

## ФІЛОСОФІЯ

УДК [1:28](5),,08/10”

©Василь Балух  
(Чернівці)ЕВОЛЮЦІЯ СХІДНОЇ МУСУЛЬМАНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ:  
ВІД АЛЬ-КІНДІ ДО АВІЦЕННИ

*У статті проаналізовано еволюцію поглядів засновників східної мусульманської філософії – аль-Кінді, ар-Разі, аль-Фарабі та Авіценни – на матеріальний світ і його походження, природу людини та її душу, співвідношення філософії та релігійних вірувань.*

**Ключові слова:** Авіценна, аль-Кінді, ар-Разі, аль-Фарабі, іслам, ісмаїліти, калам, Коран, мутазиліти, мутакалліми, перипатетизм, суфізм, фалсафа, хадіси.

Будучи світовою релігією, іслам сповідає безкомпромісний монотеїзм і суворе слідування визначеній обов'язковій релігійній практиці. Хоча в межах ісламу виникли чисельні рухи, усі мусульмани об'єднані спільною вірою і усвідомленням приналежності до єдиного співтовариства. Проте джерела і витoki теології ісламу різуче відрізняються від причин виникнення і рушійних сил ісламської філософії. Остання виникла з і навколо нерелігійної практики, і теоретичних наук, не визнаючи жодних теоретичних обмежень, крім тих, що пояснюються природою людини, але визнавала, що істина, знайдена без посторонніх причин, не суперечить істині іслама, якщо обидві з них є зрозумілими.

Ісламську філософію не можна назвати служанкою теології. Вони близькі між собою, оскільки обидві йшли шляхом раціонального дослідження і відрізнялися від традиційних релігійних дисциплін та містицизму, що шукали знання через практичне духовне очищення. Теологія ісламу була ісламською у вузькому смислі: вона обмежувалася мусульманською релігійною общиною і залишалася віддаленою від християнської й іудейської теології, що розвивалися в тому ж культурному контексті та використовували арабську як мову посередника.

У філософії не спостерігалось такого відокремлення. Вона з'явилася в арабському культурному контексті арабською мовою. Але в її розвиток внесли серйозний внесок мусульмани, християни й іудеї, межі і різниця між якими проводилися швидше за все згідно з філософськими, а не релігійними принципами, яких вони притримувалися.

Якщо ж мусульманська теологія знайшла своє відображення в дослідженнях українських релігієзнавців, то філософські проблеми ісламського світогляду є маловивченими і надзвичайно **актуальними** в умовах посилення мусульманського фактора у сучасному світі. Тому **метою** даної розвідки є дослідження еволюції східної мусульманської філософії як незалежного і оригінального явища східної культури. Наголос зроблений саме на східній мусульманській філософії, яка започаткувала філософські зацікавлення ісламу і сприяла появі в XII ст. західної мусульманської філософської традиції. Автор не претендує на всебічний аналіз творів аль-Кінді, аль-Фарабі та Авіценни, але з огляду на те, що серед українських дослідників лише М. Якубович активно займається історією мусульманської філософії, ознайомлення з витокami її буде доречним і своєчасним.

**Рівень дослідження проблеми.** Серед дослідників східної мусульманської філософії слід назвати також Є. Бартельє [4], М.М. Болтаєва [5], В. Гіргаса [7], А. Карбена [8], О.Х. Касимжанова [9], О. Лімена [10], У.О. Макоша [11], Б.Д. Петрова і О.В. Сагадаєва [14], О.В. Смірнова [16], Є.О. Фролову [18-19] та ін.

**Виклад матеріалу.** Щодо термінології, то крім назви «мусульманська», живляються терміни «ісламська», «арабська», «арабо-мусульманська філософія» і навіть «філософія арабського Сходу». А особливим її феноменом стала середньовічна філософія. Цим

терміном позначалася філософська думка народів, які входили до складу Арабського халіфату і писали арабською та перською мовами.

Основи філософських зацікавлень ісламу містяться в ранніх формах розвитку теології, але їхніми джерелами є переклади грецьких філософських творців. Тому релігійно-філософська думка в культурі ісламу була представлена трьома основними напрямками: *калатом* – схоластичною теологією ісламу; *суфізмом* – релігійно-містичним і пантеїстичним плином думки; *фалсафа* – філософією, яка відчула вплив ідей античних мислителів.

Про початки ісламської філософії можна говорити з IX ст. Саме до середини IX ст. було зроблено достатню кількість перекладів наукових і філософських трактатів з грецької, пехлеві і санскриту, щоб показати тим, хто читав їх уважно, що наукові і філософські дослідження досить часто дають більше, ніж ціла серія диспутів, заснованих на тому, що теологи назвали обумовленістю традиції. Більше того, стало очевидним, що існувала традиція спостереження і осмислення, яка була систематизована, удосконалена і видозмінена упродовж більше тисячі років.

Межі цієї традиції були досить широкими: вона включала вивчення логіки, природничі науки (в т.ч. біологію і психологію), математичні дисципліни (в т.ч. астрономію і музику), метафізику, етику та політику. Кожна з цих наук диспонувала цілим корпусом літератури, в якій її принципи і проблеми розглядалися авторами, чії позиції, у свою чергу, підтримувалися, обговорювалися, критикувалися або розвивалися різними коментаторами. І коли мусульманські мислителі почали вивчати цю іноземну традицію, засвоїли твори античних філософів і вчених, критикуючи або розвиваючи їхні доктрини, вникаючи у значення проблем, піднятих богословами, і усвідомивши джерела одкровення, появу пророків та божественного закону, ісламська філософія почала відокремлюватися від своєї теологічної основи.

Першим мусульманським філософом по праву вважають аль-Кінді, або Абу Юсуфа Якуба ібн Ісхака ібн Саббаха аль-Кінді (близько 801–873 рр.), який народився, за різними даними, у Куфі або Басрі і творив у часи тріумфу мутазилітів. Він був першим представником фалсафи, звідки його почесне прізвище «філософ арабів» або «філософ ісламу». Аль-Кінді народився в знатній арабській сім'ї, отримав блискучу освіту в Басрі і Багдаді та користувався покровительством халіфів ал-Мамуна (813–833) і аль-Мутасима (833–842), які підтримували мутазилітів, але піддавався гонінням при ал-Мутаваккілі (847–861). Він автор більше 250 творів з філософії, психології, геометрії, астрології, теорії музики, хімії, медицини, з яких збереглося лише 50, а найпопулярнішою є праця «Про першу філософію», присвячена легалізації філософії античності [8, с. 167].

Аль-Кінді був старанним дослідником грецьких елліністичних філософів, але його творчість не складає єдиної, цілісної системи, а швидше за все є конгломератом учень, що походять від Аристотеля, Платона, Плотина і піфагорійців. Проте його усвідомлене, відкрите, нічим не обмежене визнання попередніх вкладів у наукове дослідження було чужим духом, методу і цілям тогочасних теологів. Така його половинчастість відобразилась загалом на творчості. Знайомство аль-Кінді з працями Аристотеля і Платона було неповним і недостатнім для глибоких наукових пошуків. Він покращив арабський переклад «Теології» Аристотеля, але використовував його лише вибірково.

Більша частина праць аль-Кінді була присвячена питанням натурфілософії і математики. У них філософ частково розглядав проблеми співвідношення між матеріальними речами, що піддаються змінам, знаходяться у потоці постійних перетворень, безкінечних, отже, непізнаних, і постійним світом форм (духовних або вторинних субстанцій), які не схильні до змін і до яких людина не має жодного доступу, окрім як за допомогою органів чуття. Аль-Кінді наполягав на тому, що істинне знання людини про всі речі можливе шляхом застосування різноманітних наукових вирішень, при котрих ці речі вивчаються як математика та логіка, і при засвоєнні досягнень попередніх мислителів. Філософ визнавав існування «надприродного» шляху до таких знань, звільнених від будь-яких умов: Аллах може вирішити наділити ними своїх пророків, очищаючи і просвітлюючи їхні душі,

наділяючи їх метою, правильним керівництвом і натхненням. Вони, у свою чергу, сповіщають ці знання звичайним людям у вражаюче ясне, стислому і доступному стилі. Це профетичне, «божественне» знання, що характеризується особливим способом отримання і особливим стилем опису. Тим не менше, це ж знання доступне людині без божої допомоги, навіть враховуючи, що «людське» знання може обмежити повноту і логічну завершеність профетичного божественного послання [10, с. 245].

Розмірковування про два види знань, людське, що залишене античністю, і одкровення, виражене Кораном, привели аль-Кінді до формулювання певних проблем, які стали центральними в ісламській філософії. Вони стосувалися раціонально-метафоричного тлумачення Корану і хадісів, ототожнення Аллаха з передбуттям і першопричиною, творіння як дару буття і виду причинності, відмінного від природної причинності та еманцій неоплатонізму, а також безсмертя людської душі.

Отже, на відміну від інших представників арабомовного парапатетизму, про яких мова бути йти далі, аль-Кінді не прийняв неоплатонічну концепцію еманції, відстоював створення світу «з нічого», навчав про переваги пророчого знання над філософським. Тобто, за філософом, незмінне, позачасове начало не досягається людським розумом і не може стати предметом дослідження, а значить і предметом філософії, що вивчає лише такі речі, природу яких вона може пізнати.

Під впливом мутазилітів знаходився також арабський філософ Абу Бакр Мухаммад ібн Закарія ар-Разі (бл. 865 – бл. 925 рр.), відомий також як лікар і алхімік. В Європі його знали під іменами Разес або Абубатер. Він народився у перському м. Реї, поблизу Тегерана. У Персії, а також у містах, розміщених на території сучасних Узбекистану і Таджикистану, він отримав всебічну освіту, вивчав філософію, метафізику, поезію, магію й алхімію. Ще у молодості почав займатися дослідями облагородження металів і пошуками «елексіра». У 30-річному віці виїхав у Багдад, де вивчав медицину. Незабаром він прославився як чудовий лікар, керував клінікою в Реї, а потім у Багдаді. Був добре ознайомлений з античними творами по філософії і медицині; залишив праці з філософії, етики, логіки, медицини, астрономії, фізики і алхімії – всього 184 твори (до нас дійшло 61), багато з яких були перекладені латинською мовою в Європі у X – XIII ст. [3].

Будучи прибічником крайніх мутазилітських поглядів, аль-Разі прийняв їхній атомізм і намагався створити раціональну виправдальну теорію творення, що не вимагала б жодних змін в образі Аллаха і не приписувала б йому відповідальність за недосконалість і зло, що переважають у створеному світі. З цією метою він розробив філософську концепцію, близьку до деяких різновидностей гностицизму, в основі якої лежить вчення про п'ять вічних начал: Аллаха, душі, первинну матерію, безкінечний, або абсолютний космос (час) і безмежний, або абсолютний час. А творіння пояснив як результат неочікуваного, раптового повороту подій (фалта). Фалта сталася, коли душа через своє незнання забажала матерії, а добрий Аллах полегшив її страждання, дозволивши їй задовільнити свою пристрасть і пережити страждання матеріального світу, а потім дав їй розум, щоби змусити її зрозуміти свою помилку і звільнитися від єдності з матерією, причини її страждань і всього зла. Ар-Разі проголосив себе послідовником Платона, незгідним з Аристотелем, і поділяв погляди сабейців і боамінів (наставників індуїзму) [3].

Теологи ісмаїлітів усвідомили подібність між певними елементами своєї космології та теорією ар-Разі. Тому дискутували з ним упродовж всього його життя, а потім продовжили відкидати його доктрину в своїх працях. Згідно їхнім описам його системи, він повністю протистояв авторитетам у питаннях знання, вірячи у процес науки та мистецтва, і вважав, що всі розумні люди рівно здатні потурбуватися про свої власні справи, однаково здатні до натхнення і пізнання істини, отриманої від попередників, і однаково здатні до її вдосконалення. Теологів-ісмаїлітів обурювало, зокрема, його тотальне заперечення пророцтва, особливо одкровення, і божественних законів. Вони не погоджувалися також з його критикою релігії загалом як явища, введеного злими людьми, виду тиранії над

людьми, що використовує їхню наївність і довіру, увіковічує нещасття і веде до конфліктів та воєн [6, с. 789].

Хоча фрагментарний характер філософських праць Абу Бакра ар-Рази не дозволяє виносити ґрунтовні і незалежні судження про їх досягнення, існує думка, що мислителю не вдалося відділити філософію від нової релігії – ісламу.

Першим філософом, який спробував це зробити, був Абу Наср Мухаммед ібн Тархан ібн Узлаг аль-Фарабі (872 – 950 рр.). Він народився в районі Фараба, біля впадіння р. Арис у Сирдар'ю; походив із привілейованої родини, про що свідчить наявність слова «тархан» у його повному імені. Майбутній філософ багато подорожував: відвідав Багдад, Харран, Каїр, Дамаск, Алеппо й інші великі міста Арабського халіфату; багато пізнав, пережив і переосмислив. Своєрідною тодішньою Меккою для інтелектуалів був Багдад, де працювала знаменита школа перекладачів, в якій значну роль відігравали несторіани. Вони перекладали і коментували твори Платона, Аристотеля, Галена, Евкліда. Під їхнім впливом аль-Фарабі стає відомим ученим і перебирається в Дамаск. Але спочатку він важко працює садівником, а науковою роботою займається вночі. Проте згодом знаходить покровителя – халебського правителя Сайф ад-Даула Алі Хамдані (943–967 рр.), хоча придворним ученим аль-Фарабі так і не став [9, с. 17-18].

Аль-Фарабі по праву вважають основоположником арабського перипатетизму. Він зауважував, що теологія і юридичне вивчення права є похідними феноменами, які функціонують у межах системи поглядів, установлених пророком як законодавцем і засновником общини. У цій общині одкровення визначає її членів і повинно містити й дії, які вони повинні здійснювати, якщо хочуть досягти земного щасття в цьому світі і вищого щасття – в іншому. Філософія не могла зрозуміти цю релігійну систему поглядів до тих пір, поки майже повністю пов'язувала себе дослідженням її істинного змісту і обмежувала вивчення практичних дисциплін індивідуальною етикою та персональним спасінням.

На відміну від аль-Кінді та ар-Рази, аль-Фарабі перебудував філософію в нову систему поглядів аналогічну тій, що існувала у мусульманській релігії. Галузі знань були включені в цю філософську структуру таким чином, що логіка, фізика, математика і метафізика знаходили вищу точку свого прояву у політичній науці, предметом якої було дослідження щасття і того, як його можна досягнути у містах та країнах. Центральною темою цієї політичної науки є засновник прекрасної, добродійної общини. У цю тему включалися ідеї, що стосувалися верховних правителів, які послідували за засновником, їхня оцінка того, як повинна управлятися община, щоб її члени отримали щасття швидше як громадяни, а не ізольовані людські істоти. Коли з'явилась ця філософська система, стало можливим проводити філософські дослідження всіх елементів, що складали мусульманську общину: пророка-законодавця, цілей божественних законів, надання законодавчої сили віруванням і діям, ролі наступників засновника-законодавця, основи інтерпретації або реформи права, класифікації общин, згідно їх ученя і розмірів, критики «неосвічених» (язичницьких), «грішних», «помилкових» і «заблукалих» общин [9, с. 114-116]. Тобто аль-Фарабі об'єднав філософську космологію, психологію і політику в політичну теологію, метою якої було роз'яснення основ мусульманської общини і підтримка її реформування у напрямку, що міг сприяти науковому вивченню та заохотити філософів на активну діяльність у практичних питаннях.

Наукові праці аль-Фарабі створили йому серед мусульман репутацію найбільшого авторитету в галузі філософії, відомого тлумача і коментатора ідей Платона та Аристотеля, до якого за порадами зверталися не лише мусульманські, а й християнські та іудейські мислителі.

Аль-Фарабі продовжував традиції елліністичних афінської та александрійської філософських шкіл, звертаючи особливу увагу на вивчення мови і її відношення до логіки. У численних коментарях до праць Аристотеля з логіки він вперше представив арабською мовою повний перелік наукових і ненаукових форм аргументації та забезпечив логіці позицію обов'язкової попередньої умови філософського дослідження. А його богословські і політичні трактати показали нащадкам шлях до дослідження проблеми співвідношення між

філософією та релігією і представили їх поряд зі складною системою питань, які вони продовжували розробляти, модифікувати і розвивати у різних напрямках.

Відштовхуючись від тези, що релігія аналогічна або подібна філософії, аль-Фарабі стверджував: ідея про істинного пророка-законодавця повинна бути такою ж, як і про істинного монарха-філософа. Отже, він відійшов і від твердження аль-Кінді про те, що пророки і філософи йдуть різними незалежними шляхами до вищої істини, доступної людям, і від поглядів аль-Разі про те, що філософія є єдиним шляхом до такого знання. Те, що людина може поєднувати функції природи, законодавця, філософа і монарха, не обов'язково означає, що ці функції тотожні, але це значить, що вони є правомірними об'єктами філософського вивчення. Філософія повинна описувати владу, знання і діяльність пророка, законодавця і монарха, які вона має відрізнити від тих же атрибутів філософа, в той же час пов'язуючи їх. Цим підкреслювалися суспільна або політична роль філософії [6, с. 790].

На відміну від неоплатонізму, що тривалий час обмежувався вченням платоніків про те, що функцією філософії є звільнення душі від похмурого існування в печері, в якій знання можна осягати лише недосконало, як бачення тіней, що відкидаються світлом істини, яка горить за межами печери [відчутного світу. – В.Б.], аль-Фарабі доводив, спираючись на Платона, що філософ змушений буде повернутися у печеру, навчитися говорити з її мешканцями мовою, яку вони можуть зрозуміти, і зробити дії, що покращать їхню участь [8, с. 131].

У час розквіту творчості аль-Фарабі вирішувалася подальша доля мусульманського світу. Влада сунітського халіфату заледве поширювалася за межі Багдада. Здавалося, що шіїти, особливо ісмаїліти, врешті захоплять владу і встановлять новий політичний порядок. Та і теологія ісламістів найбільш широко проникла у філософію. Її неоплатонічна космологія, революційна основа, суперечливість (щодо Закону Корана) і поширена надія на те, що божественні закони близькі до того, щоби стати лишніми з появою *каїма* (імама «воскресіння»), перешкоджали розвиткові гармонійної політичної теорії, що могла б задовільнити практичні вимоги постійного життя і представити життєздатну практичну альтернативу сунітському халіфату. Саме богословсько-політичні твори аль-Фарабі допомогли звернути увагу на цей основний недолік ісмаїлітської теології.

Уже при Фатімідах (969–1171 рр.) в Європі теологія ісмаїлітів видозмінила свою космологію у підказаному аль-Фарабі напрямку, повернувшись до тези, що община повинна продовжувати жити, підкоряючись божественному закону і відклавши плани на відміну божественного права та появи *каїма* до невизначеного часу у майбутньому.

Праці і погляди аль-Фарабі сприяли становленню найвидатнішого арабського філософа раннього Середньовіччя Абу Алі аль-Хусейна ібн Абдаллах ібн Сіна, або латиною Авіценни (980–1037 рр.), який є автором близько 450 трактатів з різних галузей знань (збереглося 240), більшість з яких (близько 150) присвячені філософській проблематиці, а період його творчості називають золотою добою ісламу.

Ібн Сіна народився у поселенні Афшана, неподалік Бухари. У власній біографії він вказував, що його батько належав до ісмаїлітів і походив з м. Балха (суч. Афганістан). За часів правління Самоніда Нух ібн Мансура він переїхав до відомого центру науки і культури ісламського світу Бухари, де був посадовцем у дивані. Є декілька версій щодо належності Авіценни до школи права в ісламі – мазхабу. Середньовічний історик Захір аль-Байхакі вважав Авіценну послідовником Братів Чистоти. З іншого боку, шіїтський фахір Нурулла Шуштарі та іранський історик Сеїд Хоссейн Наср вважають найімовірнішою належність Авіценни до шіїтів-дванадцятників. Однак той факт, що ібн-Сіна вивчав Ханафітський мазхаб може свідчити про те, що він належав до цієї сунітської школи. За версією французького дослідника ісламу Анрі Корбена, ібн Сіна, як і його батько, був ісмаїлітом. Такі ж розходження існують і стосовно походження родини Авіценни: одні дослідники вважають, що вона належала до сунітів, більшість же відносить її до шіїтів [3, с. 1; 8, с. 193].

Здобувши блискучу освіту, він, після смерті батька, змушений був забезпечувати родину, напружено працював у багатьох містах: Хорезмі при палаці правителів (1002 – 1012 рр.),

Горгані і Реї (1012 – 1014 pp.), Гамадані (1017 – 1023 pp.) і останні 14 років у Ісфахані, часто змінюючи місця перебування через переслідування, критику і навіть ув'язнення [14, с. 20-27].

Найбільш об'ємна його праця «Книга зцілення» («Кітабаш-Шифа») є філософською і науковою енциклопедією у 18 томах, поділених на 4 частини. Власне філософським проблемам присвячена перша частина, де широко аналізуються проблеми логіки – поняття, судження, силогізми, доказ, діалектика, і четверта, присвячена метафізиці (власне філософії), де зроблений детальний виклад онтологічних проблем, вчення про людину, про сутність суспільного життя і пророцтва. Його філософські погляди, як він сам відзначав, були поглядами античних мислителів Греції, включаючи геніальні ідеї Платона і Аристотеля [1].

Проте погляди Авіценни не були тотожними з загальною доктриною перипатетиків (послідовників Аристотеля) і відрізнялися від вчення його сучасників, християнських «аристотелістів» Багдада, яке він критикував як вульгарне, спотворене і сфальсифіковане.

Для розуміння розвитку ідей ібн Сіні та еволюції його поглядів важливе значення мала 20-томна «Книга справедливості», рукопис якої був знищений під час пограбування будинку Авіценни в Ісфахані. У вступі до своєї пізньої роботи «Суперечки» («Мубахісат») він пише: «Я написав книгу «Інсаф» («Справедливість»). У цій книзі я розділив вчених на дві групи: східних і західних. Вони сперечаються між собою. У кожній суперечці я показую їхні протиріччя і вказую на справедливий шлях вирішення цього питання. Книга містить приблизно 28 000 проблем» [1, с. 251]. Ідеї, викладені у «Книзі справедливості», Авіценна намагався відновити у «Хікмаат-аш-Машрікієш» («Філософія східних»), хоча вона теж не дійшла до нас і, вірогідно, не була написана, а лише планувалася.

У філософському вченні ібн-Сіні ідеї Аристотеля і неоплатоніків складно перепліталися із загальними принципами мусульманської теології. Він заперечував створення світу в часі, розглядав його, услід за неоплатоніками, як позачасову еманацию божества, але не з волі останнього, а в силу об'єктивної необхідності, або як вияв «необхідно-сущого самому собі» [17, с. 245]. Природа, за ібн-Сіною, у подальшому існуванні розвивається незалежно від Бога, за принципом саморуху, але разом з тим є замкнутою у просторі і часі.

Авіценна скористався різними вказівками аль-Фарабі на те, що езотеричне вчення Платона, яке стосується «форм», «творення» і безсмертя душі, ближче до доктрини одкровення, ніж погляди Аристотеля. Скористався він і поглядами аль-Фарабі на те, що вчення Платона і неоплатонічних коментарів корисні при зведенні поглядів Аристотеля у гармонію з доктринами одкровення і на те, що філософія повинна пристосовуватися до божественного закону у питаннях творення та нагороди і покарання у потойбічному світі, що передбачають деяку різновидність безсмертя [6, с. 790].

У слід за аль-Фарабі Авіценна досліджував питання буття, проводячи різницю між сутністю та існуванням. Він вважав, що факт існування не може бути виведений (не може слідувати) із сутності існуючих речей і що форма та матерія самі по собі не можуть взаємодіяти та породжувати рух Всесвіту або поступальне втілення існуючих речей. Тому існування повинно викликатися якимось причинним фактором, який викликає, наділяє, дає або додає існування до сутності. Щоб зробити це, причина повинна бути існуючою річчю і співіснувати з наслідками своєї дії. Всесвіт складається з ланцюжка миттєвих істот, кожна з яких дає існування тому, що слідує за нею і несе відповідальність за існування наступної частини ланцюга. Оскільки дійсна безкінечність вважалася Авіценною неможливою, цей ланцюг загалом повинен завершуватися істотою, яка є абсолютно неподільною, її сутність і є її істинним існуванням, тому вона самодостатня і не має потреби в тому, щоб давати існування ще чомусь. Оскільки її існування не залежить і не має потреби у чому-небудь ще, але необхідне і вічне саме по собі, вона задовольняє умову наявності обов'язкової причини цілого ланцюжка, що створює безкінечний світ взаємопов'язаних існуючих речей [1].

За Авіценною, все творіння неминуче і постійно залежить від Аллаха. Воно складається із розумів, душ і тіл небесних сфер, кожна з яких вічна, і підмісячної сфери, що теж

безкінечна та схильна до постійного процесу породження і розкладання, послідовній появі форм з однієї матерії, що дуже схоже на опис Аристотеля.

Авіценна і в класифікації наук дотримувався принципів та критеріїв Аристотеля, розділяючи всі науки на теоретичні і практичні. До теоретичних він відносив «першу» (вищу) науку (вчення про абсолютне буття), «середню» науку (математику, астрономію, музику) і «фізику» (всі тогочасні природничо-наукові знання). Практичні ж науки займалися розглядом проблем поведінки людини у суспільстві, людини загалом як такої. Його теорія науки в цілому ґрунтується на переконанні у пізнаваності світу і ця позиція прямо протилежна уявленням мусульманської релігії та філософським поглядам мутакалімів. Авіценна, на відміну від попередників, абсолютно не сумнівався у можливості пізнання світу силами самої людини і у цінності такого пізнання. Його раціоналізм виявляється також у високій оцінці філософом логіки. Бо, як і Аристотель, він не включав логіку до жодної з теоретичних наук, а вважав вступом до філософського і будь-якого іншого знання [17, с. 247].

Поряд з цим, Авіценна у розподіл наук включав дисципліни, які не могли вважатися науками як такими, бо не мали логічного наукового методу. Так, до фізики він відносив фізіономіку (визначення типу особистості людини, його характеру і здоров'я за зовнішніми характеристиками виразу обличчя), тлумачення снів, теургію (магічне мистецтво досягнення стану обоження засобом молитов і церемоній з метою поєднання з Богом), алхімію, природничу магію, талісманознавство, а до метафізики – вчення про вищий і нижчий світ ангелів, про чудеса і одкровення. Він описував фізичний вплив душі на об'єкти зовнішнього світу, про вплив поганого ока. Це дає підстави говорити про певну подвійність поглядів Авіценни як філософа [13, с. 96-97].

Однією з центральних ідей філософії Авіценни є концепція про строго впорядкований світ, який існує за законами детермінізму. Дотримуючись традиції перипатетиків у вченні про причинність, він все ж таки відмовився від жорсткого детермінізму: існування «можливо-сущого» не є необхідним само по собі, а стає таким внаслідок зміни волі «необхідно-сущого», як першопричини, що дає початок наступному ряду сущих і робить їх необхідними. Першопочаток – це єдине, що є необхідним само по собі. Все решта є похідним від нього, і тому лише можливим. Першопричина є лише першим поштовхом, надалі світ сучасного визначається причинною залежністю всередині нього самого [1].

Іншим важливим розділом філософії Авіценни є його вчення про душу. Саме в ньому він робить виключення для розумної людської душі. Людина, на його думку, може підтвердити існування своєї душі шляхом безпосереднього усвідомлення свого «Я» (того, що вона має на увазі, коли говорить «Я»). Вона може уявити собі цю подію і навіть відсутність зовнішніх об'єктів та органів тіла. Згідно Авіценни, це доводить, що душа є єдиною нематеріальною і вічною субстанцією, не відбитком на матерії, а тим, що було створено разом з тілом, яке вона використовує як інструмент. На відміну від інших нематеріальних субстанцій (розумів і душ сфер) вона не є одвічною, а створюється або наділяється існуванням в той же час, коли формується тіло людини, яка може її отримати. Структура, контури і розміщення частин тіла, успіх або невдача душі в управлінні ним і контролі над ним, формування моральних схильностей, набуття знань – все це вносить свій вклад в індивідуальність душі та відрізняє її від інших душ. Хоча тіло після свого розпаду не відроджується, душа зберігається і зберігає всі індивідуальні характеристики, досконалості або недосконалості, які вона отримала під час земного існування, і в цьому сенсі винагороджується або карається за свої попередні проступки [6, с. 791].

Отже, теза Авіценни про те, що він представив філософський доказ безсмертя створеної індивідуальної душі, є, безсумнівно, вищою точкою його спроб гармонізувати філософію і релігійні вірування.

Після вирішення ним проблеми про творення і безсмертя душі, ібн-Сіна вирішив пояснити здатність профетичного знання («священного» розуму, призначеного для донесення до свідомості багатьох людей і покращення їхнього земного життя),

чудотворення і правого та інституціонального врегулювання (актів поклоніння і регуляції особистого і громадського життя), засобом яких божий закон досягає своєї мети.

Майже кожне пояснення ібн-Сіною деякого аспекту іслама вибудовано на основі всебічного тлумачення Корану і хадісів. За Авіценною, основною функцією релігії є забезпечення щастя багатьох. Ця практична мета релігії, яку філософ бачив у контексті практичного знання Аристотеля, дозволила йому оцінити політичну та моральну функції божественного одкровення і описати його форму та зміст. Проте дарована релігія має і додаткову функцію – вказати обраним на необхідність прагнути до способу життя і знання, властивим окремим людям, наділених особливим даром. Ці люди повинні бути наділені особливою любов'ю до Аллаха, щоб полегшити їм досягнення вищого знання. Авіценна практично ототожнює цих людей з містиками. Представлення філософа як містика особливого типу стало виразом нового образу філософа як члена релігійної общини, який відрізняється від своїх одновірців приналежністю до іншого світу, посвятою у внутрішню істину релігії, згоранням в любові Аллаха [17, с. 249].

Алегоричні і містичні твори Авіценни часто називають «езотеричними» тому, що вони містять його особисті погляди, висловлені в образній, символічній формі. Езотеричні праці, як правило, повинні мати тлумачення, їх інтерпретація має відійти від ясно висловлених доктрин, що містяться в «езотеричних» творах, таких, як «Шифа», і відновити «незмішану і неспотворену істину», викладену у «Філософії східних». Проте, як ми відзначали, «Філософія східних» ніколи не була нікому доступною, а може взагалі і не була написана. Ця дилема і робить тлумачення поглядів Авіценни для мусульманських філософів і сучасних дослідників як складним, так і корисним.

Ібн-Сіна розробив також власне вчення про темперамент і характер людини. Так, згідно його вчення, натура людини поділяється на чотири простих види: гаряча, холодна, волога і суха. Ці натури не є стабільними, а змінюються під впливом внутрішніх і зовнішніх факторів (метеорологічні умови, зміна пір року). Аліментарні фактори, а також зміни у рідинах організму також можуть коригувати натуру у відповідному напрямку. Крім простих натур, Авіценна розрізняв ще чотири складні натури, на основі превалювання однієї з чотирьох рідин організму (крові, слизу, жовтої і чорної жовчі) [15, с. 19].

Навколо філософської спадщини Авіценни велася гостра боротьба між прихильниками і противниками його ідей ще у період Середньовіччя. Найбільше критикували філософа суфії і мутакалімі. Перші різко виступали проти раціоналізму Авіценни, ставлячи йому в провину те, що не дає можливості людині наблизитися до Бога. Але в той же час багато суфіїв перейняли філософський метод ібн-Сіни та його ідею про еволюційний характер сходинок еманції по лінії сходження. А серед мутакалімів найбільшим критиком його ідей був Мухаммад Газалі, який у своїй праці «Спростування філософів» різко заперечував вчення Авіценни про початковість і вічність світу та його атрибутів, оскільки цей дуалізм заперечував монотеїзм. Газалі відкидав також принцип еманції, згідно з яким Бог творить світ не за власною волею, а в силу природної необхідності. Не розділяв він і висунуті Авіценною ідеї про причинність та неможливість тілесного воскресіння. А з захистом ідеї східного перипатетизму виступив у XII ст. Ібн-Рушд у праці «Спростоване спростування» [5, с. 381].

**Висновки.** Отже, засновник східної мусульманської філософії аль-Кінді ще не створив єдиної, цілісної філософської системи, не прийняв неоплатонічну концепцію еманції, а предметом вивчення філософії вважав лише ті речі, природу яких вона може пізнати.

Не вдалося відділити філософію від ісламу й іншому прибічникові крайніх мутазилітських поглядів – ар-Разі, який намагався створити раціональну виправдальну теорію творення, що звільнила б Аллаха від відповідальності за недосконалість і зло, які переважають у створеному світі. Проте в його творах проглядаються уже критичні погляди на релігію загалом як явища, що використовуються на шкоду людству.

На відміну від попередників, аль-Фарабі, який вважається основоположником арабського перипатетизму, створив нову систему філософських поглядів, аналогічну тій,



що існувала в ісламі. Його твори накреслили шляхи до дослідження проблеми співвідношення між філософією та релігією.

А завершив створення єдиної середньовічної філософської системи представник золотої доби ісламу – Авіценна, який центральними ідеями своєї філософії зробив концепцію про строго впорядкований світ, що існує за законами детермінізму, та філософський доказ безсмертя створення індивідуальної душі, як вищої спроби гармонізувати філософію й релігійні вірування.

### Література

1. Ибн-Синна (Авиценна). Избранные философские произведения / Ибн-Синна (Авиценна). – М.: Наука, 1980. – 554 с.
2. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. – М.: Соцэкгиз. 1961. – С. 47-192.
3. Абу Бакр Мухаммад ибн Закария ар-Рази. Электронный ресурс. – Режим доступа: <http://www.physchem.chimfak.rsu.ru/Sourse/History/Persones/Rhazes.html>
4. Бертелье Е. Авиценна / Е. Бертелье // Огонек. – 1953. – № 33. – С. 1-3.
5. Болтаев М.Н. Абу Али ибн Синна – великий мыслитель, ученый энциклопедист средневекового Востока / М.Н. Болтаев. – М.: Сампо, 2002. – 400 с.
6. Всемирная энциклопедия: Религия / Гл. ред. М.В. Адамчик; Гл. научн. ред. В.В. Адамчик и др. – Мн.: Современный литератор, 2003. – 832 с.
7. Гиргас В. Арабо-русский словарь к Корану и хадисам / В. Гиргас. – М.: Диля, 2006. – 914 с.
8. Карбен Анри. История исламской философии / Анри Карбен / Пер. с франц. и примечания А.Кузнецова. – М.: Прогресс – Традиция, 2010. – 360 с. (Ч. I, гл. V).
9. Касымжанов А.Х. Абу-Наср аль-Фараби / А.Х. Касымжанов. – М.: Мысль, 1982. – 200 с.
10. Лимэн Оливер. Введение в классическую исламскую философию / Оливер Лимэн / Пер. с англ. – М.: Весь мир, 2007. – 280 с.
11. Макаш У.О. Философские трактаты аль-Фараби / У.О. Макаш // Весник КарГУ, 2004. – № 4 (36). – С. 83-87.
12. Новая философская энциклопедия: В 4-х т. / Ин-т ф-фии РАН, Нац. общ.-научн. фонд. – М.: Мысль, 2010. – Т. 2. – 634 с.
13. Общая история философии / Под ред. А.И. Введенского и Э.Л. Радлова. – М.: Директмедиа, 2009. – 839 с.
14. Петров Б.Д. Ибн Синна (Авиценна) / Б.Д. Петров, А.В. Сагадаев. – М.: Мысль, 1980. – 238 с.
15. Псядло Э.М. Темперамент и характер в истории медицины и психологии / Э.М. Псядло. – Одесса: Наука и техника, 2007. – 232 с.
16. Смирнов А.В. История классической арабской философии / А.В. Смирнов // Вестник Рос. гуман. научн. фонда. – 2006. – №1(42). – С. 106 – 113.
17. Соколов В.В. Средневековая философия / В.В. Соколов. – М.: Высш. шк., 1979. – С. 244 – 249.
18. Средневековая арабская философия. Проблемы и решения / Отв. ред. Е.А. Фролова. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – 530 с.
19. Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: Учебное пособие / Е.А. Фролова. – М.: ИФ РАН, 2006. – 199 с.
20. Якубович М. Співвідношення «знання – дія» у філософській думці ісламського світу / Михайло Якубович // Джерело: Філософські пошуки. Сучасні аспекти співвідношення філософії і науки. – Львів – Одеса: Cogito – Центр Європи, 2008. – Вип. XXVII. – С. 330 – 340.
21. A History of Muslim Pilosophy / Ed. M. Sharif. – Wiesbaden: Otto Havraszowitz, 1963. – Vol. 1 – 2.

Vasyl Baluh

### The Evolution of the Eastern Islamic Philosophy from Al-Kindi to Avicenna

*The article examines the evolution in teaching of founders of Eastern Muslim philosophy – al-Kindi, al-Razi, al-Farabi and Avicenna on the problems of material world, its origin, the nature of man and his soul, the relationship between philosophy and religious beliefs.*

**Keywords:** Avicenna, al-Kindi, al-Razi, al-Farabi, Islam, ishmaelites, kalam, Quran, mu'tazila, mutakallim, peripatetic, sufism, falsafah, hadiths.

*Надійшла до редакції 21.01.2015 р.*