предмета, необходимо, чтобы к «форме» присоединилось еще нечто. Но если к «форме» присоединится нечто, способное быть выраженным посредством определенного понятия, то это вновь будет «форма». Поэтому Аристотель полагает, что присоединяемый к «форме» новый элемент может стать элементом субстанции только при условии, если он будет совершенно «неопределенным субстратом» или «неопределенной материей». Это тот субстрат (материя), в котором общее («форма») впервые становится определенностью другого бытия».²

Просматривается, что форма разъясняется содержанием (порядок ее внутренних связей и отношений) и материей (постижение ее сущего, ее единство с материей). Форма по Аристотелю – действующая сила по отношению к явлению и она как внутреннее начало для появления вещи или предмета, имеющего определенную цель, и в основном для достижения его

¹ Аристотель. Сочинения. Т. 3. -С. 76.

² Аристотель. Сочинения. Т. 1. -С. 13.

совершенства. Такая интерпретация вполне находит свое место и в метафизических вопросах формы и явления учения Насира Хусрава. В частности он утверждает, что «различные субстанции объединяются под одной формой либо по своей сущности – и это совершается при помощи естественного движения, либо они объединяются под одну форму по воле (желанию) иного – и это осуществляется насильно, принудительно и при помощи волевого движения. Та форма, прочности и бытие которой зависит от объединения различных субстанций, не есть какая-то сама по себе реальная вещь, дабы различные субстанции стремились к ней и объединились с нею. А также следует сказать, что различные субстанции объединяются в како-либо форме только по цели, а цель предполагает волю».¹

Очевидно, что в широком смысле понятие «субстрат» в значении основы всего существующего в философии отождествляется со многими понятиями, на примере уже вышеуказанной материей или больше всего - с субстанцией, обозначающей объективную реальность в плане ее внутреннего, самостоятельного проявления и развития в различных видах и формах. Она часто употребляется в составляющей дилемме с другим термином «акциденция» или «привходящим», от которого отличается неизменностью и статичностью. Например, Аристотель указывает на то, что «Сущим называется, с одной стороны, то, что существует как привходящее, с другой — то, что существует само по себе. Как привходящее — например, мы говорим, что справедливый есть образованный, что человек есть образованный и что образованный есть человек, приблизительно так же, как мы говорим, что образованный в искусстве строит дом, потому что для домостроителя быть образованным в искусстве или образованному в искусстве быть домостроителем, — это нечто привходящее (ибо «вот это есть то» означает здесь, что вот это есть привходящее для него). Так же обстоит дело и в указанных случаях: когда мы говорим, что человек есть

¹ Насири Хусрав. Зад ал-мусафирин. Припасы путников. -С. 173.

образованный и что образованный есть человек, или что бледный есть образованный, или что образованный есть бледный, в двух последних случаях мы говорим, что оба свойства суть привходящее для одного и того же, в первом случае — что свойство есть нечто привходящее для сущего; а когда говорим, что образованный есть человек, мы говорим, что образованность есть нечто привходящее для человека».¹

Что касается Насира Хусрава, то основная проблема по более чёткому определению того, что такое субстанция и акциденция или привходящий признак, заключается в том, что если, например, рассматривать не просто мироздание, бытие и небытие, а вообще всё взятое вместе, то возникает вопрос о том, какой же неизменный основной принцип лежит в основе субстанции, из которой состоит вообще остальное (то есть материя, мысли, чувство, пространство, душа и т.п.). Причём очевиден тот факт, что как у Аристотеля, в онтологии Насира Хусрава всё очень разнородно и разнообразно, но для определения этой всеобщей субстанции нужно выявить сходство между всеми разнообразными элементами его порождающих элементов. В этом случае, мы имеем дело с субстратом и материей, и когда Насир Хусрав рассматривает эти вопросы, как было раньше подчеркнуто, обращается в *файласуф*, т.е. философов, под которым подразумевает древнегреческих мыслителей.

Но для начала рассмотрим понимание «акциденция» («*араз*») в его интерпретации: «Если спросит: «Что такое акциденция?». Ответим: «Предел акциденции это то [свойство], что существует в вещи, если оно удаляется от нее, вещь не превращается в ничто. Подобно тому, что «чернота» волос есть акциденция. Если «чернота» удаляется от них и превращается в седину, от этого [суть] волосы не меняется».² И в другом месте: «Бытие субстанции тела имеет два значения. Первое – это то значение, благодаря которому тело становится носителем акциденции. Оно называется веществом (точнее

¹ Аристотель. Сочинения. Т. 1. -С. 156.

² Носири Хусрав. Джомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). –С. 89-90.

субстратом – Н.Ю.) и материей. Данное значение в действительности есть страдательная (пассивная) сила, как например, серебро, заключенное в перстне. Второе – это то значение, благодаря которому проявляется действие, присущее телу. Это значение называется формой».¹

Так, субстанция на взгляд Аристотеля и Насира Хусрава охватывает и является исходным составляющим вообще всего без исключения, т.е. любая вещь или явление основывается на своей субстанции. В этом плане, как следует из вышеприведенных примеров, один из подходов этих философов, и вообще в философии, заключается в том, что всеобщая субстанция иерархически не подчинена единому универсальному атрибуту, но может быть подчинена одновременно нескольким иерархически независимым друг от друга атрибутам (первопричинам). В этом смысле, под атрибутами прежде всего нужно понимать разнородные термины, выводящие из значения субстанции, на примере «сущность» сущего или существа.

Как известно понятие «сущность» исходит из латинского слова *essentia* за которого закрепилось и значение возможности (или потенциальности), в противовес *existentia* как действительности (или актуальности). Оно посредством древнегреческой философии, в частности Аристотеля, было трансформировано и широко применено в схоластических учениях средневековой европейской философии, особенно в спорах номиналистов и реалистов в вопросе о субстанциональных формах.

Аристотелевская концепция возможности (или потенциальности), в противовес *existentia* как действительность (или актуальность) составляет одну из важнейших аспектов его метафизического учения. Эта концепция была разработана им в противовес апорию представителей элейской школы, утверждавших, что любое сущее может происходить или из сущего (что уже существует), либо из не сущего (что не может происходить из ничего). Аристотель, а потом и Насир Хусрав разъясняют эту апорию двумя путями: первое, как было уже рассмотрено, соответственно используют понятия

¹ Насири Хусрав. Зад ал-мусафирин. Припасы путников. - С. 87.

«привходящее» и «акциденция» небытия, указывая на лишенность формы; второе, логико-умозаключительным делением «сущее» или «бытийность» на действительность (актуальное) и возможность или способность (потенциальность).

Характеризируя соотношение этих двух понятий, Аристотель подчеркивает, что «всякий раз, когда способное действовать согласно разуму стремится к тому, способность к чему имеет, и в той мере, в какой оно способно, оно необходимо делает именно это; а способно оно действовать, когда претерпевающее налицо и находится в определенном состоянии; иначе оно действовать не может (а уточнять еще, добавляя «при отсутствии какого-либо внешнего препятствия», уже нет никакой надобности: ведь речь идет о способности в том смысле, в каком она способность к действию, а такова она не во всех случаях, а при определенных условиях, одно из которых - устранение внешних препятствий: их исключает нечто, содержащееся в определении [способности]».¹ Так, Аристотель материю относит к чистой потенциальности, а форму или эйдос – к актуальности или энтелехию материальных сущих. Но вместе с тем, эйдосы он не причисляет к какому-либо образцу, о чем он утверждает следующее: «Поэтому очевидно, что нет никакой надобности полагать эйдос как образец (ведь эйдосы скорее всего можно было бы искать именно в этой области, ибо природные вещи — сущности в наибольшей мере); достаточно, чтобы порождающее создавало и было причиной [осуществления] формы в материи».² Как видно, соотношение между дихотомией «форма-материя» и «возможность-действительность» существенное и они далее переносятся на разные формы движения, времени, пространство, душу, природу и др.

Сходная картина наблюдается в метафизических воззрениях Насира Хусрава, где актуальность понимается двояко: во-первых совершение процесса в сторону потенции и вторых – соотношение бытия и материи. Эту

¹ Аристотель. Сочинения. Т. 1. - С. 240.

² Там же. – С. 202.

сходность можно видеть в утверждении слов Аристотеля со стороны саога Насира Хусрава: «И истина согласно его (Аристотеля Н.Ю.) заключается в том, что душа может стать субстанцией подобно разуму, то есть душа потенциально является разумом и становится разумом актуально, и в этом случае возвращается в духовный мир и доходит до своего истока».¹ И в другом месте: «Доказательством тому, что воздух в меру своей потенции есть огонь, является то, что когда мы вдуваем воздух в огонь, чтобы он проник в него, огонь усиливается, ибо воздух при помощи этого огня, являющегося мерой действия, становится огнем и из потенциального своего состояния переходит в актуальное состояние».²

Некоторые сходство, и поэтому некоторые различия можно наблюдать во взглядах Аристотеля и Насира Хусрава по проблемам движения, времени и пространства как категории, определяющие степень бытийности по таким признакам как действующий и претерпевающий, статичность или динамичность всего существующего.

Вопрос движения в учениях обоих мыслителей, как нами было отмечено выше, связано с причиной и перводвигателем мира. Аристотель соотношение движения с движимым или перемещающим объектом с условием разделения категорий на сущность, качество, место, действие, претерпевание, отношение и количество, рассматривает в фокусе трех его видов: по месту («движение происходит тогда, когда имеет место само осуществление»), качеству («всякое движение есть изменение из одного в другое») и по количеству («непрерывность имеется там, где естественно образуется что-то одно благодаря соприкасанию»). Вместе с тем, все эти виды движения разъясняются в рамках идеи об осуществление действительного от возможности сущего. Трансформации возможного в действительность по Аристотелю различны: «одно изменяется приводящим образом, как например, образованный гуляет..., имеется нечто также нечто

¹ Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон. С. - 156 (сафи 43).

² Носири Хусрав. Зад ал-мусафирин. - С. 146.

движущееся само по себе, изначально, и таково само по себе движимое..., движущее же движет или приводящим образом, или какой-то своей частью, или само по себе., существует также нечто, что первым приводит в движение; есть то, что приводится в движение, далее — время, в которое оно движется, то, из чего, и то, к чему оно движется. Формы же, состояния и место, к которым движется то, что приводится в движение, неподвижны, например знание и теплота: не теплота есть движение, а нагревание. Изменение не приводящее бывает не у всякого, а у противоположностей, у промежуточного между ними и у противоречащего одно другому».¹

Если Аристотель движение рассматривает как осуществление того, что есть в возможности, то Насир Хусрав согласуясь с «определением мудрецов», также рассматривает его как изменение потенциальности сущности «каким-то способом», под которым подразумевает движение. Насир Хусрав с некоторыми отличиями в подходах к интерпретации движения определяет также виды движения по количеству, качеству и месту. На его взгляд, существуют шесть видов движений, два из которых по качеству и «совершаются в субстанции», и представляют собой суть возникновения и уничтожения, два других существуют в количестве, представляющих суть увеличения существа или его уменьшение по росту его числа и два последних — присущи качеству и они имеют акцидентальный характер.²

Кроме того, мыслитель со ссылкой на «мудрецов» (предположительно древнегреческих, в том числе Аристотель) движение разделяет на три других вида — естественное, принудительное, волевое и пишет: «Естественным назвали движение стихий и небес. Поскольку движение двух тяжелых стихий — земли и воды устремлено к центру мира, движений двух легких стихий — воздуха и огня направлено к периферии мира... Принудительным же движением названо движение, осуществляемое в естественном теле, которые

¹ Аристотель. Сочинения. Т. 1. - С. 294.

² Носири Хусрав. Зад ал-мусафирин. - С. 94.

двигают вопреки его природе, как например движение камня, брошенного нами в небо... Волевым движением названо движение живых существ, которые двигаются различным образом. Мы скажем, что волевое движение превосходнее как природного, так и принудительного движения».¹

В книгах «Физика» и «Метафизика» Аристотеля невозможно найти такую форму классификации движения. Тем не менее, он не пречисляя эти фиды движений, пытается постичь принудительное и произвольное движения животных и человека, осуществимые посредством присущей им сенсительной и интеллигентной душе, которые находят свои разъяснения в рамках его теории способов воздействия, а также возможности и действительности: «Двигается и то, что приводит в движение, как было сказано выше, - [по меньшей мере] все, что в возможности подвижно и неподвижность чего есть покой (ибо, чему присуще движение, для того неподвижность есть покой). Воздействие па подобную [вещь], поскольку она такова, и есть приведение в движение: оно осуществляется прикосновением, так что одновременно [и само движущее] испытывает воздействие. Поэтому движение есть действительность подвижного, поскольку оно подвижно; оно происходит от прикосновения движущего [к движимому], так что одновременно и [движущее] испытывает воздействие.»²

В этой трактовке снова основную роль играет понятие формы, ибо в любом месте, где один предмет имеет воздействие на другой, там все время, согласно Аристотелю, передается форма. Форма или материальные объекты же занимают пространство и время. Необходимо отметить, что пространственно-временные свойства мира как во взглядах Аристотеля, так и Насира Хусрава, не являются реальными в качестве аргументов против идеи, что они могут быть использованы в качестве средств индивидуации (не индивидуализации!) – формирование первооснов, определяющих неповторимость субстанции (в философии – постулат о началах или

¹ Там же. С. 94-95.

² Аристотель. Сочинения. Т. 3. – С. 107.

основах). Пространство в представлении Аристотеля и Насира Хусрава однозначно считается нереальным существом и поэтому не сравнимо с аргументами философов и мыслителей, утверждавших о его реальности. Для обоих пространство определяется: первое, как месторасположение, где возможно перемещение, направление и взаимные положения различных объектов, которое вмещает все это и второе - особое место, определяющее сущность событий, которые происходят в нем.

По этому поводу Насир Хусрав утверждает, что «Место есть не что иное, как величина тела. Разве не видишь, что все, что не обладает величиной, не нуждается в месте, более того, у него нет места. Следовательно, следует знать, что любое тело в своей совокупности, будь оно маленьким или большим, находится на своей внешней поверхности, и нет нужды в том, чтобы поверхность одного тела была соединена с поверхностью другого тела, ибо если бы это было так, то, как мы уже говорили, тело было бы бесконечным, ибо поверхностью обладает только тело. Но поскольку тело окончено своей поверхностью и его граница есть его поверхность, а не нечто другое, постольку его поверхность есть его общее место».¹ Расположение объекта, на его взгляд, скорее, определяется свойством, которое является внутренним определяющим для данного объекта. Пространство, иными словами, это просто нечто отношение, вытекающее из сопряжения совокупности объектов.

Рассмотрим отношение Аристотеля к пониманию места и пространства: «Если же место есть первое, что объемлет каждое тело, оно будет какой-то границей, так что может показаться, что место есть вид и форма каждого [тела] — то, чем определяются величина и материя величины, так как это и есть граница каждого. С этой точки зрения место есть форма каждого [тела], а поскольку место кажется протяжением величины — материей, ибо протяжение есть иное, чем величина: оно охватывается и определяется формой как поверхностью и границей. А таковы именно

¹ Носири Хусрав. Зад ал-мусафирин. - С. 164-165.

материя и неопределенное; ведь если от шара отнять границу и свойства, ничего не остаются, кроме материи. Поэтому и Платон говорит в «Тимее», что материя и пространство — одно и то же, так как одно и то же воспринимающее и пространство».¹ Естественно, Аристотель не соглашается с таким определением пространства Платоном, хотя бы потому, что при таком раскладе дела, остается трудным понять место, что оно материя или форма. Опровергая и это суждение место не может быть «ни тем ни другим, так как форма и материя неотделимы от предмета, а для места это допустимо, ибо в чем был воздух, в том опять появляется, как мы сказали, вода, так как вода и воздух, а равным образом и другие тела занимают место друг друга». В таком толковании, Аристотель во-первых отрицает наличие пустоты, а во-вторых, место определяет ни частью, ни устойчивым свойством предмета и называет его «нечто вроде сосуда», что соответствует названию *колбуд* с его значением в учении Насира Хусрава. Правда, колбад применяется только по отношению души, временно переходящей в тело: «...в этом колбуде существует вещь, которую называют «душу» и благодаря ей колбуд живет, но он не знает о какности (*чигунаги*), чтойности (*чичизи*), гдейности (*кучои*) и почемучности (*чарои*) этой души».²

Очевидно, что в двух вышеуказанных произведениях Аристотеля понятие пространства в значительной степени упрощается и заменяется понятием места, в то время как Насир Хусрав используют оба понятия с широким их разъяснения; в этом плане у Аристотеля отсутствует и отвлеченности и времени без движения, есть только время и пространство наполненные. Если по пространству нами этот тезис был достаточным образом аргументирован, то вопрос времени требует дополнительного анализа и обоснования данного утверждения.

В своей «Физике» Аристотель определяет время в следующей формулировке: «...время таким образом есть число движения в отношении к

¹ Аристотель. Сочинения. Т. 3. – С. 126.

² Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон. – С. 237. (сафи 78).

предыдущему и последующему и, принадлежа непрерывному, само непрерывно». Что хочет сказать этим Аристотель? И.Д. Рожанский обобщая аспекты проблемы времени Аристотеля, в частности подчеркивает, что «время не есть движение, по оно измеряется движением, так же как и движение измеряется временем, - вследствие того, что они определяются друг другом. Так как первичным движением следует считать перемещение, а из всех перемещений наиболее первично равномерное движение по кругу, то именно это последнее движение и является наиболее подходящей мерой времени. Потому-то время и кажется движением небесной сферы, что этим движением измеряется и время, и все прочие движения».¹

Неразрывная связь движения и времени очевидна и в учении Насира Хусрава и поэтому его подход близок к пониманию Аристотелем времени. На его взгляд время это последовательное изменение состояния тела, ибо «то состояние, чего не изменяется, не обладает преходящим временем, напротив его состояние однозначно и поэтому не имеет длительности...Любое состояние преходящего тела изменяется во времени, а не в чем-нибудь другом».² Насир Хусрав подтверждает начало и конец времени в бытии сущих, но время не субстанция и оно как субстанция не преходящее, но изменчивое; оно измеряется годом, месяцем, сутками, часами и т.п.

Подводя итоги данного параграфа, отметим, что важнейшим предметным уровнем метафизических воззрений Аристотеля и Насира Хусрава выступают онтологические проблемы, соотносящиеся с решением целого ряда вопросов, относящихся к бытию как таковому. Сопоставление же этих вопросов в учениях этих двух философов показало, что по методологическо-тематическим аспектам в их воззрениях много общего, однако существуют отличия и в некоторых вопросах разногласия, касающихся в основном понятийно-терминологическим объяснениям бытия, а также мировоззренческо-идеологическим направленностям в решении

¹ Рожанский И.Д. Естественнаучные сочинения Аристотеля / Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 3. – С. 125.

² Носири Хусрав. Зад ал-мусафирин. - С. 166.

метафизических проблем. Особое место занимает и структурализацию теорий и принципов изложения тем, которые отличаются своимиспецифическими особенностями как в учении Аристотеля, так и Насира Хусрава.

§2. Онтологические концепции материального начала

Совокупность идей и концепций, отражающих проблему материального начала Аристотеля и Насира Хусрава в общей сложности имели монистическое значение, опирающееся на разнообразность структур и систем. Это монизм может характеризоваться как композиционизм, включающий в себя многих категорий, как прообразы таких парадигм, как арифметическое понимание материального мира, двойственность пассивной и активной материи, детерминистического миропонимания, первоначальная физическая форма интерпретации событий и явлений данного мира и др.

Как пишет современный российский философ А.Н. Арлычев, «это самая что ни есть основная онтологическая проблема на протяжении всей истории мировой философии и остается таковой до сих пор, причем в наши дни она актуальна, как для философии, так и для современной науки, особенно для таких ее фундаментальных отраслей, как физика и космология. Если под началом мира рассматривать не идеальное (духовное), а нечто материальное (физическое), то еще в философии Древней Греции сложилось два противоположных подхода к его интерпретации: качественный и количественный. Так, например, представители милетской школы под началом понимали какое-либо конкретное качественное определенное тело (воду, воздух, огонь и т.п.), в то время как пифагорейцы началом началом мира считали число. Это один из тех вопросов, по которому онтологические

взгляды Аристотеля кардинально расходились с подобными взглядами Платона».¹

Однако, это общая характеристика их миропонимания и нам следует разобраться в деталях этого вопроса. Во взглядах как Аристотеля, так и Насира Хусрава, в этом отношении, особое внимание уделяется тем, чтобы различить общее от частного, форму от материи, духовного от материального и космического от земного. Оба философы попытаются понять то, что отличает органичное целое от простой массы вещей. Поскольку они склонны делать различие между массой и унифицированным и композиционным целым, в то же время, устанавливают предел между своими воззрениями и неограниченной мереологии, изучающей класс выражений и отношений между частью и целым. Кроме того, в той степени, что они готовы сделать такого рода различия, иногда отказываются от композиционного нигилизма, и склоняются в сторону органицизма. Но, судя по содержанию метафизических проблем, включенных в предыдущем параграфе нашей работы, можно с уверенностью говорить о том, что Аристотель и Насир Хусрав находят единство организма и его сущности, формы и материи, что дает возможность сделать выводы по их природе.

Вопросы, связанные с таким пониманием единства мира составляют своего рода апории, которые в учении Аристотеля построены так, что нам следует принять исходные субъекты предикации, чтобы говорить о субстанции, точнее о сущности. О сущности же, Аристотель предлагает говорить по четырем основным параметрам: суть бытия вещи, общее, род и субстрат и добавляет, что «субстрат - это то, о чем сказывается все остальное, в то время как сам он уже не сказывается о другом. Поэтому прежде всего надо точно определить его, ибо в наибольшей мере считается сущностью первый субстрат. А как такой субстрат в одном смысле обозначается материя, в другом - форма (*morphe*) и в третьем - то, что из них состоит. Под материей же я разумею, например, медь; под формой - очертание - образ

¹<http://www.congress2008.dialog21.ru/Doklady/00710.htm>

(schema tes ideas); под тем, что состоит из обоих, - изваяние как целое. Так что если форма (eidos) первое материи и есть сущее в большей мере, она на том же основании первее и того, что состоит из того и другого. Таким образом, мы сказали в общих чертах, что же такое сущность, а именно: она то, что не сказывается о субстрате, но о чем сказывается все остальное. Нельзя, однако, ограничиться только этим утверждением, ибо этого недостаточно: само это утверждение неясно, и к тому же сущностью оказывается материя».¹

Недостаточность этого утверждения определяется состоянием и способностью тел, которые измеряются длиной, шириной и глубиной, но они не составляют сущность предмета, ибо эти три измерения производят количество, что не есть сущность. В то же время, Аристотель обращает внимания на то, что «когда мы отнимаем длину, ширину и глубину, мы видим, что ничего не остается, разве только то, что ограничено ими, если оно что-то есть; так что при таком взгляде материя должна казаться единственной сущностью. А под материей я разумею то, что само по себе не обозначается ни как суть вещи (ti), ни как что-то количественное, ни как что-либо другое, чем определено сущее. В самом деле, существует нечто, о чем сказывается каждый из этих родов сущего и бытие чего отличается от бытия каждого из них (ибо все остальное сказывается о сущности, а сущность — о материи); поэтому последний [субстрат] сам по себе не есть ни суть вещи, ни что-то количественное, ни какой-либо из остальных родов сущего, и точно так же не отрицания их: ведь и эти отрицания присущи ему [лишь] как привходящее. Так вот, для тех, кто исходит из этих соображений, сущностью оказывается материя. Но это невозможно: ведь считается, что существовать отдельно и быть 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».²

¹ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т.1. – С. 189-190.

² Там же. – С. 190.

Очевидно, что сущность, состоящую из материи и формы представлена как нечто последующее и очевидное; в некотором смысле очевидна и материя. Соотношение материи и формы как первичные «материалы» рассматривается как субъекты для остального сущего. Насир Хусравом она называется первоматерией: «Первая материя – эта та, которая обладала такими исходными формами, как длина, глубина и ширина. Группа мудрецов говорила, что материя суть изначальной субстанции, для которой форма представляет не что иное как акциденция. Об этом мы упомянули, при наших рассуждениях о теле и разъяснили, что форма по субстанциональности превосходнее материи».¹ Сопоставляя это определение с аристотелевским пониманием вопроса, можно подтвердить явное сходство в интерпретации формы и материи через длину, ширину и глубину, также и то, что форма может существовать без материи, и поэтому существует активность формы и пассивность материи. Эта мысль эксплицитно дано в комментариях Насира Хусрава таким образом: «Первая материя без формы не существует. Следовательно, то, что изменяет состояние чего-то, по субстанциональности превосходнее того, что является только носителем состояния. Стало быть, тело есть пассивная, чувственная, а душа – активная, разумная субстанция».² Так вот принцип как здесь, так и во взгляде Аристотеля то, что субстанция считается первичным или базовым существом. Но если субстанция является такой основой бытийности, казалось бы, что она не должна иметь соответствующие компоненты. Состоят ли они из таких частиц, - по такой постановке вопроса требуются соответствующие аргументы, однако эти частицы будут фундаментально сравнимыми с тем, что есть в аристотелевском варианте *ousiai* – первичная субстанция. Следовательно, по Аристотелю, никакое существо со свойственными ему компонентами или частями не может быть субстанцией.

¹ Насири Хусрав. Зад ал-мусафирин. – С. 128.

² Там же. - С. 128.

Позиция Насира Хусрава в этом отношении особенно четко прослеживается в его полемике с другим мусульманским философом Закарийя ар-Рази(865-925), где он отвергая наличие пустоты в первоматерии, заявляет, что «он (Закарийя ар-Рази – Н.Ю.) говорил, что абсолютная материя состоит из неделимых частиц, которые обладают определенной величиной. Ибо частицы, не имеющие величины, при соединении не могут образовать вещь, которая обладала бы величиной. А также невозможно, чтобы каждая частица материи имела величину меньшую, чем она имеет. Ибо если частица материи имеет, в свою очередь, еще частицу, то тогда сама материя есть сложное, а не простое тело. Но материя, являющаяся основой тела, действительно, есть простая, а не сложная [субстанция]».¹

Для более убедительного доказательства метафизических проблем Насир Хусрав как Аристотель склоняются к органицизму, т.е. в основу объяснения этих проблем закладывают широкий круг натуралистических явлений, выраженных в особых понятийных организации и аппаратов. При этом Аристотель утверждает, что только те вещи, которые формируются по своей природе, может квалифицироваться как парадигмы субстанций: «А это и есть сущность каждой вещи, ибо оно первая причина ее бытия; и так как некоторые вещи не сущности, а сущности - это те, которые образовались согласно своей природе и благодаря природе, то сущностью оказывается это естество, которое есть не элемент, а начало; элемент же - это то, на что нечто разложимо и что содержится в нем как материя, например у слога — «а» и «б».² Тем не менее, парадигма обстоятельств вещей, которые образуются по своей природе и, являются естественными вещами, составляют живое существо: «Естественно возникновение того, что возникает от природы; то, из чего нечто возникает, — это, как мы говорим, материя; то, вследствие чего оно возникает, — это нечто сущее от природы, а чем оно становится — это

¹ Там же. – С. 130.

² Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т.1. – С. 222.

человек, растение или еще что-то подобное им, что мы скорее всего обозначаем как сущности».¹

В этом случае, природные особенности вещей и явлений направлены на дефиницию сущности вещей, которые появляются, чтобы быть или отличаться от других сущих по своей природе; и что они происходят от того, что существует естественно. Продолжая эту мысль, Насир Хусрав, несмотря на то, что к первосущим относит Всеобщую Душу, но первоматерию называет естественную вещь, довольно однозначно рассматривает природу вещей как их субстанциональную сущность. Он подтверждает, что «телесный мир в целом есть оформленное тело, основанное на материи»,² и что «доказательством принужденности тела является то, что оно всецело есть единая субстанция и ее части по причине различия их природ покоятся в различных местах. Так, природа некоторых вещей тепла и суха, и они покоятся в периферии мира, природа же некоторых других вещей холодна и суха, и они стремятся к центру».³

Очевидно, что большинство сущих, которые считается, обладают возможностью, и которые могут превращать ее в актуальность, например, животное (ни для кого из разных животных оно не существует отдельно, но и когда они разделены, то тоже существуют, так же как и все из них просто как материя) и земля, огонь и воздух, ибо для никого и ничего из них не бывает единого или единственности, но они существуют как масса, множество, пока они не сливались под действием чего-то из общего в это множество. В результате, Аристотель и Насир Хусрав утверждают, что это живые существа имеют полный онтологический статус.

Если это так, то Аристотель приходит, по крайней мере, к следующему заключению, что живые существа являются реальными субстанциональными существами. Тем не менее, это суждение вместе с предыдущим (т.е. никакое существо со свойственными ему компонентами или частями не может быть

¹ Там же. – С. 198.

² Насири Хусрав. Зад ал-мусафирин. – С. 441.

³ Там же. – С. 434-435.

субстанцией) не согласуются с третьим суждением Аристотеля. Как уже хорошо известно по вышеуказанным взглядам Насира Хусрава, живые организмы состоят из материи и формы, что находит свое подтверждение и в метафизическом учении Аристотеля: «Поэтому очевидно, что нет никакой надобности полагать эйдос как образец (ведь эйдосы скорее всего можно было бы искать именно в этой области, ибо природные вещи - сущности в наибольшей мере); достаточно, чтобы порождающее создавало и было причиной [осуществления] формы в материи».¹ Гилеморфизм Аристотеля, по его же мнению, что первичные субстанции являются базовыми субъектами, и что живые существа являются парадигматическими первичными субстанциями, и то для создания противоречия. Но, несмотря на такую форму гилеморфического анализа живые организмы обладают единством, скажем, по своим родовым и видовым отличиям.

Такая сложная задача будет решена, если утверждается, что форма и материя в гилеморфическом анализе в некотором смысле идентичны, и таким образом, не составляют живую субстанцию. Первым шагом в этом процессе будет включение материи в процессе идентификации для определения ее родового отличия. Если обнаруживается единство по отношению к определению родового отличия, и мы ожидаем ответа природы, отражающего наши расчеты, также достигается единство по отношению к живым субстанциям. В этом смысле подходы Аристотеля и Насира Хусрава по идентификации материи согласно родовым отличиям очевидны. Аристотель в своей «Метафизике» подчеркивает, что «итак, в стольких значениях говорится о роде: касательно непрерывного рождения [существ] одного и того же вида; касательно первого двигавшего того же вида, что и порожденное им; далее, в смысле материи, ибо то, к чему относится видовое отличие и свойство, — это субстрат (*hurokeimenon*), который мы называем материей. А различными по роду называются те вещи, у которых первый субстрат различный и которые не сводимы ни друг к другу, ни к чему-то

¹ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т.1. – С. 202.

третьему. Так, например, форма и материя различаются по роду, и точно так же все то, о чем говорится в разных видах категорий сущего, ибо из того, что есть, одно означает суть [вещи], другое — качество, и так далее - согласно сделанному ранее различению: они также не сводимы ни друг к другу, ни к чему-то третьему».¹

Насир Хусрав в этом смысле, разъясняя понятие субстанции отмечает, что «субстанцию называют родом всех род и она есть не то, под которым не образуются [вещи], а все бытие исходит и зависит от него».² В субстанциональном образовании телесного мира всегда происходит соединение и перемещение одних пар подобных существ и отталкивание от себя других, на примере того, «что вода и земля парны по холоду, а по влажности и теплоты – раздельны. Благодаря этой парности, которая существует в природе этих двух стихий, мир продолжает существовать и он не разлагается по той причине, что между ними существует противоречие и разделенность, позволяющие вступить в протидействие и не объединяться друг с другом. В противном случае, порождения мира, коими являются растение и животное существо, не было бы, подобно тому как от отдельного мужчины или женщины не рождается ребенок, которые по одному свойству подобны, в по другому – противны: по роду они сходны, а по силе – различны».³ Так, в этом разъяснении, Насир Хусрав указывает на дефиницию рода и вида, которых можно рассматривать в любой их форме предшествования: род может быть понятен в обобщенном (живое существо в людей) или наоборот, в частном (люди в живом существе) смысле.

Как в интерпретации Насира Хусрава, так и Аристотеля можно обнаруживать, что термин «род» используется в несколько обобщающих смыслах: во-первых, по отношению к непрерывной генерации подобного себе существа; во-вторых, со ссылкой на перводвигатель, который является таким же движущим, как и другие вещи и в-третьих, как материя. При этом, о

¹ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т.1. – С. 177.

² Носири Хусрав. Кушоиш ва рахоиш. – С. 44.

³ Там же. – С. 54.

роде говорят как вопрос. И в общем-то не имеет никакого значения, включает ли это много или несколько терминов, и таким образом, включает ли это малое количество или просто две единицы, или одно отличительное другого «члена» этого рода, например, в «двуногое животное», последнее является родом, а первое отличительный признак. Если же род абсолютно не существует отдельно от вида, который как род включает в себя все признаки существа, или, если он существует, но существует как материя, четкое определение для него является форма или материя, которая включает в себя разницу между ними.

Этот тезис находит свое подтверждение в «Метафизике» Аристотеля, когда он обсуждает компоненты материи, которые включают в себя и эту разницу. В частности, он рассматривая эти компоненты, утверждает, что «при делении [рода] противоположения возникают и у промежуточного - до того, как доходят до далее неделимого. А поэтому ясно, что тому, что обозначается как род, ни один из видов его не тождествен и не отличен от него по виду (и это так и должно быть: ибо материя выявляется через отрицание [формы], а род есть материя для того, родом чего он обозначается - родом не в том смысле, как говорят о роде Гераклидов, а в том, как он бывает в природе); то же можно сказать и относительно того, что не принадлежит к тому же роду: от него оно будет отличаться по роду, по виду же - [только] от того, что принадлежит к тому же роду».¹

Вопрос об онтологическом начале материального, как частично было рассмотрено в предыдущем параграфе, связывается с дилеммой потенциальности-актуальности сущего. По сравнению с Насиром Хусравом, в некотором смысле, Аристотель уменьшает свои рассуждения о материи, когда затрагивает вопрос о ее потенциальности и актуальности. Согласно Насиру Хусраву, материя, точнее первоматерия получает потенцию, которая не относится к числу сущих и, таким образом, не является правильной частью чего-либо материального. Или же, в материальном мире, материя

¹ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т.1. – С. 177.

«выбирает» своего предшественника, фактического живого вещества, предшественника, который больше может не существовать, раз произошло его актуализация. Насир Хусрав этот тезис обосновывает на примере происхождения огня из воздуха: «Мы скажем, что огонь в воздухе из середины двух тел, как камень и железо, потому возникает, что субстанция воздуха огненна в той мере, в какой он потенциально является теплым и влажным. Когда ударят камень о железо, часть воздуха задерживается между ними. При помощи движения, возникающего там, тепло той части воздуха, внезапно задержанного между этими двумя телами, усиливается, чтобы осушить ту влажность, которая смешана с той частью воздуха».¹

Аристотель же обосновывает этот тезис на основе утверждения о том, что «материя должна изменяться, будучи способна к той и другой противоположности. А так как сущее имеет двоякое значение, то все изменяется из сущего в возможности в сущее в действительности, например из белого в возможности в белое в действительности» и добавляет «итак, пришлось бы идти в бескопечность, если бы не только медь стала круглой, то возникло бы также круглое или медь. Необходимо, следовательно, остановиться. После этого надо отметить, что каждая [составная] сущность возникает из соименной с ней сущности (природные вещи и все другие - [такие] сущности). А именно: вещи возникают либо через искусство, либо естественным путем, либо стечением обстоятельств, либо самопроизвольно».²

Актуальность вещей которая, в свою очередь, обеспечивает потенциальные возможности для происхождения последующего сущего, приводит Аристотеля и Насира Хусрава к теорией об изменении. Эта теория во многом связана с идеей о целостности материи, которая может потерять отдельную свою часть или заменить ее другим частям, но целостность будет присутствовать в этой материей всегда субстанционально. Изменение же

¹ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. – С. 145-146.

² Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т.1. – С. 301-302.

этих частей, как было рассмотрено в предыдущем параграфе данной работы, зависит от как внутренней, так и внешней причин движений. Внутренняя же причина изменения материи ассоциируется с ее потенциальной возможностью по преодолению или перенятию внутренних и внешних противоположностей, или точнее возможности действующего и претерпевающего.

В «Метафизике» Аристотеля подчеркивается, что «когда действующее и претерпевающее приходят в соприкосновение соответствующим их способностям образом, одна из способностей второго рода необходимо действует, а другая претерпевает, а при способностях первого рода это не необходимо. Ибо каждая способность второго рода производит лишь одно действие, а первого рода может производить и противоположные действия, так что [если бы эти способности проявлялись с необходимостью], то они производили бы в одно и то же время противоположные действия; но это невозможно».¹

Аристотель анализируя вопрос об изменении и его причинности, рассматривал взгляды своих предшественников, обнаружив признание ими только четырех причин и считал, что их «первая философия» (метафизика) и такой подход к оценке причин недостаточен из-за односторонности, которая обосновывается их ограничением отдельными видами и родами причин, игнорируя остальных: атомисты все связывали с материальным началом, Анаксагор – к Разуму как перводвигатель, Платон – к противоположности формы и материи и т.д. Обобщая все эти свои суждения по ним, Аристотель ставит вопрос, что «с другой стороны, если существуют многие науки о причинах, одна - об одном начале, другая - о другом, то какую из них надо признать искомой нами наукой и кого из тех, кто владеет этими науками, считать наилучшим знатоком искомого предмета? Ведь вполне возможно, что для одного и того же имеются все виды причин; например, у дома то, откуда движение, - строительное искусство и строитель;

¹ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т.1. – С. 240.

«то, ради чего» - сооружение; материя - земля и камни; форма - замысел дома (logos)».¹

Иными словами, философ указывает на существование многих причин движения, развития и изменения форм, родов и видов от одного субстрата вещей. Наряду с другими уже известными причинами, философ обращает внимание и на такой вид причины, которая объясняется не началом действия, а его концом, определяющим цель действия, что называется целевая причина. Это наравне с формальной причиной, одной из двух основных причин, к которым сводятся все прочие, пишет В. Асмус и продолжает: «Так, целевая причина сводится к формальной причине, или к «форме», ибо всякий процесс есть процесс, движущийся к некоторой цели. Однако если рассматривать не те предметы, которые возникают в результате сознательной целевой деятельности человека, а те предметы, которые возникают независимо от этой деятельности как предметы природы, то для этих предметов цель, к которой они стремятся, есть не что иное, как действительность того, что дано как возможность в «материи» этих предметов. Так, можно рассматривать рождение человека как осуществление понятия о человеке. Это понятие коренится в «материи», или в веществе, из которого состоит человек».²

Насир Хусрав же, рассматривая соотношение действующего-претерпевающего на фоне формулы возможности и актуальности в своем метафизическом учении, отмечает, что «первым претерпевающим является материя, вторым – абсолютное тело, а первым действием – телесная форма, которая есть измерения», подчеркивая, что возникновение, т.е. причиной этой материи, точнее первоmaterией является действие, начало которого является форма. Речь идет о формальной причине материи, и это заключение Насира Хусрава можем находить в следующей формулировке: «Бытие любой созданной вещи зависит от той формы, которая есть след создателя на ней. Если дело обстоит подобным образом, то выясняется, что

¹ Там же. – С. 102.

² Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т.1. – С. 20.

бытие материи зависит от той формы, которая есть след создателя тела, т.е. форма есть величина тела».¹ Насир Хусрав существование формальной причины подтверждает и при классификации причин материального мира, которых делит на четыре группы: «первая из них – производящая причина, как золотых дел мастер и плотник; вторая – материальная причина, как серебро, драгоценный камень, дерево и слоновая кость; третья – формальная причина, как форма перстня и трона; четвертая – целевая причина, как надевание перстня царем и сидение падишаха на троне».²

Если для Аристотеля важнейшими причинами являются формальная и целевая, то Насир Хусрав в своей «Зад ул-мусафирин» («Припасы путников») однозначно указывает на производящую и целевую, как на благородные причины. Но эти причины, как уже мы знаем, как у Насира Хусрава, так и у Аристотеля являются соответственно, результатами возможности (способности) конкретного существа, которая переходит в актуальность (действительность). Здесь важно различие контраста между потенциальности (возможности) и действительности, в котором последний заменяет предыдущего, и с другой стороны, их соотношение может сложиться таким образом, что действительность не заменяет, но сохраняет или делает возможность неявной и придает ей латентный характер. По этому поводу Аристотель рассуждает, что «обладание свойствами, благодаря которым вещи вообще не испытывают воздействия, или не подвержены изменению, или нелегко их привести в худшее состояние; в самом деле, нечто ломается, раскалывается, гнется и вообще портится не потому, что оно обладает способностью, а потому, что у него нет [соответствующей] способности и ему чего-то недостает; а не испытывает подобных воздействий то, что лишь с трудом и в малой степени испытывает их благодаря своей скрытой или проявляемой способности (*dia dynarain kai to dynasthai*) и потому, что находится в определенном состоянии».³

¹ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. – С. 183.

² Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. – С. 326.

³ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т.1. – С. 162.

Насир Хусрав раскрывая смысл однородности действующей субстанции с претерпевающим телом, эту скрытую способность относит к духовному началу, точнее к Всеобщей души, «уполномоченной» Богом как духовная действующая субстанция, результат действия которой познается посредством разума в телесном мире, являющемся претерпевающей субстанцией. При этом, «как претерпевание есть аргумент слабости и покорности, подобно этому действие действующего есть аргумент могущества и господства, ибо слабость и могущество, господство и покорность суть атрибутов этих двух субстанций, находящихся на противоположных сторонах... Эта действующая субстанция, являясь многочисленной, числом не охватывается».¹

Этот тип изменения не стоит в резком контрасте с другим его видом, которое больше похоже на математика, который знает теорему Пифагора. Теорема, которая, скажем, присутствует в сознании математика, даже когда он не думает об этом. Или, лучше сказать, что способность мыслить о теореме присутствует в нем, когда мы говорим, что он имеет латентное знание теоремы. Этот тезис можно объяснить и с точки зрения соотношения материи и формы: дубовая балка, которая является перемычкой над проемом, может быть перемещена с ее месторасположения и это есть та дубовая балка, которая в соответственном положении будет снова перемычкой; эта дубовая, которая происходит от дуба, но она не дуб. Но что касается перемычки, тем не менее, она не зависит от своего бытия перемычки. Это один из простых примеров, подобно которому довольно часто можно встречать в произведениях Аристотеля и Насира Хусрава.

Аристотель рассматривает этот вопрос в рассуждении соотношении формы и материи, которое выполняется способами, которые иногда проблематичны для обоснования идентификации формы. Например, он утверждает, что «поэтому те части, которые таковы как материя и на которые вещь распадается как на материю, суть нечто последующее; а те, которые

¹ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. – С. 234-235.

даны как части обозначения и выраженной в определении сущности, предшествуют - или все, или некоторые. А так как душа живых существ (составляющая сущность одушевленного) есть соответствующая обозначению сущность - форма и суть бытия такого-то тела (ведь любую часть подобного тела, если давать ее надлежащее определение, в самом деле нельзя будет определять, не указав ее отправления, которое не будет иметь места без чувственного восприятия), то ее части - или все, или некоторые - будут предшествовать живому существу как составному целому (и одинаковым образом обстоит дело в каждом отдельном случае); а тело и его части - нечто последующее по отношению к этой сущности, и на них как на материю распадается не сущность, а составное целое. Так вот, для составного целого эти телесные части в некотором смысле предшествуют, а в некотором нет: ведь отдельно они не могут существовать».¹

Вышеуказанные постулаты вполне явно указывают на то, что форма существует до сложного вещества и материи в сочетании с чем-то, воплощении чего-то, а также то, что форма существует имеет значения, в учении Аристотеля воспринимается как принцип единства форма и материи. В то же время, подчеркнув роль формы, и его приоритет над материей, и для того, чтобы переодолеть онтологический разрыв между материей и формой, объяснение Аристотеля проходит так, что он постоянно поддерживает единство этой формы и материи. При этом связующим звеном служит энтелехия - внутренняя сила, потенциально заключающая в себе цель и окончательный результат. В «Физике» и «Метафизике» этот термин синонимичен с понятием энергии, как начало формы и движения, и особенно с душой или истоком жизни, в силу которой все живое существо существует, т.е. душа – первая энтелехия для материального, природного органического тела: «Именно поэтому душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего в возможности жизнью. А таким телом может быть лишь тело, обладающее органами. Между тем части растений также суть органы, правда

¹ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т.1. – С. 206.

совершенно простые, как, например, лист есть покров для скорлупы, а скорлупа — покров для плода, корни же сходны с ртом: ведь и то и другое вбирает пищу. Итак, если нужно обозначить то, что обще всякой душе, то это следующее: душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего органами».¹

«Энтелехией» же Насира Хусрава, как мы уже знаем, является Всеобщая душа. Ее можно назвать «энтелехией» по нескольким причинам: во-первых, сам философ утверждает, что «нами она называется Общей душой, а если кто-то называет ее другим именем, то по поводу этого имени мы с ним препираться не будем»; во-вторых она в учении философа интерпретируется как начало материального мира и она имеет в этом потенциальную способность; она ни форма и ни материя, наоборот, эти два понятия связаны с ней, образуя метафизическое значение единства мира. Он писал: «... эта духовная субстанция есть создатель телесного мира..., она есть субстанция действующая, подобно тому как тело есть субстанция претерпевающая»² и «следовательно, выяснилось, что из каждой формы исходит некое действие. Это действие не может исходить от того тела, разве что посредством той формы, ибо огонь, воздух, вода и земля – все суть одной субстанции, которая есть тело...Поскольку дело стоит таким образом, постольку выяснилось, что тела сохраняются в этих формах мудрым творцом ради того, чтобы от них происходили эти действия».³

Этим Насир Хусрав, да и Аристотель объясняют, что природа материи вместе с живыми существами не может быть понятна без разъяснения вопроса «для чего есть материя». Иными словами, вопрос субстанциональных сущих не может быть выявлено независимо от его причин, которая имеет важное значение для идентификации материи. Необходимо отметить, что конечная и формальная причина могут одинаково отражать эту идентичность, хотя конечно, нельзя исключить из

¹ Там же. – С. 395.

² Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. – С. 234.

³ Там же. – С. 208.

этого другие две причины, о которых речь шла выше. Здесь же обращая внимания на то, что в этих причинах по-разному раскрывается сущность вещей, то встает вопрос о их смысловом сходстве с другим понятием – «источник» или «начало». Как в случае с Аристотелем, так и Насиром Хусравом, душу можно отнести к причине и источника живого организма. Душа же - причина тела, так во всех трех смыслах указанных причин, но она является источником движения и она субстанция всего живого организма. Это начало или источник, как мы видим, составляет и связь между материей и формой, которая позволяет рассматривать их через сущностную природу. Для того, чтобы понять их природу, необходимо понять и их органические части.

Нужно отметить, что биологический вид обладает собственной натурой, которую описывают определенными свойствами, способами существования, которые ему соответствуют. Для понимания приблизительной сущности его органических частей, соматических членов организма, с точки зрения следствия их состояния и действия, направленные на достижение определенной цели. Поскольку идентичность этого вида, материи зависит от такой цели и поэтому, он не может быть отделен от формы. Если отделить его, таким образом будет стимулироваться устранение его существования. Приблизительно такая интерпретация вопроса мы находим у Аристотеля и Насира Хусрава, которые подкрепляем следующими их утверждениями. Аристотель связывая этот вопрос с энтелехией, писал: «Сказанное нужно рассмотреть и в отношении частей тела. Если бы глаз был живым существом, то душой его было бы зрение. Ведь зрение и есть сущность глаза как его форма (глаз же есть материя зрения); с утратой зрения глаз уже не глаз, разве только по имени, так же как глаз из камня или нарисованный глаз... Но живое в возможности — это не то, что лишено души, а то, что ею обладает. Семя же и плод суть именно такое тело в возможности. Поэтому, как раскалывание [для топора] и видение [для глаза]

суть энтелехия, так и бодрствование; а душа есть такая энтелехия, как зрение и сила орудия, тело же есть сущее в возможности».¹

Различные части организма, на примере глаза, согласно Насиру Хусраву, являются средством познания вещей в целом по его конечной функции или вместе с общим телом живого организма. Он отношения между материей и формой рассматривает, по существу, двояко - материально функциональным или по существу телеологически. В целом, же, на примере глаза, он утверждает, что «в силу того, что глаз обладает силой природы, она способствует постижению цвета, формы, движения и покоя»² и указывая на энергию своей «энтелехии» - Всеобщая Душа, подчеркивает, что «когда мы смотрим на наблюдаемое, оно оказывает отражение на наш глаз, так что наша душа увидит его за той доброй пелени. Значит, тот наблюдаемое остается в своем положении и отражается на наши глаза, так что их состояние изменяется, вследствие чего в них производится форма, которая не существовала до ее появления. Следовательно, правильно, что ощущаемое оказывает влияние на ощущаемый, а не наоборот, ибо ощущаемое при этом сохраняет свое состояние, в то время как ощущаемый видоизменяется от наблюдаемого, которого до того не видел. Стало быть, скажем, что частный разум в нашем теле есть влияние от Всеобщего Разума, а речь, т.е. выражение словами – от Всеобщей Души».³ Но подробно об этом поговорим в следующей части работы.

Здесь же, скажем, что гилеморфизм в метафизических учениях Аристотеля и Насира Хусрава, в конце концов действительно привержен к материи и форме. Это имеет важное значение для основной темы этой работы, потому что, проливает свет на некоторые аспекты вопроса о различии между материей и формой. Хотя, конечно, такое решение вопроса все еще не полное в рамках общей метафизики и онтологии этих двух философов, особенно когда вопрос касается проблеме универсалий. В

¹ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т.1. – С. 396.

² Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон. Душанбе, 2012. – С. 245.

³ Там же. – С. 222.

проблемах онтологического характера посредством универсалии поднимается проблемы о реальном бытии, об идеальном и рациональном познании, соотношении мышления и действительности, общем и единичном и т.д. Учение об универсалиях берет своего начала вместе с теорией «идей» Платона и формы и материи Аристотеля.¹

Следует отметить, что в принципе есть три вида вопросов, которые можно задать по отношению к универсалиям. В первую очередь, вопрос имеет метафизический и онтологический характер, и он касается именно того, что соответствует смыслу *regum natura*, т.е. природы вещей. Например, онтолог желает знать - что это такое, есть ли что-нибудь вообще, что бы соответствовало подчеркнутой фразе в следующем предложении: два объекта имеют атрибут бытия определенного веса, или же когда речь идет о цифрах, которые по сути абстрактны, но человек должен познать их разницу. Например, как Насир Хусрав писал: «Разве не видишь, что когда человек достигнет ступень арифметики, то ему скажут, какое число является первым, а какое вторым, и что числа бывают несовершенными, как четыре, делители которого суть $1/2$, $2/4$, сумма коих составит три, другие – избыточными, как двенадцать, делителями коего являются $1/2$, $1/3$, $1/4$, $1/6$ и $1/12$, сумма которых равна шестнадцати... Кто видел числа не так, как он видел их раньше, тому если скажут, что каждое число есть половина двух его крайних чисел, то не зная, что это за суждение, не услышит его как истинное».²

Такую числовую интерпретацию увидим и в «Метафизике» и «Физике» Аристотеля, но не увлекаясь почти одинаковым по смыслу с вышеуказанным суждениям Насира Хусрава, мы приводим другое обоснование Аристотеля по такому виду вопроса, который отличается своей формой в разъяснении этих онтологических вопросов, близкие к проблемам психологии, на примере – как универсалии формируются в сознании,

¹Философия: Энциклопедический словарь. Под редакцией А.А. Ивина. - М.: Гардарики, 2004. – С. 346.

² Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. – С. 234.

являются ли они общими от частных посылок, или существуют другие способы познания? Этот тип вопроса, фактически просматривается по всем вопросам его гносеологическим теориям и идеям, разбирающим метафизических вопросов. Этот вопрос нами будет рассмотрен в следующей части данной работы, а здесь для наглядности и обоснования вышеуказанного тезиса, приводим следующее высказывания философа, где он предполагает, что «так как [всякое изучение] идет от неясного, но более очевидного к ясному и более понятному по смыслу, то именно таким образом попытаемся продолжить рассмотрение души. Ведь определение [предмета | должно показать не только то, что он есть, как это делается в большинстве определений, но оно должно заключать в себе и выявлять причину. В настоящее время определения — это как бы выводы из посылок. Например, что такое квадратура? Превращение разностороннего прямоугольника в равный ему равносторонний. Такое определение есть лишь вывод из посылок. Утверждающий же, что квадратура есть нахождение средней [пропорциональной линии], указывает причину действия».¹

Здесь также нужно отметить, что в философии существуют три основных подходов к проблеме универсалий. Среди них выделяем сторонников реализма, которые считают, что универсальные атрибуты будут существовать, даже если бы не было человеческих ум для их понимания. Они считают, что различные объекты могут конкретизироваться тем же свойством. Иными словами, свойство в численном измерении может быть повторяемым или примером для ряд объектов. Можно выделить, в свою очередь, два основных типа реализма. Приверженцы *universaliaremrealism*, т.е. «сущность возникает прежде существования», отделяют образы или идеи от всех единичных вещей, при этом образы или идеи получают отдельное, оособленное существовани от этих вещей и эта точка зрения приписывают Платону. Другой вид реализма -*rebusrealism*, т.е. «бытие в

¹ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т.1. – С. 396.

вещах» (in rebus), что традиционно относят к идеям Аристотеля. В «Категориях», например, Аристотель считал, что если бы не было первичных субстанций, не было бы ни одного объекта: «Таким образом, все другое [помимо первых сущностей] или говорится о первых сущностях как о подлежащих, или же находится в них как в подлежащих. Поэтому, если бы не существовало первых сущностей, не могло бы существовать и ничего другого».¹ Такие соображения, основанные на реализме, кажется, довольно разумно. Тем самым, это не означает, что мы в воззрениях Аристотеля и Насира Хусрава, несмотря на большую часть их сходства, видели решительное стремление в поддержку реализма. Поэтому, приписать им строгий реалистический подход к вопросам метафизики и онтологии было бы неверно, особенно это касается Насира Хусрава, который при всем высокой степени рациональности в его своем мышлении, во многом ограничен своей идеологической концепцией профетологии и имамологии.

Таким образом, в ходе анализа этого вопроса с позиций этих двух философов стало ясно, в их взглядах много общего: их учение – это идеалистический монизм и оно имеет рационалистический характер, основным которого является божественный ум и душа; оба согласны в том, что универсальные атрибуты не являются субстанциями материального существа. Они почти одинаково придерживаются взгляда, что форма это сущность каждой вещи и ее первичной субстанции или первоматерии, почти потому, что когда вопрос касается теологической его части, его суть также меняется в сторону сакральности и первоматерия заменяется первопричиной, которой является духовное сущее или начало. Тем не менее, оба согласуются в том, что это первоначало (энтелехия у Аристотеля и Всеобщая Душа у Насира Хусрава) как энергия и она может распускаться по частным себе подобным.

¹ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т.2. – С. 56.

§3. Гносеологические концепции начала мира

Соотношение метафизической и гносеологической проблематики в учениях Аристотеля и Насира Хусрава особенно четко проявляется в их подходах к изучению концепции начала мира и их пониманию данной проблемы в сопоставлении с взглядами других мыслителей. В целом такие подходы, разумеется, разнообразны, но мы попытаемся взглянуть на эту ситуацию под другим углом. В качестве исходной точки для составления общей метафизической и гносеологической картины проблематики в философии этих двух философов мы берем такое положение, что для того, чтобы создать такую картину, то в ее основе должен лежать тезис о познаваемости мира, иначе мы не можем рассуждать о реальном мире и его устройстве.

Нужно также иметь в виду, что сенсiblemente-познаваемый мир достаточно изменчив, и это познание формирует двойственный подход к этой ситуации. В первом случае, допустимо признание невозможности познания, что приведет к агностицизму. В другой ситуации, наоборот, познающий полагается в свое мышление и силы разума, решает, что в мире в широком его смысле существует нечто неизменное, и посредством своих умозаключений познающий попытается отыскать это самое нечто неизменное в качестве исходной точки для познания всего остального существа. Как было рассмотрено в предыдущих параграфах данной работы, Аристотель и Насир Хусрав в своих метафизических концепциях утверждали, что за явными и изменяющимися сенсiblemente-вещами и явлениями стоит неявное, статичное и умопостигаемое начало. Понятие умопостигаемое связано с процедурой познания, которая приводит в итоге к гносеологии, поскольку сенсiblemente-данные о существах зависят от познавательной способности познающего. В этом заключается общая картина развития метафизики и гносеологии Аристотеля и Насира Хусрава. Вместе с этим, нужно подчеркнуть, что у обоих философов не существуют специальные работы по гносеологии, но соответствующие идеи можно найти

как в метафизических, физических и логических учениях, так и в трудах по социальной философии и этике.

Проблемы, с которыми сталкиваются эти две философы по вопросам о познании бытия, заключаются в том, что посредством понятий можно объяснить и исправить то, что исходит от постиженного человеком, и что самое главное, его ум превращает эти полученные сведения в универсалии. В принципе, человеческое существо приходит в этот мир, чтобы постичь его (и случаются ошибки, которые возможны из-за его способности мыслить абстрактно), и с тем, как философия сложилась в ходе истории, чтобы наводить на предположение о том, как выявить то, чтобы сказать о божественном логосе, под которым подразумевают неслучайную и полную необходимую связь между объектом метафизики и природы.

В этом случае, на взгляд Аристотеля, философия становится крайним проявлением свободы человека в осуществлении его потребности в познании: она то, что преследуется ради самого человека, выполняя уникальную задачу по реализации его пользы, которая в целом отличается от его более практических потребностей. Ибо «если, таким образом, начали философствовать, чтобы избавиться от незнания, то, очевидно, к знанию стали стремиться ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы» и «ясно поэтому, что мы не ищем его ни для какой другой надобности. И так же как свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя».¹

Насир Хусрав также высоко дает оценку роли философии в познании мира в целом и осмыслению метафизических проблем в частности. В идеологической борьбе между теологами и философами, он однозначно защищает интересы и статус последних, резко выступая против позиции религиозных улемов. Он намекнув, на то что после предыдущих мыслителей «на Земле не остался кого-нибудь, который бы знание истинной религии,

¹ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. – С. 69.

являющейся результатом действий святого духа, объединил со знанием о сотворении мира, относящемся к компетенциям философии. Так, философ бы поставил этих псевдоученых на уровне животных, от невежества которых Ислам ославится».¹

В этих высказываниях двух философов довольно четко просматривается право человека на познание мира в качестве не только объекта, но и силы, заставившей его добиваться знания о могуществе мира. Для осуществления этой задачи философия представлена как высшее проявление человеческого познания не ради нее самой, а достижения свободы в своих мышлениях, истины и самоопределенности, а могущество мира в итоге представляется в бытийности Бога, как истинный объект метафизического исследования. Эта, по выражению Аристотеля, «единственная свободная наука», и по утверждению Насира Хусрава - в борьбе с богословием и псевдофилософами, таким образом, преследует цель, которая должна быть связана со свободным объектом или наукой.

Этот тезис очевидно просматривается в суждениях Аристотеля, который писал: «Ибо наиболее божественная наука также и наиболее ценима. А таковой может быть только одна эта — в двояком смысле. А именно: божественна та из наук, которой скорее всего мог бы обладать бог, точно так же божественной была бы всякая наука о божественном. И только к одной лишь искомой нами науке подходит и то и другое. Бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало, и такая наука могла бы быть или только или больше всего у бога».² Так, в поиске собственной свободы, своего счастья, человек вовлекается в процесс познания, опираясь на свободный от всего объекта — Бога, ставшего его идеалом, который сенсiblemente не постигаемый, как это возможно по отношению к другим существам. По этому поводу Насир Хусрав отмечает, что «Творец не постижим сенсiblemente. Следовательно, верно, что творец мира является тот,

¹ Насир Хусрав. Джомеъ-ул-хикматайн. Душанбе, 2011. –С. 31.

² Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. – С. 69-70.

кто не постигается ощущением, а то, что поддается постижению ощущением, может быть только телесным существом»¹ и «если сбросить со счетов растение, то выводится и животное, поскольку пищей животного является растение, а человек не является причиной другого существа, а целью. Цель же в его познания заключается в познании Бога с тем, чтобы возвращаться к тому началу, откуда он произошел».² В этом плане, Насир Хусрав почти одинаково и подобно Аристотелю разъясняет этот вопрос.

Тем не менее, материальные условия должны быть также на первом месте для людей, которые намерены быть свободными, чтобы продолжить свои познавательную-мыслительную деятельность для достижения собственного блага. Это познание мира сопровождается сомнениями и удивлениями, отражающими противоположность с нашими надеждами и желаниями. Об этом Аристотель утверждает, что «вместе с тем овладение этой наукой должно некоторым образом привести к тому, что противоположно нашим первоначальным исканиям. Как мы говорили, все начинают с удивления, обстоит ли дело таким именно образом, как удивляются, например, загадочным самодвижущимся игрушкам, или солнцеворотам, или несоизмеримости диагонали, ибо всем, кто еще не усмотрел причину, кажется удивительным, если что-то нельзя измерить самой малой мерой».³

Изучение вопроса о свободе человека, хотя и возможно только через освобождение от материальных ограничений, но должны начать через материальные основы мира. Этот факт является чрезвычайно наводящим по обеспечению соответствия человеческой мысли с ее прогрессивными уровнями самоуправления и определения этой свободы в структуре бытия. Это означает, что человеческая мысль сама открывает что-то в структуре бытия и пути, по которым ум восходит к первому принципу. В этом смысле, и Аристотель, и Насир Хусрав, однозначно утверждают, что объектом

¹ Насир Хусрав. Кушоиш ва рахоиш. Душанбе, 2013. – С. 32.

² Там же. – С. 31.

³ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. – С. 70.

метафизических представлений, или по выражению Аристотеля – «первой философии» является Бог. Аристотель утверждает, что «бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало, и такая наука могла бы быть или только или больше всего у бога. Таким образом, все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше - нет ни одной»¹, и что люди должны стремиться к тому, чтобы понять образ действий Бога, потому что Бог находится в лучшем положении бытия. Это указывает на то, что есть некое соответствие между человеческой мыслью и Божественного Логоса. Действительно, этот аспект человеческого мышления направлен не ради самого мышления, а служит в качестве источника философского мышления: «А знание и понимание ради самого знания и понимания более всего присущи науке о том, что наиболее достойно познания, ибо тот, кто предпочитает знание ради знания, больше всего предпочтет науку наиболее совершенную, а такова наука о наиболее достойном познания»², то есть божественная наука.

Это утверждение становится более ясным в другой его книге, когда Аристотель пишет о летучих мышках, чьи глаза не привыкли видеть днем, и что «действительно, каков дневной свет для летучих мышей, таково для разума в нашей душе то, что по природе своей очевиднее всего».³ Этот отрывок предполагает, что человеческий разум может быть приучен к божественной мысли, т.е. мысли самого мышления и такое мышление не будет немедленно доступно для нашего разума, однако, обучая наши умы, мы можем развивать его.

Насир Хусрав свободу и благ человека рассматривает, прежде всего, в том, что человеческое тело живет благодаря благородной души – «говорящая душа», имеющая божественное происхождение, а «душа достигает свое совершенство, являющееся для человека вторым совершенством, при собственном усердии по усвоению знания и мудрости,

¹ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. – С. 70.

² Там же. – С. 68.

³ Там же. – С. 94.

при помощи очищения самой себя, очищения своей природы и умеренности своей природы, являющихся ее посредниками в достижении первого совершенства, которое есть ее готовность приобретать знания в период зрелости своего тела».¹ В этом отрывке отчетливо просматривается, что мыслитель свободу и самоопределенность человека через познания своей сущности передает в его же руки с «усердием по усвоению знания и мудрости», а мудрость это есть божественное слово, тот же Логос, что было у Аристотеля. Познание, таким образом, направлено на осознание мудрости Бога, как всевышняя сила, т.е. Он – в лучшем положении, чем другие существа. Этот смысл ясно передается в следующем суждении автора, где он предполагает, что «тварь это тот, который испытывает нужду в помощи и силе другого. Стало быть, такой тварью в самом деле является Всеобщая душа, начало которого Словом Бога при посредничестве Разума, а сотворенным – материальный мир, ибо сотворенное это то, что подлежит постижению»². Разум и душа как основные силы в познании вещей и явлений относятся одновременно к источнику божественной мысли, которая через них переносится в мышление человека, способствующим самопознанию и постижению мира.

В этом контексте, Насир Хусрав, да и Аристотель пишут, что божественное слово обладает наиболее правду, что делает ее наиболее привлекательной для познания, и также, что она становится конечной точкой истины теоретическо-умопостигаемых знаний. По этому поводу Аристотель утверждает, что «в самом деле, цель умозрительного знания — истина, а цель знания, касающегося деятельности, - дело: ведь люди деятельные даже тогда, когда они рассматривают вещи, каковы они, исследуют не вечное, а вещь в ее отношении к чему-то и в настоящее время...Так что и наиболее истинно то, что для последующего есть причина его истинности. Поэтому и начала вечно существующего всегда должны быть наиболее истинными: они ведь истинны

¹ Насири Хусрав. Зад ул-мусафирин. – С. 374.

² Носири Хусрав. Кушоиш ва рахоиш. – С. 24.

не временами и причина их бытия не в чем-то другом, а, наоборот, они сами причина бытия всего остального; так что в какой мере каждая вещь причастна бытию, в такой и истине».¹

На взгляд Насира Хусрава объекты «божественные» тоже всегда бывают самыми истинными и они - причина бытия других вещей, так что каждая вещь находится в отношении релятивности по отношению истины. Насир Хусрав начинает изучение метафизики с объяснением того, что как мы познаем мир, и что это знание о чем-то измеряется знанием его причины, которая будет затем разъяснять вопрос «почему?» по отношению к его бытию. Небесно-метафизические объекты, как наиболее универсальные, труднопостижимые для человека, ибо они по своей трансцендентности далеки от его чувствительной способности, эти же объекты, в свою очередь находятся в поле трансцендентности Бога, познание причин действий которого недоступно даже Разуму: «Доказательство Божьего создания, т.е. творения из ничего, для разума обязательно, однако он не способен представлять его подробности. Созидание душой состоит в том, что разум знает, что Бог (слава ему!) является творцом разума, души, первоматерии и формы из ничего».² Разум же представляется как «причиной всех причин», но у этой причины «есть специфическое причиннообразующее начало», коим является Бог как создатель причины причин и он Истинный Творец. Человек же обязан познать этот метафизический мир со всеми его элементами и это знание подобно откровению, идущее к человеку от того мира: «Следовательно, этим разъяснением выяснилось, что к каждому человеку от его Творца идет скрытое и слабое откровение, которое пробуждает его. Поскольку существует это откровение, являющееся разумом, постольку ты задаешься вопросами: «почему создан этот мир?», «для чего человек приведен в этот мир?»...».³

¹ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. – С. 70.

² Насири Хусрав. Зад ул-мусафирин. – С. 382.

³ Там же. - С. 272-273.

Тем не менее, в философии, как известно, познание начинается с той же точки ощущения, которые затем передаются для осмысления разуму, требующему, как показано выше, соответствующие уточняющие вопросы. Такой и подход Аристотеля, который по метафизическим проблемам задает четырнадцать вопросов, спрашивая, что «как мы можем знать предмет смысла, не имея смысла в вопросе?» и «по всем этим вопросам не только трудно достичь истины, но и нелегко надлежащим образом выяснить связанные с ними затруднения».¹ Аналогично Насиру Хусраву, древнегреческий философ в этих постановках вопросов, обращается к познанию истины через «науку» о Боге, но утверждая, что разум человека не является производным от него в некотором роде, и особенно, если, как брат во внимания его заключению, что «бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало»,² то в познании природы этих элементов эпистемологический подход становится все более важным. Аристотель поэтому задается вопросом о начальной точке такого исследования в природе бытия: «Вообще если искать элементы существующего, не различая множества значений сущего, то найти эти элементы нельзя, особенно когда вопрос ставится таким образом: из каких элементов состоит сущее? В самом деле, из каких элементов состоит действие или претерпевание, или прямое, этого, конечно, указать нельзя, а если возможно указать элементы, то лишь для сущностей. А потому неверно искать элементы всего существующего или думать, что имеют их. Да и как было бы возможно познать элементы всего?».³

В общем, основной темой гносеологии Аристотеля и Насира Хусрава заключается в следующем: понимание это путь размышления через умозаключение с ощущаемым от органов чувств. Но, мышление не есть как ощущение. Это очень важно для понимания гносеологических учений этих двух философов. Что же тогда происходит с ощущаемым и каково его

¹ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. – С. 101.

² Там же. – С. 70.

³ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. – С. 91.

отношение с интеллектуальным? По Аристотелю, внешняя, физическая вещь оказывает влияние и действует по отношению к органу чувств человека, например, на глаз, но глаз не может уразуметь ее. Поэтому, он утверждает, что «ощущение и разумение не одно и то же. Ведь первое свойственно всем животным, второе — немногим. Не тождественно ощущению и мышление, которое может быть и правильным и неправильным: правильное - это разумение, познание и истинное мнение, неправильное - противоположное им; но и это мышление не тождественно ощущению: ведь ощущение того, что воспринимается лишь одним отдельным чувством, всегда истинно и имеется у всех животных, а размышлять можно и ошибочно, и размышление не свойственно ни одному существу, не одаренному разумом».¹

Гносеологический подход к пониманию и разъяснению вопроса о бытии под влиянием идей Аристотеля, мы находим почти во всех учениях мусульманских мыслителей. Например во взглядах Ибн Сины, который в анализе М. Диноршоева обобщен следующим образом: «Внутренних чувств, по Ибн Сино, тоже пять, Это- сила осязания (восприятие), расположенная в задней части переданого желудочка мозга; сила воображения у животной души (мыслительная – у человека М.Д), расположенная в переднем желудочке мозга, близ червеобразного отростка; сила догадки, расположенная в конце среднего желудочка мозга; сила памяти, расположенная в заднем желудочке мозга».²

У Насира Хусрава также такой подход к постижению мира посредством органов чувств и разумной душой: на чувство возлагается познание формальных признаков внешнего объекта, а интеллект берет на себя достижение знаний по внутренним, скрытым признакам и всеобщей форме того же объекта, идентичными с объектом, но это не сам объект. Эти знания представляются в универсальном виде, а не в случайных формах и служат для выделения этого отдельного объекта от других вещей и ему подобного.

¹ Там же. – С. 430.

² Диноршоев М. Натурфилософия Ибн Сины. Душанбе, 1985. – С. 171.

Он писал: «... не все сенсительное и не все интеллектуальное, так что нам чувства не даны без разума, а разум-без чувств. То, что познается чувством, воображением никаким путем не познается, а то, что познается воображением и мышлением, никаким путем не познается чувством. А также познающий сенсительного не нуждается в разуме, как зримые и слышимые чувственные вещи, познанные неразумными животными».¹

В постановке подобных вопросов, которые в принципе отличаются только по форме, а не по содержанию, Аристотель и Насир Хусрав прокладывают путь познания через добывание частных и специфических до универсальных знаний. В этом задействованы все органы чувств, каждая из которых выполняют определенные свои функции, к примеру, зрение является тем средством, который позволяет людям совершить различие между вещами, и это также является отправной точкой в возможности человека наблюдать изменения и особенности этой перемены. Движение в сторону ближайшего познания начинается от ощущения, а к воспоминаниям оно формируется от совокупности ощущений до обеспечения устойчивости результатов ощущения через опыт. Опыт соединяет сведения в памяти в упорядоченном виде, как утверждает Аристотель: «Появляется опыт у людей благодаря памяти; а именно многие воспоминания об одном и том же предмете приобретают значение одного опыта. И опыт кажется почти одинаковым с наукой и искусством. А наука и искусство возникают у людей через опыт. Ибо опыт создал искусство, как говорит Пол, - и правильно говорит, - а неопытность – случай».²

Насир Хусрав этот тезис разъясняет в аллегорической форме и утверждает, что «Бог научил человека, что пользы людей и устранения [недугов] в этих вещах предназначены в определенной мере, иначе никто бы не мог познать их ни опытом и ни вкусом».³ Опыт жизни и действий человека в познании мира отображается в его практических делах, когда он

¹ Насири Хусрав. Зад ул-мусафирин. – С. 382.

² Там же. – С. 65.

³ Носири Хусрав. Джомеъ-ул-химатайн. Душанбе, 2011. – С. 29.

«способен плавить камни, извлекать выгоду от них, находить в них наслаждение и радость, получать удовольствие от вещей, имеющих приятный и разнообразный вкус, приятный и разнообразный запах».¹

В своей философии оба мыслителя с разными их стилями изложения вопроса, начинают постулировать принципы, которые являются нечто исходящим материалом, похожим на чисто умопостигаемую исходную точку в деле приобретения знаний, от которой происходит разделение всех живых существ, которые имеют свои особые свойства и признаки чувства мира. Они этими свойствами различаются, например некоторые животные имеют способность к памяти наряду с ощущением, как это утверждает Аристотель: «Способностью к чувственным восприятиям животные наделены от природы, а на почве чувственного восприятия у одних не возникает память, а у других возникает. И поэтому животные, обладающие памятью, более сообразительны и более понятливы, нежели те, у которых нет способности помнить; причем сообразительны, но не могут научиться все, кто не в состоянии слышать звуки, как, например, пчела и кое-кто еще из такого рода животных; научиться же способны те, кто помимо памяти обладает еще и слухом».²

В разъяснении вопроса о соотношении природных существ, т.е. минералы, растение, животные и человек каждый нижний ранг существ предположены инструментально необходимыми для функционирования более высоких их уровней. Каждый более высокий уровень охватывает деятельные свойства нижестоящего существа, и по своим признакам каждый из них будет обладать нечто истинное свойство о другом существе, что совпадает с метафизической концепцией Аристотеля и Насира Хусрава о Боге как причина бытия и истины. Тем не менее, присущие человеческой мысли дает ему способность в абстрактном мышлении, что позволяет постулировать универсалии без обязательного проведения испытания или

¹ Насири Хусрав. Зад ул-мусафирин. – С. 331-332.

² Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. – С. 65.

проверки полученных сведений. Об этом Аристотель писал: «Поэтому если кто обладает отвлеченным знанием, а опыта не имеет и познает общее, но содержащегося в нем единичного не знает, то он часто ошибается в лечении, ибо лечить приходится единичное. Но все же мы полагаем, что знание и понимание относятся больше к искусству, чем к опыту, и считаем владеющих каким-то искусством более мудрыми, чем имеющих опыт, ибо мудрость у каждого больше зависит от знания, и это потому, что первые знают причину, а вторые нет».¹

В объяснении перемещения философского умопостижения от одного принципа к другому, Аристотель пишет, что «ведь как бы то ни было, не сам же субстрат вызывает собственную перемену; я разумею, что, например, не дерево и не медь - причина изменения самих себя, и не дерево делает ложе, и не медь - изваяние, а нечто другое есть причина изменения. А искать эту причину - значит искать некое иное начало, [а именно], как мы бы сказали, то, откуда начало движения».²

Такой род интерпретации данного вопроса мы обнаруживаем в учении Насира Хусрава, который при рассмотрении форм элементов указывает на то, что они возникли по принуждению, а не по природе. Принуждение же происходит по желанию принудителя и в качестве примера приводит, что «если кто-то концы четырех балок прикрепит к вершине одной колонны и будет давить на нее. Стало быть, если человек разумен, то знает, что те балки, у которых нет никакой воли, сами к этому тесному месту не прикреплялись, а кто-то их там скрепил... Это подобно тому, что по воле кузнеца одни железа выводят других из своего вида и отливают их в ту форму, которую желает кузнец и которая есть в его субстанции».³

То есть, что-то в самих объектах, в самой какой-то реальности открывается абстрактная неопределенность в их метафизических концепциях, отвечая на такой вопрос, как «почему все так, как есть?». Эти

¹ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. – С. 66.

² Там же. – С. 72.

³ Насири Хусрав. Зад ул-мусафирин. – С. 112-113.

мыслители были затем вынуждены для продолжения поиска истины проверить дополнительные подходы и принципы. Например, Насир Хусрав прибегая к разъяснению вопроса о формообразовании тела, подчеркивает, что для этого нужна формообразующая сила, которая созидает форму тела из частиц одной субстанции, но она способна только на создание формы подобно самому себе. Эта сила, или формообразующая причина телесного существа тоже имеет свое начало: «Стало быть, по предопределенной Мудрым Всевышним судьбой долженствует, чтобы у семени была сила, сохраняющая все то, что составляет сущность семени. Когда в соответствующем месте с семенем соединяется подходящая пища, эта сила придает ей форму».¹ Познание этих причин, ведущее к постижению некоторых особенностей и признаков абстрактных объектов, реализуется посредством подобных подходов к этим вопросам.

Аристотель оппонируя взгляду Анаксагора и других древнегреческих мыслителей о бесконечности начала, и что все возникает и исчезает, пишет, что «исходя из этого за единственную причину можно было бы признать так называемую материальную причину. Но по мере продвижения их в этом направлении сама суть дела указала им путь и заставила их искать дальше. Действительно, пусть всякое возникновение и его уничтожение непременно исходит из чего-то одного или из большего числа начал, по почему это происходит и что причина этого?».² Но затем он сомневается в понимании того, как на основе материальных принципов мироздания можно объяснить красоту и закономерность в мире, который в то же время проявляет столько беспорядка и уродства. Это привело к развитию противоположных принципов, которые потом были развиты в учениях философов (например, в теории Эмпедокла о любви и ненависти³), которые создаются для того, чтобы охарактеризовать причины бытия человека в его отношении с остальной частью мира. Нами же в предыдущих параграфах было установлено, что в

¹ Там же. – С. 119.

² Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. – С. 72.

³ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2. М., 1994. - С. 41.

философии Аристотеля и Насира Хусрава дается интерпретация по проявлению четырех причин в начале бытия. Здесь с гносеологической позиции анализа данного вопроса можем добавить, что по каждому конкретному случаю реальности оба мыслители попытаются найти эти причины; необходимость такого поиска обуславливается в каждом из этих случаев установлением недостающей причины в аргументации и обосновании конкретной метафизической концепции.

Насир Хусрав классифицирует причин, считает, что «самой благородной» из этих причин является целевая, которая характеризуется как результат действующей, а та, в свою очередь, - материальной и формальной причин. Иными словами, при разъяснении метафизических проблем опора делается не на конкретную одну или две причин, а в зависимости от обстоятельства, одна дополняется «недостающей» причиной. Далее мыслитель подчеркивает, что «...мир существует и он познаваем нашими чувствами. Следовательно, мы должны знать, что он и каков он есть и почему существует, дабы познать все его четыре причины».¹

У Аристотеля также нет сомнений с познаваемости мира, но вместе с тем он подчеркивает, что «с другой стороны, если бы оказалось, что нам такое знание врождено, то нельзя было бы не удивляться, как же остается не замеченным нами обладание наилучшим из знаний... Уже из ранее сказанного ясно, что все философы ищут, по-видимому, те причины, которые обозначены нами в сочинении о природе, и что помимо этих причин мы не могли бы указать ни одной. Но делают они это нечетко. И хотя в некотором смысле все эти причины раньше указаны, однако в некотором смысле отнюдь нет».²

Если перефразировать смысл вышеприведенных фрагментов двух философов, то оба утверждают, что можно легко говорить о чем-то бытийном, учитывая, что о нем можно говорить по-разному, но трудность

¹ Насири Хусрав. Зад ул-мусафирин. – С. 326-327.

² Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. – С. 92.

заключается в том, что всю правду очень трудно понять, если не найти их причины. Аристотель также критичен в своем суждении о том, что «если искать элементы существующего, не различая множества значений сущего, то найти эти элементы нельзя, особенно когда вопрос ставится таким образом: из каких элементов состоит сущее? ... Да и как было бы возможно познать элементы всего? Ведь ясно, что до этого познания раньше ничего нельзя знать».¹ Но это только вопросы философского скептического характера, которые не категоричны и не умаляют познавательные возможности человека.

Как бы продолжая эту мысль, Насир Хусрав подчеркивает о бесконечности сущностно-познавательной силы человека, в том числе в постижении причины происхождения вещей и явлений, и подчеркивает, что «приобретение знания есть субстанциональный атрибут человеческой души. Человек получает наслаждения от любого знания, находимого им. Затем при помощи этого знания он доходит до более высокого знания, наслаждение от которого еще больше. Чем больше он поднимается по ступеням знания, тем больше умножаются его знания».²

Утверждая бесконечные возможности и способности человека в познании мира и самого человека, оба мыслителя развертывают поле своих умозаключений в сторону критического анализа гносеологических подходов других мыслителей и философов к рассмотрению метафизических проблем. Изучение этих подходов и методов исследования вопросов метафизики в произведениях Аристотеля и Насира Хусрава достаточно много. Но, в эпистемологическом значении, значительное развитие их учения получило благодаря учению пифагорейцев: они основываясь на их идей концептуализируют знания об объектах посредством чисел, как имеющих внутри себя определенную природу или сущность. Идея о сущности как число создает, пусть даже внешне, формальную причину и расчет,

¹ Там же. – С. 91.

² Насири Хусрав. Зад ул-мусафирин. – С. 315.

использующий для обоснования сущих от первопричины до природных и телесных явлений. Об этом в частности, Аристотель писал, что «что же касается пифагорейцев, то они точно так же утверждали, что есть два начала, однако присовокупляли - и этим их мнение отличается от других, - что предел, беспредельное и единое не какие-то разные естества, как, например, огонь или земля или еще что-то в этом роде, а само беспредельное и само единое есть сущность того, о чем они сказываются, и потому число есть сущность всего».¹

Насир Хусрав также разработал свои теории, основываясь на умозаключениях о том, что не только природный мир, но и духовный мир можно выражать с помощью математических расчетов. Особенно пифагореизм им был использован при доказательствах единственности первоначала и множественности других элементов мира. При этом Бог ставится выше всех форм исчисления, даже «единица» не используется по отношению к пониманию единичности Бога или коранического обозначения «Единое». Он утверждает, что «во истину того творца единственности и единого назвали «творцом из ничего», который установил единого причиной бытийности через сотворение во вневремени из ничего так, что «один» благодаря этого единого получил [признак] единственности и единое стало частью одного, оба одним словом, став одной субстанцией, подобно тому как объединились форма и материя»² и «первое бытие та субстанция, в которой сконцентрировалось единство, а им является Всеобщий Разум, названный философом «актуальным разумом», от которого исходит начало бытия. Разум назвали «один» потому, что он стал актуальным от единства, с тем чтобы он в рамках значения «единства» получил статус «один», т.е. объединенным с единством. Когда один стал единым с одним, не совершился категоричный, а разумножающий «один» по своей сущности и субстанциональности и получился разум множественности и первое

¹ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. – С. 78.

² Носири Хусрав. Джомеъ-ул-хикматайн. – С. 135.

множество, которое происходило от него силой единства, была душа, степень которой «два»... Ее двойственность увеличивается до «трех» и оно заключается в том, что виды души в порождающихся существ составляют три: один – растительное, второе – осязаемое и третий – говорящей».¹

Так, Насир Хусрав отмечает, что подобная абстракция от сенсительного посредством числа достаточно обоснована, и вписывается в природу реальности, несмотря на то, что числа не могут внести коррективы или дополнения в этой реальности и сделать ее как целую теорию когерентности в рамках своих условий. Тем не менее, разумное постижение реальности полностью ассимилировалось с математической задачей, и эта абстракция произвела разворот в мышлении человека по вопросам метафизики и онтологии. В сенсительном аспекте вопроса Насир Хусрав, да и Аристотель основывают числа, а не наоборот. В результате, эти цифры вливаются в реальности, и чувственный мир как источник истины, представляется как числа. Эта по сути пифагорейская теория комментируется Аристотелем следующим образом: «Что же касается пифагорейцев, то они точно так же утверждали, что есть два начала, однако присовокупляли - и этим их мнение отличается от других, - что предел, беспредельное и единое не какие-то разные естества, как, например, огонь или земля или еще что-то в этом роде, а само беспредельное и само единое есть сущность того, о чем они сказываются, и потому число есть сущность всего».² Но такое понимание соотношения чисел и сенсительного имеет свои последствия: пифагореизм приводит к путанице между универсальному и частичному, и поэтому, как утверждает философ «не может толком объяснить мир».

Аристотель кроме того, критикует платоновскую философию на том основании, что он не смог достаточно убедительно отличить ее принципы от пифагорейских. В результате, его философская позиция демонстрирует те же проблемы, что проявляются в пифагорейских подходах к вопросу о

¹ Там же. - С. 135.

² Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. – С. 78.

первоначале. Принцип Платона характеризуется Аристотелем как «монада» и «диада», которые производят причины и дают миру возможность проявляться в определенном виде. Аристотель критикует Платона, утверждая, что в результате его принципов монады и диады (которые численно определены), его идеи или формы также будут численными и в качестве таких, Аристотель указывает на разрыв между проблемой и результатом или следствием в философии Платона: «Если они в такой-то части [мира] усматривают мнение и удобный случай, а немного выше или ниже — несправедливость и разъединение или смешение, причем в доказательство этого они утверждают, что каждое из них есть число, а в данном месте оказывается уже множество существующих вместе [небесных] тел, вследствие чего указанные свойства чисел сообразуются с каждым отдельным местом, то спрашивается, будет ли число, относительно которого следует принять, что оно есть каждое из этих явлений, будет ли оно то же самое число-небо или же другое число помимо зо него? Платон говорит, что оно другое число; впрочем, хотя и он считает эти явления и их причины числами, но числа-причины он считает умопостигаемыми, а другие — чувственно воспринимаемыми».¹

В своих рассуждениях Насир Хусрав о метафизических проблемах, путей и способах их постижения, часто вступает в полемику со многими из древнегреческих философов, как Фалес, Прокл, Евклид, Сократ, Платон, Ион Филопон и др., но в его трудах не удается найти непосредственные указания на учение Пифагора и представителей его философской школы, и это несмотря на то, что их теория нумерология, как мы уже знаем, достаточно широко используется и комментируется фактически во всех его произведениях. Что касается его критического подхода к воззрениям остальных, то это можно демонстрировать по отношению к взглядам Платона в вопросе о мироздании в следующих суждениях: «...Платон в одном месте утверждает, что «мир имеет начало» и в другом, что «мир был

¹ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. – С. 86.

хаотичен до того, как получил порядок»; и сказал, что «мы вынуждены сказать, что любое упорядоченное в начале было беспорядочным, и только потом кто-то дал ему порядок»... и у Платона таких загадочных высказываний много». ¹ Можно только догадаться, что теория нумерологии пифагореизма по сравнению с учением Платона о порядке мировой системы Насиром Хусравом воспринята в силу того, что она в принципе совпадает с общей системой его метафизических и онтологических взглядов, несмотря на то, что он довольно ясно указывает на такой недостаток в пифагорейской теории, что нумерология не отражает чувственное восприятие человека при изучении объекта. Это в конце концов приводит и к тому, что нумерология не может отражать представления о мире, в которой универсалии не дифференцируются от частных их элементов, что создает проблему в понимании и осознания особенности конкретных вещей и явлений естественного мира.

Аристотель же более ясно выражает свое отношение к взглядам пифагорейцев о познании метафизических и онтологических проблем, подчеркивая, что «с другой стороны, они (т.е. пифагорейцы – Н.Ю.) ничего не говорят о том, откуда возникает движение, если (как они считают) в основе лежат только предел и беспредельное, нечетное и четное, и каким образом возникновение и уничтожение или действия несущихся по небу тел возможны без движения и изменения... В самом деле, исходя из тех начал, которые они кладут в основу и указывают, они рассуждают о математических телах ничуть не больше, чем о чувственно воспринимаемых; поэтому об огне, земле и других таких телах ими ничего не сказано, поскольку, я полагаю, они о чувственно воспринимаемом не сказали ничего свойственного лишь ему». ²

Таким образом, Аристотель и Насир Хусрав в своих гносеологических подходах к осознанию метафизических и онтологических проблем

¹ Насир Хусрав. Джомеъ-ул-хикматайн. – С. 190.

² Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. – С. 85.

опираются на тот факт, что не только телесный, но и духовный мир поддается познанию. Главная общность при этом заключается в том, что оба философы пытаются дать описание не только реальному, сенсильному миру, но и также умопостигаемому, но не ощущаемому миру, где разум и душа как орудия познания упоминаются в качестве посредника между двумя мирами как «предельные понятия». Основное отличие же в этих походах философов проявляется в том, что в их трудах очевидно описание непостижимого Абсолюта и других метафизических элементов с помощью разных понятий и методологических принципах, т.е. не различие способов определения Его бытийности, а степени реальности или трансцендентности, а также проведение линии между реальным бытием и духовным в рамках разных онтологических принципах начала бытия.

Заключение

Таким образом, в настоящем диссертационном исследовании в сравнительном ракурсе рассмотрено метафизическое учение Аристотеля и Насира Хусрава, показана влияние древнегреческого философа на мировоззрение Насира Хусрава. Оно происходило на почве историко-социокультурных условий развития взаимоотношения западной и мусульманской культуры, особенно, в период осуществления военных походов Александра Македонского, что обусловило постоянную трансформацию мировоззрения народов региона в результате частого перемещения различных слоев населения по обширной территории империи эллинизма со смешиванием греко-персидской культуры. Это впоследствии отразилось на философию мусульманского Востока с возникновением в ее недрах таких рационалистических школ, как калам, му‘тазилитизм, суфизм, восточный перипатетизм и исмаилизм.

Опираясь на эту историческую действительность в диссертационном исследовании сравнивались основные метафизические вопросы в учениях Аристотеля и степени их рецепции у Насира Хусрава. Для этого выполнена реконструкция их метафизических учения, и получены следующие выводы.

В монистическом философском-теологическом проблемном поле греческой мудрости, а через нее в философии Насира Хусрава важно было определение той методологической парадигмы, которая в принципе должна быть тождественна этому монизму. Поэтому, в их философии метафизика выступает и в качестве метода или подход к изучению бытия и начала существования, ее стали характеризовать как познание, опирающееся не на чувственное созерцание, а на умозрение, на интеллектуальное созерцание. Это же способствует рациональному постижению бытия. В этом случае Насир Хусрав больше находился под влиянием му‘тазилитской метафизике, чем Аристотеля. Отсюда, в трактовке онто-метафизических идей двух философов, явно просматривается использование различных категориально-

понятийных аппаратов метафизического учения, которое превращает саму метафизику в способ познания мира бытия. Здесь подразумевается не познание реального предмета, а те же условные, изначальные знания, названные Кантом априорные познания. Эти априорные познания в учении Насира Хусрава создали почву для организации другой концепции – эзотерическое (*захир*) и экзотерическое (*батин*) способы толкования, что в сумме составляют та'вил – экзегетику, которая также характеризуется как герменевтика. В нашем случае, она служила для адаптирования метафизического учения Аристотеля к исмаилитскому учению. В учении Аристотелю герменевтике можно связывать с двумя смыслами: первое, когда герменевтика используется им для разъяснения составных частей предложения предложения (имя, глагол), выражений и категорических и т.д.

В учение Аристотеля проблемы физики и метафизики относятся к ключевым темам, которые в мусульманской философии, в частности Насира Хусрава находят свое очевидное отражение: часть из них была принята беспрекословно, а другие подверглись новой интерпретации, критике, пересмотру и реформированию, адаптировавшихся с условиями и требованиями восточного мусульманского интеллекта.

В системе учения Аристотеля на первом месте стоит философия, а на второе место – физика, причем метафизика или «первая философия» Аристотеля занимает параллельное положение с его физикой. Метафизику он назвал дисциплиной, которая изучает «существо как существо», «мудрость» или «теология». В этих дисциплинах излагалось учение о начале бытия, которое может быть постигаемым посредством умопознания. В учение Насира Хусрава не прослеживается такая фиксированная форма иерархии наук и дисциплин, но их названия и суть можно релевантно имплицировать в суждениях по метафизическим и онтологическим проблемам. Метафизику таким образом, Насир Хусрав называет по-разному: божественная философия (*фалсафаи илохи*), мудрость Мудрого и Знающего (*хикмати хаками олим*), мудрость истинной религии (*хикмати дини хакик*) и т.п. Поэтому в учении обоих философов трудность заключается в дефиниции

физики и метафизики, поскольку физика в смысле природы в их учениях появляется в диапазоне таких дисциплин, как самой физики, биологии, метафизики, этики и в какой-то степени даже и политики. Но вместе с тем, физика Насира Хусрава подобно Аристотелю всецело не была направлена на поиск естественных законов, а обозначенные в их трудах закономерности, конечно, еще были примитивными, но сам рационализации вопроса уже имел важное значение для определения того, что одни вещи существуют по природе, а другие - в силу иных причин. Этот процесс можно объяснить так, что все, что существует в природе, оно имеет свое начало и конец, увеличение и уменьшение или качественное изменение, а трансцентентный мир находится в статичном состоянии и не подлежит эволюционным преобразованиям. Так, произведено четкое разделение всего сущего на божественное, естественное (природное) и искусственное это разделение относится и к определению предела физики и метафизики в учении Насира Хусрава. Таким образом, Аристотель и под его влиянием – Насир Хусрав, объясняют, что физика (или природа) касается вещей, которые характеризуются свойствами динамичности и изменчивости, а метафизика имеет дело с вещами, которые являются статичными и неизменяющимися. В их мировоззрения метафизика представлена как некая наука, связанная с определяющими признаками бытия, в то время как другие отрасли науки, как физика и философия связана с определением классов (родов и видов) этого бытия. Отсюда, метафизика Аристотеля и Насира Хусрава рассматривается в качестве универсальной, а физика как частной науки, и кроме того, большинство вещей, которые относятся метафизике, объясняются на основе физических принципов.

Во взглядах Аристотеля и Насира Хусрава метафизика, или онтология как ее часть занимается изучением существования абстрактных объектов. Тем не менее, изучающие метафизику или онтологии часто при познании природы используют такие выражений, как «количество», «соотношение», «предположение» и др., в то время как естествоиспытатели не будут пытаться доказать, что такое числа, соотношение или предположение, даже

если они будут часто пользоваться этими выражениями. Указано, что здесь важна абстрактная всеобщая сущность и или носитель универсалий. По Аристотелю этот универсалий, явление или свойство называется просто как перводвижателем остальных существ. В представлении же Насира Хусрава универсалий (Бог), который в большей степени интерпретируется под влиянием неоплатонизма, чем аристотелизма, не является перводвижателем. В качестве такого в его учение выступает Всеобщая Душа. Но оба философы согласны в том, что многое без Единого не существует. Так, первопричина порождает других причин. Определено, что онтология идеального начала бытия отражается в вопросе о соотношении формы и субстрата, субстанции и акциденции (у Насира Хусрава) и «привходящим» (Аристотеля), о сущности в значении возможности (у Аристотеля), потенциальности (у Насира Хусрава) и действительности (у Аристотеля), и актуальности (у Насира Хусрава), о движении, которое Аристотель рассматривает как осуществление того, что есть в возможности, а Насир Хусрав - как изменение потенциальности сущности; они также расходятся в определении видов движения по количеству, качеству и месту, а в вопросе о пространстве согласны в его представлении как месторасположение, где возможно перемещение, направление и взаимные положения различных объектов, которое вмещает все это и второе - особое место, определяющее сущность событий, которые происходят в нем. Сходна их позиция и в интерпретации вопроса времени.

В вопросе о материальном начале бытия Аристотель и Насир Хусрав особое внимание уделяют тем, чтобы различить общее от частного, форму от материи, духовного от материального и космического от земного. Оба философы попытаются понять то, что отличает органичное целое от простой массы вещей. Поскольку они склонны делать различие между массой и унифицированным и композиционным целым, в то же время, устанавливают предел между своими воззрениями и неограниченной мереологии, изучающей класс выражений и отношений между частью и

целым. Кроме того, в той степени, что они готовы сделать такого рода различия, иногда отказываются от композиционного нигилизма, и склоняются в сторону органицизма.

Обозначено, что соотношение материи и формы как первичные «материалы» рассматривается как субъекты для остального сущего. Насир Хусравом она называется первоматерией. Сопоставляя это определение с аристотелевским пониманием вопроса, можно подтвердить явное сходство в интерпретации формы и материи через ее координаты - длину, ширину и глубину, также и то, что форма может существовать без материи, и поэтому существует активность формы и пассивность материи. Для более убедительного доказательства метафизических проблем Насир Хусрав как Аристотель склоняются к органицизму, т.е. в основу объяснения этих проблем закладывают широкий круг натуралистических явлений, выраженных в особых понятийных организации и аппаратов.

Установлено, что при рассмотрении вопроса об изменении материального начала бытия вещей, Аристотел важнейшими причинами считает формальную и целевую, в то время как Насир Хусрав однозначно указывает на производящую и целевую, как на благородные причины. Но эти причины, как уже мы знаем, как у Насира Хусрава, так и у Аристотеля являются соответственно, результатами возможности (способности) конкретного существа, которая переходит в актуальность (действительность).

Выявлено, что учение этих двух философов – идеалистический монизм и оно имеет рационалистический характер, основным которого является божественный ум и душа; оба согласны в том, что универсальные атрибуты не являются субстанциями материального существа. Они почти одинаково придерживаются взгляда, что форма это сущность каждой вещи и ее первичной субстанции или первоматерии, почти потому, что когда вопрос касается теологической его части, его суть также меняется в сторону сакральности и первоматерия заменяется первопричиной, которой является духовное сущее или начало. Тем не менее, оба согласуются в том, что это

первоначало (энтелехия у Аристотеля и Всеобщая Душа у Насира Хусрава) как энергия и она может распускаться по частным себе подобным.

Заключено, что гносеологический подход Аристотеля и Насира Хусрава к вопросу начала бытия заключается в следующем: понимание это путь размышления через умозаключение с ощущаемым от органов чувств. Но, мышление не есть как ощущение. Это очень важно для понимания гносеологических учений этих двух философов. По Аристотелю, внешняя, физическая вещь оказывает влияние и действует по отношению к органу чувств человека, например, на глаз, но гла не может уразуметь ее. Поэтому, он утверждает, что «ощущение и разумение не одно и то же. У Насира Хусрава также такой подход к постижению мира посредством органов чувств и разумной душой: на чувство возлагается познание формальных признаков внешнего объекта, а интеллект берет на себя достижение знаний по внутренним, скрытым признакам и всеобщей формы того же объекта, идентичными с объектом, но это не сам объект. Эти знания представляются в универсальном виде, а не в случайных формах и служат для выделения этого отдельного объекта от других вещей и ему подобного.

Библиография

І. Источники

1. Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. Т. 1 / Под ред. С. С. Неретиной; сост. С. С. Неретиной, Л. В. Бурлака. – СПб. 2001. -539 с.
2. Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. Т. 2 / Под ред. С. С. Неретиной. – СПб., 2002. -635 с.
3. Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т.1. Аристотель. Метафизика. М.: Мысль, 1975. - 550 с.
4. Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. I. Ред. В.Ф. Асмус. - М.: Мысль, 1976 г. - 550 с.
5. Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. II. Ред. З.Н. Микаладзе. - М.: Мысль, 1978.- 687 с.
6. Аристотель. Аналитики // Сочинения. Т.2. - М.: 1978. - 688с.
7. Аристотель. Категории // Сочинения. Т.2. - М.: 1978. - 688с.
8. Аристотель. Об истолковании // Сочинения. Т.2. - М.: 1978. - 688с.
9. Аристотель. О душе// Сочинения. Т.1. - М.: 1976. - 347с.
10. Аристотель. Политика. Афинская полития. М.: Мысль, 1997. - 459 с.
11. Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. III. Ред., авт. вст. статьи и прим. И.Д. Рожанский; пер. Н. В. Брагинской, Т. А. Миллер, А. В. Лебедева и др.. - М.: Мысль, 1983. - 830 с.
12. Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. IV. Общ. ред. А. И. Доватур. пер. с древнегреческого. Н. В. Брагинской, М. Л. Гаспарова, С. А. Жебелева и др. - М.: Мысль, 1983.- 830 с.
13. Носир Хусрав. Стрела времени. - Душанбе, 1991. - 46 с.
14. Носири Хусрав. Гулчине аз девони ашъор (Отрывки из Дивана стихов). Сост. и автор предисл. К.Айни. - Сталинабад, 1957 (на тадж. яз). - 179 с.

15. Носири Хусрав. Девони ашъор (Диван стихов). Т.1. - Душанбе, 2009 (на тадж. яз). - 639 с.
16. Носири Хусрав. Девони ашъор (Диван стихов). Т.II. - Душанбе, 2009 (на тадж. яз). - 645 с.
17. Носири Хусрав. Зад ул-мусафирин (Припасы путников). Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М.Диноршоева. - Душанбе, 2005. - 635 с.
18. Носири Хусрав. Зод-ул-мусофирин (Припасы путников). - Душанбе, 2010 (на тадж. яз). - 511 с.
19. Носири Хусрав. Куллиёт (Сборник произведений). Т.1. - Душанбе, 1991 (на тадж. яз). - 638 с.
20. Носири Хусрав. Куллиёт. Девони ашъор (Сборник произведений. Диван стихов). Т.1. - Душанбе, 2003 (на тадж. яз). - 955 с.
21. Носири Хусрав. Куллиёт. Осори фалсафи (Философское наследие) Т.3. - Душанбе, 2003 (на тадж. яз). - 352 с.
22. Носири Хусрав. Куллиёт. Осори фалсафи ва дини (Философское и религиозное наследие). Т.2. - Душанбе, 2003 (на тадж. яз). - 944 с.
23. Носири Хусрав. Сафарнома. - Душанбе, 1970 (на тадж. яз). - 118 с.
24. Носири Хусрав. Сафарнома. - Худжанд, 2003 (на тадж. яз). - 227 с.
25. Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон (Трапеза братьев). - Душанбе, 2012 (на тадж. яз). - 118 с.
26. Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). - Душанбе, 2012 (на тадж. яз). - 118 с.
27. Носири Хусрави Кубодиёни. Ваджхи дин (Лик веры). - Душанбе, 2002 (на тадж. яз). - 381 с.

II) Исследовательские работы

а) на русском языке

28. Античная философия. Энциклопедический словарь / Отв. ред. М.А. Солопова. М: Прогресс-Традиция, 2008. -898 с.
29. Арабзода Н. Исмаилитская философия Носири Хусрава. - Душанбе, 1997. - 307 с.
30. Арабзода Н. Мир идей и размышлений Носира Хусрава. - Душанбе, 2003. - 262 с.
31. Асмус В.Ф. Античная философия: Учеб. пособие. - Изд. 3-е, доп. - М.: Высшая школа, 2005. - 406 с.
32. Ахутин А.В. История принципов физического эксперимента. От Античности до XVII века. М., 1976. -292 с.
33. Ахутин А.В. Понятие «природа» в Античности и в Новое время, («фюсис» и «натура»). М., 1988. -208 с.
34. Ашуров Г. Философские взгляды Насира Хисрава. Душанбе, 1965. - 113 с.
35. Бартольд В.В. Сочинения. Т. VI. М.: Восточная литература, 1966. 785 с.
36. Бартольд В.В. Ислам и культура мусульманства,- М.,1992. - 143 с.
37. Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. - М.: Наука, 1966. – 342 с.
38. Бертельс Е.Э. Насир-и Хосров и исмаилизм. -М.:Изд. вост. лит., 1959.- 289 с.
39. Богомолов А. С. Античная философия. - М., 1985. 2 изд. М.: Высш. шк. 2006. - 390 с.
40. Васильева Т.В. Афинская школа философии(философский язык Платона и Аристотеля). М.: Наука, 1985.- 180 с.
41. Визгин В. П. Генезис и структура квалитативизма Аристотеля. М.: Наука, 1982. - 429 с.

42. Виллер Э.А. Учение о едином в античности и средневековье. СПб.: Алетейя, 2002. - 668 с.
43. Виндельбанд В. История древней философии. Пер. с нем. под ред. А.И.Введенского. Киев: «Тандем», 1995. — 368 с.
44. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. - 495 с.
45. Гафуров Б. Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. Душанбе, 1989. – 381 с.
46. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. - М.: Изд.-во АН СССР, 1960. - 330 с.
47. Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. - М.: Наука, 1966. - 352 с.
48. Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. - М.: Наука, 1985. - 215 с.
49. Гусейнов А.А. История этических учений. -М.: Гардарики, 2003.–911с.
50. Дафтари Ф. Исмоилиён: таърих ва акоид (Исмаилиты: история и взгляды) / Пер.с англ. на тадж. яз. А.Мамадназарова. - М.: Ладомир, 1999. - 947 с.
51. Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма/ Пер. с англ. Додыхудоевой Л.Р. и Додыхудоевой Л.Н. - М.: Ладомир, 2003. - 274 с.
52. Дафтари Ф. Легенда об ассасинах. Мифы об исмаилитах/ Пер. с англ. Додыхудоевой Л.Р. - М. 2009. -212 с.
53. Дафтари Ф. Традиция исмаилизма в средние века/ Пер. с англ. Оджиевой З. - М.: Ладомир, 2003. -319 с.
54. Диноршоев М. Компендиум философии Ибн Сины. Душанбе, 2010. - 340 с.
55. Диноршоев М. Натурфилософия Ибн Сины. - Душанбе, 1985. - 255 с.
56. Диноршоев М. Философия Насириддина Туси. - Душанбе, 2012. - 156 с.

57. Диноршоева З.М. Гражданская философия аль-Фараби. - Душанбе, - 2006. -321 с.
58. Диноршоева З.М. Мухаммад аль-Газали и его отношение к философии. -Душанбе, 2002. – 159 с.
59. Додихудоев Х. Исмоилия ва озодандешии Шарк. -Душанбе, 1989. - 285 с.
60. Додихудоев Х. Очерки философии исмаилизма. -Душанбе, 1976. -143 с.
61. Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. -Душанбе, 1987. -430с.
62. Додихудоев Х. Философский исмаилизм -Душанбе, 2014. -485 с.
63. Зиёев Х. Суфийский орден мавлавия. - Душанбе, 2007. -275 с.
64. Зиёев И. Проблема человека в философии Мухаммада Икбала. Д.-103 с.
65. Зубов В.П. Аристотель. - М.: Издательство Академия наук СССР, 1963. -366 с.
66. История восточной философии. Уч. пособие/Отв. ред. М.Т. Степанянц. - М.: РАН Институт философии. - М., 1998. - 122 с.
67. История этических учений: Учебник/Под ред. А.А. Гусейнова. - М.: Гардарики, 2003. - 911 с.
68. История философии в кратком изложении: пер. с чеш. И. И. Богута. - М.: Мысль, 1995. - 590 с.
69. Карамхудоев Ш.Х. Сопоставительный анализ религиозно-философских идей Носира Хусрава и Джалаледдина Руми. Душанбе, 2011. - 180 с.
70. Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока. - М.: УДЫ, 1987. - 174 с.
71. Комилов Р. Социально-утопические учения в истории таджикской философии XIII-XV вв. - Душанбе, 1993. - 117 с.
72. аль-Кирмани Хамид ад-Дин. Успокоение разума. Предисловие, перевод с арабского и комментарии А.В. Смирнова. М.: Ладомир, 1995. -328 с.

73. Лосев А.Ф. Античная история философии. - СПб.: Алтейя, 2001. – 256 с.
74. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. -М., Мол. гвардия, 1993. - 383 с.
75. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2-х книгах. М., 1992-1994. -1260 с.
76. Мамардашвили М.К. Классические и неклассические идеалы рациональности. М.: Азбука, 2010. - 288 с.
77. Маниёзов А., Шарипов Х. Хаками суханвар. - Душанбе, 2003. - 224 с.
78. Мец А. Мусульманский ренессанс /пер. с нем. и предисл. Д.Е.Бертельса. -М.: ВиМ, 1996. – 536с.
79. Молчанов Ю. В. Проблема времени в современной науке. М.:1990. - 136 с.
80. Музаффар М. Антропология (уч. пос.) Д. 2008. – 280 с.
81. Музаффар М. Антропологияи ориёи (Арийская антропология) (на тадж. яз.) Д. 2006. -124 с.
82. Муродова Т. Джамеъ-ул-хикматайн Носири Хусрава как философский труд. Автореф. дисс. к. ф. н. - Алма-ата, 1985. - 18 с.
83. Мухаммедходжаев А. Гносеология суфизма. - Душанбе, 1990. - 112 с.
84. Мухаммедходжаев А. Идеология накшбандизма. -Душанбе, 1990.-112с.
85. Мухаммедходжаев А. Мироззрение Фаридиддина Аттора. - Душанбе, 1974. - 115 с.
86. Назариев Р.З. Аллегорическая интерпретация философско-теологических проблем в исмаилизме. - Душанбе, 2008. - 219 с.
87. Назариев Р.З. Социальная философия «Ихван ас-сафа» и Насира Хусрава (сравнительный анализ)». Душанбе, 2011. -350 с.

88. Новая философская энциклопедия. В четырех томах. / Ин-т философии РАН. Научно-ред. совет: В.С. Степин, А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин. М., Мысль, 2010, т. II, Е– М, с. 545-546.
89. Носири Хусрав: Дируз. Имруз. Фардо. Nasir Khusraw. Yesterday. Today. Tomorrow. Ответ. ред. С.Ниезов и Р.Назариёв. - Душанбе, 2003. - 680 с.
90. Об исмаилизме. - Сталинабад, 1943. - 46 с.
91. Олимов К. Мировоззрение Санои. - Душанбе, 1973. – 136 с.
92. Олимов К. Хорасанский суфизм. (Опыт историко–философского анализа). Душанбе, 1993. -285 с.
93. Рассел Б. История западной философии. Т. 1. М., 1993. - 512 с.
94. Рассел Б. История западной философии. Т. 2. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1994. – 400 с.
95. Рахимов М. Философия человека Абу Али ибн Сины (Авиценны). - Душанбе, 2005. – 332 с.
96. Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. - М.: Наука, 1990. - 280 с.
97. Реале Дж. Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: в 4 т. Т. 3. Новое время (От Леонардо до Канта). – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1996. – 712 с.
98. Реале Дж. Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: в 4 т. Т.4. От романтизма до наших дней. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 880 с.
99. Рожанский И.Д. Античная наука. М., 1980. -190 с.
100. Родионов М.А. Ислам классический. — СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. — 256 с.
101. Садыкова Н.Н. Философия Мирзо Абдулкодира Бедиля. Душанбе, 2007. -248 с.
102. Семенов А.А. Исмаилитская ода, посвященная воплощениям Алиа-бога // Иран. - Л., 1929. – 24 с.

103. Семенова А.А. Из истории фатимидского Египта. - М.: Наука, 1974.- 264с.
104. Сергеев К.А., Слинин Я.А. Диалектика категориальных форм познания (Космос Аристотеля и наука нового времени). - Л.: ЛГУ, 1987. - 169 с.
105. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии. – М.: ВЛАДОС, 2000. – 798 с.
106. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). - М.: Наука, 1993. - 327 с.
107. Средневековая арабская философия: проблемы и решения. - М.: Восточная литература, 1998. - 527 с.
108. Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. - М.: Восточная литература, 1997. - 503с.
109. Степанянц М.Т. Мусульманский мистицизм. - М.: Канон+, 2009. -272с.
110. Строева Л.В. Государство исмаилитов в Иране в XI-XIII вв. - М.: Наука, 1978. - 274 с.
111. Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии. – М.: Гуманит. изд. центр. ВЛАДОС; Русский Двор, 1997. – 576 с.
112. Фильштинский И.М. История арабов и Халифата (750-1517 гг.). - М.: Муравей, 2001. - 352 с.
113. Фролова Е. А. Проблемы веры и знания в арабской философии. - М.: Наука, 1983.- 169 с.
114. Фролова Е.А. Арабская философия. Прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010. – 464 с.
115. Фролова Е.А. Средневековая арабо-исламская философия: проблемы и решения. М.: Мысль, 1995.
116. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Издательство «Республика», 1993.-447 с.
117. Хазраткулов М. Философские взгляды Садриддина Ширази. Душанбе, 1985. -142 с.

118. Хазраткулов М. Тасаввуф. Душанбе, 1988. -124 с.
119. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика. 1993. - 447 стр.
120. Хансбергер Э.К. Насир Хусрав. Рубин Бадахшана. Портрет персидского поэта, путешественника, философа. М.: Ладомир, 2005. - 290 с.
121. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. СПб., 2001. – 460 с.
122. Чанышев А.Н. Аристотель. М.: Мысль, 1987. – 220 с.
123. Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. - М.: Наука, 1979. - 152 с.
124. Шарипов Х. Рози чахон. - Душанбе, 2004. – 352 с.
125. Шохуморов А. Концепция познания Носири Хусрава. Автореф. дисс. к.ф. н. - Душанбе, 1990. - 19 с.
126. Эльчибеков К. Иерархия духовенства в исмаилизме и ее политическая роль. Душанбе, 1977.
127. Шичалин Ю.А. История философии. Запад-Россия-Восток. Книга первая. Философия древности и средневековья. -М.:Греко-латинский кабинет, 1995. -480 с.

б) на европейских языках

128. Annas, J., *Metaphysics Books M and N*, Translated with a commentary, Oxford: Oxford University Press, 1988.
129. Balme, D., *De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I*, (with passages from Book II. 1–3), Translated with an introduction and notes, Oxford: Oxford University Press, 1992.
130. Barnes, J., *Posterior Analytics*, Second Edition, Translated with a commentary, Oxford: Oxford University Press, 1994.
131. Bostock, D., *Metaphysics Books Z and H*, Translated with a commentary, Oxford: Oxford University Press, 1994.

132. Charlton, W., *Physics Books I and II*, Translated with introduction, commentary, Note on Recent Work, and revised Bibliography, Oxford: Oxford University Press, 1984.
133. Crivelli, P. *Aristotle on Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
134. De Rijk's L. D. *Aristotle. Semantics and Ontology. Volumes 1-2. Philosophia. Antiqua*, 91/1, Leiden: Brill 2002.
135. Graham, D., *Physics, Book VIII*, Translated with a commentary, Oxford: Oxford University Press, 1999.
136. Grayeff F. *Aristotle and his school. An inquiry into the history of the history of the Peripatos with a commentary on Metaphysics Z, H, Λ and L.*, 1974. -230p.
137. Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy, Vol. 6*. Cambridge University Press, 1981.
138. Hussey, E., *Physics Books III and IV*, Translated with an introduction and notes, Oxford: Oxford University Press, 1983.
139. Irwin, T. H. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
140. Lloyd, G. E. R. *Aristotle: The Growth and Structure of his Thought*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1968.
141. Kirwan, C., *Metaphysics: Books gamma, delta, and epsilon, Second Edition*, Translated with notes, Oxford: Oxford University Press, 1993.
142. Lang H.S. *The order of Nature in Aristotle's Physics*. - Cambridge, 1998.
143. Leszl W. *Logic and Metaphysics in Aristotle*. - Padova, 1970.
144. Long, C. *Aristotle on the Nature of Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
145. Loux M. J. *Primary Ousia: An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*. Ithaca, 1991. -256 p.
146. Madigan, A., *Aristotle: Metaphysics Books B and K 1–2*, Translated with a commentary, Oxford: Oxford University Press, 2000.
147. Makin, S., *Metaphysics Theta*, Translated with an introduction and commentary, Oxford: Oxford University Press, 2006.

148. Owens J. The doctrine of being in the Aristotelian «Metaphysics». Toronto, 1978; - 461 p.
149. Pakaluk, M., Nicomachean Ethics, Books VIII and IX, Translated with a commentary, Oxford: Oxford University Press, 1999.
150. Patzig, G., Frede, M., Aristoteles 'Metaphysik Z': Text, Übersetzung und Kommentar, 2 vols, 1988.
151. Polansky, R. Aristotle's De Anima. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2007.
152. Taylor, C., Nicomachean Ethics, Books II-IV, Translated with an introduction and commentary, Oxford: Oxford University Press, 2006.
153. Woods, M., Eudemian Ethics Books I, II, and VIII, Second Edition, Edited, and translated with a commentary, Oxford: Oxford University Press, 1992.

в) на персидском и дари языках

154. فاروقمتحه. غزاليواسماعيليان. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران، ۱۳۸۲ هـ، ۱۵۷ ص
155. عبدالغنیبیر زینمهر. زندگینامه ناصر خسرو در لب‌الهاشعارش. پیشور، ۱۳۷۷ هـ
156. فخرمجید. سیر فلسفه در جهان اسلام. تهران ۱۳۷۲ هـ، ۵۳۷ ص.
157. تاریخ فلسفه در اسلام. تهران ۱۳۶۲ هـ، ۸۲۵ ص.
158. رهاورد سفر. گزیده سفرنامه ناصر خسرو. با اهتمام سید دبیر سیاقی. تهران ۱۳۷۰ هـ.
159. رحیم مسلمانیا نقبادیانی. پاره سمرقند. باز شناخت ناصر خسرو. تهران ۱۳۷۸ هـ.
160. یادنامه ناصر خسرو. مشهد ۱۳۵۳
161. دانا ایمگان. کابل ۱۳۶۶ هـ. ۳۳۱ ص.
162. فرهاد دفترى. تاریخ خواندنی شه‌های اسلام علی‌ر سده‌های میانه. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران ۱۳۸۲ هـ، ۴۰۳ ص
163. هانریکربین. تاریخ فلسفه اسلامی. تهران ۱۳۸۰ شمسی. ص ۱۵۸
164. تاریخ اندیشه‌های اسلامی. جلد ۲. تهران ۱۳۷۸
165. مهدی محقق. شرح سبقت‌ها از حکیمان ناصر خسرو و قبادیانی. تهران، ۲۷۸، ۱۳۰۸ ص.
166. دکتر آلیس س. هانسبرگر. ناصر خسرو لعل بدخشان. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران، ۲۴۰، ۱۳۸۰ ص.