



## ДЕВЕСТЕРНИЗАЦИЯ «ПАРЯЩЕГО» БУХАРЦА (ИЛИ ПРИТЧА О ПЕРВОМ ВИРТУАЛЬНОМ ЭКСПЕРИМЕНТЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА)

**Н.Т. Нурулла-Ходжаева**

Институт Востоковедения РАН, 107031, Москва, ул. Рождественка, д. 12.

Мое неверье — не игра, не слов пустых убранство.  
Я верю в истину одну: вот веры постояяство.  
Сейчас таких, как я,— один, и если я — неверный,  
То, значит, правоверных нет, нет в мире мусульманства  
Ибн Сина ( перевод А. Липкина)



*Каждый этап исторического развития подразумевает собственный набор философских тем. Современный этап отличается попытками «перестроить» отношение к сознанию человека в контексте развития темы «искусственный интеллект». Большинство исследователей считают, что данная тема – это «достояние» философии Запада. В предлагаемой статье я инициирую расширение этой площадки за счёт подключения философии Востока, точнее, одного из её представителей, бухарца Ибн Сины (980 – 1037 гг.). Им был спроектирован первый в истории человечества виртуальный эксперимент под названием «Парящий человек». Такой креативный подход подвёл Ибн Сина к успешной гармонизации отношений великих «спорщиков» античности, что, вероятно, может считаться более оправданным и целесообразным вариантом сознания человека.*

*Среди современных философов схожий (пусть и весьма отдалённо) проект обосновал английский исследователь Дерек Парфит в книге «Причины и личности» [23]. В ней британец размышляет над темой персональной идентичности. Его основная идея последовательно выстраивается через этические схемы, с помощью которых можно говорить о перевоплощении меня/себя самого в будущем. Для большинства современных философов ответ на такого рода проблемы формируется в соответствии с вариантом «машинной» идентичности по типу «все-или-ничего». Однако Парфит через серию виртуальных экспериментов (сама книга начинается с истории о телетранспортировки себя, что может считаться неким напоминанием о «виртуальном» бухарце) говорит о сохранении человека, его самоосознания через определённые и естественные отношения между людьми, традициями, институтами и территориями. То есть характерной чертой самосознания (и я предполагаю, что за этим стоит как Ибн Сина, так и Парфит), или иначе эго, обладающее способностью осознавать себя, не зависающей в одностороннем порядке лишь на рациональном мышлении. Такого рода подход предусматривает возможность преодоления рационалистического и объективистского подхода к культуре/истории человечества и соответствующее принятие разнообразия в его развитии в направлении модифицированного понимания индивидуальной идентичности.*

**Ключевые слова.** Ибн Сина, культура, философия, «парящий человек», сознание, тело, искусственный интеллект.

В сегодняшнем круговороте событий и проблем люди всё больше вовлекаются в дискуссии, связанные с внутренними и/или внешними столкновениями. Насилие начинает приобретать исключительные масштабы на самых разных уровнях. Для исследователей возникает жизненная необходимость понять контекст создающейся дихотомии «нас-в противопоставлении-других». Она отражается на основных противоречиях современной философии по типу: космополитизм/национализм, философия/теология, сознание/тело, Восток/Запад, христианство/ислам, Россия/остальной мир, интеллект/сознание.

Это не парадокс, что мы вновь и снова возвращаемся к знаменитому спору древних греков. Хотя сам процесс разделения, возможно, нам понятен. О нём первым сказал сам участник дебатов, Аристотель. Он считал, что человек – это органическое соединение двух несовместимых элементов, при этом душа не является независимой от тела частью. В социальном мире в правильном человеке «душа», по предположению Аристотеля, управляет «телом», тогда как у рабов это было наоборот; что лучшая доля для варваров (то есть не-греков), рабов и животных – это жить под властью. Этой двухтысячелетней аргументацией мы увлечены до сих пор.

И всё же антиномия спора заключается в том, что наша история начинает радикально трансформироваться, когда упрощённый вариант аристотелевской схемы «прижился» в Европе, впоследствии чего происходит деление на «цивилизованных» и «менее» таковых или вообще не таковых. На такой платформе возникает феномен иерархичности культуры. Так как речь не идёт о каком-либо противопоставлении, это скорее стремление к доминированию одной из сторон. И с этого времени культуру можно представить как объективный когнитивный конструкт или, точнее, как комплекс институтов и артефактов, определяемый группой людей и/или географией. Такого рода ход рассуждений

рождает доминирование/подчинение, что в современном мире воспринимается как естественный расклад.

Вероятно, уважаемый читатель слышал ответ Махатмы Ганди на вопрос, что он думает о западной цивилизации: «Думаю, это была бы неплохая идея». Такой диалог несмотря на свой апокрифический налёт, остаётся популярным и сегодня. В данной статье я не предполагаю поддерживать эту идею как «неплохую». Скорее, наоборот. Предполагаю поразмыслить над тем, насколько мы правы, соглашаясь с иерархичностью, на которой крепятся множество упомянутых выше дихотомий, в том числе и те, о которых говорим в статье, ибо:

(1) Сохранение иерархичности приводит к тому, что мы видим исламский философский контент именно с позиции несоответствия его определенным «евростандартам», и одновременно призываем тот же контент к признанию равнообразия (совсем не имея в виду равенство). То есть контент остаётся объектом исследования и его трансформация в «субъект» нереальна, так как использование исламской философии может происходить лишь в определённом, заранее оговоренном пространстве. И по этой причине Аль Фараби, Ибн Сина, Ал Газали остаются в нашем представлении исламскими философами, тогда как Лейбниц, Декарт, Паскаль декларируются философами без каких-либо географических или религиозных «приставок»;

(2) На этой платформе провозглашается «объективизация» современности («тела»), на которой крепится масштабная идеология современного либерального государства. Такой процесс приводит к снижению сложной мозаики взаимодействий между телом и сознанием и с его продолжением, человек будущего (по прогнозам некоторых исследователей) может остаться за пределами той сферы, которую мы называем культурой. Оба направления связаны отчасти с общей вестернизацией (или точнее американизацией, уж простите за шаблон) жизни. И все же... Что, если с подключением наследия Ибн Сины мы попытаем-

ся инициировать дискурс по переосмыслению иерархичности, построенные на контрадикториях наших гениальных спорщиков, и расширим тем самым эпистемологические зоны, утверждаемые «объективизацией»? Понимаю, что данная цель более чем амбициозна, однако для начала будет правильным всё же начать....

Структурно представленная статья выстроена по следующей схеме: Комментарии по направлениям «Исламский контент» и «Объективизация современности»; Вестернизация или девестернизация; Вкратце о «Первом учителе» и его «Лучшем ученике»; «Парящий человек»; Искусственный интеллект и интуитивный вклад «парящего» (вместо заключения)

### **Комментарии по направлениям**

#### **I. Исламский контент**

Будучи воспитанниками советской и постсоветской, ныне либерально-демократической академической школы, мы с «пионерской» готовностью приняли/принимаем идеи о «непосредственной достоверности» [9, с. 164] картезианского принципа и последующем разграничении «европейской» и «исламской» философских традиций. Университетские преподаватели продолжают убеждать, что циркулируя в разных проекциях, данные научные потоки, используя отличные друг от друга структурные ряды (менее известные по обе стороны), проектировали свои дивергенции. В этом процессе комментарии со стороны мусульман если и задействованы, то весьма скудно. И народы, которые следуют Исламу, среди них и арабы, весьма авторитетными исследователями, например Дм. Гутасом, представляются как «неспособные к критическому рациональному осмыслению» [17, с. 11]. Приводимые ссылки не означают, что я критикую уважаемых мною учёных. Скорее лишь напоминаю, что речь идёт о том, что «объективизация» сохраняет определённые интерпретации разделения/ограничивания культур, которые в

таком случае поощрительно выстраиваются в иерархическом порядке.

Данный диссонанс не может не провоцировать вопросы с разных географических, культурных, философских ракурсов. В том числе и из Центральной Азии, где такого рода тематика затрагивает возможности рассмотрения современной европоцентристской академической школой местной плюрално-этнической специфики в виде национальностей и общинности в соответствии с принципом за/против. Мы, я имею в виду гуманитариёв, часто продолжаем не замечать, что, сохраняя верность доминированию/подчинению в европоцентристской научной школе, мы как бы отражаемся в зеркале «аналитического раздвоения» [16, с. 102]. То есть, для обоснования современной истории, включая национальные разделения, мы логично ссылаемся на глобальную взаимозависимость, которая доказывается с «подключением» местных событий/героев и одновременным отсеканием ряда концепций соседей, которые не вмещаются в наши национальные или религиозные «рамки». Или же наоборот, пытаемся доказать «национальную» специфику того, что должно и может быть представлено как всемирное достояние.

#### **II. «Объективизация» современности**

Понятно, что нам легче (точнее, привычнее) теоретизировать, сохраняя дистанцию между друг другом, также как и между наукой, религией, этикой, соседскими республиками, где правда декларируется как собственность одной стороны. И всё, что трактуется как нерациональное, отсылается в сторону (ислама, соседей, этики и т.д.). То есть мы не фиксируем «отражения» как комбинацию опыта, объективного и субъективного, стремясь провести границу между научными и субъективными (отчасти интуитивными) сферами. Такой поворот ведёт к дистанцированию от культуры, продолжая тем самым упрощать и подчинять упрощению всю нашу жизнь. Это именно то, что может быть названо «субалтернизацией знаний и этики» [22, с. 12] ведущей к монотонному превра-

щению людей в механизмы. Это логично подводит нас к такой всё чаще обсуждаемой теме, как искусственный интеллект. И в этом контексте возникает вопрос, может ли компьютер стать над человеком, стать выше него?

### **Вестернизация или девестернизация**

Тривиальность «разделения» на своих и чужих известна, так многие писали и пишут. В контексте Ислама такому тренду следовал Аль-Масуди (896 – 956 гг.), считавший, что христианская вера уничтожила науку в Европе и тем самым «стирала стремления к обучению, устранила следы и разрушая пути к науке» [21, с. 77]. В Европе схожие заявления также не редкость. Например, французский поэт Кретьен Де Труа (Chretien de Troyes) (ок.1130 - ок.1191) писал, что «Греция славилась рыцарством и наукой, потом рыцарство укоренилось в Риме, а оттуда с наукой пришло во Францию...» [3, с. 76]. Такая последовательная линейная трансформация, называемая на латинском *Translatio Studii* (то есть передача обучения) представляется историографической концепцией, которая действительно декларировала разделение на зоны, и она стала доминирующей по всей средневековой Европе и распространялась на колонизируемые земли и народы.

Для реализации такого проекта требовалась оппозиция, в качестве таковой был определён Ислам. Тем самым со времён Петрарки (1304 – 1374 гг.) вклад исламского наследия в сохранение и развитие культурных и философских ценностей человечества начинают не просто игнорировать, а скорее принижать его, одновременно переводя и комментируя знания, аккумулированные мусульманами, иудеями, христианами Ближнего Востока/Центральной Азии.

Куда интереснее всё же тот факт, что в древнем Хорасане, приблизительно в то же время, Саади Ширази (1210-1291 гг.), напишет о том, что важнее гармонизация: Потомки Адамовы – члены единого тела./ Единая сущность в основе основ быть имела. Коль тела одна только рана на часть./ то телу всему в трепетание

впасть./ Над горем людским ты не плакал вовек/ Так скажут ли люди, что ты человек? / (перевод К. Липскеров).

Если попытаться применить к этим бессмертным строкам современную терминологию, то получится следующее: в XIII в. Саади писал о расширении урока гражданства от одного индивидуального права к широкой (и обоснованной) ответственности и социальной взаимосвязи, на основе которых и должна оформляться индивидуальность. Такой подход, то есть органическая универсальная взаимозависимость сознания людей Востока и Запада (Ориента и Оксидент) гениально представила плеяда учёных Хорасана, среди которых блистали Ал Бируни, Аль Фараби, Ал Хоразми, и Абу Али ибн Сина (иначе Авиценна на европейский лад). В данной статье я предлагаю обсудить концепцию «Парящего человека» Ибн Сина, этого великого учёного, до сих пор называемого на Востоке не иначе как Ал-Шейх ал-раис (великий Шейх).

Ибн Сина родился недалеко от Бухары, этого мистического духовного центра Центральной Азии. Вероятно, будучи еще бухарцем (до его многочисленных скитаний по миру) учёный замыслил первый виртуальный эксперимент человечества, создав парящего человека (его иногда называют «летающим»). Для визуального представления такого образа, вспомните Витрувианского человека да Винчи. Это и есть художественное воплощение того самого эксперимента. Да Винчи знал о «парящем человеке» Ибн Сина, так как его трактат «О душе» был среди тех бестселлеров, который обсуждали деятели Ренессанса [20, с. 156]. Этот факт не должен удивлять, как и то, что такого рода отношения являлись составными частями культуры мира, и поэтому идея осознания бухарца стала творческим продолжением древнегреческой философии, через Данте [10] и философов Ренессанса, она отчётливее всего проступила у Де Карта. Куда важнее для нас, то, что виртуальный эксперимент Ибн Сина впервые вводит в философский дискурс мира модифицированное понимание индивидуальной идентичности и обяза-

тельство выдвижения системы знаний всего мира при осознании себя человеком. На такой платформе иерархичность не возникает, так как общепризнаваемая дихотомия тела и сознания таковой не является, скорее представляющая собой соединение двух начал, делающее человека человеком.

### **О «Первом учителе» и его «Лучшем ученике»**

Древнегреческий спор, разумеется, повлиял на оформление философии той части света, которую признают как Дар ал Ислам. Пионер арабской философской мысли Ал Кинди (ум. в 873 г.), как и его большинство учеников, инициировал процесс обсуждения философских тем с учётом исламских ценностей. Как бывает среди новаторов, Ал Кинди напоминал немного заблудшего между Платоном, Аристотелем и Плотиним (вероятно, по причине того, что переводов с древнегреческого тогда было ещё мало и он считал часть работ Плотина (из «Энеиды») аристотелевскими трудами). Это и сподвигло его и его последователей «перебежать» на сторону неоплатонизма и «мирно» закончить свой срок на исламской апологетике.

Такой ход не удовлетворил других, в числе которых был Ал Фараби (ум. в 950). Этого философа признают одним из проектировщиков перипатетической школы Хорасана. Его вклад, также как и работы его коллеги, несторианского исследователя и переводчика Матта Ибн Юнуса (ум. в 940 г.) стали основой (отчасти) известной «багдадской линии перипатетиков». Данное поколение философов является продолжателем работ александрийских комментаторов-перипатетиков поздней античности. Тех самых, которые в V-VI вв. оформили схему классификации работ Аристотеля, где отдельные темы были соотнесены с определёнными разделами. В результате она была доработана и повлияла на определения границ научных дисциплин и соответственно всего человеческого знания.

Инициативу по дальнейшему развитию когнитивной науки ал Фараби взял

на себя Ибн Сина. На основе духовной близости к самому Аристотелю (они были отчасти коллегами, так как большой процент работ Аристотеля был посвящён биологии, а Ибн Сина стал известен в мире благодаря своему «Канону врачебной науки») и принятию его силлогической логики бухарец первым декларирует идею необходимости выдвижения всеобъемлющей работы по философии, используя логику. В «Трактате о Хайе, сыне Йакзана» он писал, что «омовение в некоем журчащем источнике (логике как науке о правилах движения мысли от известного к неизвестному) неподалеку от стоячего источника жизни (интеллектуальная интуиция) придаёт силы» [8, сс. 221, 242].

Подчёркивая взаимозависимость, органическую логичность всех частей философии, Ибн Сина инициирует процесс гармонизации отношений великих «спорщиков» античности. Я предполагаю, что Ибн Сина с полным основанием можно назвать «лучшим учеником» «первого учителя», так как «Аш-Шейх ар-раис не вырывает непроходимой пропасти ни между Западом (материальным миром) и Востоком (миром интеллигибельных сущностей), ни между прикладными науками, с одной стороны, и «первой философией» – с другой. Нет такой пропасти также между посылками, основанными на чувственном восприятии и опыте, и аксиоматическими положениями разума» [6]. Актуальность феномена такой гармонизации отражается особенно оригинально и перспективно, когда бухарец проектирует «Парящего».

### **Парящий человек**

Ибн Сина исследует внешний активный (или «деятельный») разум (*al-aql alfa'al* араб. عقل فعال), его отражение на сознании человека. Для него важным оставался вопрос души (или то, что ныне представляют как сознание). Это было изложено в нескольких его трудах: книге - Китаб ал-Шифа (Книга Исцеления). Данная работа была вторым томом его энциклопедического двухтомника. Первый предназначался для истолкования

процесса лечения тела, и назывался соответственно «Канон врачебной науки». Второй том был посвящен душе, ее исцелению.

Последовательность философии Ибн Сина заключается в его способности синтезировать идеи Аристотеля и Платона и продолжить их в своей особой креативной интерпретации. К классическому аристотелевскому доказательству существования активного интеллекта из движения во вселенной, Ибн Сина подводит доказательство существования такого интеллекта от существования естественных форм в мире и в том числе от существования человеческой души. Когда Аристотель настаивает на том, что воспринимаемый предмет как бы движется навстречу нашему восприятию, то Ибн Сина его «подправляет», считая, что «умопостигаемые предметы являются посредниками между тем, что обособляется от них, с одной стороны, и между тем, что уединяется с ними, с другой. Следовательно, они делимы. Стало быть, эта сила принадлежит субстанции, которая не является телом» [1, с. 185]. И, далее картина разворачивается ещё шире, так как Аристотель считал, что: «Душа неотделима от тела; неотделима какая-либо часть её, если душа по природе имеет части, ибо некоторые части души суть энтелехия телесных частей. Но конечно, ничто не мешает, чтобы некоторые части души были отделимы от тела, так как они не энтелехия какого-либо тела. Кроме того, не ясно, есть ли душа энтелехия тела в том же смысле, в каком корабельник есть энтелехия судна» [2]. Для того, чтобы ответить на такую задачу, Ибн Сина знакомит человечество с «Парящим человеком» (ПЧ, *shu'urbi-al-dhat*).

Описаний ПЧ было много, и одно из них дано в «Трактате о Душе»: «Нужно, чтобы любой из нас представил себе, что он создан сразу и создан завершённым, но что он лишен зрения, лишен созерцания предметов внешнего мира, что он создан висящим в воздухе или пустоте таким образом, чтобы воздух не мог быть ощущаем, чтобы все члены были разъединены и не соприкасались друг

с другом. Тогда подумай: может ли человек установить существование своей сущности, не сомневаясь в установлении того, что он существует именно в своей сущности?» [4, с. 393]. Ибн Сина предлагает читателю создать человека, у которого нет возможной формы разумного восприятия, нет ранее приобретённого опыта, или, иначе, предлагает спроектировать радикальный случай сенсорной депривации. И если Аристотель считал, что все знания возникают из ощущений, то у «парящего» есть стабильная осведомлённость о её собственном сознании, оно возникает вместе с самим человеком, с его признанием себя («через себя и из себя»), напоминая скорее Сократа с его «Я знаю, что ничего не знаю».

По Ибн Сина, каждый человек интуитивно делает открытие в себе самом, обнаруживая, что душа сама себя осознает, что осознание внедрено в неё: сознание является врождённым, оно осознанно, и оно без каких-либо характерных признаков; осознание происходит без каких-либо условий или ограничений; оно постоянно (вне каких-либо временных графиков). Описание всего этого невольно наводит на ассоциацию с картезианским *Cogito*. Вероятно, потому что в современной философии дуальность, признающая как тело, так и сознание, ассоциируется в основном с Декартом. И большинство считает, что «концепция «парящего человека», демонстрирующая способность разума вырваться из пут тела, близка (не по интенции и по описанию переживания) с декартовским доказательством сути «я мыслю»» [9, с.161].

У Декарта его «злой демон» подводит человека к мысли о том, что «моё тело лишь иллюзия». И, соответственно, ему приписывают не только описание, но и говорят, что он скорее изобрёл «сознание». Декарт также становится инициатором доминирования физики, считая, что именно эта дисциплина (в сотрудничестве с геометрией) в состоянии обеспечить нас знаниями по свойствам материи; и далее, под таким физико-геометрическим «зонтиком» картезианский человек превращается в «человека-

машину». Такое умелое уклонение от схоластики становится основным звеном в построении монистической экспериментальной науки Европы. И всё же, вам не кажется, что такое представление подводит нас к упрощению человеческой природы? Почему физикам сложно дать объяснение дихотомности материи: она и частица, она и движение? Как её математическое обрамление превращает «что-то» во «что-то» (кантовский призыв «вещи в себе»)?

Для бухарца сознание – это не игра с сомнением; оно внедрено, и не может быть расформировано (как это возможно, с искусственным разумом, так как на такую внутренне заложенную способность не действует какие либо инновации, даже с изменением аксиом для всей системы тела). Речь идёт о способности «знать, что я знаю», то есть это форма знания себя, которое культивирует индивидуальное самосознание. Такая субъективность подводит к признанию своего несовершенства, так как она не знает, не чувствует, не слышит. Здесь идёт признание того, что осознание себя происходит интуитивно. Признав это, человек понимает, что оно – осознание, – это дар Бога (Абсолюта).

Душа, по мнению бухарца, обладает двумя силами: силой движения и силой восприятия. Обе они задействованы в создании другой дуальности: душа социализируется и одновременно осознает себя. Эта способность души называют «практической», так как она «является источником всех движений тела, и именно с её помощью человек управляет своей практической жизнью» [11, с. 41]; рефлексивное или теоретическое [7] осознание себя. Оно исходит из нашего осознания того, что мы признаем некий объект, кроме нас самих.

Второй вариант предусматривает много ступеней, и, пройдя их, человек получает возможность вести диалог с универсумом. Или иначе, речь идёт об обязательстве исследовать характер бытия, и в таком контексте ставится вопрос о своей собственной роли в нём. Признав это, человек может или должен говорить

о создании своей системы знаний всего мира (без делений и признания каких-либо зон). Этот процесс возникает и трансформируется на основе интуиции (حدس [ḥads] на араб.). Она была представлена Ибн Синой как значимый метод понимания Абсолюта. Поэтому она комментируется в двух версиях:

– это проявление свободного сознания, когда интуиция помогает наметить контуры множественности миров. Бог и множественность существующих культур не составляют антитезу, напротив, они онтологически комбинируются и проектируют друг друга;

– идея достижения истины через интуитивное размышление подвигает к осмысленному озарению в исследуемых темах. То, о чем позднее поэт Ибн Ямин (1286-1368), сказал так: «Тот, кто знает и знает, что он знает, оседлав свою мечту, в состоянии сдвинуть землю (перевод автора). С другой стороны, в ходе эксперимента Ибн Сина доказывает, что душа индивидуализирована определённой природой своего тела. С учётом такого контекста она стремится к нравственному и интеллектуальному совершенству. Будучи нематериальной, душа не умирает с телом, а сохраняет свою индивидуальность, то есть собранные образы и идеи, полученные ею во время пребывания на земле [13]. Не менее важным остаётся для такой души её стремление к счастью. Это происходит не через подавления «животных сил, а через стремления к середине и умеренности, а для осуществления такой цели необходимы соразмерность и гармония между душой и телом» [1, с. 157].

Гармония в душе достижима через её правильные и выверенные ответы, отражающие реальность и связанные с нею чувства, иначе, вопросы морали. И здесь высвечивается человеческая способность иметь интеллект, который решает такого рода проблемы. И далее происходит осознание себя, процесс, который связан с широким спектром моральных чувств. Человек получает ответы через синтезирования интуиции и логического размышления. И здесь необходимо понять,

что правда достижима, независимо от того, понимаема она человеком или нет. Однако здесь речь не идёт об очередной объективизации (по типу объективизации культуры, с ограничениями и предписаниями, которая происходит в контексте упрощения теории Аристотеля).

В плане морали возникает другая трактовка. Ибн Сина знает, что если это было бы так, то индивидуум (вольно или невольно) вуалировал бы общепринятые установки на сотрудничество и доверие, представляя моральный скептицизм как допустимую основу современной системы ценностей, то есть мораль в таком случае предстаёт как своего рода естественный нрав человека. По утверждению бухарца, «хорошие добродетели зависят от добродетельного поступка, иначе говоря поступок – это не только внешний акт, но и внутренняя душевная позиция (хайа нафсийа)” [1, с. 154]. В трактате “Илм ал-ахлак” автор считает, что «человек по природе наделён стремлением к благу, более того, к Абсолютному высшему благу и конечной целью человека является совершенствование и познание необходимо сущего» [1, с. 27]. Одновременно Ибн Сина подчёркивает важность педагогики в процессе передачи знаний и фактов. Он считает, что учитель не просто передаёт знания и факты своим ученикам, но и, контактируя с ними, передаёт им ценности и идеи, в которые сам верит. Если он передаёт знания с заботой и чувствами, то ученики копируют манеры и ценности учителя без особых усилий, в процессе «учения через имитацию» (а также повторение) [12, с. 67]. В контексте такого осознания морали логично вновь обратиться к ранее упоминаемому Ибн Ямину. В продолжении к приведенной выше первой строке, он писал: «Тот, кто знает и не знает, что он знает, / подсажи ему, растопи его неведение / Тот, кто не знает и знает, что он не знает, / оставь его, он как-нибудь справится ...его хромой осел довезет его до дома / Тот, кто не знает и не знает, что он не знает / Он всегда останется закованным в проблемы» (перевод автора Н.Н.).

### **Искусственный интеллект и интуитивный вклад «парящего» (вместо заключения)**

Один из признанных фаворитов нынешнего историко-философского компьютерного социума Ник Бостром (NickBostrom) опубликовал в 2015 г. книгу «Суперразум: Дороги, опасности, стратегии» [15]. В ней говорится, что в случае реализации проекта «Искусственный интеллект» возникнет опасность, по своим масштабам во много раз больше, чем от предыдущего поколения техники, включая ядерное оружие. Основная идея заключается в стремлении человека, по мнению Бострома, наделить механизм умением самосовершенствоваться. При достижении этой цели за очень короткое время интеллектуальный искусственный мозг может превзойти человеческий. Такого рода сценарии заполнили сегодняшние дискуссии по развитию будущего человечества.

Однако столь неутешительная картина возникает, вероятно, потому, что картезианская физика (спроектированная его сомневающимся «демоном») не только высвечивает современные проблемы, но и порождает их. Каждый из нас все более подчиняется определённым алгоритмам: от поиска информации/работы до судебных решений..., всё это происходит под определёнными, навязанными извне алгоритмами, которые формируются за пределами нашего осознания. То есть иначе «...разум не мог справиться с этой гигантской задачей, не воспользовавшись упрощающим приёмом, заключающимся в исключении себя, отзыве с момента концептуального создания. Поэтому последний не содержит своего создателя» [11]. Однако заложенное осознание себя в ПЧ даёт основу иного возможного сценария. Он, не игнорируя процесс создания искусственного интеллекта, напоминает, что человек – это прежде всего постоянная готовность интуитивно реагировать на мир. Точнее – это поток трансформации и изменений / осознания самого себя. Иными словами, правильно ли заставлять машину вычислять нашу способность интуитивно мыс-



лить? И вообще, как можно вычислить традицию? Культуру? Интуицию?

Среди современных философов схожий (пусть и весьма отдалённо) проект обосновал английский исследователь Дерек Парфит в книге «Причины и личности» [23]. В ней британец размышляет над темой персональной идентичности. Его основная идея последовательно выставляется в этических схемах, что позволяет говорить о перевоплощении меня/себя самого в будущем. Для большинства современных философов ответ на такого рода вопросы формулируется в соответствии с различными вариантами «машинной» идентичности, действующих по принципу «все-или-ничего». Однако Парфит через серию виртуальных экспериментов (сама книга начинается с истории о телетранспортировании себя, то есть некоем напоминании о «виртуальности» бухарца) говорит о сохранении человеком своего осознания через определённые

и естественные отношения между людьми, с помощью традиций, через общественные институты и территории проживания. То есть характерной чертой самосознания (и я предполагаю, что за этим стоит как Ибн Сина, так и Парфит), иначе обозначаемого как эго, является осознанием себя, которое вместе с тем не зависит в одностороннем порядке только на рациональном мышлении. Такого рода подход к самоосознанию человека предусматривает возможность преодоления рационалистического и объективистского подходов к культуре и истории человечества, соответствующее признание разнообразия в его развитии вместе с одновременным переходом к модифицированному пониманию индивидуальной идентичности. Может быть, всё же пришло время задуматься об рассмотрении вопросов сознания без столь привычной нам иерархичности?

#### Список литературы:

1. Абуали ибн Сина. Избранное (в 2-х томах). Т.1. Душанбе, Ашгабат: Культурный центр Посольства ИРИ в Туркменистане и Центр культурных и международных исследований, 2003. 451 с.
2. Аристотель. О душе / Перевод П.С. Попова, испр. и доп. М.И. Иткиным, с примечаниями А.В. Сагадеева. // Аристотель. Соч. в 4-х томах. Т.1. М.: Мысль, 1976. С. 371-448.
3. Гюстав К. История рыцарства во Франции. Этикет, турниры, поединки. М.: Центрполиграф, 2010. 159 с.
4. Ибн Сина. О душе // Ибн Сина Авиценна. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. С. 383 - 521.
5. Орлов С.В. История философии. СПб.: Питер, 2009. 192 с.
6. Сагадеев А.В. Ибн-Сина (Авиценна) М.: Мысль, 1980. 240 с.
7. Наср Сайид Хосейн Философы ислама: Авиценна (Ибн Сина), ас-Сухраварди, Ибн Араби / пер. с англ., предисл. и коммент. Р. Псху. М.: Языки славянских культур: ООО «Садра», 2014. 149с. - (Философская мысль исламского мира. Переводы / Российская акад. наук, Ин-т философии; Т. 3). [Электронный ресурс]. URL: <http://iphras.ru/uplfile/smirnov/mysl/perevod/3/nasr3.pdf> (дата обращения 3.05.2017).
8. Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А.В.Сагадеева: собр. пер. в 3-х томах. Т.1 / сост. и отв. ред. Н.Ц.Кирабаева. М.: Изд. Дом Марджани, 2009. 272 с.
9. Фролова Е.А. Арабская философия: Прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010. 461 с.
10. Шахиди М. Ибн Сино и Данте. Душанбе: Дониш, 1986. 126 с.
11. Шредигер Э. Разум и материя. Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2000. 96 с.
12. Abd al-Rahman al Naqib Avicenna // Prospects: the quarterly review of comparative education. P., UNESCO: International Bureau of Education, vol. XXIII, no. 1/2, 1993, P. 53-69 [Electronic resource]. URL: <http://ddc.aub.edu.lb/projects/saab/avicenna/avicenne.pdf> (дата обращения 5.05.2017)
13. Avicenna's Metaphysics / ed.: Al-Shifâ', Al-Ilâhiyyât, Mohammad Youssef Moussa, Solyman Dunya, Sa'id Zayed. Cairo: Organisme Général des Imprimeries Gouvernementales, 1960, II: 431-2; translated by A.J. Arberry, Aspects of Islamic Civilization L.: George Allen & Unwin, 1964.
14. Boden M.A. Mind as Machine: A History of Cognitive Science, 2 vols., Oxford: Oxford University Press, 2006, 1627 p.

15. Bostrom N. Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies. Oxford: Oxford University Press, 2014. 352 p.
16. Go J. Postcolonial Thought and Social Theory. N.Y.: Oxford University Press, 2016. 248 p.
17. Gutas D. The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy // British Journal of Middle Eastern Studies. 2002. Vol. 29. No. 1. pp. 5-25.
18. Black D.L. Avicenna on self-awareness and knowing that one knows // The unity of science in the Arabic tradition: Science Logic Epistemology and their interactions / Shahid Rahman, Tony Street, Hassan Tahiri (eds.). Springer, 2008. [Electronic resource]. URL: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01219634/document> (дата обращения 30.04.2017).
19. Fouad A.E. A History of Muslim Philosophy, vol.1, Book 3, Chapter 21: Al Kindi; Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project [Electronic resource]. URL: <https://www.al-islam.org/history-muslim-philosophy-volume-1-book-3/chapter-21-al-kindi> (дата обращения 30.04.2017).
20. Clayton M., Philo R. Leonardo Da Vinci: The Mechanics of Man. California: Getty Publications, 2010. 160 p.
21. Lyons J. The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization. N.Y.: Bloomsbury Publishing USA, 2010. 272 p.
22. Pringolo W. Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Princeton: Princeton University Press, 2012. 371 p.
23. Parfit D. Reasons and Persons Oxford: Oxford University Press, 1986. 560 p.

### Об авторе:

**Нурулла-Ходжаева Наргис Талатовна** – д.филос.н., старший научный сотрудник Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья Института Востоковедения РАН. E-mail: [Nargis.nurulla@gmail.com](mailto:Nargis.nurulla@gmail.com).

## DE-WESTERNISATION OF THE “FLYING” BUKHARIAN (OR A PARABLE ABOUT THE FIRST VIRTUAL EXPERIMENT OF HUMANITY)

**N.T. Nurulla-Khodzhaeva**

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, 107031, Moscow, ul. Rozhdestvenka, house 12.

**Abstract.** *Each historic period entails a distinct set of philosophical themes. Recent phase can be distinguished by its attempts to “reform” the attitude towards human consciousness in the context of the expansion of “artificial intelligence”. The majority of researchers consider the latter to be the “heritage” of Western philosophy. In this article, I propose to initiate an expansion of this platform through connections with the philosophy of the East, and more precisely through the works of one of its representatives, a Bukharian named Ibn Sina (980-1037). He was responsible for conducting a virtual experiment for the first time in human history: the “Flying man”. This creative approach resulted in a successful harmonisation of relations between the great “debaters” of the Antiquity, and perhaps, paved the path for a more justified and efficient version of human consciousness.*

**Key words.** *Ibn Sina, culture, philosophy, «Flying man», consciousness, body, Artificial intelligence.*

### References:

1. Abuali ibn Sina. *Izbrannoe (v 2-kh tomakh)*. T.1.[ Favorites (in 2 volumes)] Dushanbe, Ashgabat: Kul'turnyi tsentr Posol'stva IRI v Turkmenistane i Tsentri kul'turnykh i mezhdunarodnykh issledovaniy, 2003. 451 p. (In Russian).

2. Aristotel'. *O dushe* [About the soul] / Perevod P.S. Popova, ispr. i dop. M.I. Itkinym, s primechaniiami A.V. Sagadeeva. Aristotel'. Soch. v 4-kh tomakh. T.1. [Aristotle. Op. in 4 volumes. Vol. 1.]. Moscow: Mysl', 1976. pp. 371-448 (In Russian).
3. Giustav K. *Istoriia rytsarstva vo Frantsii. Etiket, turniry, poedinki* [The History of chivalry in France. Etiquette, tournaments, fights]. Moscow: Tsentrpoligraf, 2010. 159 p. (In Russian).
4. Ibn Sina. *O dushe* [About the soul]. Ibn Sina Avitsenna. Izbrannye filosofskie proizvedeniia [Ibn Sina Avicenna. Selected philosophical works]. Moscow: Nauka, 1980. pp. 383 – 521 (In Russian).
5. Orlov S.V. *Istoriia filosofii* [History of philosophy]. Saint-Petersburg: Piter, 2009. 192 p. (In Russian).
6. Sagadeev A.V. *Ibn-Sina (Avitsenna)* [Ibn-Sina (Avicenna)]. Moscow: Mysl', 1980. 240 p. (In Russian).
7. Nasr Saiid Khosein *Filosofy islama: Avitsenna (Ibn Sina), as-Sukhravardi, Ibn Arabi* [Philosophers of Islam: Avicenna (Ibn Sina), al-suhrawardi, Ibn Arabi] / per. s angl., predisl. i komment. R. Pskhu. Moscow: lazyki slavianskikh kul'tur: OOO «Sadra», 2014. 149 p. - (Filosofskaia mysl' islamskogo mira. Perevody / Rossiiskaia akad. nauk, In-t filosofii; T. 3). Available at: <http://iphras.ru/uplfile/smironov/mysl/perevod/3/nasr3.pdf> (accessed 3 May 2017).
8. *Srednevekovaia arabo-musul'manskaia filosofii v perevodakh A.V.Sagadeeva: sobr. per. v 3-kh tomakh. T.1* [Medieval Arab-Muslim philosophy in the translations of V. sagadeeva, A.: Coll. TRANS. in 3 vols. Vol. 1] / sost. i otv. red. N.Ts.Kirabaeva. Moscow: Izd. Dom Mardzhani, 2009. 272 p. (In Russian).
9. Frolova E.A. *Arabskaia filosofia: Proshloe i nastoiashchee* [Arabic philosophy: Past and present.]. Moscow: lazyki slavianskikh kul'tur, 2010. 461 p. (In Russian).
10. Shakhidi M. *Ibn Sino i Dante* [Ibn Sina and Dante]. Dushanbe: Donish, 1986. 126 p. (In Russian).
11. Shrediger E. *Razum i materiia* [Mind and matter]. Izhevsk: NITs «Reguliarnaia i khaoticheskaia dinamika», 2000. 96 p. (In Russian).
12. Abd al-Rahman al Naqib Avicenna // Prospects: the quarterly review of comparative education. P., UNESCO: International Bureau of Education, vol. XXIII, no. 1/2, 1993, pp. 53-69. Available at: <http://ddc.aub.edu.lb/projects/saab/avicenna/avicenne.pdf> (accessed 5 May 2017).
13. Avicenna's Metaphysics / ed.: Al-Shifâ', Al-Ilâhiyyât, Mohammad Youssef Moussa, Solayman Dunya, Sa'ïd Zayed. Cairo: Organisme Général des Imprimeries Gouvernementales, 1960, II: 431–2; translated by A.J. Arberry, Aspects of Islamic Civilization London: George Allen & Unwin, 1964.
14. Boden M.A. *Mind as Machine: A History of Cognitive Science*, 2 vols., Oxford: Oxford University Press, 2006, 1627 p.
15. Bostrom N. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press, 2014. 352 p.
16. Go J. *Postcolonial Thought and Social Theory*. New York: Oxford University Press, 2016. 248 p.
17. Gutas D. The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 2002, Vol. 29, no. 1, pp. 5–25.
18. Black D.L. *Avicenna on self-awareness and knowing that one knows*. The unity of science in the Arabic tradition: Science Logic Epistemology and their interactions / Shahid Rahman, Tony Street, Hassan Tahiri (eds.). Springer, 2008. Available at: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01219634/document> (accessed 30 April 2017).
19. Fouad A.E. A History of Muslim Philosophy, vol.1, Book 3, Chapter 21: Al Kindi; Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project. Available at: <https://www.al-islam.org/history-muslim-philosophy-volume-1-book-3/chapter-21-al-kind> (accessed 30 April 2017).
20. Clayton M., Philo R. *Leonardo Da Vinci: The Mechanics of Man*. California: Getty Publications, 2010. 160 p.
21. Lyons J. *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization*. New York: Bloomsbury Publishing USA, 2010. 272 p.
22. Mingolo W. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2012. 371 p.
23. Parfit D. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1986. 560 p.

### About the Author:

**Nargis T. Nurulla-Khodzhaeva** – Doctor ( Philosophy), Senior Research Fellow, Centre for the Study of Central Asia, Caucasus, Ural-Volga Region and the Institute of Oriental Studies.  
E-mail: Nargis.nurulla@gmail.com.