

**Тодор П. Тодоров**

---

**ЗАБРАВЕНАТА НАУКА**

София, 2014

Всички права запазени. Нито една част от тази книга не може да бъде размножавана или предавана по какъвто и да било начин без изричното съгласие на автора и на издателство „Изток-Запад“.

© Тодор П. Тодоров, автор, 2014  
© Издателство „Изток-Запад“, 2014

ISBN 978-619-152-399-3

ТОДОР П. ТОДОРОВ

# ЗАБРАВЕНАТА НАУКА





# СЪДЪРЖАНИЕ

Предговор. Забравена ли е „Забравената наука“? (Симеон Евстатиев) .....	7
--	---

Увод.....	23
-----------	----

## Част I.

### АРАБСКИЯТ АРИСТОТЕЛ / 33

1. Чуждата наука .....	35
2. Преводите .....	44

## Част II.

### Ал-Кинди / 53

1.1. Дефиницията .....	55
1.2. Експликацията. Двете фигури на метафизиката .....	59
2. Разделението на науките .....	62
3. Хиперфизиката.....	67
3.1. Хиперфизиката на Кант .....	70

## Част III.

### Ал-Фараби / 73

1. Ексцесът. Алхимия или антропология? .....	75
2. Еманация и интелект .....	81
3. Активният интелект и прогресията на ума.....	90
4. Въображение и откровение .....	101

## Част IV.

### Ибн Сина (Авицена) / 107

1. Авицена в Латинския запад .....	109
2. Метафизиката като медицина .....	118
3. Метафизиката като наука и мъдрост.....	122
4. Предметът на метафизиката .....	132
4.1. Критиката на Ибн Рушд (Авероес) .....	154

## Част V.

## ЗАБРАВЕНАТА НАУКА / 159

1. Метафизиката е интелект .....	161
2. Интелектът е метафизика.....	166
3. Забравената наука.....	172
Библиография .....	181

## ПРЕДГОВОР

# ЗАБРАВЕНА ЛИ Е „ЗАБРАВЕНАТА НАУКА“?

– СИМЕОН ЕВСТАТИЕВ –

Книгата, която читателят държи в ръцете си, е продукт на един от възпитаниците на българската медиевистична школа във Философския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Макар и да няма академична подготовка в областта на арабистиката и ислямознанието, Тодор Тодоров днес е единственият български философ медиевист, специализиращ в изследване на арабската философия. До този момент, още преди авторите и на настоящата книга, и на предговора към нея да бъдат родени, философът Ради Радев, професор в същия университет, публикува задълго останалата единствена по рода си у нас история на арабската философия<sup>1</sup>, възприемана от него опосредствано – чрез рускоезичното философско изтокознание. Впоследствие теми от областта на арабската философия са засягани в България от колеги арабисти най-вече в кратки статии или непубликувани дисертации, които обаче изследват предимно или ислямския мистицизъм – суфизма (*тасауууф*), или ислямската систематическа теология (*каләм*), пак във връзка със суфизма<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ради Радев, Из историята на арабската философия, София: Наука и изкуство, 1966.

<sup>2</sup> Характерен пример е наскоро защитената дисертация на Велин Белев „Суфизмът – последният аргумент на Ал-Газали“, София: Нов български университет, 2012.

За първи път от дълго време насам у нас се появява книга, посветена на философията *stricto sensu*, т.е. на арабоезичния елинизиран перипатетизъм (*фалсафа*). Тук няма как да не изтъкна, че за мен като арабист ислямоведа през последните години е интелектуално удоволствие и предизвикателство да споделям с талантливия ми колега Тодор Тодоров университетския си курс по арабо-мюсюлманска философия, който съм разработил и преподавам на студентите арабисти в Софийския университет заедно с основните си лекционни курсове по история на арабския свят и исляма. Това признание е в известен смисъл и уговорка – моите собствени интереси, академичен стил и подготовка в областта на арабистиката и ислямската история имат важни точки на пресичане, но не съвпадат непременно с теоретичните занимания на Тодор Тодоров в полето на арабската метафизика.

Арабистите ислямоведа и представителите на класическата ориенталистика<sup>3</sup> често разглеждат *фалсафа* като само един от клоновете на ислямската или арабо-мюсюлманската философска мисъл<sup>4</sup>. В нея теологията (*калām*) доминира над философията, защото като част от „религиозните науки“ (*‘улūм ад-дйн*) е и призвана да обосновава и защитава ислямската доктрина с рационални и логически доводи, често заимствани от философията. Макар и да обвинява философите перипатетици (*фалāсифа*) в неверие, обявявайки техните учения за несъстоятелни, може би най-великият теолог (*мутакаллим*) на исляма Абу Хамид ал-Газали (поч. 1111) сам се увлича от философските методи и логика, за да построи своите аргументи. Ето защо съвременни изследователи на ислямската религиозна и философска мисъл като Франк Грифел си позволяват да определят учението на

---

<sup>3</sup> Тук нямам предвид разгорещените дискусии около „ориентализма“, а виждам тъкмо класическата ориенталистика като западна наука за исляма и мюсюлманските общества. За повече подробности вж. Симеон Евстатиев, *Религия и политика в арабския свят: Ислямът в обществото*, второ преработено издание, София: Изток-Запад, 2012, с. 59–82.

<sup>4</sup> Вж. например Андрей В. Смирнов, *Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби)*, Москва: Наука, 1993, с. 14–45.



ал-Газали като „философска теология“<sup>5</sup>, без да пренебрегват и неговия колосален принос за легитимирането на т.нар. умерен суфизъм в лоното на ортодоксалния суннизъм. Това силно привличане и едновременно отблъскване от философията, при което опитите за нейното инкорпориране в системата на ислямското знание и образование се съчетават с постоянен стремеж за изтласкването ѝ от централното русло на културата, е може би един от големите и все още неразгадани парадокси на ислямската цивилизация. Контекстуално обусловена от доминиращите в даден исторически период и регион интерпретации на исляма, тази динамична и променлива ислямска перцепция на античната и елинистическата философска мисъл създава една особена и подчертано самобитна културна ситуация, която засега остава непозната и неизучена, а често пъти и пренебрегвана в западните академични изследвания.

Каква всъщност е съдбата на арабската философия в мюсюлманския свят и на Запад? Доколко „забравена наука“ е арабската метафизика като част от *фалсафа*? Въз основа на своята академична подготовка и нагласа, опосредствани от българската и западната философска медиевистика, Тодор Тодоров предлага на читателя свой логично построен аргумент за арабската метафизика, определяйки я като „забравена наука“. Подходът му без съмнение е интересен, а и самата книга е написана доста четивно. Въпреки сложната разисквана в книгата теоретична материя, ясно се откроява индивидуалността на нейния автор като обещаващ български философ.

Опитвайки се да разбере „какво все пак е метафизиката в арабо-мюсюлмански контекст“, Тодор Тодоров пояснява още в началото, че насочва вниманието си към „естествената среда и особената ситуация, в която е изградена арабската метафизика“. Авторът на книгата, разбира се, не отрича, че и правената на арабски език метафизика си остава теоретична наука. Според Тодоров обаче „практиката на интелекта, неговата енергийност е същинската метафизика на арабските философи“. По този начин той свива обхвата на изследването си до едно от частните,

---

<sup>5</sup> Frank Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, Oxford and New York: Oxford University Press, 2009.

макар и основополагащо централни проявления на метафизиката в цялостната история на *фалсафа*. При така заявената цел изглежда съвсем логично като основни градивни елементи на тази „особена ситуация“ да бъдат открити философските специфики на Късната античност, своеобразният „арабски Аристотел“ с неговите неоплатонически окраски и стимулираното от исляма профетическо умонастроение. За да очертае още по-ясно параметрите на своето изследване, Тодоров предлага интересната и убедителна хипотеза, че арабската метафизика може да „се мисли в три взаимнодопълващи (а не изключващи се) модальности: хиперфизика, онтология и теология“.

В един такъв ракурс структурата на книгата изглежда добре издържана, а подборът на тримата ключови арабски философи – Ал-Кинди (поч. 873), Ал-Фараби (поч. 950) и Ибн Сина (поч. 1037), известен на Запад като Авицена, логично онагледява проследяваните от автора особености на арабската метафизика. Тодор Тодоров възприема идеята, че реабилитацията на „автентичния Аристотел“, предприета от Ибн Рушд (поч. 1198), известен на Запад като Авероес, слага своеобразен край на „арабския Аристотел“, който според него е „истинската нормативна рамка“ на арабската философия. Такава е концепцията на настоящата книга за края на арабската философия с Авероес, която въпреки направените от автора уговорки до голяма степен е в съзвучие с разпространените конвенционални схващания по този въпрос в общата философска медиевистика на Запад. Интересното в случая е още по-голямото „свиване“ на типично арабския философски проект около „арабския Аристотел“, разработен най-систематично от Ал-Кинди, Ал-Фараби и Ибн Сина (Авицена).

Когато дефинираният обект на изследване е *фалсафа*, или философията *stricto sensu*, напълно съм съгласен с Тодор Тодоров, че е уместно тя да бъде наричана „арабска философия“, като се избягват по-обтекаеми понятия от рода на „ислямска философия“ или „арабо-мюсюлманска“ философия. Етническата принадлежност на философите, сред които само Ал-Кинди е арабин по произход, наистина не е имала някакво особено значение през Средновековието, а арабският език – този „латински на Изтока“ – става философски език, на който в повечето случаи се пишат съчиненията в областта на *фалсафа*. Въпросът обаче

не опира само до арабския език, поради което понятието „арабо-мюсюлманска философия“, а още по-малко предпочитаният от Анри Корбен (1903–1978) термин „ислямска философия“<sup>6</sup> не може да бъде еквивалент, взаимнозаменяем с „арабска философия“. Както отбелязва изтъкнатият американски философ арабист Димитри Гутас в един свой програмен текст, „философите, които пишат философията като философия (а не като теология или мистицизъм, както това би било при [Анри] Корбен), не са били само мюсюлмани“<sup>7</sup>, макар и да са живели в мюсюлманския свят, ползвайки арабския като език на ислямската цивилизация. Сред представителите на арабската философия, заедно с мнозинството мюсюлмани, има християни като Абу Бишр Матта (поч. 940), иудеи като Исаак Исраели бен Соломон (поч. 932) и езичници като Сабит ибн Курра (поч. 901), а ар-Рази (поч. 925) е направо атеист<sup>8</sup>. Философията обаче е била за всички тях тол-

---

<sup>6</sup> Анри Корбен, История на ислямската философия, превод Александър Веселинов, София: Център за изследване на ислямската цивилизация, 2005.

<sup>7</sup> Dimitri Gutas, „The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy“. – British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 29, 1 (2002), pp. 5–25, p. 17. Тази програмна статия всъщност е публикуван вариант на лекция, изнесена от Гутас още на 4 юли 2000 г. на конференция на Британското общество за близкоизточни изследвания (BRISMES) в Кеймбридж.

<sup>8</sup> По време на работата си в Принстънския университет през 2013–2014 г. участвам и в ислямоведския семинар на Патриша Кроун в Института за академични изследвания в Принстън. В една от сесията (Institute for Advanced Study, Princeton, School of Historical Studies, Islamicists Seminar, 23 October 2013) във връзка с обсъждането на авторството на някои неизвестни до този момент ръкописи, германската изследователка на ислямската интелектуална история Забине Шмитке издигна хипотезата за вероятността дори някои от съчиненията в областта на муатазилитския *калām* да са писани не от мюсюлмани, а от иудеи. Разбира се, това е само работно предположение, радикалността на което е добре съзнавана от неговата авторка. Неоспорим обаче остава фактът, че евреите са били изключително активни в писането на арабоезична философия.

кова мощен стимул, че благодарение на нея те преодоляват религиозните си различия и възгледи, за да участват в съвместен интелектуален проект.

„Арабската философия“ (*фалсафа*) се отнася към „арабо-мюсюлманската философия“, включваща освен нея систематическата теология (*калām*) и философския суфизъм, както частното към общото. Въпросът обаче е още по-сложен. От една страна, в рамките на ислямската цивилизация и по-цялостния ислямски интелектуален живот ученията на повечето философи перипатетици (доколкото са мюсюлмани) са „частно“ проявление на „арабо-мюсюлманската философия“, доминирана иначе от теологията и от религиозно по своята същност възприемане на света и битието. И все пак винаги трябва да се отчита, че в стриктния смисъл на термините философията не е теология. От друга страна, класическата *фалсафа* е „частен“ случай на онази философска линия, която тръгва от Античността, видоизменя се през елинистичната епоха и с приноса на арабските философи перипатетици от ал-Кинди до Авероес, преминава в Западна Европа, където *фалсафа* всъщност е и част от „собственото наследство“<sup>9</sup> на Западната философия. *Фалсафа* е културен феномен, интересен и със своята културна раздвоеност. Преминавайки в същинска културна шизофренност, тази раздвоеност често прави проблематично възприемането на арабската философия – както в самия мюсюлмански свят, където тя се развива и видоизменя ролята си в продължение на поне хилядолетие (800–1800) до началото на колониалната епоха, така и на Запад, където оказва влияние върху цялата философска традиция на латинското Средновековие.

Ако в западнохристиянската култура обаче царица на науките е теологията, то в исляма, подобно на юдейството, такава царска роля е отредена на ислямското право (*фикх*) – термин, изначално обозначаващ *знанието*, а впоследствие и науката,

---

<sup>9</sup> Андрей В. Смирнов, „Что стоит за термином ‘средневековая арабская философия’ (рассмотрения вопросе в ракурсе проблематики истины и причинности)“. – В: Средневековая арабская философия: проблемы и решения, отв. ред. Е. А. Фролова, Москва: Издательская фирма „Восточная литература“ РАН, 1998 (с. 42–80), с. 42.

за откровения свише религиозен закон (*шарī'a*). Още видният специалист по ислямско право Йозеф Шахт (1902–1969) отбелязва, че фикхът е ислямското знание *par excellence*, „въплъщение на ислямската мисъл, най-типичното проявление на ислямския начин на живот, сърцевина и ядро на самия ислям“<sup>10</sup>. Всичко това идва да ни подсказва защо именно правото, този „доминиращ начин на ислямско самоизразяване“<sup>11</sup>, е и своеобразен критерий, спрямо който се съизмерват и легитимират останалите науки, включително и философията. С други думи, ако теологията доминира над философията, шариатът и знанието за него, развиван в ислямското право, имат надмощие и над двете. Ето защо е само привиден културният парадокс, че представителите на *фалсафа* често пишат и в областта на ислямското право. Освен всичко друго по този начин те могат много по-добре да защитават философските си занимания от нападките на ортодоксалните богослови. Философът Авероес не само е автор на съчинения по ислямско право като маликитски<sup>12</sup> мислител в областта на фикха, но и заема длъжността на религиозен съдия – кадия (от араб. *қадй*). По времето на Алмохадската династия в Мюсюлманска Испания през 1169 г. той е кадия в Севиля, а през 1171 г. – в Кордова.

Във вътрешнокултурен план само ислямският мистицизъм успява да отправи по-сериозно предизвикателство към ислямското право и суфийските интерпретации на Откровението често печелят надмощие над правните постановки, като предлагат различен, алтернативен път към Бога – този на интуитивното

---

<sup>10</sup> Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Oxford University Press (Clarendon Press Paperbacks), [1964] 1982, p. 1.

<sup>11</sup> Norman Calder, „Accommodation and Revolution in Imami Shi'i Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition“. – *Middle Eastern Studies*, Vol. 18, 1 (1982), pp. 3–20, p. 3.

<sup>12</sup> Маликитската религиозно-правна школа (*мазхаб*) е една от четирите основни в сунитския ислям (останалите три са съответно ханафитската, шафиитската и ханбалитската) и има господстващо положение в Андалусия.

знание (*ма'риф* или *'ирфāн*)<sup>13</sup>. Още след първите две столетия от ислямската история терминът *фиқх* започва да се отнася по-специално към сферата на ислямската юриспруденция, а по-общата идея за религиозното знание остава въплътена в понятието *'илм*. То винаги трябва да се разбира като имплицитно противостоящо на *джахл* („невежеството“, „неблагодарността към Бога за низпослания дар – *Откровението*“). Оттук и названието на религиозните учени в исляма – улеми (от араб. *'ālim*, мн.ч. *'уламā'*), които понякога биват наричани „богослови“ – условно, доколкото „теолози“ в стриктния смисъл на думата са мутакаллимите, работещи в сферата на систематическата теология (*калām*). Истинното ислямско знание (*'илм*) има толкова всепроникващ характер в цялото развитие на ислямската мисъл, че великият и може би последен представител на класическата ориенталистика Франц Розентал (1914–2003) си позволява да каже, че „*илм* е ислям“<sup>14</sup>. Учен, дълбоко познаващ исляма и неговата история, с впечатляваща ерудиция и филологическа подготовка не само в арабския, но и в други семитски езици, Розентал добре съзнава и дори сам намеква, че по този начин въвежда реторическа фигура, за да подчертае изключителността на знанието като фундамент и отличителен белег на ислямската цивилизация.

Авторът на „Забравената наука“ стъпва именно на тази формулировка на Розентал и ни предлага да „продължи“ тезата му, развивайки понятието „интелект“ като централно за средновековната арабска метафизика. Разбира се, интелектът (*'ақл*) без съмнение отключва цялата метафизическа парадигма на *фалсафа* и в това съждение няма нищо рисковано, нищо полемично. Полемична обаче е тезата, която Тодор Тодоров предлага под влияние на Розентал. Според българския философ идеята на Ро-

<sup>13</sup> По-късно, в посткласическата епоха (1258–1798) от историята на исляма като *'ирфāн*, ще започне да се обозначава и теософията, разгърнала се в Сефевидски Иран. В наши дни иранските университети развиват цели факултети по *'ирфāн*.

<sup>14</sup> Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam, With an Introduction by Dimitri Gutas*, Leiden: Brill, 2007, p. 2.

зентал, че „понятието *знание* доминира всички сфери на исляма, се препотвърждава и тук, на територията на метафизиката, чиято архитектура е подчинена на интелекта и неговата динамика“. В случая обаче е налице известна неяснота, произтичаща вероятно от неволен лапсус. Розентал всъщност никъде не заявява, че „знанието е ислям“, а само, че „[религиозното знание] *‘илм* е ислям“. Тук не става дума за знанието „по принцип“, а за истинното според мюсюлманите и изхождащо от *Откровението* религиозно знание (*‘илм*). То дори често встъпва в опозиция с разума (*‘ақл*) – понятие, засегнато във философския му смисъл на „интелект“ и „интелигенция“ също неведнъж от Розентал в цитирания тук негов *opus magnum*. Според теолозите му такава наистина е източник на знание, но като противопоставен на *нақл* – предаваната от поколение на поколение религиозна традиция. Макар и формулировката на Тодор Тодоров, че „интелектът е ислям“, да е наистина ефективна като стилистична фигура, нейната основателност остава прекалено спорна.

От изследователска гледна точка не смятам, че е особено плодотворно едно ключово понятие от метафизиката, каквото е интелектът – дори и само реторически – да се представя като еквивалент на исляма. Още повече, че една част от представителите на арабската философия не изповядват исляма и поради това, освен всичко останало, арабската метафизика като компонент на *фалсафа* трудно може да бъде дефинирана заключително с понятия като „философски ислям“ или „философия на исляма“. Тук всъщност се наблюдава и едно немаловажно противоречие, изхождайки от по-рано постулираното в книгата твърдение, че ако в западната култура е осъществен синтез на философията и езическото знание с християнската теология, „не това се случва в ислямския свят“. Според Тодор Тодоров „дефицитите и неислямскостта на философията там са посочени значително по-категорично“ и поради това философите са разглеждани като представители на традиция, „разпознавана като противна на исляма и оттам философията никога не постига този синтез на научна рационалност и вяра“. До голяма степен това противоречие произтича от все още доминиращото конвенционално възприемане на арабската философия на Запад.