



ERNESTAS JANČENKAS

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Lithuanian Culture Research Institute

LOGIKOS EPISTEMOLOGINĖ IR POLITINĖ REIKŠMĖ ALFARABIJAUS FILOSOFIJOJE

The Epistemological and Political Significance
of Logic in Al-Fārābī'S Philosophy

SUMMARY

The paper seeks to present the significance which al-Fārābī assigned to the study of the *Organon* and especially to the *Analytica Posteriora* which occupied the center-stage in the philosopher's epistemology. The study draws on the famous story, *Fi Zuhūr al-falsafa*, whose authorship is ascribed to al-Fārābī. Moreover, the utmost importance of *Analytica Posteriora* and the apodictic argument which is also gleaned from other al-Fārābī treatises, especially his *Iḥṣā' al-'ulūm*, a treatise which presents al-Fārābī's understanding of the hierarchy of sciences. Moreover, by employing the famous discussion between Abū Bišr and as-Sīrāfī, the paper shows that philosophers' claims about logic being the only tool to gaining infallible knowledge caused a controversy in the intellectual circles of the Abbasid empire. This was mainly due to its political implications. Even though grammar was an indispensable tool for the *fuqahā'* in their dealings with legal documents, and hence a science indispensable for the government, the philosophers saw themselves as the true elite. They were the only ones actually fit to rule. As the paper shows this claim rested mainly on their mastery of Aristotelian logic, especially the *Analytica Posteriora*.

SANTRAUKA

Straipsnyje siekiama atskleisti, kokią vietą Aristotelio „Organono“ ir ypač Aristotelio „Antrosios analitikos“ studijos užima Alfarabijaus filosofijoje. Straipsnyje pateikiamas garsiojo Alfarabijui priskiriamo pasakojimo „Apie filosofijos pasirodymą“ vertimas į lietuvių kalbą, kuriame filosofas aprašo filosofijos kelią nuo Aristotelio iki Bagdado peripatetikų. Straipsnyje parodoma, kad minėtame pasakojime akcentuojamos „Antrosios analitikos“ studijų svarbą patvirtina ir kiti Alfarabijaus veikalai, o ypač jo „Mokslų išvardijimas“, kuriame aiškiai apibrėžiama logikos epistemologinė vertė ir jos vieta mokslų hierarchijoje. „Antroji analitika“ ir su ja susiję apodiktiniai įrodymai užima centrinę vietą Alfarabijaus epistemologijoje. Kita vertus, kaip

RAKTAŽODŽIAI: logika, apodiktika, Alfarabijus, klasikinė arabų filosofija.

KEY WORDS: logic, *analytica posteriora*, al-Fārābī, classical arab philosophy.

parodyta straipsnyje, logikos pretenzijos į tiesos monopolį Alfarabijaus gyvenamuoju laikotarpiu sukėlė kontroversiją Abasidų intelektualų sluoksniuose. Šios kontroversijos geriausiu pavyzdžiu laikytina garsioji logiko Abū Bišo ir gramatiko-teisininko as-Sirafio diskusija. Gramatikos ryšiai su islamiškąja teisėkūra reiškė, kad ginčas su logikais turėjo politinių implikacijų. Nors politinėje srityje dominavo logikai ir teisininkai, filosofai save laikė tikraisiais valdovais ir tikruoju visuomenės elitu būtent dėl to, kad jie buvo įvaldę apodiktinių įrodymų metodą.

Viduramžių arabų filosofijos tradicijoje Alfarabijus buvo užsitarnavęs „Antrojo mokytojo“ (*al-mu'allimu t-tānī*) vardą. Pirmuoju mokytoju, žinoma, buvo laikomas Aristotelis. Tokią šlovę Alfarabijus pelnė būtent dėl savo Aristotelio „Organonui“ skirtų komentarų ir logikai skirtų originalių traktatų. Apskritai Bagdado peripatetikų (prie jų priskiriamas ir Alfarabijus) filosofijoje, kitaip nei al-Kindžio

ir jo mokyklos neoplatonikų filosofijoje, Aristotelio „Organonas“ ir ypač „Antroji analitika“ užima pagrindinę vietą. Nors logiką, sekdami vėlyvosios antikos filosofine tradicija, arabų mąstytojai laikė pažinimo įrankiu, logikos pretenzijos į tiesos monopolį Alfarabijaus filosofijoje ir jo gyvenamojo laikotarpio mokslininkų diskusijose reiškė, kad logikos reikšmė yra ne vien epistemologinė, bet ir politinė.

„ANTROSIOS ANALITIKOS“ REIKŠMĖ ALFARABIJAUS FILOSOFIJOS ISTORIJOJE

Logikos, ypač Aristotelio „Antrosios analitikos“, kurioje graikų mąstytojas aptaria apodiktinio įrodymo (*al-burhān*) metodologiją¹, svarbą Alfarabijaus filosofijoje parodo garsiojo XIII a. mediko Ibn Abi Usaibijos „Gydytojų kartose“ pateikiama filosofo biografija, kurioje biografas cituoja tik šiame veikale išlikusį Alfarabijui priskiriamą teksto fragmentą „Apie filosofijos pasirodymą“ (*Fī zuhūr al-falsafa*). Pastarajame fragmente Alfarabijus nusako filosofijos atsiradimą ir raidą nuo Aristotelio mirties. Toliau pateikiamas šio garsaus fragmento vertimas:

Filosofija pasklido graikų karalių dienomis ir po Aristotelio mirties Aleksandrijoje iki moters laikų. Tuomet sunyko mokymosi likučiai, išskyrus trylikos karalių valdymo laikotarpį. Jų valdymo laikotarpiu iškilo dvylika filosofijos mokytojų, vienas iš kurių buvo žinomas Androniko (vardu). Paskutiniai iš minėtųjų

valdovų buvo moteris. Ją nugalėjo Augustas, romėnų valdovas. Jis kovojo su ja ir ją įveikė. Apsistojęs jis apžiūrėjo bibliotekos saugyklas, kur jis aptiko Aristotelio knygų kopijas, kurios buvo perrašytos jo ir Teofrasto dienomis. Jis taip pat atrado mokslininkų ir filosofų parašytas knygas ta tematika, kuria jas rašė Aristotelis. Tuomet jis įsakė perkopijuoti minėtąsias knygas, kurios buvo perkopijuotos Aristotelio ir jo mokinio dienomis, ir mokytis iš jų, o likusiomis atsikratyti. Jis nurodė Andronikui, kad šis vadovautų šiam reikalui. Jam įsakė padaryti kopijas, kurias jis išsivežė su savimi į Romą, ir kopijas, kurios pasiliko Aleksandrijoje. Tuomet jis (Augustas) jam įsakė paskirti savo įpėdinį, kuris užimtų jo vietą, ir su juo drauge išvyko į Romą. Studijos vyko abiejose vietose iki krikščionybės pasirodymo, tuomet studijos Romoje buvo panaikintos, tačiau jos tęsėsi Aleksandrijoje.

Tuomet pasirodė krikščionių karalius, kuris subūrė vyskupus, kurie tarėsi, ką iš tų studijų reikia palikti ir kurių skaitymą reikia

panaikinti. Buvo nuspręsta studijuoti logikos knygas iki asertorinių figūrų ir nebemokyti to, kas eina po jų (*wa lā yu'allim mā ba'dahi*), kadangi, jų požiūriu, tai galėjo pakenkti krikščionybei. Tuo tarpu tai, ką jie leido studijuoti, buvo naudinga jų religijos pergalei. Tokiu būdu viešosios studijos išliko tokios, kokios buvo nustatytos, o kas studijuodavo likusią dalį, (darydavo tai) privačiai, kol po ilgo laikotarpio pasirodė islamas.

Tuomet studijos buvo perkeltos iš Aleksandrijos į Antiochiją ir ten ilgą laiką pasiliko, kol liko tik vienas mokytojas. Pas pastarąjį mokėsi du vyrai, kurie išvyko drauge su savimi pasiūdami knygas. Vienas jų buvo iš Harano, o kitas – iš Mervo. Pas mervietį mokėsi du vyrai, vienas jų buvo Ibrahimas al-Marvazis (*Ibrāhīm al-Marwazī*), o kitas – Jūhana ibn Haylanas (*Yūḥanā b. Ḥaylān*). Pas haranietį mokėsi vyskupas Izraelis ir Kuvairis (*Quwayrī*). Išvykęs į Bagdadą Ibrahimas užsiėmė religija, o Kuvairis ėmėsi mokslų. Jūhana ibn Haylanas savo ruožtu taip pat užsiėmė religija, o Ibrahimas al-Marvazis išvyko į Bagdadą, kur jis apsistojo. Pas al-Marvazį mokėsi Matas ibn Jūnusas (*Mattā b. Yūnus*); tuo metu buvo studijuojama iki paskutiniosios asertorinės figūros. Abū Nasras al-Farabis apie save sako, kad jis mokėsi pas Jūhaną ibn Haylaną iki „Antrosios analitikos“ pabaigos. Tai, kas eina po asertorinių figūrų², buvo vadinama dalimi, kuri nėra skaitoma (*al-ḡuz`a l-ladī lā yuqrā`*), kol ji tapo skaitoma ir po to tai tapo oficialia praktika. Musulmonų mokytojai (logikos knygas) skaitė nuo asertorinių figūrų iki tol, kol žmogus buvo pajėgus skaityti. Abū Nasras teigė, kad jis iki galo perskaitė „Antrąją analitiką.“³

Pasakojimas yra akivaizdžiai tendencingas. Ypač į akis krinta Aristotelio veikalų padalijimas ir „Antrosios analitikos“ studijos. Panašų naratyvą galime aptikti al-Masūdžio „Ispėjimų ir revizijų knygoje“ (*Kitāb at-Tanbīh wa l-išrāf*). Pasak al-Masūdžio, Omaro Abdulazizo (*Umar b.*

Abd al-'Azīz, 717–720) valdymo laikotarpiu filosofija iš Aleksandrijos buvo perkelta į Antiochiją, o po to į Haraną. Kalbant apie Haraną minimas ir Jūhana ibn Haylanas (*Yūḥannā b. Ḥaylān*), kuris, pasak al-Masūdžio, mirė kalifo Muktađiro (*Muqtadīro*) dienomis (929–932). Istorikas taip pat mini jau prieš tai aptartąjį Ibrahimą al-Marvazį (*Ibrāhīm al-Marwāzī*), kurį jis vadina Abū Bišro (*Abū Bišr Mattā b. Yūnus*) mokytoju, o ši sieja su Aristotelio logikos veikalų komentavimu. Istoriko teigimu, Abū Bišras mirė Bagdade valdant kalifui ar-Radžiui (*ar-Rāđī*, 934–940). Po šio minimas Alfarabijus, kuris, anot istoriko, mirė Damaske 339 m. radžabo mėnesį (950 m. gruodis, 951 m. sausis). Pasak al-Masūdžio, jis žinąs tik vieną asmenį iš šio laikotarpio, kuris studijavo (*yarḡ'a ilayhu fī dalika*) Alfarabijaus filosofiją, – Jahją ibn Adį (*Yahyā b. 'Adī*). Teigia, kad šis krikščionių filosofas savo studijas pradėjęs su ar-Raziu (*Abū Bakr ar-Rāzī*), kurio filosofinės pažiūros buvo grįstos Pitagoro mokymu⁴.

Dėmesio trūkumą „Antrajai analitikai“ sirų krikščionių tradicijoje iš dalies įrodo paleografiniai ir bibliografiniai duomenys. Kaip pažymi S. Stroumsa, Jonas Damaskietis ir Teodoras Abūkaras (*Theodor Abū Qurra*, 830 m.) neparašė jokių komentarų šiai knygai, beveik visi sirų teologų komentarai buvo skirti pirmosioms Aristotelio „Organono“ knygoms. Kita vertus, tai nereiškia, kad šis darbas apskritai buvo pradingęs iš sirų teologų akiračio. Abha Kakaras (628 m.) parašė visam „Organonui“ skirtą komentarą, o Jokūbas, arabų vyskupas (724 m.), parašė „Antrajai analitikai“ skirtą komentarą sirų kalba. Be to, XIII a. sirų

Persijos vyskupas Gregorijus Bar Hebrajas (*Bar Hebraeus*) cituoja „Antrosios analitikos“ vertimą, kuris galbūt netgi buvo padarytas VI a.⁵ Kita vertus, mes esame garantuoti tik dėl to „Antrosios analitikos“ vertimo į sirų kalbą, kuri atliko Ishakas Ibn Hunainas (*Ishāq b. Hunayn* 910/911 m.). Kitaip nei *Isagoge*, „Kategorijos“, „Pirmoji analitika“, „Topika“ ar „Sofistiniai įrodymai“, kurios buvo išverstos į sirų kalbą daug anksčiau, „Antroji analitika“ sukelia sirų mokslininkų susidomėjimą tik Abasidų kalifato laikotarpiu. Pirmąjį „Antrąjį analitikai“ skirtą komentarą sirų kalba islamo pasaulyje parašė Abū Jahja al-Marvazis (*Abū Yahyā al-Marvazī*, 869 m.).⁶

Anksčiau pacituotu pasakojimu ir al-Masūdžio pateikiama filosofijos kelionės iš Aleksandrijos į Bagdadą versija iš esmės buvo paremta garsioji 1930 m. pasirodžiusi M. Meyerhofo studija „Iš Aleksandrijos į Bagdadą“ (*Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern*), kurios pavadinimas jau tapo priežodžiu. Dėl šios priežasties ilgą laiką buvo manoma, kad sirų krikščionys studijavo tik pirmąsias Aristotelio „Organono“ knygas. Vis dėlto nuo to laiko Meyerhofo studija susilaukė nemažai kritikos dėl nekritiško arabiškųjų šaltinių panaudojimo.

Ko gero, išsamiausią Alfarabijaus „Filosofijos atsiradimo“ naratyvo analizę pastaraisiais metais pateikė D. Gutasas. Jis pažymi, kad Alfarabijui priskiriamame istoriniame naratyve neminimos klasikinės arabų filosofijos personalijos – al-Kindis ir ar-Razis – bei visiškai vengiama kalbėti apie klasikinei arabų filosofijai

esmines konceptualias problemas. Dėl šios priežasties pats naratyvas yra įtartinas. Kita vertus, D. Gutasas nemano, kad mes galime tai laikyti akivaizdžiu mitu ir priimti visiškai priešingą poziciją tai, kurios savo garsiajame darbe laikėsi Meyerhofas. Be to, Gutaso manymu, kad ir koks tendencingas tas naratyvas būtų, vis dėlto problema yra ne jis, o mūsų perskaitymas. Tyrinėtojas siūlo keisti prieigą ir pabandyti pasiaiškinti, kokios istorinės priežastys galėjo nulemti tokias naratyvo ypatybes. Lygiai kaip ir Meyerhofas, jis atkreipia dėmesį į tai, jog arabiškosios historiografijos tradicijoje egzistuoja dar trys panašaus tipo naratyvai, kurie priskirtini vienam istoriniam blokui⁷.

Gutasas siūlo Alfarabijaus naratyvą lyginti su anksčiau pateiktu al-Masūdžio (956 m.), kairiečio Ibn Ridvano (*Ibn Ridwān*, 1068 m.) ir Saladino gydytojo žydo Ibn Džiumajaus (*Ibn Ğumay'*, 1198 m.) naratyvais, kurie yra labai panašūs. Visuose pasakojimuose mokslas atsirado Atėnuose, buvo perkeltas į Aleksandriją, tuomet pasirodė krikščionys, kurie ėmė persekioti ir drausti mokslą. Galų gale iš Aleksandrijos mokslai buvo perkelti į Antiochiją ir Haraną, kol iškilo islamas (Abasidai), kurio kontekste mokslas buvo globojamas ir vėl atgijo⁸.

Pasak tyrinėtojo, visi naratyvai siekia pagrįsti tam tikro tipo filosofijos ir medicinos mokymosi modelį. Visuose tekstuose, anot jo, labai dažnai kartojasi studijavimą arabų kalba nusakančios sąvokos *ta'llum* ir *tadrīs*. Visi naratyvai išreiškia Aleksandrijoje įsigalėjusią studijų praktiką, kurią įkūnija mokslų kanonas *Summaria Alexandrinorum*, arabų kalba

pavadintas *Ġawāmi' al-Iskandarāniyyīn*. Gutaso tvirtinimu, šių naratyvų ryšį ir santykį su *Summariā* patvirtina IX a. Ede-soje gyvenusio Ishako ibn Ali ar-Ruhavio (*Ishāq b. 'Alī ar-Ruhāwī*) medicinos etike-tui (*adab at-ṭibb*) skirtas darbas. Jame pa-teikiamas pasakojimas apie tai, kad dėl studentų tingumo ir noro padidinti me-dicinos studijų efektyvumą, buvo para-šytos Galeno veikalų santraukos. Galų gale buvo parašyta *Summariā*. Panašūs motyvai aptinkami ir Ibn Džiumajaus bei Ibn Ridvano naratyvuose⁹.

Kita vertus, Gutasas atkreipia dėmesį į tai, kad Abū al-Faradžas al-Hindu (*Abū al-Farāġ al-Hindū*, 1029 m.) manė, jog ši siekį parašyti Galeno veikalų santrauką reikėtų sieti su Galeno tekstuose aptin-kamais nukrypimais ir pasikartojimais. Tokiu būdu buvo siekiama supaprastinti medicinos studijas. Dėl to, kaip pažymi tyrinėtojas, al-Kiftis (*Ibn Yūsuf al-Qiftī*) taip pat pabrėžia, kad medicinos studijos ikiislaminėje Aleksandrijoje buvo institu-cionalizuotos. Pasak Gutaso, buvo suvo-kiami, kad institucionalizacija buvo ne-atsiejama *Summariā* parašymo sąlyga¹⁰.

Tyrinėtojas taip pat pasitelkia garsio-jo vertėjo Hunayno ibn Ishako (*Hunayn b. Ishāq*) tekste aptinkamą pasažą apie medicinos studijų ypatumus Aleksandri-joje. Ten vertėjas medicinos studijų ins-titucionalizaciją sulygina su krikščionių *shole*, kur pastarieji renkasi ir skaito ankstesniųjų autorių tekstus. Vertėjas rašo, kad toks modelis yra sudarytas iš dviejų dalių: vienoje dalyje visi studentai drauge skaito vadovėlį (*kitāb al-imām*), o po to kiekvienas individualiai ir privačiai studijuoja kitus tekstus, paprastai kitų autorių komentarus¹¹.

Ibn Ridvanas savo ruožtu netgi pa-teikia Aleksandrijos mokymosi progra-mą sudariusių tekstų sąrašą: keturios Aristotelio „Organono“ dalys – „Kate-gorijos“, „Hermeneutika“, „Pirmoji ir Antroji Analitikos“, – Hipokratas ir Ga-lenas. Dar senesnis šaltinis al-Jakūbis (*al-Yaq'ūbī*) savo 872 m. parašytoje visuo-tinėje istorijoje padalija Aristotelio „Or-ganoną“ į keturias pirmines ir keturias antrines knygas. Kaip pažymi Gutasas, logika buvo neatskiriama medicinos stu-dijų dalis tiek Galenui, tiek ir Aleksand-rijos medicinos tradiciją prapėsusiems arabų medikams¹².

Vadinasi, ikiislaminėje Aleksandrijoje medicinos studijos patyrė tam tikrą transformaciją dėl institucionalizacijos ir mokymosi programos pakitimų, kuriuos istoriniuose naratyvuose priimta sieti su mokinių tingumu ir Galeno rašymo sti-liaus ypatumais. Dėl šios priežasties, anot Gutaso, kitų analizuojamųjų ketu-rių naratyvų elementų ištakų reikėtų ieškoti visai kituose istoriniuose šaltini-niuose ir aplinkybėse¹³.

Trys iš keturių naratyvų studijų poky-čius sieja su krikščionybės pasirodymu. Ibn Džiumajaus teigia, kad krikščionių karaliai nesirūpino mokslais, todėl Hipo-krato ir Galeno veikalai buvo nebestudi-juojami. Kita vertus, tas pats autorius netrukus priduria, kad studentai buvo nelinkę skaityti Hipokrato ir Galeno dėl šiųjų tekstų ilgumo. Tokios dvi priežas-tys, kuriomis aiškinami studijų progra-mos pokyčiai, yra tarpusavyje nesusiju-sios. Iš čia Gutasas daro išvadą, kad vie-na iš jų buvo įskiepyta į naratyvą siekiant suteikti jam antikrikščionišką toną. Galų gale po šių įvykių naratyve pasirodo

Abasidų kalifai, o konkrečiai – jau minėtasis al-Mamūnas, kuris atgaivina mokslus. Tyrinėtojo tvirtinimu, reikėtų daryti prielaidą, kad naratyve aptinkamos dvi skirtingos minties linijos: tingumo / *Summaria* ir krikščionių / Abasidų. Kaip nurodo Gutasas, Alfarabijaus tekste tingumo kaip priežasties apskritai nebelieka, todėl vienintelis mokslų apleidimo kaltininkas – krikščionybė. Alfarabijaus naratyve, be to, kitaip nei kituose, pabrėžiamas ne tiek Abasidų, kiek islamo apskritai indėlis atgaivinant logikos studijas, o konkrečiai, ištraukiant „Antrąją analitiką“ iš privačių studijų erdvės į viešumą¹⁴.

Antikrikščioniškąjį motyvą, anot Gutaso, reikėtų sieti su Abasidų politika ir geopolitinėmis to meto tendencijomis, o konkrečiai – kova su Bizantijos imperija. Pastaruoju atveju ši kova pasireiškia kaip konkurencija ir implicitinis islamo pranašumas santykyje su helenistinio mokslinio palikimo išsaugojimu. Šią tendenciją Gutasas vadina „antibizantietiško filhelenizmo“ ideologija, kurią skleidė ir į *Summaria Alexandrinorum* įskiepijo al-Mamūno propagandininkai¹⁵.

Kaip pažymi Gutasas, Alfarabijaus naratyvas visiškai nemini medicinos. Be to, jame pradedama nuo Aristotelio filosofijos apskritai, tačiau naratyvas ilgainiui susiaurėja ir kalba apie krikščionių priešišumą logikai neminėdamas kitų Aristotelio filosofijos dalių. Kol galiausiai Alfarabijus įvardija savo logikos mokytojų liniją. Pasak tyrinėtojo, tokiu būdu išsiskiria dvi naratyvo dalys: pirmoji – čia kalbama apie filosofijos atsiradimą ir jos kelią iki Aleksandrijos; ir antroji – čia kalbama apie logikos persekiojimą ir tai, kaip Alfarabijus mokėsi (tik

logikos pas Juhaną ibn Haylaną. Alfarabijaus žinios apie Aristotelio filosofijos studijas, kurias jis perėmė iš Bagdado peripatetikų, yra tikrai įspūdingos. Pasak Gutaso, pakanka atkreipti dėmesį į tai, kad be Plutarcho ir Porfirijaus, Alfarabijus yra trečiasis pagal senumą šaltinis, kuriame minimas Andronikas kaip Aristotelio veikalų redaktorius¹⁶.

Gutasas pažymi, kad Alfarabijus kalba apie tai, kaip krikščionių vyskupai pakeitė logikos studijų programą, dalis „Organono“ turėjo būti studijuojama viešai (*zāhir*), t. y. iki „Antrosios analitikos“, o kita dalis – privačiai (*mastūr*). Tyrinėtojo manymu, Alfarabijaus atskirta dalis, t. y. „Pirmoji analitika“, anot filosofo, buvo studijuojama tik iki tos vietos, kur prasideda modalinių silogizmų aptarimas (I 7, 29b29). Po jos nebuvo studijuojama. Pasak Gutaso, pastarąją frazę *al-ḡuz`a l-laḏī lā yuqrā`* reikėtų skaityti kaip „dalis, kuri nebuvo studijuojama (be mokytojo)“. Tą patį patvirtina ir Ibn as-Salahas (*Ibn as-Ṣalāḥ* 1153 m.), kuris, aptaręs „Pirmąją analitiką“ iki asertorinių silogizmų išskleisties pabaigos, pabrėžia, kad aleksandriečiai likusią dalį vadino „nestudijuojama“ ir todėl jos aptarimui reikia atskiro veikalo¹⁷.

Tyrinėtojas pastebi, kad Ibn Salahas ir Alfarabijus skirtingai nusako šį logikos studijų procesų pokyčių priežastingumą, todėl pastarasis negalėjo būti pirmojo šaltinis. Be to, kadangi Ibn Salahas šiuos pokyčius sieja su ankstesniųjų filosofų (*al-quḍamā`*) požiūriu į „Organoną“, tai gerokai prasilenkia su Alfarabijaus krikščionių motyvu. Iš čia tyrinėtojas daro išvadą, kad šie du naratyvo elementai nėra organiškai susiję¹⁸.

Pasak Gutaso, iš šių šaltinių nėra aišku, kas ir kada apribojo logikos studijas pirmomis keturiomis „Organono“ knygomis. Vis dėlto, remdamasis turimais duomenimis, tyrinėtojas daro išvadą, kad logikos studijos apribojimus panaikino Abū Bišras Matas, kuris į logikos studijų programą įtraukė visą „Organoną“. Tokiu būdu Abū Bišras suformavo Bagdado peripatetikų tradiciją ir inicijavo Alfarabijaus tipo filosofavimo būdą. Kita vertus, tyrinėtojas „krikščionių karalių draudimą“ yra linkęs sieti su Justiniano figūra. Justinianas, kaip pažymi Gutasas, neuždraudė filosofijos tiesiogiai, jis uždraudė pagonims ir eretikams užsiimti mokymu, šitaip panaikindamas filosofijos mokyklas. Gutaso manymu, Alfarabijus sukergė pasakojimą apie krikščionių karalių, kuris uždraudė mokslus, su nestoriečių tradicijoje aptinkamu logikos studijų programos ypatumus aiškinančiu pasakojimu, šitaip suformuluodamas savąjį naratyvą¹⁹.

Naratyvuose pateikiamą reikšmingą Umajadų kalifo Omaro II vaidmenį neva perkeliant Aleksandrijos mokslus į Levantą tyrinėtojas vertina kaip iš Abasidų

propagandos kylantį aspektą. Kita vertus, pats Gutas straipsnį užbaigia pabrėždamas, kad apie mokslų perkėlimo į Antiochiją ir Haraną problemą reikėtų kito, dar išsamesnio tyrimo. Galų gale neaiškus ir mokslo kelias iš Antiochijos ir Harano į Bagdadą²⁰. Pasak prancūzų tyrinėtojo M. Tardieu, filosofijos kelionės iš Atėnų ir Aleksandrijos į Bagdadą sustojimas Antiochijoje turėtų būti suprantamas veikiau ne kaip istorinis faktas, o kaip Antiochijos intelektualinio gyvybingumo paliudijimas²¹. Remdamasis arabiškais šaltiniais, M. Tardieu parodo, kad tarp Harano ir Antiochijos mokslų srityje visuomet egzistavo abipusė insemiacija. Vis dėlto čia lemiama vaidmenį suvaidino krikščionys. Dėl šios priežasties į filosofijos persikėlimo iš Antiochijos į Haraną istoriją, anot M. Tardieu, reikėtų žvelgti kritiškai, kadangi ši idėja yra paimta iš krikščioniškųjų šaltinių ir išreiškia krikščionių pretenzijas į hellenistinės kultūros ir mokslo palikimą. Šioje istorijoje taip pat juntami Antiochijos krikščionių konkurencijos su Harano sabiečiais dėl teisės į minėtąjį palikimą atgarsiai²².

„ANTROSIOS ANALITIKOS“ VERTIMAI ABASIDŲ KALIFATO LAIKOTARPIU

Vis dėlto mūsų tyrimui daug reikšmingesnė Alfarabijaus minėtame naratyve akcentuojamos logikos ir ypač „Antrosios analitikos“ svarba. Akivaizdu, kad „Antrosios analitikos“ studijų atnaujinimą filosofas laikė epochinės reikšmės įvykiu. Pastarojo veikalo ir su juo siejamo apodiktinio įrodymo metodo sureikšminimo pavyzdžių galime aptikti ir kituose

musulmonų filosofo darbuose. Visų pirma reikėtų atkreipti dėmesį į tai, kad „Antrąją analitiką“ į arabų kalbą išvertė ne kas kitas, o Alfarabijaus mokytojas Abū Bišras, figūruojantis beveik visuose Alfarabijaus biografiniuose šaltiniuose.

Italų mokslininkas L. Minio-Paluello iki šiol nepasenusioje studijoje apie arabiškosios „Antrosios analitikos“ vertimų

istoriją atkreipia dėmesį į tai, jog dalinį „Antrosios analitikos“ vertimą atlieka Hunainas ibn Ishakas (*Hunayn b. Ishāq*, 809–876 m.), o visą „Antrosios analitikos“ vertimą į sirų kalbą atlieka jo sūnus Ishakas b. Hunaynas (*Ishāq b. Hunayn* 910/911 m.). Pastarasis vertimas nėra išlikęs iki mūsų dienų²³. Minio-Paluello manymu, negalime atmesti galimybės, kad šiuo laikotarpiu egzistavo kitos sirų ar arabų atliktų veikalo vertimų versijos. Kita vertus, iki mūsų dienų išliko tik Abū Bišro padarytas „Antrosios analitikos“ vertimas, kurio rankraštinis variantas yra Paryžiaus bibliotekoje ir kurį XX a. antroje pusėje redagavo ir išleido Abdurahmanas Badavis. Pastarasis rankraštis, anot Minio Paluello, kyla tiesiogiai iš autorizuotos kopijos²⁴.

Abū Bišras buvo nepaprastai reikšminga figūra Bagdado filosofijos tradicijoje. Jo Aristotelio veikalų vertimai ir komentarai turėjo milžinišką įtaką vėlesniems filosofams. Kaip pažymi Minio-Paluello, *Abu Bišras siekė skrupulingai*

perteikti graikų originalą, todėl jo vertime labai sunku aptikti „laisvo vertimo“ ženklų, kuriuos mes pastebime al-Kindžio būrelio darytuose vertimuose. Akivaizdu, anot tyrinėtojo, kad Abū Bišras siekė kuo labiau sumažinti perfrazavimų ir konstrukcinių pakeitimų skaičių²⁵.

Vis dėlto, be Abū Bišro versijos, egzistavo dar vienas anoniminis „Antrosios analitikos“ vertimas į arabų kalbą. Analizuodamas Averojaus „Didįjį Antrosios analitikos komentarą“, italų tyrinėtojas pastebi, kad remdamiesi tekste aptinkamomis temomis, galime daryti išvadą, jog Averojus pasitelkė anoniminių pirmosios „Antrosios analitikos“ knygos vertimą į arabų kalbą. Kita vertus, antrosios knygos komentavimui arabų mąstytojas pasitelkė Abū Bišro vertimą. Kaip teigia autorius, anoniminės versijos vertimas buvo daug laisvesnis ir ne toks ištikimas originalui kaip Abū Bišro vertimas. Kita vertus, Alfarabijus savo logikos studijose ir savo komentare „Antrajai analitikai“ panaudojo būtent Abū Bišro vertimą.

APODIKTINIAI ĮRODYMAI (*AL-BURHĀN*) ALFARABIJAUS FILOSOFIJOJE

Logikos ir ypač „Antrosios analitikos“ bei joje išdėstytos metodologijos svarba pabrėžiama ir kituose Alfarabijaus traktatuose. Vienas geriausių Alfarabijaus logikos sampratos pavyzdžių yra aptinkamas jo mokslų klasifikacijai skirtame „Mokslų išvardijime“ (*Iḥṣā` al-`ulūm*), kuris buvo išverstas į lotynų kalbą *De scientiis* ir *De divisione philosophiae* pavadinimais ir buvo labai populiarus Vakarų Europoje viduramžiais. Pastarajame veikale gana išsamiai išplėtojamas

logikos apibrėžimas bei nustatoma logikos vieta mokslų hierarchijoje.

Pasak Alfarabijaus, logikos mokslas moko taisyklių visumos, leidžiančios ištobulinti intelektą ir nukreipiančios mąstymą tiesos link intelegibilijų pažinimo kelyje. Filosofo teigimu, kai kurių intelegibilijų atžvilgiu suklysti neįmanoma. Filosofas čia turįs omenyje tokias apodiktines tiesas kaip: *visuma yra didesnė už jos dalis*, kad *trejetas yra nelyginis skaičius* ir t. t. Pastaroji apriorinių sintetinių tiesų

konceptija yra paimta iš Aristotelio „Antrosios analitikos“ (72b5-20), kur graikų filosofas teigia, jog apodikiniai įrodymai galų gale kyla iš tam tikrų neįrodomų principų. Kita vertus, lygiai kaip ir Aristotelis, tų inteligibilijų, kurias pažindami mes galime suklysti, pažinimui Alfarabijus siūlo taikyti silogizmus ir dedukciją²⁶.

Mąstytojas taip pat atkreipia dėmesį į tai, kad *logika yra panaši į gramatikos mokslą*, kadangi logikos santykis su intelektu ir inteligibilijomis yra analogiškas gramatikos santykiui su kalba ir pasakymais (*al-lisān wa l-alfāz*). Logikos mokslas taip pat panašus į prozodiją. Logikos santykis su inteligibilijomis yra toks pat, kaip ir prozodijos santykis su eilėraščio metrais, lygiai taip pat savo baruose abu mokslai pateikia taisykles²⁷. Pasak Alfarabijaus, *jei mes neišmanysime logikos, niekada nebūsime tikri dėl tam tikrų koncepcijų teisingumo, nežinosime, kodėl šios koncepcijos laikytinos teisingomis ir kodėl tam tikros išvados patvirtina tam tikrą nuomonę, taigi nežinosime, kas ir kodėl klysta*²⁸.

Logikos tyrimo objektu filosofas laiko inteligibilijas ir jas nusakančius žodžius. Pastaruosius, anot jo, senovės mąstytojai vadino „žodžiu“ (*al-qawl*) ir „kalba“ (*annuṭq*). Žodis yra eksternalizuojamas balsu, o kalba žmogus patvirtina savo nuomonę. Nuomonės vieta, anot filosofo, yra siela. Kalbą, kuria žmogus patvirtina kokią nors nuomonę, pasak Alfarabijaus, senovės mąstytojai vadindavo „silogizmu“ (*al-qiyās*), nepriklausomai nuo to, ar ta kalba esti sieloje, ar yra eksternalizuota²⁹.

Logikos domė turi sąlyčio taškų su gramatikos interesų sritimi, kadangi abi jos teikia taisykles kalbai. Kita vertus,

anot filosofo, *gramatika pateikia kokios nors tautos kalbos taisykles, o logika pateikia taisykles, apimančias visų tautų kalbas*. Gramatika, anot jo, neturi nieko bendra su visų tautų žodžiais. Alfarabijus tuo nori pasakyti, jog gramatikos tyrimo objektas visuomet apsiriboja kokios nors vienos tautos kalba ir jos pateikiamos išvalgos nėra universalizuojamos. Kitaip nei logika, kurios pretenzijos yra universalistinės³⁰.

Toliau Alfarabijus išvardija logikos dalis, kurių, pasak jo, esti aštuonios. Ši klasifikacija tęsia jau vėlyvojoje antikoje susiformavusią Aristotelio „Organono“ klasifikavimo tradiciją: silogizmų rūšys; pasakymų rūšys; menų rūšys, kuriuos įvaldžius reikia taikyti silogizmus; visi penki sprendiniai: apodiktiniai, dialektiniai, sofistiniai, retoriniai ir poetiniai.

Pasak musulmonų mąstytojo, apodiktiniai sprendiniai – tai tokie sprendiniai, kuriais perteikiamos patikimos žinios (*‘ilmu l-yaqīn*³¹) apie kokį nors esinį. Pasak Alfarabijaus, patikimas pažinimas (*‘ilmu l-yaqīn*) yra toks pažinimas, kuris nepasižymi prieštaravimais, t. y. jo formuluojamų sprendinių neįmanoma falsifikuoti. Be to, anot Alfarabijaus, tokio žinojimo žmogus negali atmesti. Dialektiniai sprendiniai, anot filosofo, taikomi dviem atvejais: jei norima pasitelkus sprendinius, sudarytus iš gerai žinomų ir visų pripažintų tiesų, įveikti klausiantįjį, kuris pateikia atsakančiam nežinomus sprendinius, kuriais jis išlaiko savąją poziciją arba įveikia savo priešininką. Dialektiniai sprendiniai naudojami, jei žmogus nori pateikti svarių įrodymų, patvirtinančių jo nuomonę. Sofistiniai sprendiniai – tai tokie sprendiniai, kuriais paklaidinama,

išvedama iš kelio, apgaudinėjama, teisingi dalykai pakeičiami klaidingais. Retoriniai sprendiniai – tai tokie sprendiniai, kurių padedamas žmogus gali būti iškintas bet kurios nuomonės teisingumu, o jo protas nuramintas dėl teisingumo tų dalykų, apie kuriuos kalbama. Pasak Alfarabijaus, prielaidos, kuriomis remiasi visi retoriniai sprendiniai, nėra patikimos ir artimos tiesai ir šia prasme retoriniai sprendiniai skiriasi nuo dialektinių sprendinių. Poetiniai sprendiniai – tai sprendiniai, kuriuos sudaro tam tikra su koku nors klausimu susijusi prielaida arba kažkas vertingo, arba Beverčio, gero arba prasto, didingo arba menko ir panašiai. Klausantis poetinių sprendinių, anot Alfarabijaus, mūsų sieloje susiformuoja tam tikras vaizdinys, kurį paprastai sugeneruoja mumyse tie stebimi arba apskritai patiriami daiktai, kuriais mes bjaurimės³².

Alfarabijus taip pat atkreipia dėmesį į unikalią poetinių sprendinių savybę, kadangi šie sprendiniai gali mus paakinti veikti priešingai, nei mes esame įsitikinę. Filosofo teigimu, žmogus daug rečiau geba kontroliuoti savo vaizduotę nei prielaidas ir suvokimą, kadangi dažnai jo žinios ir prielaidos prieštarauja jo vaizduotėje esantiems vaizdiniais, tačiau jis veikia remdamasis pastaraisiais ir nepaisydamas pirmųjų. Filosofo nuomone, poetiniai sprendiniai yra naudojami tik tais atvejais, kai pašnekovas mėgina paveikti dialogo partnerį, kad pastarasis būtų paakintas kaip nors veikti. Pasak Alfarabijaus, taip nutinka dviem atvejais: kai paveiktasis asmuo nepasižymi sprendimo galia, kadangi tokiau atveju sprendimo galią keičia vaizduotė,

kuri nulemia jo veiksmą; kai žmogus disponuoja pageidaujamu sprendiniu, tačiau nėra tikras, ar sugebės susilaikyti nuo įtaigos³³.

Toliau filosofas pateikia logikos dalis. Sekdamas iš savo mokytojų sirų krikščionių perimta tradicija, siekiančia antikos laikus, Alfarabijus išskiria aštuonias logikos dalis, kurios sietinos su kiekviena atskira „Organono“ knyga. Pirmąją dalį sudaro atskirų inteligibilijų ir į jas nurodančių žodžių taisyklės, ji siejama su „Kategorijomis“. Antrąją dalį sudaro paprastieji sprendiniai, kuriuos Alfarabijus laiko iš dviejų inteligibilijų, arba iš žodžių poros, sudarytais sprendiniais. Pastarąją dalį galime aptikti Aristotelio „Hermeneutikoje“. Trečiąją logikos dalį sudaro sprendiniai, kuriuos pasitelkus išmėginami penkiems menams bendri silogizmai, ji siejama su „Pirmąja analitika“. Ketvirtoji dalis yra paskirta taisyklėms, kuriomis patikrinami *apodiktiniai sprendiniai*, bei taisyklėms tų dalykų, kuriuos tyrinėja *filosofija*, bei viskam, kas yra *tobuliausia ir geriausia*. Pastarąją dalį Alfarabijus sieja su „Antrąja analitika“. Penktoji dalis skirta sprendiniams, kurie būna pasitelkiami tikrinant dialektinius sprendinius ir dialektinių klausimų bei atsakymų kokybę, ji siejama su „Topika“. Šeštoje dalyje pateikiama klaidingų dalykų atpažinimo taisyklės arba tiesiog klaidų patikrinimo metodologija, kurios taikymu patikrinami klaidingi sprendiniai, ji siejama su „Sofistika“. Septintoje dalyje pateikiamos taisyklės, kurios pasitelkiamos tikrinant ir išmėginant retorinius sprendinius bei įvairias kalbas, ji siejama su „Retorika“. Galų gale esti ta logikos dalis, kurioje, anot Alfarabijaus,

mes aptinkame poezijai patikrinti skirtas taisykles, pastaroji siejama su „Poetika“³⁴.

Alfarabijus ypač išskiria ketvirtąją logikos dalį kaip pačią svarbiausią, kadangi logikoje tikslo siekiama būtent apodiktinius sprendinius tikrinančiomis taisyklėmis, o visose kitose dalyse estinės taisyklės ir dėsniai tėra pagalbinės, antrinės reikšmės dalykai. Trys pirmosios dalys esti pirmesnės už ketvirtąją dėl grynai didaktinių priežasčių: mokantis logikos jos tampa pratarme, įvadu ir metodu. Kita vertus, kaip teigia filosofas, keturios paskesnės logikos dalys turi dvejopą *raison d'être*. Visų pirma, anot jo, kiekviena iš jų pasitelkiama kaip pagalbinis įrankis ketvirtosios dalies taisyklėms ir yra susijusios su ketvirtoje dalyje nurodytais tikslais, šiose dalyse aptinkami įrankiai veikia kaip pastiprinimas. Be to, anot mąstytojo, kiekviena dalis atskirai yra sietina su tam tikrais menais ir jų įvaldymu, todėl asmuo, norintis tapti geru retoriumi ar geru dialektiku, žinos, ko jam reikia, idant jis galėtų pasiekti pageidaujamą rezultatą³⁵.

Pagrindinę vietą savo epistemologijoje apodiktiniams sprendiniams Alfarabijus suteikia ir kituose savo darbuose. „Laimės įgijime“ (*Tahṣīl as-sa'āda*) filosofas logikos reikšmę pabrėžia savo didaktinės teorijos kontekste. Mąstytojas pažinimo procesą dalija į dvi dalis: pradžioje esti ištiriamas ir nušviečiamas tiriamasis objektas, o po to vyksta gautų rezultatų įdiegimas pažįstančiojo sieloje bei su šiais dalykais susijusių retrospektyvaus pobūdžio sprendinių formulavimas. Dalykai nušviečiami ir paaiškinami dvejopai: paties dalyko intelekcijos būdu arba pasitelkiant tiems dalykams analogiškus

vaizdinius. Lygiai taip pat esti ir sprendinių atveju. Pasak Alfarabijaus, sprendiniai formuluojami dvejopai: pasitelkiant apodiktinius įrodymus (*burhānu l-yaqīnī*) arba įtikinėjimus (*al-iqnā'*)³⁶. Galų gale tokie žinijos įsisavinimo, formulavimo ir perteikimo būdų skirtumai nulemia ir įsisavinamos, formuluojamos ir perteikiamos žinijos tipų skirtumus. Alfarabijaus tvirtinimu, jei žinija yra perteikiama pasitelkiant apodiktinius įrodymus, tuomet tokio tipo žiniją dera vadinti *filosofija*. Kita vertus, anot filosofo, žinija, kuri yra perteikiama pasitelkiant vaizdinių analogus ir vaizdinius simbolius bei naudojant įtikinėjimo metodus, senovės išminčiai vadino *religija* (*al-milla*)³⁷.

Apie apodiktinių įrodymų svarbą Alfarabijus kalba trisdešimt antrajame ir trisdešimt trečiajame savo „Politinių fragmentų“ (*Fuṣūl al-madani*) skyriuose. Filosofas teigia, kad apodiktinis pažinimas laikytinas teorinio proto dorybe. Mąstytojas tokio tipo pažinimą sieja su įsielą patenkančiomis inteligibilijomis, suteikiančiomis nekintančių ir nuo žmogaus valios nepriklausomų inteligibilių esinių pažinimą. Filosofas tokio tipo žiniją skirsto į du tipus: apodiktinį esinių esaties ir jų priežasčių pažinimą, kada nei pats esinys, nei jo priežastis negali būti kitoniški; apodiktinį pažinimą tokių esinių būties, kuri negali būti kitokia neįgydama savo būties priežasties. Pasak Alfarabijaus, *autentišku pažinimu laikytinas tik apodiktinis amžinuųjų esinių, kurie niekada nepakinta, pažinimas*. Lygiai tokios pat nuomonės, anot filosofo, buvo ir senovės mąstytojai, todėl jie nemanė, kad galima pažinimu laikyti pažinimą tokių esinių, kuriems būdingas kismas³⁸.

LOGIKŲ IR GRAMATIKŲ POLEMIKA IR JOS SOCIALINĖS IMPLIKACIJOS

Skaitant Alfarabijaus veikalų pasąžus, kuriuose filosofas nagrinėja logikos ir ypač apodiktinių sprendinių problematiką, į akis krinta keli esminiai dalykai. Visų pirma apodiktiniai sprendiniai priešinami religijoje naudojamiems retoriniams ir poetiniams sprendiniams. Tokiu būdu filosofas steigia aiškia epistemologinę hierarchiją tarp filosofinio pažinimo ir religijos suteikiamų žinių, pastarąsias laikydamas mažiau patikimomis. Pastarąjį Alfarabijaus epistemologijos aspektą mes suprasime tik giliau panagrinęję filosofo religijos ir apreiškimo koncepcijas³⁹. Vis dėlto dabar dar reikėtų sugrįžti prie kito Alfarabijaus logikos teorijos aspekto, kuris ypač pastebimas „Mokslų išvardijime“: logikos lyginimo su gramatika.

Pastarasis aspektas yra labai svarbus, kadangi jis susijęs su tarp Alfarabijaus gyvenamojo laikotarpio intelektualų vykusiomis mokslinėmis ir epistemologinėmis kontroversijomis, kurios turėjo netgi politinių implikacijų. Kaip pamatysime, Gutas buvo visiškai teisingas darydamas prielaidą, kad būtent mokslų klasifikacijoje pateiktoje logikos ir gramatikos mokslų hierarchijoje reikėtų ieškoti sąsajų su jo politinėmis koncepcijomis⁴⁰. Šią logikos ir gramatikos santykio problemą Alfarabijaus gyvenamojo laikotarpio Bagdade geriausiai atspindi garsieji debatai tarp Alfarabijaus mokytojo Abū Bišro ir garsiojo logiko bei teisininko as-Sirafio (*Abū Sa'īd al-Ḥasan as-Sīrāfi*, 979 m.). Pasak D. S. Margolioutho, savo biografijų enciklopedijoje al-Kiftis mini, jog Abū

Bišras dalyvavo diskusijoje su garsiuoju gramatiku as-Sirafiu, kuris garsėjo savo komentarais, skirtais Sibavaihio (*'Amr b. 'Uṭmān Sibawayhi*, 799 m.) gramatikai. Šią diskusiją aprašė Jakutas (*Yāqūt*) savo „Literatų enciklopedijoje“ (*Muḡam' al-udabā*). Jakutas remiasi at-Tauhidžio (*Abū Ḥayyān at-Tawhīdī*) paliudijimu, kurio pasakojimų autentiškumu biografai abejodavo jau viduramžiais. Jakutas savo ruožtu kaltina at-Tauhidį romantizavus minėtuosius debatus. Kita vertus, kaip pažymi D. S. Margoliouthas, at-Tauhidis deda visas pastangas, idant patvirtintų šios diskusijos istoriškumą. Visų pirma atkreiptinas dėmesys į at-Tauhidžio tekste pateiktą visą plejadą istorinių asmenybių, kurios, remiantis istoriniais šaltiniais, tikrai galėjo 932 m. Bagdade stebėti šią diskusiją⁴¹.

Norėdami geriau suprasti kultūrinį šios diskusijos kontekstą ir potencialias diskusijos rezultatų politines implikacijas, privalome atsižvelgti į vaidmenį, kurį klasikinė arabų gramatika vaidino islamiškojoje teisėkūroje (*fiqh*). Visiškai neatsitiktinumas, kad arabų gramatikos tėvas Sibavaihis jaunystėje išvyko į Basrą studijuoti teisės ir islamiškųjų tradicijų (*ātār*). Kaip pastebi M. G. Carteris, skaitant Sibavaihio *magnum opus* „Sibavaihio knyga“ (*Kitāb Sibawayhi*), tampa aišku, kad Sibavaihis studijavo teisę, kadangi jo darbe aptinkama terminija ir metodika yra identiška teisėje vartotajai terminijai ir metodologijai. Be to, darbe apstu teisinių ištarų ir posakių⁴². Teisėkūros ryšius su gramatika stiprino ir tai, jog

teisnininkams (*fuqahā`*) gramatika buvo nepakeičiamas įrankis analizuojant sutarčių ir teisinių aktų kalbas. Pasak Carterio, *gramatikai suvokė, kad jų siekis kontroliuoti kalbą buvo analogiškas teisininkų siekiui kontroliuoti elgseną*. Dėl šios priežasties jų gramatikos įgavo teisinį pobūdį, o daugelis gramatikų, kaip kad as-Sirafis, tuo pat metu buvo ir teisininkai⁴³.

Garsiojoje diskusijoje tarp gramatiko as-Sirafio ir logiko Abū Bišro pastarajam priskiriama mintis, kad atskirti tiesą nuo melo įmanoma tik logikos pagalba (*lā sabil ilā l-ma'rifatu l-ḥaqq min al-bā'ini illā bimā ḥawaynāhi min al-manṭiqi*)⁴⁴. As-Sirafis kritikuoja Abū Bišrą dėl logikos panaudojimo tiesai pažinti, kadangi logika yra graikų produktas ir atspindi graikų kalbos ypatybes, graikų mąstymą bei kultūrinius simbolius. Dėl to, anot jo, nėra jokios priežasties, kodėl logika turėtų būti tinkama kitoms tautoms. Vis dėlto tuojau pat gramatikas pereina prie savo argumentacinės strategijos pamatinio atramos taško: tiesos pažinimas yra proto prerogatyva, o tam reikalingas tikslus kalbos pažinimas. Kadangi Abū Bišras nebuvo arabas, as-Sirafis deda visas pastangas tam, kad įrodytų logiko nenusimanymą arabų kalbos subtilybėse. Tokiu būdu gramatikas siekia sukelti abejones dėl Abū Bišro pretenzijų į tiesos pažinimą⁴⁵.

GINČAS GALŲ GALE pavirsta į disputą dėl tiesos pažinimo ir pretenzijų į tiesą legitimumo: ar tiesos pažinimui svarbesnis graikų, kurie, oponento požiūriu, niekuo neišsiskyrė iš kitų tautų ir todėl neturi išskirtinės teisės į tiesą, logikos pažinimas, ar vis dėlto daug svarbiau teisingai pažinti kalbą, kuri yra pagrin-

dinis bet kokios tiesos mediumas⁴⁶? Oponentas kvestionuoja filosofų savęs priskyrimą visuomenės elitui (*min al-ḥāṣṣati*)⁴⁷, kuris kyla dėl jų nepagrįstų pretenzijų į visatos slėpinių pažinimą, kai tuo tarpu jų iškiliausi atstovai, tokie kaip Abū Bišras, adekvačiai nemoka arabų kalbos, o ką jau kalbėti apie graikų kalbą, kurios Abū Bišras, kaip teigiama, apskritai nemokėjo⁴⁸.

Netrukus po to as-Sirafis panaudoja *ad hominem* argumentą prieš savo oponentą krikščionį klausdamas, ar būtent logikos dėka Bagdado logikai, dauguma kurių buvo krikščionys, tiki tuo, jog „Dievas yra trečias iš trijų“, ir kad „vienas yra daugiau nei vienas ir kad tas, kuris yra daugiau nei vienas, yra vienas“⁴⁹. Akivaizdu, kad as-Sirafis čia pašiepia krikščioniškąją trejybės doktriną, kuri loginiu požiūriu atrodo absurdiška.

Kita vertus, daug svarbesnis as-Sirafio kritikos aspektas yra susijęs su politinėmis gramatikos žinių įvaldymo implikacijomis sprendžiant teisinius klausimus. Kaip buvo minėta prieš tai, gramatikai buvo glaudžiai susiję su teisininkais. Gramatika buvo nepamainoma pagalbininkė interpretuojant teisinę reikšmę turinčius dokumentus. Dėl šios priežasties logikos pretenzijos į tiesos monopolį buvo nepriimtinos valdančiosioms klasėms. As-Sirafio argumentuose aptinkamas puikus šių glaudžių gramatikos ryšių su teisėkūra pavyzdys:

Štai problema. Jei, tarkime, egzistuoja nesutarimas, išspręski šį nesutarimą logikos pagalba. Vienas taria: „tokiam ir tokiam priklausau nuo sienos iki sienos“. Koks turėtų būti verdiktas ir kokia paliudyta apimtis, priklausanti tokiam ir tokiam. Vieni žmonės tars, kad

jam priklauso abi sienos drauge bei tai, kas tarp jų. Kiti sakys, kad jam priklauso kiekvienos iš jų po pusę. Kiti sakys, kad tik viena iš jų. Duoki dabar savo nuostatų įrodymą ir pergalingąjį stebuklą. Ir kaipgi tu juos išgauši? Kai tuo tarpu tai buvo išaiškinta be tavo ir tavo šalininkų analizės. <...> Ir dabar aišku, kad sudėtinė ištara (markabu l-lafz) negali išskleisti intelekto ir inteligibilios prasmės, kuomet ji pasižymi tvirtais ryšiais ir visišku paprastumu. Nei vienos kalbos ištara negali turėti šios išsklaidos, apjuosti ją ir pastatyti jai sieną, nieko iš jos neišleisti ir nieko į ją neileisti, bijant, jog maišymasis įneš pagedi-

mą, t. y. kad tiesa susimaišys su melu, o melas taps panašus į tiesą. Tai jau esti teisinga pirmiau nei logika, ir tik po to tai pasirodo dėl logikos antrąjį (kartą). Ir jei tu žinotum, kaip ulemai ir teisininkai elgiasi susidūrę su problemomis, ir pasidomėtum, kaip jie išskverbia į savo sritį ir kaip jie pasineria į savo ieškojimus, ir kaip puikiai jie interpretuoja tai, kas jiems pakliūna, ir kaip plačiai jie perskelia tikėtinus požiūrius ir naudingas netiesiogines deklaracijas, artimąją ir tolimąją puses, tuomet imtum niekinti save ir savo kolegas, jų prieiga ir tai, dėl ko jie sutaria, sumenktų tavo akyse.⁵⁰

IŠVADOS

Straipsnio pirmoje dalyje buvo aptartas garsusis Alfarabijui priskiriamas filosofijos istorijos naratyvas. Nors, kaip buvo parodyta, šis naratyvas sudarytas iš skirtingų šaltinių, tiek krikščioniškųjų, tiek ir antikrikščioniškųjų, vis dėlto svarbiausią vietą čia užima „Antroji analitika“ bei per santykį su ja diagnozuojama filosofijos būklė vienoje arba kitoje kultūroje. Alfarabijaus naratyvas yra tendencingas, lygiai kaip ir kiti analogiški naratyvai, kuriuos pateikia al-Masūdis, Ibn Ridvanas ir Ibn Džiumajus, šis naratyvas atspindi Abasidų politinį filhelelizmą ir iš dalies gali būti laikytinas propagandiniu. Vis dėlto Alfarabijus filosofijos istorijos naratyvą, bent jau tam tikrus filosofijos istorijos iki islamo pasirodymo kontūrus, perėmė iš savo mokytojų krikščionių. „Antrosios analitikos“ likimą sirų krikščionių tradicijoje bei tai, jog šios knygos subtilybių Alfarabijus mokėsi būtent iš Bagdado peripatetikų krikščionių, patvirtina ir kiti paleografiniai ir istoriografiniai šaltiniai.

Galų gale Alfarabijus kituose savo veikaluose, kalbėdamas apie logiką kaip pažinimo metodą, išskiria užtikrintumą suteikiančius apodiktinius įrodymus, kurie yra aprašomi Aristotelio „Antrojoje analitikoje“. Alfarabijus brėžia labai aiškia perskyrą tarp apodiktiniais įrodymais grįstų filosofinių tiesų ir visų kitų pažinimo formų. Kita vertus, logikos pretenzijos į tiesos monopolį turėjo priešininkų. Kitoje barikadų pusėje atsidūrė gramatikai, teisininkai, mutakalimai ir, žinoma, tradicionalistai. Visi filosofų-logikų priešininkai buvo vienaip ar kitaip susiję su religiniais mokslais. Būtent šarija ir jos eksplikacija labiausiai rūpėjo teisininkams ir iš dalies gramatikams. Kaip tik šiame ankstyvosios Abasidų kalifato laikotarpio intelektualinės istorijos kontekste vyksta straipsnyje aptariami debatai tarp Abū Bišro ir as-Sirafio. Alfarabijus savo ruožtu nemanė, kad religija ir jos apologetika užsiimantys mokslininkai gali suteikti tą užtikrintumą (*al-yaqīn*), kokį žmogui suteikia filosofija,

besivadovaujanti apodiktiniais argumentais. Geriausiu atveju religija tėra kultūriškai nulemta filosofijos imitacija, filosofines tiesas perteikianti poetiniais ir retoriniais vaizdiniais ir simboliais.

Tad Alfarabijaus filosofijoje steigiami aiški simetrija tarp, viena vertus, filosofijos-logikos, ir kita vertus, religijos-gramatikos. Tiesa, skirtingai nei kultūriškai apspęsta religija ir su konkrečios tautos kalba susijusi gramatika, filosofija ir logika tyrinėja universalias inteligibilijas ir jos pateikiama žinija galioja visoms

tautomis. Tai iš dalies leidžia geriau suprasti ir kontekstualizuoti Alfarabijaus dėmesį politinei filosofijai. Valdžia, kurią filosofas siejo su „sielų vadyba“, anot Alfarabijaus, filosofams turinti atititekti būtent dėl to, jog tik pastarieji žino kelią į neabejotiną tiesą. Kita vertus, gramatikų, teisininkų, mutakalimų ir nedorybingųjų valdovų *pouvoir-savoir* yra vertingas tik *doxa* plotmėje. Dėl šios priežasties, anot arabų filosofų, tik filosofai priklauso tikrajam visuomenės elitui, net jei kiti to nepripažįsta.

Literatūra

- Al-Fārābī, Abū Naṣr *Iḥṣā` al-`ulūm*. Dār al-Maktaba al-Hilāl, 1996.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr *Kitāb Tahṣīl as-sa`āda*. Dār al-Maktaba al-Hilāl, 1995.
- Al-Mas`ūdī K. *at-Tanbih wa al-Iṣrāf*. Leiden: Brill, 1893.
- D. Black, Knowledge (‘ilm) and Certitude (yaqīn) in al-Fārābī’s Epistemology, *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 16, 2006, p. 11–45.
- D. Gutas, Paul the Persian, *Der Islam*, Vol. 60, Issue 2, 1983, p. 231–67.
- D. Gutas, The «Alexandria to Baghdad» Complex of Narratives. A Contribution to the Study of Philosophical and Medical Historiography among the Arabs, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, Vol. 10 (1999), p. 155–187.
- I. Hadot, *The Life and Work of Simplicius in Greek and Arabic Sources*, ed. R. Sorabji, *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990, p. 275–303.
- Ibn Abī ‘Uṣaibī’a, ‘Uyūn al-Anbā’ fī al-Ṭabaqāt al-Ṭibbā’, ed. M. Müller, *Islamic Medicine*, vol. 2. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1995 (1883).
- E. Jančėnkas, Religijos estetika: religijos ir vaizduotės ryšys al-Farabio filosofijoje, *Kultūrologija* 20. *Rytai-Vakarai* XIV. Vilnius: LKTI, 2016.
- E. Jančėnkas, Pirmojo valdovo portretas al-Farabio politinėje filosofijoje, *Sovijus*. Vilnius: LKTI, 2016.
- D. S. Margoliouth, The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa’id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1905, p. 79–129.
- L. Minio-Paluello, Note Sull’ Aristotele Latino Medievale, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 43, No. 2, 1951, p. 97–124.
- Ed. M. J. L. Young, J. D. Latham and R. B. Serjeant, *Religion, Learning and Science in the ‘Abbasid Period*. Cambridge; New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1990.
- S. Stroumsa, Al-Fārābī and Maimonides on the Christian Philosophical Tradition: a Reevaluation, *Der Islam*, Vol. 68, 1991, p. 263–287.
- S. Stroumsa, Philosopher-King or Philosopher-Courtier? Theory and Reality in the Falāsifa’s Place in Islamic Society, C. De La Puente ed. *Identidades Marginales*. Madrid: Consejo Superior De Investigaciones Científicas, 2003, p. 433–459.
- R. Walzer, New Light on the Arabic Translations of Aristotle, *Oriens*, Vol. 6, No. 1, 1953, p. 91–142.
- Аль-Фараби, *Социально-этические трактаты*. Алма-Ата: „Наука“, 1978.

Nuorodos

- ¹ Dėl šios priežasties arabų tradicijoje „Antroji analitika“ vadinosi „Apodiktika“ (*Kitāb al-Burhān*).
- ² „Pirmoji analitika“ (I, 7).
- ³ Ibn Abī ‘Uṣaibī’a ‘*Uyūn al-Anbā’ fi al-Ṭabaqāt al-Ṭibbā’*, p. 134–135.
- ⁴ Al-Mas’ūdī K. *at-Tanbih wa al-Išrāf*, p. 122.
- ⁵ S. Stroumsa, *Al-Fārābī and Maimonides on the Christian Philosophical Tradition: a Reevaluation*, p. 271.
- ⁶ R. Walzer, *New Light on the Arabic Translations of Aristotle*, p. 129–131.
- ⁷ D. Gutas, *The “Alexandria to Baghdad” Complex of Narratives*, p. 155–156.
- ⁸ Ten pat, p. 158–168.
- ⁹ Ten pat, p. 169–170.
- ¹⁰ Ten pat, p. 171.
- ¹¹ Ten pat, p. 172–173.
- ¹² Ten pat, p. 172–173.
- ¹³ Ten pat, p. 173–174.
- ¹⁴ Ten pat, p. 175–176.
- ¹⁵ Ten pat, p. 177.
- ¹⁶ Ten pat, p. 178–179.
- ¹⁷ Ten pat, p. 179–181.
- ¹⁸ Ten pat, p. 181–182.
- ¹⁹ Ten pat, p. 185–187.
- ²⁰ Ten pat, p. 187–188.
- ²¹ I. Hadot, *The Life and Work of Simplicius in Greek and Arabic Sources*. In: ed. R. Sorabji. *Aristotle Transformed*, p. 284.
- ²² Ten pat, p. 285.
- ²³ L. Minio-Paluello, *Note Sull’ Aristotele Latino Mediavale*, p. 98.
- ²⁴ Ten pat, p. 98–99.
- ²⁵ Ten pat, p. 100–102.
- ²⁶ Al-Fārābī *Iḥṣā’ al-‘ulūm*, p. 27–28.
- ²⁷ Ten pat, p. 28.
- ²⁸ Ten pat, p. 30–31.
- ²⁹ Ten pat, p. 33–34.
- ³⁰ Ten pat, p. 34–35.
- ³¹ Apie užtikrintumo (*al-yaqīn*) kategorijos įvedimą į arabų filosofiją ir jos reikšmę Alfarabijaus epistemologijoje žr. D. Black *Knowledge (‘ilm) and Certitude (yaqīn) in al-Fārābī’s Epistemology*, p. 11–45.
- ³² Al-Fārābī *Iḥṣā’ al-‘ulūm*, p. 38–42.
- ³³ Ten pat, p. 43.
- ³⁴ Ten pat, p. 44–46.
- ³⁵ Ten pat, p. 46–47.
- ³⁶ Al-Fārābī K. *Taḥṣīl as-sa’āda*, p. 88.
- ³⁷ Ten pat p. 88–89.
- ³⁸ Аль-Фараби, *Социально-этические трактаты*, с. 202–203.
- ³⁹ Žr. E. Jančėnkas, *Religijos estetika: religijos ir vaizduotės ryšys al-Farabio filosofijoje*.
- ⁴⁰ D. Gutas, *Paul the Persian*, p. 260.
- ⁴¹ D. S. Margoliouth, *The Discussion*, p. 79–82.
- ⁴² Ed. M. J. L. Young, J. D. Latham and R. B. Seajeant, *Religion, Learning and Science in the ‘Abbasid Period*, p. 122.
- ⁴³ Ten pat, p. 129–130.
- ⁴⁴ D. S. Margoliouth, *The Discussion*, p. 92/111 (tekstai arabų/anglų kalbomis).
- ⁴⁵ Ten pat, p. 94/113.
- ⁴⁶ Ten pat, p. 95–97/114–116.
- ⁴⁷ Apie dvaro ir arabų filosofų santykius žr. S. Stroumsa, *Philosopher-King or Philosopher-Courtier?*
- ⁴⁸ Ten pat, p. 100/119.
- ⁴⁹ Ten pat, p. 107/126.
- ⁵⁰ Ten pat, p. 107–108/126/7.