

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ
БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ им. М. АКМУЛЛЫ
РОССИЙСКИЙ ИСЛАМСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ЦДУМ РОССИИ

ХАЗИЕВА ЕЛЕНА ВАЛЕРЬЕВНА

ЛЮДЯМ НАДЛЕЖИТ ПОДДЕРЖИВАТЬ МЕЖДУ СОБОЮ МИР...
(ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ АЛЬ-ФАРАБИ О ТОЛЕРАНТНОСТИ)

Уфа 2011

УДК 2
ББК 86.2
Х 54

*Печатается по решению редакционно-издательского совета
Башкирского государственного педагогического университета
им. М. Акмуллы*

Хазиева Е.В. ЛЮДЯМ НАДЛЕЖИТ ПОДДЕРЖИВАТЬ МЕЖДУ СОБОЮ МИР... (философские идеи аль-Фараби о толерантности): для студентов с углубленным изучением истории и культуры ислама. – Уфа: БашГПУ им. М. Акмуллы, 2011, – 126 с.

Учения исламских мыслителей, зародившиеся в период средневековья, сохраняют свою актуальность не только для духовной и политической жизни исламского мира, но и для всей современной цивилизации. Одним из таких великих философов является Абу-Наср Мухаммад ибн Мухаммад ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки (873-950).

Данная работа составлена в соответствии с Государственным образовательным стандартом Российской Федерации и может быть использована студентами также исламских образовательных учреждений (университетов, медресе), с корректировкой объема согласно их Учебным планам, а также при подготовке бакалавров и магистров с углубленным изучением истории и культуры ислама.

Рецензент: к.ф.н., проф. Маматов М.А.

*Руководитель проекта: д.ф.н., профессор В.С. Хазиев
Работа выполнена в рамках проекта
Комплексной программы «Содействие развитию мусульманского образования»,
утвержденной Правительством РФ от 14.06.2007 № 775-р*

ISBN 978-5-87978-703-0

© Хазиева Е.В. 2011
© БГПУ им. М. Акмуллы, 2011

СОДЕРЖАНИЕ

<u>ВВЕДЕНИЕ</u>	4
<u>ГЛАВА I. СУДЬБА И ТВОРЧЕСТВО АЛЬ-ФАРАБИ</u>	5
<u>ГЛАВА II. ПОЗНАНИЕ КАК ПУТЬ К МИРУ</u>	26
<u>ГЛАВА III. ВЕЧНЫЕ ОСНОВЫ МИРА</u>	38
<u>ГЛАВА IV. РАЗУМ И ВЕРА НА ПУТИ К МИРУ</u>	66
<u>ГЛАВА V. ФИЛОСОФИЯ И НАУКА О МИРЕ МЕЖДУ ЛЮДЬМИ</u> ...	87
<u>ГЛАВА VI. МИР В ОБЩЕСТВЕ И МЕЖДУ ЛЮДЬМИ</u>	103
<u>ГЛАВА VII. МОРАЛЬНЫЕ ДОРОГИ ЧЕЛОВЕКА К СЧАСТЬЮ</u>	111
<u>ГЛАВА VIII. ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ ФИЛОСОФИИ АЛЬ-ФАРАБИ</u>	117
<u>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</u>	127
<u>ЛИТЕРАТУРА</u>	128

ВВЕДЕНИЕ

Идея, которая проходит красной нитью через всю работу, выражена наилучшим способом самим Абу-Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки (873-950 гг.) в его словах о том, что людям, поскольку они принадлежат к роду человеческому, надлежит поддерживать между собою мир. «Второй Учитель» – общепризнанный титул великого мыслителя средневековой арабо-мусульманской философии. В этом почетном имени ясно просматривается связь веков: от Аристотеля до аль-Фараби, ставшего в один ряд с величайшими мыслителями античности не только как достойный комментатор и последователь, но и равный им по творческой силе. Отметим и то, что универсализм аль-Фараби, энциклопедичность его знаний также вровень с уровнем энциклопедичности философов прошлого. Автор не ставит себе невыполнимой цели – воссоздать облик аль-Фараби как мыслителя и ученого во всей полноте и глубине его творчества. Это под силу, возможно, лишь большому коллективу исследователей. Мы же хотели бы подчеркнуть и показать лишь один из аспектов его многочисленных идей, в какой бы области не шла речь, – людям надлежит поддерживать между собой мир, ибо именно это, по искренней вере аль-Фараби, есть самый главный признак (на языке современной философии, «сущностная характеристика») Человека. В этом своем представлении аль-Фараби является одним из звеньев в цепи мыслителей-гуманистов человечества, для которых высшим званием было – быть Человеком, а, значит, уметь поддерживать мир между собой и народами. Данная работа опирается в основном на те аспекты мышления великого арабского мыслителя, которые связаны с проблемами познания и логики, в их, так сказать, «чистом виде», и в различных предметных областях познания. Такой подход, на наш взгляд, лучше демонстрирует суть идеи о мире между людьми и народами. Если упростить до схемы, мысль аль-Фараби проста: если они мыслят одинаково (процессы, методы, логика познания говорит об этом), то они всегда могут решить любые проблемы с помощью разума, разумно и мирно договориться. Книга, хотя прямо посвящена учащимся с углубленным изучением истории и культуры ислама, однако может быть интересна и полезна также широкому кругу специалистов и тех, кто интересуется из любознательности идеями философов арабо-мусульманского средневековья, которые служили благородным «законам гуманизма»¹.

¹ См.: Dieterlcl Fr. Alfarabi's philosophische Abhandlungen. Leiden, 1892, XII.

ГЛАВА I. СУДЬБА И ТВОРЧЕСТВО АЛЬ-ФАРАБИ

Аль-Фараби родился в Васидже близ Фараба в 872 г.*; незадолго до смерти аль-Кинди. Он происходил из знатной семьи. Его отец был военачальником на службе у Саманидов. Он – выходец из привилегированных слоев тюрков, о чем свидетельствует слово «тархан» в составе его полного имени: Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки.

Биография Фараби так же хорошо известна, как и биография его предшественника аль-Кинди. Еще в юном возрасте он отправился в Багдад для получения образования. Одним из первых учителей Фараби был христианин Йоханна ибн Хайлам. Он изучал логику, грамматику, философию, музыку, математику и другие науки. Согласно легенде, полиглот Фараби понимал 70 языков, достоверно известно, что он владел, кроме арабского, греческим, персидским и тюркским. Даже если количество языков, известных аль-Фараби, было значительно меньше, многоязычие способствовало пониманию того, что люди, говорящие на разных языках, одинаково разумны. Следовательно, они могут преодолеть языковой барьер для достижения взаимопонимания и мира.

На средневековом Западе Фараби был удостоен почетного титула *Magister secundus*, Второй учитель. «Первым учителем», как считалось, был Аристотель. Кроме того, его долго рассматривали в качестве первого мусульманского философа. В Иране распространено стойкое мнение о том, что Фараби был шиитом. На это косвенно указывает и тот факт, что в 941 г. он покинул Багдад и перебрался в Алеппо, где пользовался милостями государей из шиитской династии Хамданидов. Сейф уд-Давля Хамдани относился к нему с искренним уважением и глубоко почитал философа. Это уважение со стороны шиитов было не случайным. Оно было вызвано «пророческой философией» Фараби, имевшей много общего с учением шиитских имамов.

Формирование взглядов Фараби шло на границе различных культур. Точнее, не просто на стыке оседло-земледельческой и скотоводческой культур, но там, где происходит их взаимопроникновение, где в различных сферах жизни происходит конвергенция элементов человеческой жизнедеятельности. Это также накладывало свой отпечаток на мировосприятие и миропонимание будущего философа, ибо он воочию видел не просто сходство жизни, а возможность и необходимость мирных отношений между людьми. Кипчаки, канглы, огузы, карлуки, согдийцы, чигили, ягма с разным уровнем культуры и традиций, с различными религиозными верованиями (шаманизм, зороастризм, несторианство,

* Есть версия, что родился аль-Фараби в 870 году.

манихейство, буддизм) жили в этом регионе, и у каждого народа были те же основные заботы о материальной и духовной жизни своего общества.

Такая мозаичность наложила свой отпечаток на мировоззрение аль-Фараби. С одной стороны – рациональная логика и понимание глубоких основ рационального познания. С другой стороны, великий философ отличался мистическим духом и глубокой религиозностью. И в этом мы улавливаем основы будущей краткой и в то же время великой формулы, что люди, поскольку они люди, должны уметь жить в мире, уметь находить пути к мирному решению своих проблем и с помощью чувств, и с помощью разума. Законы логики одни и те же для всех мыслящих существ, как и чувства чести, достоинства, гордости, независимости, радости, любви, дружбы, счастья. Поэтому они, независимо на каком языке говорят, скотоводы или земледельцы, какой бы веры ни были, могут понять друг друга, могут жить в мире.

Отметим еще одну полярность, которая также предполагала возможность и необходимость мира: арабы и тюрки. С появлением ислама они должны были также конвергировать. Даже в том, что на смену арабским племенным ополчениям приходит конная тюркская гвардия, просматриваются основания для тех же самых взглядов. Учитывая, что отец аль-Фараби был военным, этот поток жизни был для будущего мыслителя совсем не абстрактным феноменом. В городке Васидж прошло детство Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки.

По разным источникам в разном возрасте аль-Фараби покидает родные места. Он побывал в Багдаде, Каире, Дамаске, Алеппо и других городах Арабского халифата. Посещение разных мест было не простым ознакомлением, а напряженным познанием жизни людей и знакомством с учениями самых различных направлений. Основной период жизни аль-Фараби был связан с Арабским халифатом. При династии Омейядов (661-750) возникла, сформировалась и окрепла Арабская империя. При династии Аббасидов (750-1262) произошло дальнейшее развитие экономики и культуры. Столицей Аббасидского халифата был Багдад, который был центром экономической, политической и культурной жизни. Именно здесь возникли все культурные течения, которые развились в дальнейшем в различной степени и форме на территории всего халифата. Почти при каждой мечети в Багдаде была библиотека, при которых шло обучение и творчество ученых. На пересечении исторических и пространственных культурных традиций снова и снова приходилось Фараби наблюдать, что народы не просто соприкасаются, они в своих контактах обогащаются и материально (торговля), и, главное, духовно.

Не на войне, а в мирное время происходит шлифовка умов разных народов – иудеев, христиан (несториан и монофизитов) и мусульман, в результате чего каждый из них поднимается над этнической узостью

благодаря своим знаниям, творческому мышлению и благородству характера. Возможно, именно в этот период он сформулировал для себя сакраментальную мысль о необходимости мира среди мыслящих существ, коль скоро они считают себя мыслящими.

Коллеги по цеху относились в большинстве своем недоброжелательно к нетрадиционно мыслящему аль-Фараби. С особенным подозрением относились они к его открыто рационалистической трактовке путей познания и поиска счастья в земной жизни людей. Непонимание и недоброжелательство прежде всего богословов было, видимо, основной причиной того, что аль-Фараби покинул Багдад. Мир между творческим и догматическим стилями мышления не удался даже среди «мыслящих». Но это не заставило аль-Фараби отказаться от идеи, что путь согласия, взаимопонимания есть генеральная форма общения людей и народов. Совершив путешествие в Египет, аль-Фараби возвращается в Дамаск, где проживет до конца своих дней, ведя уединенный образ жизни и скромно. Его жизненные потребности ограничивались суммой в четыре дирхема, которые он ежедневно получал из казны правителя Халеба Сайфа ад-Дауля.

Он жил очень просто и носил одеяние, напоминающее *хирку* суфия. Человек созерцательного склада, он избегал мирских радостей и наслаждений. Единственным удовольствием Фараби была музыка. Будучи отличным исполнителем, он любил участвовать в небольших «концертах». Его перу принадлежит большая книга о музыке, свидетельствующая о математических познаниях философа и оказавшая влияние на музыкальную теорию Средневековья. Философ-музыкант искал консонанс и в любомудрии, стремясь достичь согласия между учениями Платона и Аристотеля, между философией и пророческой религией. И здесь основная тема: мир, согласие, понимание.

«Второй учитель» был убежден в том, что первыми обладателями мудрости были халдеи Месопотамии, от них знание перешло в Египет, затем в Грецию, где оно было зафиксировано письменно, и, что на его долю выпало вернуть это знание в страну, где оно зародилось. Его обширное наследие включает в себя утерянные комментарии к произведениям Аристотеля: «Органону», «Физике», «Метеорологии», «Метафизике», «Никомаховой этике». В числе других его произведений: большой трактат «О согласии между учениями двух мудрецов, Платона и Аристотеля»; трактат «Объект исследования различных книг Метафизики Аристотеля»; комментарии к «Диалогам» Платона; трактат «О том, что нужно знать прежде, чем изучать философию»; введение в философию Аристотеля; трактат «О науках» (Ихса аль-улум), имевший большое влияние на классификацию наук в западной схоластике; трактат «Об интеллекте и размышлении»; «Геммы мудрости» (Фосус аль-хикам), глубоко изучавшиеся на Востоке. Наконец, группа трактатов, которые

можно условно объединить в корпус «политической философии» Фараби, прежде всего, «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» (идеального Города); «Книга об управлении Городом»; «Книга об обретении счастья»; комментарий к «Законам» Платона.

Нужно особо остановиться на «Геммах мудрости». Мир между людьми, которого Фараби хотел достичь и к которому призывал всю жизнь, не пришел и к его наследию. Нет никаких серьезных причин для того, чтобы ставить под сомнение авторство Фараби данной книги. Выход в Каире сборника, в котором часть данного трактата помещена под другим заголовком и под именем Авиценны, не выдерживает никакой критики. Пауль Краус полагал, что Фараби обладал антимистическим настроением, а стиль и содержание «Гемм» не согласуется с его остальными произведениями, что его теория пророчества носит исключительно «политический» характер.

Несмотря на это, суфийские термины рассеяны по всем произведениям Фараби; кроме «Гемм», существует еще один его текст, содержащий отголоски знаменитого рассказа об экстазе плотинского характера («Часто, просыпаясь в самом себе...»); теория озарения у Фараби содержит мистические элементы, которые невозможно игнорировать. К тому же мистика не обязательно настаивает на иттихаде (слиянии в одно целое) между человеческим интеллектом и абсолютным Интеллектом, но часто постулирует иттисаль (совпадение без идентификации), также являющийся мистическим опытом. Отметим, что мир между людьми может быть разноликим. Именно это мы видим в трансформациях рационального и иррационального в процессе единого познания земного и высшего бытия.

Авиценна и Сухраварди, так же как и Фараби, отрицают иттихад, т.к. он влечет за собой противоречивые последствия. Не так уж трудно уловить связь между «мистицизмом» Фараби и остальными его доктринами. Здесь нет ни разрыва, ни диссонанса. Речь опять-таки идет о мире, о согласии, о единстве! Если в «Геммах» усматривают термины исмаилитского происхождения (общие, впрочем, для всего гнозиса ирфан), то это еще не повод отказывать им в аутентичности. Данное наблюдение лишь указывает нам на возможные источники, вдохновившие Фараби, ведь пророческая философия находится в согласии с профетологией шиизма. Наконец, неправомерно «политизировать» в современном смысле этого слова учение об идеальном Городе; оно не имеет ничего общего с политической программой. В этом пункте мы совершенно согласны с великолепным исследованием философии Фараби, выполненным г-ном Ибрагимом Мадкуром. Вся жизнь и творчество аль-Фараби показывает, какой большой массив самых разнообразных культурных достижений разных народов вообрал он в себя, какие разнообразные традиции многих сторон жизни людей нашли в его творчестве свое синтетическое воплощение,

переплелись до неузнаваемости, превратившись в единый монолит гуманистической идеи – люди, если они люди, должны поддерживать между собой мир и согласие. Пример Фараби свидетельствует о возможности мира и согласия между чувствами, мыслями и поступками людей и народов. Европоцентризм или азицентризм в свете жизни Фараби выявляют свою полную несостоятельность. И здесь мы видим возможности не простых аналогий и поверхностных заимствований, а единство и преемственность. Контакты Востока и Запада в той или иной форме всегда были и есть. Они многообразные и многосторонние. Это взаимовлияние и обогащает взаимно, стимулирует творческую активность каждой стороны. Нити, которые тянутся из Вавилона, Египта, Индии, через античность переходят в Средневековье, оттуда – в Новое время, в Европу, и продолжают оказывать влияние на современное развитие духовной культуры в целом и философии в частности.

Аль-Фараби, который учился у Аристотеля и Платона, своими комментариями их работ подготовил почву для развития западноевропейской философии. Люди должны поддерживать между собою мир – эта мысль явно или скрытно повторяется в каждой работе аль-Фараби. Подтверждением этой мысли является вся его жизнь и все его труды. При этом отметим, что комментарии к работам Платона и Аристотеля не являются простым механическим сохранением и передачей их идей из одного временного пространства в другое, даже не простым напластованием, а – безусловным творческим развитием, порождением новых гуманистических идеалов и ценностей. Европоцентристы от В. Виндельбанда до К. Ясперса упускают, на наш взгляд, эти заслуги как аль-Фараби, так и всей арабо-мусульманской философии. Не вдаваясь в специальные оценки и анализ деталей отношений между Востоком и Западом, отметим, что европоцентризм имеет своими корнями эпоху колониализма, когда Запад, технически опередивший Восток, оправдывал бесчеловечную политику колонизации якобы существующим естественным образом превосходством Запада над Востоком. Эта позиция исторического и генетического превосходства продолжает довлеть над умами некоторых западных исследователей и до сегодняшнего дня. Особенно это касается специалистов, занимающихся эпохой Средневековья – ориенталистов. Сплошь и рядом можно встречать утверждения, что особенностью восточного мышления является «мистичность» и отсутствие ярко выраженного и развернутого рационализма. Восток-де поэтому для рационально ориентированной культуры Запада не мог сыграть какой-либо существенной и значимой роли. Если и есть в духовной культуре что-либо позитивного, то это экзотика мистицизма и эзотерики.

Позиции как европоцентристов, так и азицентристов противоречат и взглядам аль-Фараби, и его главной гуманистической идее, и истинному

положению вещей, и всей исторической правде. Процессы проникновения культур шли во все века и во все времена. Их интенсивность в разные периоды времени была разной: от почти затухавших и враждебных до слияния и полной ассимиляции. Натиск Персидской державы на Грецию закончился поражением. Но контакты с Грецией как были, так и продолжались через города Ионии и Геллеспонта. Греция со своей культурой, которая зародилась на Ближнем Востоке, которая в свою очередь была в постоянном контакте как с Египтом, так и Азией, пришла в Азию в прямом смысле вместе с завоеванием Александра Македонского еще в IV в. до н.э. Но задолго до этого просматриваются не менее значимые успехи преемства и развития культур Востока и Запада. Еще в VI в. до н. э. греческие путешественники имели возможность познакомиться с достижениями культуры восточных народов. Об этом историк науки Дж. Сартон пишет так: «Понимание античной науки часто искажалось двумя заблуждениями. Первое касалось восточной науки. Наивно предполагать, что наука началась в Греции; греческое «чудо» было подготовлено тысячелетней работой в Египте, Месопотамии и, возможно, в других регионах»¹. В эпоху эллинизма культура Запада была тесно переплетена с культурными традициями Индии, Ирана, Сирии, Армении, Грузии, Средней Азии, Ближнего Востока. Все стороны жизни народов были тесно переплетены между собой. Во времена аль-Фараби происходили не менее тесные контакты между Востоком и Западом. Сирийцы-несториане послужили связующим звеном между достижениями духовной культуры греков и персами в эпоху Сасанидов. Значительные достижения Гундишапурской школы, где осуществлялись переводы с греческого трудов по логике, медицине, астрономии, математике, философии, стали достоянием ученых Персидской державы. После завоеваний Александра Македонского, по словам того же самого Дж. Сартона, происходит не только взаимовлияние культур, но во многих аспектах и слияние: «юго-восточная Европа, северо-восточная Африка, западная Азия никогда не прекращали быть более или менее вместе»². Можно сказать без страха впасть в заблуждение, что конвергенция культур была многогранной и многосторонней. Кроме решающих с точки зрения материалистической методологии социально-экономических и классовых факторов на взаимопроникновение культур влияли и надстроечные явления: быт, близость языков и религий, традиции, политические, эстетические, нравственные и другие факторы. Относительная самостоятельность развития философии делала ее более восприимчивой к таким культурно-духовным и идейным флуктуациям. Об этом свидетельствуют и ссылки Фараби не только на Платона и Аристотеля, но и на взгляды халдеев,

¹ Sarton G. A History of Science. Hellenistic Science and Culture in the Last Three Centuries. Cambridge, IX, 1959.

² Тримингэм Дж. Сартон. Суфийские ордены в исламе. М., 1989. – С.4.

сирийцев и других народов. Он говорит о том, что полновесное философское знание, обнимавшее все стороны философской мудрости, «в древности было у халдеев, обитавших в Ираке, затем оно появилось у египтян, затем оно перешло к грекам, от них перешло к сирийцам, а затем – к арабам»¹.

Античные греки взяли многое на Востоке. Во времена аль-Фараби произошло возвращение. Об этом остроумно говорит Дж. Бернал, как об обратном возвращении². Ученые Арабского халифата узнавали в учениях античных греков много того, что находили напрямую, как видим у аль-Фараби, у сирийцев и халдеев. Арабский халифат, который почти целиком объездил Фараби, в своих обширных территориях объединял разнообразные социально-экономические уклады, этнические группы, культуры, религии, науки, искусства. Из этого конгломерата в городах халифата формировался некий тип общемусульманской культуры³. При этом в состав халифата входили и государства, которые по культурному уровню были выше (Византия, Иран). Арабский язык, как язык государства, на всей обширной территории халифата сыграл подобную латыни в Европе, объединяющую роль. Он способствовал включению народов, различных по своему уровню и складу жизни, в единое религиозно-политическое пространство. Через арабский язык народы, вошедшие в халифат, принимали и дух самих арабов, например, дух староарабской доисламской поэзии, проникнутой, по признанию исследователей, жизнерадостным настроением. Таким образом, можем констатировать, что культура арабского халифата была синтетической. Она включала в себя не только чисто арабские элементы, но и элементы культуры всех народов, даже включенных в халифат путем завоевания. Следует также отметить особое место в этом культурном миксе ценностей античной культуры.

Безусловно, были времена различных колебаний в ту или иную сторону, обусловленных как объективными, так и часто и субъективными причинами.

Эпоха, в которую жил аль-Фараби, противоречива. С одной стороны, мы видим возрождение каких-то доисламских культурных традиций, с другой стороны, перед нами – несомненные сдвиги в социально-экономических, культурных и идеологических сферах, связанные с образованием Арабского халифата и мировой религии ислама. В странах, завоеванных арабами, шел процесс феодализации. Так было в Египте, Палестине, Сирии, Закавказье, Иране, Средней Азии. Завоеватели оказались втянутыми в этот процесс, который нуждался в монотеистической религиозной идеологии. Иудаизм и христианство в этом

¹ Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – С.335.

² См.: Бернал Дж. Наука в истории общества. – М., 1956.

³ Бернал Дж. Наука в истории общества. М., 1956. С.234.

плане уже проложили дорогу для ислама, который на начальных этапах сохранял веротерпимость, хотя в крайне фанатичной форме содержал призыв к бескомпромиссной «священной войне против неверных». Быстрые темпы перехода от раннефеодального общества с остатками рабства к более зрелым формам феодализма у арабов во многом объясняются именно влиянием уровня развития завоеванных стран. Веротерпимость к инаковерующим, исповедовавшим христианство, иудейство, зороастризм, способствовала успеху арабских завоеваний. Инаковерующие образовывали как бы «государство в государстве» с достаточной автономией. Это вело к усвоению не только идей и культуры античности, но и прямому переносу достижений Византии на почву халифата. Предоставление политического убежища людям, гонимым из Византии по различным (политическим, религиозным и другим) мотивам, ускоряло процесс усвоения многих элементов более развитого общества. Сказанное наиболее ярко проявилось в создании не только систематизированного мусульманского богословия, но еще также и сравнительного богословия, что создавало благодатную почву для развития самых критических взглядов не только по отношению к отдельным конфессиям, но и к религиозности вообще. Как пример таких критических оценок приведем лишь одну тему – трактовку понимания природы чудес, совершенных пророками. В своей книге аль-Рази или ар-Рази (умер. в 912 г.) «Об обманах пророков» пишет с такой откровенной простотой здравого смысла, что его слова могли «сокрушить сердце» и передать «по наследству ненависть к пророкам»¹.

Другой пример связан с заимствованием мутазилистами из зороастризма идеи борьбы добра и зла, доведенного до высших вселенческих пределов. Мутазилиды, занимавшиеся вопросами отношения Аллаха к добру и злу, т.е. учением о предопределении, использовали авторов, имеющих противоположные взгляды по данному вопросу. У мутазилидов было стремление привлекать к рассмотрению противоположные точки зрения. Одного из них – аль-Джахиза – А. Мец сравнивает с Вольтером и называет свободным мыслителем ценнейшего типа², который логически сопоставлял доводы христиан и мусульман и доходил до издевок над хадисами (рассказами о поступках и изречениях Мухаммеда). С образованием, точнее, становлением халифата шло развитие феодальных отношений, прежде всего это происходило в сфере материального производства и производственных отношений. Возникла феодальная собственность в виде государственной собственности на землю и воду. Возникла также частная собственность (мульк) и условная (пожалованная) земельная собственность (икт). Нет, вероятно, необходимости подробно анализировать, что образование халифата

¹ Мец А. Мусульманский Ренессанс. М., 1966. С. 166.

² См. там же, 170.

сопровождалось усилением эксплуатации и собственного народа, и завоеванных народов, и выпавшего на долю последних также и чужеземного угнетения. Понятны в этом плане и основы недовольства широких народных масс, что приводило к выступлениям земледельцев-крестьян, порой достаточно крупных, потрясавших халифат до основания; но в этот период становления, прогресса феодального общественного производства халифата недостаточных для его разрушения. Безусловно, религия, особенно монотеистическая религия ислама, оказывала власти неоценимую поддержку.

Говоря об античном наследии, которое широко было известно ученым типа аль-Фараби, трудно отказаться от предположения, что им были известны и атеистические идеи мыслителей античности. Не только Демокрит или Эпикур. Не исключено, что был известен, например, яркий безбожник эпохи Перикла в Древних Афинах – Критий, который в своей трагедии «Сизиф» говорил, что богов выдумал мудрый законодатель, чтобы удержать людей от дурных поступков. Правителям нужен кнут, и религия выполняет для них роль кнута. Хоть и не прямо, но некоторые высказывания аль-Фараби о роли веры для человека и для общества можно трактовать как понимание им идеологической роли религии.

Необходимо признать, что мусульманство включает многие идеи христианства, иудейства, ханифизма, пережитков домусульманских культов природы и многие отрывки, фрагменты других представлений. Понятно, что с этими идеями проникали и те, которые могли служить основанием, фундаментом для более поздних сектантских и еретических направлений. Популярность иллюзорных лозунгов о равенстве и «братстве» всех мусульман, которые сыграли потрясающую роль в объединении арабских племен и в завоевательной политике, использовались в разные периоды истории халифата и используются в демагогических целях и сегодня. Позднее и шииты (первоначально), и хариджиты, и хуррамнты (развившиеся из секты маздакитов), и многие другие течения и секты выдвигали лозунги возврата к «первоначальному исламу», к «истинному исламу», то есть к первоначальным лозунгам об общем владении землей и всеобщем равенстве. Явная утопия! Она была такой всегда: и на ранних этапах, и во всей остальной истории. Не может быть в обществе «всеобщего» равенства. Люди разные, равны они только перед ликом смерти. А за порогом, если верить религии, тоже нет равенства ни среди тех, кто попадет в рай, ни среди тех, кому уготованы вечные муки в аду. Это вечный и недостижимый социальный идеал. Под этими лозунгам возникали и гибли многие движения (абу-Муслима, Сумбада, Мукадды и др.). Они оставили свой след. Как все в этой жизни, ничего бессмысленного не бывает, все оставляет свой след для потомков, которые только неизвестно какой урок из него извлекут. Если извлекут вообще.

История мало чему учит или вообще не учит. Иногда некоторые улучшения «нравов» происходили. Например, после крестьянских выступлений была отменена практика обязательного ношения крестьянами свинцовых бирок на шее, на которых указывалось место проживания крестьянина. Ясно, что этот унижительный порядок не был просто так, для унижения человеческого достоинства, а носил явный экономический смысл. Указывали место проживания для того, чтобы крестьянин не мог уклониться от уплаты податей. Арабоязычная культура, которая стала достоянием мировой истории, возникла и развивалась за счет эксплуатации собственного и иноземных народов халифата. Материальная и духовная культура Арабского халифата создавалась трудом многих народов. Это относится и к основному содержанию идей и достижений мыслителей и ученых различных народов, которые, будучи в составе халифата, исповедовали ислам и писали на арабском языке. Создавая шедевры духовной культуры, философские системы и совершая научные открытия в математике, астрономии, медицине, биологии и в других областях, они руководствовались идеалами прогресса культуры и науки, развития гуманистических качеств человеческой личности.

Противоречивая эпоха усиливала представления аль-Фараби о необходимости сглаживания хотя бы самых острых противоречий, доводящих людей до нищеты и до войны за выживание. Эти выступления низов, в особенности карматское движение, служили основой философских концепций, в которых в скрытой или явной форме содержалось требование социального равенства и социальной справедливости. Идеология карматов противопоставляла внешней обрядности, авторитарности, догматичности официального ислама – идеалы и ценности разума. Именно они поднимали на борьбу крестьян, кочевников-бедуинов и часть ремесленников в X веке против Аббасидов. Их лозунгами были идеалы общинной собственности на землю и всеобщего равенства. И то, и другое – недостижимая утопия. Первая потому, что это было бы возвратом к историческому прошлому: к реставрации родоплеменной эпохи. Вторая потому, что люди в социальном плане не равны ни в чем. Противные утверждения есть или идеологическая ложь, или благие намерения.

Отметим тот факт, что последователи аль-Фараби, такие как Бируни и Ибн-Сина, сочувствовали карматам. Сам аль-Фараби, если судить по его трудам, прямой идейной общности не проявлял. Скорее можно говорить, что по некоторым позициям, там, где речь идет об общих гуманистических идеалах, есть созвучие между взглядами аль-Фараби и карматами. Например, во взглядах на роль религии как регулятора нравственного устройства жизни людей, а не средство порабощения.

Каждое движение создает и имеет свою идеологию. Порой движение одних и тех же социальных масс выражается в разных идеологических

системах. Идеология карматского антифеодального движения воплотилась в философии, изложенной в энциклопедическом труде членов сообщества Ихван ас-Сафа («Братья чистоты»). В интересующем нас плане эта работа привлекает внимание тем, что в ней сочетались отдельные положения древнегреческих философов с достижениями философии и социальных учений в Арабском халифате. Эклектика содержала в абстрактном виде те же утопические идеи социального равенства и общности (коллективности) собственности. В этом труде содержались идеи о роли религии, которая должна регулировать государственное устройство и нормы поведения людей.

Аль-Фараби подхватил идею государства, которое создавали бы и которым руководили просвещенные люди. Платоновская мысль о том, что правители должны быть философами, здесь выражена очевидно и ясно. Но в трактовке аль-Фараби она лишь служит основанием для вывода, что люди должны стремиться к миру, взаимопониманию и согласию. Как и всегда, период формирования какой-либо цивилизации не совершается в одночасье. Также и в Арабском халифате создание и закрепление официальной идеологии ислама имело период неопределенности. В силу участия в процессе неоднородных течений и направлений ислама процесс выработки официальной идеологии халифата затянулся. Лишь Аббасидский халиф аль-Мамун (813–833) принял мутазилизм в качестве государственной религии. Здесь сошлись объективные и субъективные моменты. Необходимость и случайность – категории, на которые всегда будет обращать внимание аль-Фараби, сыграли каждая свою роль. Аббасиды пришли к власти, используя освободительное движение против сугубо арабской династии Омейядов. Это одна причина. Вторая в том, что идеология мутазилизма в идейном отношении – более гибкая, удобная для приспособления к различным конкретно-историческим обстоятельствам. Мутазилизм возник на волне разнообразных интерпретаций идеологии ислама. Грубая антропоморфизация бога и его полное обезличивание, фатализм и признание возможности выбора – эти и другие противоречивые идеи легли в основу идеологии мутазилизма. Эти и другие особенности философии мутазилизма объективно способствовали укреплению власти Аббасидов, и тем самым стало возможным, что мутазилизм стал официальной государственной религией халифата. Через развитие научной и переводческой деятельности мутазилизм внес свежую струю, с одной стороны, подрывая истины ортодоксального ислама, с другой – содействуя свободе мышления, провозглашая активность субъекта, способность его быть творцом добра и зла. Такая философия, безусловно, была привлекательной для создания концепции, которая бы доказывала, что люди, поскольку они разумные существа, должны стремиться к миру.

Идея мутазилизма о созданности Корана была вершиной признания активности субъекта, признанием его творческих способностей как соответствующих высшим требованиям бога к человеку. Такой подход с элементами нового толкования извечности Корана, точнее, отрицания извечности Корана, не мог не вызвать ожесточенного сопротивления. И логически, и интуитивно ясно, что такое понимание Корана как системы взглядов, созданных человеком, даже под руководством Аллаха, несовместимы с сутью ислама. Представители ортодоксального ислама сразу поняли и стали бороться с такой «вольной» интерпретацией сути ислама в различных и быстро распространяющихся сектах. В этих дискуссиях и сформировались спекулятивные (философские) теологические системы. В том числе возникло течение, получившее название «калам», приверженцы которого именовали себя мутакаллимами.

«Братья чистоты» продолжали развивать и пропагандировать светские знания в русле идеи мутазилизма. Но произошла переориентировка в политической позиции. «Братья чистоты» свой призыв к ученым, усилиями которых может и должно быть разрушено государство зла, ориентировали уже к Аббасидам. То есть они стали оппозиционерами. И здесь, как видим, диалектика исторических перипетий и развития делала актуальным призыв к миру, взаимопониманию и согласию. И во времена аль-Фараби социальный мир, общественная жизнь были так многообразны, что призывы к миру и согласию были гуманистическими призывами среди постоянных противостояний и враждебных призывов. В философском аспекте «Братья чистоты» эклектически соединяли идеи пифагорейцев, неоплатоников и суфиев. Среди интересных идей можно отметить несколько групп достижений «Братев чистоты», которые вошли в сокровищницу средневековой исламской философской мысли. Безусловно, главным является предложенная ими классификация наук по принципу перехода от простого к сложному, эксплуатируемая и сегодня философией науки. Им принадлежат интереснейшие идеи о духе человечества, об абсолютном духе, составляющем субстанцию душ всех людей, в своей совокупности тяготеющих к группе «свободомыслия». В этом учении были три глубочайших мысли, которые сыграли большую роль в формировании социально-гуманитарной мысли во все последующие века. Первая заключалась в отрицании у бога человеческих черт. Это направление апофатизма. Вторая – в идее, что Коран имеет начало, он не является извечным, а имеет начало возникновения, творения. Третья идея, самая серьезная в дискуссионном плане, о том, что человек, хотя и сотворен богом, но не зависит от предопределения, он имеет свободу.

Такая редакция фундаментальных идей ислама, понятно, не могла не вызвать ответной реакции со стороны сторонников «правоверного ислама». При всей характеристике Мамуна, как просвещенного монарха, и при всей его личной образованности, как правитель он действовал силой

власти, где нужно – жестко, даже жестоко. Введение мутазилизма осуществлялось не только убеждением и просвещением, но и мечом. «Еретики» карались беспощадно. При халифе Мутавакиле (847-861) произошел поворот, можно сказать, на сто восемьдесят градусов. Теперь «еретиками» были объявлены сторонники нетрадиционного толкования. Жестоко каралось всякое отклонение от сунны, священного предания. Осуждалось свободное толкование текста Корана, отход от хадисов – рассказов о поступках и изречениях пророка Мухаммеда. Одним из крупнейших мыслителей, реформаторов суфизма, переориентировавший суфизм из позиции оппозиции внутри ислама на рельсы ортодоксии, в XII в. был аль-Газали, который свободомыслие и аллегорическое толкование священных текстов и, прежде всего, Корана считал противными сунне, отвлекающими людей от истинной веры. «Поэтому-то и создал всевышний Аллах школу мутакаллимов и побудил их к защите сунны посредством систематического рассуждения, способного разоблачать новшества еретиков, смущающие людей и противные общераспространенной сунне. Вот откуда ведут свое происхождение калам и его поборники»¹.

Аль-Фараби, призывавший к миру и согласию, расценивает веру в догматы как «общепринятые послышки», при этом со ссылкой на логику и конкретные примеры показывает, что истинное не всегда бывает общепринятым, и наоборот. Общепринятое, будучи определенным в пространстве и времени, бывает привязано к эмпирическим реалиям конкретно-исторической ситуации. Аль-Фараби критикует фанатическое упрямство и настойчивость ортодоксов, которые, копясь в мелких противоречиях, выискивают во всем, что не согласно с «общепринятыми послышками», злую волю. Это порождает агрессивность, которая отдаляет людей от мира и согласия. В своей страстной и фанатичной борьбе ортодоксы останавливаются на чем-то одном, что может и не быть истиной, говорит Фараби. Отметим, что аль-Фараби истиной считает то, что соответствует действительности. Общепринятые взгляды не всегда соответствуют действительности, т.е. бывают ложными. Все, что ложно, по его мнению, не соответствует миру, не может способствовать миру между людьми. Бурные религиозные распри, происходившие вокруг Фараби, побуждали и стимулировали его усилия по доказательству, что мир и согласие есть высшее проявление разумности людей. Философские взгляды аль-Фараби формировались не только в гуще таких теологических дискуссий, но на них влияли и древнегреческие философские достижения, и христианские, которые приходили вместе с иммигрантами-сирийцами. Но учение Фараби – не простая эклектическая компиляция, а выросшая на почве реальной конвергенции культур творческая и самостоятельная философия.

¹ Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. – М., 1960. – С.128.

Следует особо отметить оживленную переводческую деятельность в эту эпоху. С греческого переводили на сирийский, а тексты с сирийского переводили на арабский. Арабские тексты переводились на персидский. Такая круговая переводческая деятельность требовала очень тщательных комментариев, и эта потребность породила своих героев. Это одна половина дела. Вторая состояла в том, что знакомство с греческой культурой породило самостоятельный интерес к другим отраслям знаний и наук, в том числе к медицине, астрономии, математике, механике, ботанике и т.д. Пространственное расширение халифата требовало расширения знаний в области географии, финансов, военного дела и многих других сторон общественной жизни. Контакты с Китаем, Индией и многими странами Средиземноморья вело к флуктуациям в материальной и духовной культуре. Все, что оказывалось более прогрессивным, изучалось и в переработанном виде приспособлялось к своим делам.

Многие авторы, как пишет Б.Г. Гафуров, игнорируют факт, что в контакте греческой культуры и Востока происходило не одностороннее влияние, а взаимовлияние. Это для беспристрастного исследователя факт очевидный¹. Халифат представлял собой противоречивую социально-экономическую, этногенетическую, языковую и культурную смесь. Поэтому мы согласны с мнением, что культурные достижения халифата есть результат «синтеза творческих достижений многих народов, в том числе среднеазиатских»². Не только в своих истоках, но и в содержании формирующаяся арабская культура халифата, как это ясно видел аль-Фараби, призывающий поэтому к миру и согласию, несла отпечаток греческой, персидской, индийской и других культур. Сказанное вовсе не отрицает оригинальности культуры арабов периода халифата. Арабская культура не просто заимствовала достижения других культур, она творчески перерабатывала и развивала прежние достижения и адаптировала их к конкретно-историческим реалиям своей жизни, создавая новые социальные феномены, которые ранее не существовали.

Безусловно, заслуга арабоязычной культуры многогранна. Она синтезировала многие культуры региона; сохранила для Европы наследие не только древних греков и эллинов, но и Древнего Востока; она оригинально и творчески развила философию и все другие конкретные области наук, породила величайшую в мире мировую религию. Имена аль-Фараби, Бируни, Авиценны, Абу-Камила, Ибрагима Ибн-Синана, географа аль-Масуди, историка ат-Табари и многих других вписаны золотыми буквами в историю человечества. «Медицинские сочинения и математические трактаты, астрономические таблицы и арабские переводы с различных языков проникали на Запад и столетиями являлись наиболее авторитетными руководствами. Значительна роль Востока и в развитии

¹ Гафуров Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. – М., 1972. – С. 100.

² Там же. – С. 323.

западноевропейских литератур; существует даже предположение, что рифма перешла в романскую поэзию из арабской»¹.

Идея аль-Фараби о мирном соседстве разных культур, о взаимопонимании народов возникла не просто как теоретическое построение, а из реального положения вещей. Он ясно видел, что греческая культура пришла к арабам не без помощи сирийских христиан, достаточно серьезно преуспевших на пути восприятия греческой культуры. Когда сирийцы вошли в состав Арабского халифата, они уже накопили достаточный опыт перевода греческих работ по математике, логике, астрономии, медицине, механике на сирийский язык. В силу своих конфессиональных проблем (расколы в христианстве: несторианцы, монофизиты) сирийские христиане искали опору в дохристианских учениях, создавая с их помощью свою собственную теологическую идеологию и литературу.

После образования Арабского халифата началась активная работа во всех аспектах адаптации древних культур и культур покоренных народов. При поддержке халифа Мамуна началась большая работа по переводу на арабский язык и систематизации наличных, накопленных манускриптов и других материалов. Был учрежден Бейт ал-Хикма («Дом мудрости»), который сыграл огромную роль не только в истории Арабского халифата, но и в последующей истории Западной Европы. В Доме мудрости была своя библиотека. Работала обсерватория. В штате состояло огромное количество опытных переводчиков и ученых. Заслуги опытного переводчика и великолепного организатора Хунайн ибн-Исхака (810-877) и его сына Исхак ибн-Хунайна (умер. 910) в создании системы научных исследований в Доме мудрости неопределимы и бесспорны. Современный грузинский ученый Ш.И. Нуцубидзе высказал оригинальную идею о том, что арабские ученые хорошо знали христианское сочинение «Ареопагитики», из которого они могли почерпнуть знания, служащие аргументацией агностических идей и об иерархии бытия. Ш.И. Нуцубидзе пишет: «Идеологи мистики и суфизма, начиная уже с Аль-Кинди, прекрасно ориентированы в ареопагитском восприятии неоплатонизма, “растворившего в себе” все основные течения античной философии»². Ш.И. Нуцубидзе, в доказательство своей позиции, ссылается на работу аль-Фараби «Перлы мудрости». Однако не все разделяют эту позицию. По мнению казахского философа А.Х. Касымжанова, отнесение аль-Фараби к представителям суфийского мистицизма неправомерно. Элементы мистицизма, имеющиеся во взглядах аль-Фараби, не означают полного совпадения позиции Фараби с суфийским мистицизмом. Если учитывать другие работы аль-Фараби, можно ясно увидеть позицию поборника

¹ Там же. С.324.

² Нуцубидзе Ш. И. Руставели и Восточный Ренессанс. Тбилиси, 1967. С. 74.

Фараби, мир устроен по принципу детерминизма. Аль-Фараби выделяет два основных типа начал: возможно сущие и необходимо сущие. Возможно, или случайно, сущими являются вещи, существование которых не вытекает с необходимостью из их сущности. Понятно, что ко второй группе относятся вещи, существование которых с необходимостью вытекает из их сущности. Первая группа вещей для своего существования нуждается в определенной причине. Такой причиной выступает необходимо сущее, что в логическом пределе есть «единосущее», т.е. божество, которое и производит в вечном и бесконечном бытии мир. Такое представление ближе к неоплатонизму, чем к ортодоксальной креационистской доктрине ислама. Бог есть единосущная причина, т.е. абсолютно необходимо сущее. Остальным причинам в отличие от бога присуща множественность. Далее по Фараби выстраивается линия эманации: из первой причины образуются вторые причины – небесные тела. Третьей причиной выступает космический разум, который управляет космосом как «разумным животным», в результате чего возникают земные стихии – люди, животные, растения и пр. Третья причина стремится довести «разумное животное» до высшей степени его совершенства.

Остальные причины связаны с реальными земными вещами, событиями, явлениями, предметами. Здесь, что ни шаг, то явно видно влияние неоплатонизма; и в то же время, что ни шаг, то видна творческая переработка, самостоятельность, оригинальность взглядов аль-Фараби.

Плотин противопоставляет вслед за Платоном и Аристотелем Ум и Материю. Материя в самом крайнем месте ряда эманации мыслится «разукрашенным трупом», лишенным всяких красок бытия¹. Отметим также, что элементы мистицизма, которые сближают аль-Фараби с суфиями, возможно, тоже влияние неоплатонических идей. В гносеологии неоплатонизма присутствует необходимость экстаза как познавательного элемента, любви и т.д., что является необходимым следствием их представлений, где происходит сближение бога и мира.

Через такую сложную историческую «живую традицию» многие идеи снова возрождаются в новых конкретно-исторических условиях и обстоятельствах.

Так, через четыре столетия перипатетизм тоже снова возрождается как самостоятельное философское течение, но уже в виде «арабоязычного перипатетизма». Некоторые авторы, ссылаясь на то, что неоплатонические идеи просматриваются и во взглядах аль-Кинди, аль-Фараби, Авиценны и многих других арабоязычных мыслителей, считают правомерным говорить также об «арабском неоплатонизме». Мы считаем, что такой подход имеет право на существование, но только не в плане замены «арабоязычного перипатетизма» «арабоязычным неоплатонизмом». Еще и еще раз следует подчеркнуть, что аль-Фараби не просто преемник предыдущей

¹ Там же. – С.542.

философской культуры и традиции. Он, несомненно, подходит творчески к наследию своих предшественников и развивает их учение соответственно тому уровню духовной культуры, которого достигло общество его времени. Это видно и по отношению к наследию Платона и Аристотеля, и по отношению к неоплатонизму. У Плотина, например, Единое, достигнув мира, теряет свою благость, превращается во зло и тьму. У аль-Фараби духовный абсолют в своем «падении» (эманации) ограничивается только небесным миром. Материя не получает у аль-Фараби отрицательных качеств, какие были у Плотина. Но даже в таком подходе ясно, что взгляды Фараби не вписываются в ортодоксально-креационистские идеи ислама о сотворении мира из ничего. Творческий подход виден во всех аспектах философской и научной деятельности аль-Фараби.

Во времена аль-Фараби течения, идущие вразрез с господствующей мусульманской идеологией, находили свое выражение в ересях, к коим относился и суфизм, оказавший большое влияние на становление религиозной (богословско-философской) идеологии ислама. Суфизм не только был мозаичным и многообразным, это течение было внутренне противоречивым. С одной стороны, элементы, которые вели к вольнодумству и ереси, с другой стороны, были элементы, которые вели к компромиссу с ортодоксальным исламом. В работах аль-Фараби можно найти отголоски суфистского положения о том, что материальный мир есть отражение бога, правда, в очень трансформированном виде. Соответственно, познание такого мира, вслед за суфизмом, предполагало моменты мистического экстаза как способа слияния с богом, обретения истинной веры. В своей работе «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», где аль-Фараби критикует алчность, аморализм, жадность, тиранию, присущие жителям и правителям невежественного города, он в качестве альтернативы перечисляет большинство тех качеств, которые в суфийском аскетизме и нормах практического поведения выступали как формы общественного протеста, неприятия действительной несправедливости мира богатства и наживы. «Добродетельный город подобен совершенному здоровому телу, все органы которого помогают друг другу, с тем, чтобы сохранить жизнь живого существа и сделать ее наиболее полной»¹. Во главе добродетельных городов (ал-мадина ал-фазила) находятся правители-философы, которые пекутся о счастье своих сограждан. Во главе невежественных городов (ал-мадина ал-джахилия) чаще находятся те, кто не понимают сути истинного человеческого счастья и занимаются погоней за властью, богатством и земными утехами.

Учение суфизма было теоретическим выпадом против идеологии официального халифата. В своих ересях суфисты дошли до откровенного отрицания бога. Аль-Халляджу принадлежит интересная мысль, которую в европейской культуре Нового времени будут эксплуатировать атеисты, о

¹ Аль-Фараби. Философские трактаты. М., 1970. с. 305.

том, что бог – сам человек. Следовательно, любовь к богу должна быть видима в любви человека к человеку. Истинный верующий, который любит бога, в своей повседневной жизни должен постоянно демонстрировать любовь к другим людям.

Целостность человека предполагает признание как обязательных элементов личности наряду с разумом (рациональными компонентами), так и чувственных, и подсознательных, и бессознательных, и других внерациональных моментов. Рационализм не может охватить все стороны бытия человека. Поэтому наряду с научными подходами требуются и искусство, и религия, и здравый смысл, и интуиция.

Позиция о свободном толковании Корана сближала суфиев с мутазилистами. И этим тоже объясняются гонения на суфиев. Эти гонения имели характер государственного преступления. Аль-Халлядж за идею слияния бога с человеком, что, по его взглядам, происходит на ступени истины, был казнен.

Понятно, что теоретические, богословские, философские споры явно или скрытно велись или против государственной идеологии халифата, или за официально-ортодоксальную идеологию арабского халифата. Суфизм, который синтетически впитал на основе ислама в себя и элементы народных верований (уважение к старшим, правдивость, искренность, трудолюбие), и неоплатонизма, и зороастризма (о слиянии бога в огне, солнце), и буддизма (растворение человека в боге), был теоретической оппозицией существующему социальному порядку. Если в социально-политическом плане различные идеологии борются между собой, то в плане общей истории культуры они образуют совокупный момент движения на векторе времени. Ереси в этом плане не просто «сопровождение» и какой-то второстепенный придаток, а реальная составляющая жизни общества, отражающая характер материальной и духовной культуры эпохи, отражающая реальные мысли и чувства людей, их переживания, их самочувствие, их идеалы, цели и ценности. Здесь мы видим, чем жило общество, какие проблемы его заботили, беспокоили, и какие вопросы решали отдельные люди и различные социальные группы.

Творчество аль-Фараби также отражает социальные ориентиры различных культурных и этнических групп. Во взглядах Фараби на человека, на социальную структуру, на смыслы и ценности бытия, на религию и науку, на философию и искусство отражаются все явления его эпохи с позиций общечеловеческого (в тогдашних представлениях – божественного) гуманизма. Поэтому взгляды аль-Фараби были прогрессивными, связанными с верой в возможность справедливого общественного порядка, где люди могут быть телесно и духовно здоровыми, счастливыми. Стремление к совершенству, по взглядам Фараби, должно быть сущностным признаком как общества, так и отдельного человека. Как следствие прогрессивности, взгляды аль-Фараби

противостояли исторически ограниченным, конъюнктурным позициям, которые в силу своей косности становились предрассудками.

В 941 году Фараби уезжает из Багдада и перебирается в Дамаск, где в первые годы вынужден был зарабатывать себе на хлеб, работая садовым сторожем. Халебский правитель Сайф ад-Даул Али Хамданид, который покровительствовал ученым, поэтам, богословам из различных стран Востока, стал помогать и аль-Фараби. Его жизненные потребности были очень скромны. Четыре дирхема, что он получал ежедневно из казны Сайфа ад-Даулы, ему хватало. Хотя аль-Фараби получал официальное содержание, он не стал придворным ученым, отказавшись перебраться в Халеб. Существуют различные версии смерти аль-Фараби. Но наиболее общепринятой считается, что он умер естественной смертью в Дамаске в 950 году. Умер он в возрасте почти восьмидесяти лет и был погребен за стенами Дамаска у Малых ворот. Сообщают, что молитву по нему на четырех папирусах читал сам правитель.

ГЛАВА II. ПОЗНАНИЕ КАК ПУТЬ К МИРУ

Сама жизнь и творчество аль-Фараби – аргумент его самой гуманистической идеи: люди, поскольку они существа разумные, должны жить в мире. Можно выделить две фундаментальные позиции в развитии науки в халифате в целом и в Бейт ал-Хикма («Дом мудрости») в частности: во-первых, энциклопедизм, во-вторых, рационализм. Аль-Фараби отличался в своем творчестве обоими этими качествами. Попутно отметим, что исследователи находят целый ряд идей, которые нашли свое научное подтверждение и реализацию в современной науке¹. При всей религиозности культурной, социальной среды рационализм арабоязычного Востока сыграл бесценную роль в развитии идей свободомыслия, показывая несостоятельность религиозных догм, направляя научное познание на поиск и исследование тайн и истин материального (природного) мира. В этом плане не исключение и аль-Фараби. С одной стороны, это, безусловно, правоверный мусульманин, с другой стороны, у него мы видим критическое отношение к астрологии, которая очень близка к религиозному пророчеству. Аль-Фараби не верит в возможность предсказания судеб человека по расположению небесных тел. Он писал: «После того, как ученые и знатоки истины сошлись на том, что небесные светила в своей сущности не поддаются влияниям и преобразованиям и что в их природе нет противоречия, то что же тогда толкает предсказателей по звездам приписывать некоторым из них дурное предзнаменование, а другим счастливое и подобное этому, исходя из их цвета, медленного или быстрого движения. Все это не является правильным при сопоставлении, поскольку вовсе не обязательно, чтобы вещь, похожая на другую в каком-либо одном отношении, была подобна ей в целом и чтобы из каждой из них вытекало то, что вытекает из другой»².

Энциклопедизм арабоязычной науки, с одной стороны, был обусловлен «объединением научных знаний, полученных из других стран», а это «обеспечивало арабской науке определенное преимущество над наукой классической эпохи»³. С другой стороны, ни один из крупных мыслителей этой эпохи не ограничивался какой-то одной стороной исследования действительности. Они были математики и поэты, астрономы и музыканты, философы и врачи. Вероятно, в их представлениях еще не было разделения на естественнонаучные и гуманитарные науки. Все, что могло быть значимым для человека и

¹ Бертельс Е.Э. История персидско-таджикской литературы. – М., 1960. – С.12.

² Аль-Фараби. Математические трактаты. – Алма-Ата, 1972. – С. 299.

³ Бернал Дж. Наука в истории общества. – М., 1956. – С. 163.

общества, подпадало под научное внимание. И аль-Фараби занимался наряду с философией частными и прикладными отраслями. Пространство его философских и научных интересов потрясюще огромно. Допустима гипотеза, что аль-Фараби стремился познать и создать теоретическую картину мира в его всеохватывающей полноте. Поэтому ничего, что есть в мире, с его точки зрения, не могло быть вне поля познания. Найти первопричины и построить всеобъемлющую картину мироздания – что может быть более восхитительной задачей для философского ума! Повторяясь, напомним, что простую на первый взгляд идею, что люди должны и могут жить в мире и согласии, он желал обосновать, опираясь на фундаментальные первоначала мироздания. Поэтому мы так часто встречаем в его работах понятие «первоначало», которое он уточняет, разрабатывает, конкретизирует в течение всей своей жизни и творчества.

Энциклопедизму и практической направленности знаний арабских мыслителей можно найти различные объяснения. В том числе отметить, что, во-первых, у них были достаточно неплохие для этого условия. Завоевательная политика халифата позволяла накапливать обширные знания, имевшиеся у покоренных народов и стран. У арабских ученых была хорошая библиотека, достаточно широкий круг общения, возможность для путешествий. Система покровительства правителей требовала и соответствия требованиям научности и воспитанности. Необходимость разнообразных профессиональных знаний, в том числе и особенно в медицине, была необходимым условием соответствия статусу ученого и философа. Вероятно, были и попадались и шарлатаны от науки. Но такие «ученые» не могли среди высокообразованных профессионалов долго существовать. Еще раз отметим противоречивость идей аль-Фараби. Но это не формально-логические противоречия, порожденные незнанием законов логики или невежеством. Эти противоречия – отражение противоречивости самой жизни. Рационализм аль-Фараби простирается во все области действительности: политика, торговля, военное дело – все доступно познанию и должно быть исследовано. Аль-Фараби придает абсолютное значение разуму, отчасти игнорируя материальные условия жизни общества и человека. Воля разума, по мнению Фараби, сильнее всех обстоятельств. Поэтому возможность разумного устройства общества и индивидуальной жизни для него не вызывает сомнений. Рационалистический максимализм аль-Фараби найдет много своих сторонников. И станет главной идеей европейского Просвещения.

Аль-Фараби уделяет большое внимание способам и формам познания, что сегодня назвали бы методологией. Фараби не только стремится познать истину, но и определить путь к этой истине. Любое частное познание Фараби доводит до философского обобщения. Это стремление – найти объективные пути познания – является самой характерной чертой гносеологии Абу-Насра аль-Фараби. То, что

разрабатывал аль-Фараби, находит широкое применение в поэзии, искусстве, физике, математике, астрономии, теории музыки, медицины, этики и других сфер жизни. Сила методологических достижений Абу-Насра, например, проявляется с наглядностью в «Большой книге музыки». Именно эти поиски подталкивали мыслителя заниматься классификацией наук. Он одним из первых начал не просто систематизировать науки, создавать каталогические порядки. Его интересовала внутренняя субординация научного знания, он искал логику освоения достижений той или иной науки, вытекающую из основ этой самой науки. Отрицательное отношение к астрологии объясняется еще и отсутствием у астрологии методологических основ. Мудрость аль-Фараби в том, что при всей приверженности к рационализму он не отбрасывает огульно и другие, как сейчас сказали бы, иррациональные способы познания. По его мнению, нельзя не учитывать эзотеричность изложения мыслей, каждая мысль при всей своей ясности имеет еще определенную степень зашифрованности. Истина во всей своей глубине не может быть постигнута сразу. Если останавливаться на уровне первичного восприятия, то это неумолимо приведет к вульгаризации, опошлению знаний. Аль-Фараби жил в конкретном обществе, где ортодоксальное богословие устанавливало «правила игры». Это заставляло мыслителей говорить порой обиняком, писать, используя определенные стилистические хитрости. Приходилось использовать различные уловки, чтобы скрыть истинную суть идей. Аль-Фараби был уверен, что в царстве разума в конечном счете все светло и явлено, поэтому не следует слишком преувеличивать эзотеричность. Поэтому эта скрытность не равна мистицизму, который был распространен среди различных мистических групп «посвященных». Аль-Фараби понимал, что его идеи будут понятны тем, кто для этого подготовлен, имеет достаточно серьезное образование, поэтому, касаясь дискуссионных вопросов, использовал лишь самые простые формы сокрытия истинных своих мыслей. Например, касаясь каких-то болезненных в политическом плане вопросов, он подчеркивал, что рассуждает не о собственном смысле предмета, а лишь о профессионально-логических аспектах познания. Если подвергнуть его слова определенной редакции, то позиция Абу-Насра аль-Фараби близка к пониманию объективности истины. Как бы к истине не относились, она от этого не перестанет быть истиной. Через века это понимание европейцы увидят в поведении Галилея перед судом инквизиции.

Разумеется, в силу как объективных, так и субъективных причин в эпоху, когда жил Фараби, не могла возникнуть рационально-материалистическая система в современном смысле. Фараби был мыслителем своей эпохи, поэтому синкретизм учения Абу-Насра аль-Фараби содержит в себе все особенности и противоречия эпохи: элементы науки и религиозную мистику, суеверия и рационализм, здравый смысл и

иррационализм. Оценивать учения средневековых мыслителей нужно в рамках конкретно-исторических реалий той эпохи, тех условий и обстоятельств. Каждая эпоха имеет свой «дух», который тоже историчен. Поэтому, на наш взгляд, было бы натяжкой подгонять учение аль-Фараби под какую-либо современную систематику: материализм, дуализм, пантеизм, деизм, идеализм и т.д.

В понимании начал мироздания, он, безусловно, идеалист. Но в целом ряде положений его учения мы можем увидеть явно материалистические элементы. Заметны и колебания. Сложность познавательных вопросов о действительности, социальной и природной, обуславливала и сложность результатов. Мир, как считал аль-Фараби, и мы согласны с ним, не постижим до конца одними рациональными средствами. В мире много рационально постижимого, но и много утаенного, доступного средствам познания искусства, религии, здравого смысла и т.д. Все в познании, как и в жизни, имеет свой смысл, не до конца понятный и ясный всегда и всем.

Ортодоксальные мусульманские богословы не могли принять философию Абу-Насра аль-Фараби, слишком сильно она расходилась с исламской креационистской картиной мироздания. Признание вечности мира расходится с творением мира богом в начале времен. Самостоятельность материи наряду с формой, перекликающаяся с идеями Платона и Аристотеля, тоже не совсем удобны для исламского богословия. Да и в гносеологии аль-Фараби больше сенсуалист, склоняющийся к признанию, что универсалии (теоретические общие понятия) опираются в конечном счете не только на логику, но и на образы чувственно воспринимаемых вещей.

Тяготение к рациональному мышлению опиралось не только на античные авторитеты, но и на здравый смысл. Кроме этого к разумному видению мира подталкивала мыслителя и его основная гуманистическая мысль о том, что люди должны жизнь в мире, что в добродетельном государстве это не только возможно, но и должно быть. Понятно, это схема, которая может быть развита и в направлении материализма, и в направлении идеализма. Аль-Фараби вслед за Аристотелем скорее идет в направлении признания, что первые сущности – индивидуальные вещи – менее важны, чем вторичные сущности – формы, общее, сближаемое арабским мыслителем с «эйдосами» Платона. В методологическом плане здесь можно говорить о «механицизме» мышления Абу-Насра Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки. Диалектика общего и единичного, отдельного и особенного намного диалектично-целостнее, чем это представлено в философии аль-Фараби ат-Тюрки. Еще раз повторяясь, подчеркнем: желание «втиснуть» учение ибн Узлаг аль-Фараби в какую-либо современную классификацию философских систем должно учитывать не только буквальный смысл его текстов, но и

конкретно-исторический контекст культуры его эпохи. Без учета этой и других сторон жизни и творчества Абу-Насра Мухаммеда аль-Фараби правильно понять и систематизировать его философские и научные взгляды невозможно. Например, спор о том, куда можно отнести взгляды Абу-Насра Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки по вопросу о сущности общих понятий: к номинализму или реализму.

«Второй учитель» был хорошо знаком с учением Аристотеля. При своем скрупулезном изучении его наследия (есть легенда о том, что один текст аль-Фараби проштудировал двести раз), Абу-Наср аль-Фараби ат-Тюрки не мог не заметить непоследовательности во взглядах «Первого учителя». Аристотель отвергает позицию Платона, что идеальные сущности вещей могут существовать самостоятельно, отдельно, до самих вещей. «Вечные идеи», служащие у Платона прообразами вещей материального мира, существуют без их материальных «носителей». По Аристотелю, сущность не может быть отделена от того, сущностью чего она является. Но в дальнейшем мы видим – полагаем, это видел и ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки, – что «форма форм» (= перводвигатель) находится вне материальных вещей, обладает самостоятельным существованием. Такие же непоследовательности можно обнаружить и в философии «Второго учителя». Материалистические и эмпирические элементы, признание объективности познаваемых явлений по отношению к знаниям сочетаются с целым рядом чисто идеалистических «дополнений». Мы уже сказали, что любая классификация условна. К ним можно бесконечно придирается и выискивать недостатки и несовершенства. Поэтому непоследовательности в философии ат-Тюрки – не логические ошибки и недоработки по небрежности, а отражение сложности, во-первых, познаваемого мира, во-вторых, процесса познания сущности вещей.

О номинализме и реализме Абу-Насра Мухаммеда аль-Фараби. У него есть четкая позиция о том, что отдельное явление выступает единичным чувственным началом познания. Это близко к номинализму. Но в дальнейшем мы видим у ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки, как он абсолютизирует единичное как таковое, превращая его в неопределенную абстракцию. Это уже близко к реализму. Мир един и целостен. Поэтому полярные концепции в познании часто являются дополнениями друг друга. Наличие противоположных взглядов в диалектическом процессе познания – не доказательство ложности одного из них.

Противоположность чувственного и интеллектуального познания и знаний Аристотель объяснил через введение категорий «мнение» для чувственного и «знание» для логического. Мнение оказалось «второсортным» знанием, по отношению к которому не следует

заниматься ни определениями, ни доказательствами. Высшие знания получаются с помощью не чувственного познания, утверждает «Первый учитель», а с помощью разумного, мыслительного, рационального, логического. И совсем уже идеалистически Аристотель говорит, что общие понятия не извлекаются из знания отдельных единичных вещей и событий, а привносятся в этот чувственный материал через умопостижение умопостигаемого. То есть, по Стагириту, есть чистый умопостигаемый мир, который можно постичь только метафизически.

При знакомстве с «Категориями» Аристотеля аль-Фараби ат-Тюрки мог уяснить, что только единичные вещи обладают первой сущностью. Общие понятия для Аристотеля здесь выступают вторичными сущностями. Это, безусловно, номиналистическая позиция. Но эволюция взглядов Аристотеля приводит в «Метафизике» к диаметрально противоположным выводам. Здесь утверждается, что единичная вещь не может быть не только первой сущностью, но и вообще не может быть признана сущностью. Сущность должна быть, во-первых, только мыслимой, во-вторых, обладать самостоятельным существованием. Это, конечно же, реализм.

Аристотель – великий мыслитель. Он не только создает трудности или, скажем мягче, видит трудности, но и дает свои варианты их разрешения, понимания, выхода из затруднения. Есть одна идея, которая, возможно, в философии еще не до конца оценена, хотя в естествознании (например, у Планка) она эксплуатируется как фундаментальная в миропонимании.

Форма у Стагирита выступает не просто и не как всякое общее начало, а минимально общее. Макс Планк считал, что идея «кванта» есть идея минимального элемента мироздания, что без идеи минимального элемента и минимального начала мироздания, правильно понять природу невозможно. Созвучие с представлениями Аристотеля очевидное. Не вникая в детали дальнейших расхождений представлений о виде и роде между Платоном и Аристотелем, отметим, что разделение на идеализм и материализм в учении аль-Фараби снова возвращает нас к его гуманистической позиции о том, что люди во всем должны видеть мир и согласие, а также сами должны достигать мира и согласия между собой – именно это и является их сущностью, выделяющей их из остального мира.

«Живая традиция», которая обязательна в исламской системе обучения и передачи знаний, обнаруживается по рассматриваемому вопросу через неоплатоника Порфирия, обострившего его уточнением: имеет ли общее понятие онтологическое содержание, т.е. реальное существование. Подобно тому, что понять борьбу номинализма и реализма невозможно вне конкретно-исторической ситуации в Западной Европе X–XII вв., так и нельзя понять многие идеи аль-Фараби вне тех реальных процессов, которые происходили в халифате. Теологические споры о

триединстве бога, первородного греха и искупления ставили вопросы о соотношении одного и многого, единичного и общего, об их природе, сущности и взаимоотношении в онтологическом и гносеологическом аспектах. Проблема бога и человека, вечного и конечного, естественного и сверхъестественного и многие другие теологические проблемы подталкивали к размышлению, к развитию диалектики, философии. На этом пути ереси были неизбежны. Но еретизм – это путь свободомыслия, выход за пределы догматических темниц и ограничений. Борьба и жертвы на этом пути потрясающие. Ортодоксальное богословие, опирающееся на силу государственной машины, расправлялось с еретиками, забывая о божественной гуманности. Номиналист Росцелин (1050-1120), например, подвергался гонениям за свой спор с неоплатонической идеей о самодостаточности сущностей, которые могут существовать реально и до вещей. Росцелин утверждал, что общие понятия (универсалии) не подлинные сущности, способные существовать отдельно и реально вне мыслящей головы человека. Не может быть единого человека как вида вне реальной совокупности отдельных людей. Отсюда следовало еретическое положение, что один человек не может быть виноват за грехи всех остальных, как и что один человек даже своей смертью не может искупить грехи всех остальных людей.

Борьба философии и теологии была и на Востоке. Тот же спор между номиналистическими и реалистическими позициями имел здесь некоторые особенности. Своеобразие трактовки единичных и общих понятий в арабоязычной философии определило и отношения с теологией. Реализм, то есть признание объективности универсалий, привело арабоязычных мыслителей к пантеизму материалистического натуралистического толка. А номинализм приобрел крайне субъективистский характер, в тенденции отрицающий объективную реальность субстанции, причинности, закономерностей и т.д. То есть номинализм стал враждебным науке и научным представлениям о мире. Таковы интриги истории. В такой трактовке сути единичного и общего получалось, что бог связан лишь с субстанциями, т.е. общими понятиями, универсалиями, а весь единичный мир вне пределов его возможностей, ибо этот мир лишь субъективно и индивидуально только человеческий. Это тоже ересь, что и вменялось в вину и аль-Газали, и аль-Фараби. В таком подходе был свой смысл. Ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки хотел обосновать свою идею, что сущность людей требует, чтобы они жили в согласии и мире, фундаментально. Он хотел показать, что иной вариант ошибочен, ибо изначально мир устроен гармонично, и нарушать эту гармонию нельзя. Каждое существование должно соответствовать своей сущности. А сущность людей предполагает (долженствует) взаимопонимание между ними, согласие и мир, какие бы конкретные (единичные) различия между ними не были. Субстанциональность мира между людьми как основа их

жизни – вот то, что обосновывал ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки. Люди отделены от бога, которому ведомы только универсалии. Поэтому люди сами в ответе за мир и согласие. Но стремление к миру и согласию не просто субъективный (случайный) выбор людей или приход правителей, а должно вытекать из понимания людьми сущностных основ бытия. Поэтому у гуманиста ибн Узлага аль-Фараби появляется божественная ответственность каждого человека за то, что происходит в его жизни с ним и с другими людьми. Бог установил божественный порядок, содержащийся в универсальных требованиях, отраженных в универсалиях, обладающий объективной реальностью. Люди же должны, пользуясь своей свободой воли, постичь эти божественные законы и руководствоваться ими в своей земной жизни. Если посмотреть на эти рассуждения с теологических позиций, безусловно, это оригинальная трактовка и понимания бога, и его места и роли в мироздании, и сути человеческой жизни. Свобода воли и выбора человека, его божественная ответственность за свою судьбу – все это, бесспорно, идеи гуманизма.

Общая схема философии ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки, если расположить генетически, выглядит следующим образом. Форма, т.е. умопостигаемая сущность, соединяется с материей, в результате чего существуют единичные вещи. Познание начинается с единичных вещей, непосредственно существующих и данных человеку в его чувственных ощущениях. Познание единичных вещей было бы невозможным, если бы эти единичные вещи не имели каждая в себе не только материальную, так сказать, оболочку, но и скрытую умопостигаемую сущность, т.е. форму. Но в начале процесса познания эта форма, или формальная сущность, находится как бы во втором плане. И попытки извлечь их без чувственной ступени познания единичных вещей лишили бы универсалии объективного содержания, объективной предметности. Эти абстракции «оказались бы выдуманными, ложными, а то, что ложно, не существует»¹. Через последовательное восхождение в процессе познания разум извлекает знания о сущности вещей, носящих, как выше уже сказали, субстанциональный характер в идеалистическом смысле. Ум человека достает из единичных вещей, освобождая от материальной оболочки, объективно заложенные в них богом сущности. Процесс познания, начинаясь материалистически, завершается постижением идеальных объективных сущностей в их реальном бытии.

Ради справедливости необходимо отметить, что взгляды Абу-Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки эволюционировали. Если собрать и систематизировать его трактовки формы, можно выделить несколько вариантов:

¹ Аль-Фараби. Логические трактаты. – Алма-Ата, 1975. – С.160.

■ форма существует в сочетании с телом, т.е. единичная вещь в ее целостности, содержащая одновременно и материальное «тело», и духовную, универсальную сущность, форму;

■ форма существует в сочетании с чувственным восприятием, т.е. близко к позиции Аристотеля, когда он в противовес Платону говорит, что сущности вне существующих вещей, сущностью которых она является, не существует;

■ форма существует в интеллекте, когда она мыслится вне материального тела единичных вещей.

У Фараби материя противопоставляется духовной сущности. Причем тематика эта в комплексе философских идей находится если и не на периферии, то все равно не среди главных вопросов и проблем. Для Абу-Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан аль-Фараби главный вопрос предназначается человеку и его отношению к богу. Земная конечная жизнь и жизнь вечная выдвигает на первые позиции вопрос о вечности или сотворенности мира. Мыслители этой эпохи, которые отстаивали идею вечности мира, получили даже специальное название – дахриты. Абу-Наср, несомненно, дахрит. Он последовательно отстаивает и доказывает положение о вечности мира. Среди еретических, с точки зрения аль-Газали, идей Фараби отмечена и мысль о вечности мира. Еретической потому, что признание вечности мира с логической необходимостью приводит к выводимости бытия бога из вечного мира. Сравнивая позиции мутакаллимов, стоящих на позициях креационизма, и гипотезу о бытии бога, выводимого из вечности мира, Маймонид пишет о том, что Фараби стоял на позициях вечности мира.

Продолжим анализ исходных мировоззренческих постулатов Абу-Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки, напомнив еще раз, что он гуманист по сути своего учения. Философия для него не просто конструкция досужего ума, даже не поиск абсолютных истин бытия, а обоснование своего видения сущности и существования человека в этом земном мире. Положения о вечности материи и вечности мира взаимосвязаны. В одном контексте первое положение как бы служит основанием для второго. В другом – второе, принятое как аксиома, приводит к логическому выводу о вечности материи. Но и в том и в другом случае эта идея – оппозиция религиозному креационизму. Идея вечного мира, состоящего из вечной объективной сущности (формы) и вечной материи, приводит к пантеизму, т.е. бытие вечного бога сливается с бытием вечного мира.

Интересен взгляд Абу-Насра на еще один аспект бытия человека – мысли о человеческом бессмертии. Как мы выше видели, онтология Абу-Наср Мухаммед аль-Фараби ат-Тюрки содержит признание единосущности космического разума, который лежит в основе знаний. Этот разум приобщает людей как неотделимых частей природы к вечному миру, в

этом смысле к бессмертию. Но этот взгляд есть одновременно и отрицание индивидуального бессмертия, что с позиции ортодоксального мусульманского богословия – ересь. Такое понимание бессмертия допустимо лишь в том случае, если все уровни мира не просто связаны, а причинно обуславливают друг друга в рамках определенной иерархии. Принцип детерминизма – один из основных элементов мироздания в философии аль-Фараби ат-Тюрки. Этот принцип служит еще для того, чтобы утвердить объективность научных истин. Наука ищет причинные связи там, где религия может сослаться на «чудо» и волю бога. У Абу-Насра Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки бог вписан в систему причинных связей вечного мира. Бог – первая причина, начало цепи причинных связей Вселенной.

Все философское построение, как мы уже неоднократно говорили, служит для объяснения места и роли человека в мире. Человек, по представлениям Фараби, занимает центральное (среднее) место в мироздании. Если идти от бога, то вниз – к разуму сфер, деятельному разуму, земному миру и человеку. Если идти от материи, то вверх – от первоматерии к элементам, минералам, растениям, животным и к человеку. Эта срединная позиция определяет отношения между богом и человеком. Религия полностью отдает человека всемогущей воле бога. Философия аль-Фараби, признавая бога в качестве созидательной силы в духовной сфере, роль бога сводит к приобщению богом человека к вечному миру как обладателя разума. Разум человека, покоящийся на субстанциональной, абсолютной, духовной реальности, во-первых, может их познать (должен к этому стремиться), во-вторых, должен руководствоваться этими истинами. Бог пробуждает к жизни разум человека, но ход жизни зависит от самого человека. Здесь явно прослеживаются идеи, близкие к деизму. Как и мутазилиты, аль-Фараби развивает тезис, что человек способен с помощью своего разума сам определить пути своей жизни. Как видим, польза философии и науки в том, что они дают человеку знания, с помощью которых он может реализовать свою истинную природу. Аллах есть начало, середина и конец вечного мира, сливающегося с ним. Все, что ниже Аллаха, наделены разумом. Подлунный чувственно воспринимаемый мир имеет свой разум, который ближе всего к человеку и соприкасается с ним. Разум человека, по Фараби, есть особое его свойство, присущее ему изначально. И здесь мы видим диалог с религией. Не вызывает сомнений, что Абу-Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки предпочтение в споре разума и откровения отдает разуму. Истины разума приводят человека к вечному миру, как сказали бы ныне, более эффективно и оптимально, чем истины откровения. Это очередная ересь Фараби.

Справедливости ради следует указать, что у Абу-Наср Мухаммеда мы можем найти и стремление к поиску основ единства истин науки и

религии, истин разума и истин откровения. Но при всей объективности анализа трудов и взглядов аль-Фараби невозможно отрицать, что аль-Фараби больше следует методологии Аристотеля, чем его конкретным положениям, – в познании следует предпочитать данные чувственного наблюдения простому умствования, чем руководствовался и первый «философ арабов» аль-Кинди, с которого, вероятно, и следует начать историю «арабоязычного перипатетизма». Аль-Кинди был одним из первых, если не первый, кто открыто поставил вопрос о совместимости учения Аристотеля с исламом. Если требуется объективно оценить комментарии Абу-Насра к трудам и взглядам Аристотеля, то не будет предвзятым взгляд, что он взял и развил из учения «Первого учителя» в подавляющем большинстве случаев те моменты, которые тяготеют к научности, к материализму. Это видно и из тех моментов, о которых мы говорили выше, где явно видны симпатии аль-Фараби к философии и науке, которой он отдает предпочтение перед религией, как в онтологии, так и в гносеологии. «Аль-Фараби – первый философ арабоязычного Востока, у которого мы находим систему философских воззрений, охватывающую все стороны действительности»¹. Арабоязычный перипатетизм нашел свою вершину творческого развития у Ибн-Рушда. Именно творческого развития, а не простого эпигонства и комментаторства, как считают европоцентристы, начиная с Гегеля, который не увидел в арабоязычной философии «своеобразной ступени в ходе развития философии». А Э. Ренан писал: «все, что семитический Восток и средние века имели в области философии, в собственном смысле слова, они заимствовали у греков»². Аналогичные взгляды продолжают существовать и ныне, сводя дискуссию лишь к тому, кому отдавали предпочтение философы халифата – Платону, Аристотелю или неоплатоникам.

На наш взгляд, следует выделить следующие моменты в оценке вклада арабоязычных философов в историю философии.

Во-первых, несомненно, есть очень хорошие комментарии к трудам и идеям Платона, Аристотеля и неоплатоников. Да и не только к ним, но и идеям христианства, иудаизма, зороастризма и т.д. Это один пласт их усилий и трудов.

Во-вторых, надо или не знать, или быть очень предвзятым, чтобы не увидеть всего оригинального и творчески нового, что создали средневековые арабоязычные философы. Мы в этой работе акцентируем лишь один из множества таких моментов: абсолютно самостоятельный подход к философской аргументации своего (аль-Фараби) видения сущности человека и его места в обществе и в мироздании.

¹ Соколов В. В. Средневековая философия. – М., 1979. – С. 219.

² Ренан Э. Аверроэс и аверроизм. Собрание сочинений, т. VIII. Киев, 1902. С.2.

В-третьих, форма комментариев была удобна и сознательно использовалась для того, чтобы свои «еретические», «крамольные» мысли, которые было опасно во всех отношениях высказать в данный конкретно-исторический момент, скрыть под якобы высказываниями античных мыслителей.

В-четвертых, скажем словами самого Абу-Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки: «Подражание Аристотелю должно быть таким, чтобы любовь к нему [никогда] не доходила до той степени, когда его предпочитают истине, ни таким, когда он становится предметом ненависти, способным вызвать желание его опровергнуть»¹.

Завершим эту главу напоминанием, что вся философская система Абу-Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки есть целостное оригинальное от начала и до конца продуманное учение о великой миссии человека в мироздании. Он, человек, сотворенный Аллахом и наделенный самостоятельной волей и выбором, должен быть центральным звеном, украшением мироздания, образцом гармонии, заложенной в фундаменте вечного мира. И первый шаг на этом пути – людям надлежит поддерживать между собою мир...

¹ Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970. С.13.

ГЛАВА III. ВЕЧНЫЕ ОСНОВЫ МИРА

Философия буквально с первых шагов претендовала на изучение вечных основ мира. То, на чем стоит мир, есть сущее, которое не дано познающему человеку непосредственно. Оно скрыто за внешней стороной данности (за «фюзисом»). Философия и должна познавать этот «зафюзисный» мир. Приставка «за» (или по смыслу – «после», «под») в древнегреческом обозначалась термином «мета». Таким образом, философия претендовала на изучение метафизики мира, то есть изучение основ, принципов, начал мироздания, на поиск сущего. У Аристотеля «первая философия» посвящается учению о сущем как таковом. Нет ничего удивительного в том, что Абу-Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки (тоже вслед, кстати, за Стагиритом) использовал по отношению к метафизике, т.е. философии, эпитет «божественная наука». Божественная потому, что философия как метафизика изучает в области бытия (онтология) и в области познания (гносеология) не только действительные объекты, предметы и процессы, но и возможные. Не только случайные, но и необходимые. Не только чувственно доступные причины, но и умопостигаемые. Не только природные, но и сверхприродные. И т.д.

Аль-Фараби в своей философии выделяет обе эти стороны: онтологическую (бытийную) и гносеологическую (познавательную). Следовательно, мы можем говорить, что в метафизике (философии) абу-Наср выделяет две части.

Еще и еще раз сформулируем свою позицию, которую будем аргументировать в ходе всей данной работы: утверждение, что арабоязычная философия в целом, и философия (речь, прежде всего, о его онтологии) аль-Фараби, в частности, есть лишенное самостоятельности соединение учений Платона, Аристотеля, неоплатоников, несторианцев, зороастризма и т.д., не выдерживает никакой серьезной критики. Перед нами, как мы увидим, вполне самостоятельное, творческое развитие учений античной философии. В каждом моменте, элементе есть новый дух нового времени, новой конкретно-исторической эпохи в целом и Арабского халифата в частности. Это первое.

Второе. Влияние ислама, его идеологии, его мировоззрения и его мироощущения видны на каждом шагу. Ислам – это не только фанатичные и ортодоксальные ретрограды, которые мешали развитию рациональной философии и наук, ислам был духовной основой, первичным мировоззрением, из которого возникла и развилась вся арабоязычная философия в целом и арабоязычный перипатетизм в частности. Не просто из желания перечить Э. Ренану и другим сторонникам европоцентризма, не

из простого чувственного патриотизма мы утверждаем, что вся арабоязычная философия есть оригинальное и творческое учение, имеющее свои духовные корни. А заимствования, за которыми европоцентристы не видят самостоятельности, есть лишь заимствования в основной «терминологической бутафории» философии, а не оригинальности идей и содержания учений. Одной такой идее в основном и посвящена эта работа. И идея эта указана в названии монографии. Гуманистические идеи были и до Абу-Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки. Но огромную философскую концепцию, обосновывающую на философском уровне, то есть, создав новую метафизику (онтологию и гносеологию), что по сути мировоззрения люди должны жить в мире, обосновал впервые лишь Абу-Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки. Всеобъемлющая философская аргументация мысли, что люди должны жить в мире, не просто по доброй воле правителей или даже народов, а что это принцип бытия, восходящий к сущему, принадлежит оригинальному мыслителю Абу-Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки. Это безусловно и, несомненно, очевидно для любого непредвзятого исследователя.

Нам ближе позиция, высказанная М. Гэлстоном в журнале «История и философия» еще в 1977 году, что у аль-Фараби есть как бы два слоя перипатетизма. Один – заимствованный у неоплатоников взгляд на Аристотеля. Второй – самостоятельный, «свободный от подобных наслоений, и появление этих Аристотелей не случайно»¹. Такая осторожность ни к *□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ еллинг так вообще утверждал о полном заимствовании Гегелем его идей. И не без оснований. В учениях, конечно, нужно видеть их истоки, гносеологических и теоретических предшественников, но на этом не следует заикливаться. Не это же главное. Нужно видеть то оригинальное, новое и творческое, что внес в прежнюю традицию автор. Если же кто-то не может этого увидеть, то, возможно, дело не в авторе, а в способностях или предвзятости исследователя. Европоцентризм для многих историков сыграл злую шутку, сделав их «анализ» роли восточной культуры для формирования европейской посмешищем. Вся высокая материальная и духовная культура в практических и теоретических областях, достигнутая Востоком, восточными народами, когда будущие носители будущей европейской культуры еще бегали в звериных шкурах в лесах, никуда не исчезла, а

¹ Galston M. Re-examination of al-Farabi's Neoplatonism. — «Journal of the History of Philosophy», 1977, XV. – С.14.

*□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ В нашу задачу не входит оценка взглядов М. Гэлстона в деталях. Безусловно, это высокопрофессиональный, но не бесспорный в целом ряде выводов труд. Стремление выделить в учении аль-Фараби слои «чистого Платона» и «Платона неоплатоников», «чистого Аристотеля» и «Аристотеля в собственном понимании аль-Фараби» в каком-то познавательном аспекте, возможно, оправдано, но, на наш взгляд, не очень перспективно. Учение любого философа синкретично, целостно, едино, включая и всевозможные противоречия и нестыковки.

ассимилировалась как составная часть в планетарную (глобальную) культуру человечества. Почерпнув из которой основы, европейская культура начала развивать свою тоже самостоятельную, оригинальную и творческую культуру.

При большом желании во всем, чего достигли европейцы, можно увидеть лишь детализацию, синкретизацию, механическую переработку, количественное изменение и т.д. того, что уже было придумано в Древнем и Средневековом мире Востока. Истина, думается, в том, чтобы увидеть то, о чем говорит Абу-Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки: люди едины в сущем, и по сущему они должны жить в мире. Это основа основ мироздания. Для фундаментальной аргументации этой своей основной идеи аль-Фараби не просто заимствует у неоплатоников их трактовку Аристотеля, связанную с идеей эманации, а разрабатывает свою версию, свой вариант, свою трактовку, свое видение сущего и структуры мироздания. Так все делают. Везде. Во всем. Повару нет нужды самому растить картошку и другие овощи. Из них он делает по своему рецепту свои блюда. Авиастроителям нет необходимости заниматься горнодобывающей деятельностью или металлургией, чтобы иметь алюминий, или начать изобретать самим реактивные двигатели. Они берут то, что сделано другими, и решают свои задачи для достижения своих целей. Так везде: и в науке, и в искусстве, и в философии. Аль-Фараби делает то же, что делали до него философы, и что делают после него. Прекрасно об этом писал А.В. Сагадеев¹, утверждавший, что такая трактовка Аристотеля нужна была Абу-Насру для теологического обоснования «образцового города».

Задача, поставленная А.В. Сагадеевым еще в середине семидесятых годов прошлого столетия, на наш взгляд, не решена и сегодня. Задача эта – реконструкция подлинной философии Абу-Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки. Здесь должны быть объединены усилия и архивистов, и историков, и политологов, и философов, и филологов, и арабистов. И восстановление философии аль-Фараби, на наш взгляд, должно идти путем не «вытравливания» из его учения неких «примесей» платонизма, перипатетизма, неоплатонизма, зороастризма и т.д., а через реконструкцию его мировоззрения в его единстве и целостности, как конкретно-исторической философской концепции. Один из крупнейших исследователей творческого наследия Абу-Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки советский философ А.Х. Касымжанов² неоднократно высказывал мысль о необходимости комплексной реконструкции-восстановления учения аль-Фараби в совокупности всех элементов и, соответственно,

¹ Аль-Фараби. Научное творчество. Сборник статей. – М., 1975. – С. 120-145.

² Касымжанов А.Х., Луконин Р.К., Харенко Е.Д. Великий мыслитель Востока. – Алма-Ата, 1975. – С. 35-36.

процессов ассимиляции наследия прошлого конкретно-историческим обществом Арабского халифата. Он же высказал мысль, очень близкую для нас, что верную оценку философии какого-либо мыслителя можно дать лишь тогда, когда эта философия рассматривается как одно из звеньев общечеловеческого постижения мира и человека с учетом конкретных реалий исторического времени. Сказанное им имеет прямое отношение и к нашей позиции наследия Абу-Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки. Все, что использует Абу-Наср, «живет» в его учении не в самостоятельном виде, а уже пройдя через горнило духовной культуры эпохи аль-Фараби. Если говорить, схематично упрощая, то и Платон, и Аристотель, и неоплатоники, и все другие уже становятся у аль-Фараби «арабами». Они живут в том же мире, что аль-Фараби, они пользуются теми же достижениями материальной и духовной культуры, которыми располагает аль-Фараби и которых не было в их время, они «видят, слышат и чувствуют» как арабы, как аль-Фараби. Это, безусловно, так, и это необходимо обязательно учитывать. Обращение к прошлому всегда обусловлено потребностями, целями, проблемами и вызовами времени. Так и в случае с философией аль-Фараби. Поиск глубинных основ мирного сосуществования людей и народов разных рас, культур, истории, традиций, конфессий и т.д. – вызов создающегося географически большого Арабского халифата. Абу-Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки – человек своего времени. Потребность общественного сознания (идеологии и психологии) приобретает в его мировоззрении форму необходимости философского обоснования одной из самых главных гуманистических идей: люди едины в глубинной основе своего бытия, едины в сущем, которое обуславливает правило – жить в мире – как основной закон человечности.

На наш взгляд, противостояние или даже «борьба» религии и философии в эпоху аль-Фараби несколько (даже сильно) преувеличено исследователями советского периода нашей философии. Ислам как государственная религия не имел тоталитарного характера, как, скажем, большевистско-коммунистический марксизм советского периода. В силу целого ряда исторических, политических, этнических, нравственных, экономических и других причин отношение ислама к науке, к рационалистическому познанию, к философии скорее было позитивным, чем негативно-настороженным. На каком-то этапе в этом направлении ислам и философия шли рука об руку. Им обоим импонировал метод логического обоснования сущего как такового, имевший место в философии Аристотеля. Христианская схоластика уже успела приспособить логику Стагирита к обоснованию своих символов веры. Нет никаких оснований предполагать, что арабские мыслители (философы и богословы) не могли пойти этим же путем. Скорее наоборот. Дорога была уже протоптана или протапывалась. Если вершиной средневековой

христианской схоластики считать Фому Аквинского, то можно говорить, что и здесь мы видим, как человечество на своих самых разных конфессиональных полюсах решает одни и те же проблемы. Кто первый, кому в чем конкретном принадлежит приоритет, кто у кого что заимствовал, кто и чему у кого учился, конечно же, нужно исследовать. И это задача историков науки. Но такая конвергенция, взаимовлияние не является основанием отказа от мысли, что не только ЧЕЛОВЕЧЕСТВО – одно, но и все люди, каждый в отдельности в логическом пределе (в сущем) ОДНО и то же. Что и хочет сказать Абу-Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки, чтобы аргументировать свой тезис, что люди должны стремиться жить в мире.

Ислам и арабоязычная философия, на наш взгляд, не исключают друг друга культуры-антиподы, которые находились в состоянии перманентной враждебности, а составные части единой духовной культуры Арабского халифата, занятые поиском знаний о сущности телесного и духовного бытия человека. Продолжая спор с европоцентризмом, можем отметить, что арабоязычная философия была тесно связана с естествознанием в отличие от средневековой западноевропейской схоластики. Скажем мягче – более, чем западноевропейская схоластика, была связана с естествознанием. Попутно отметим, что и враждебность друг другу схоластики, философии, естествознания, богословия в Средние века в Европе в нашей отечественной литературе, в силу названных выше идеологических причин, тоже сильно преувеличена.

Хорошо иллюстрирует сказанное нами об ассимиляции идей античности историческими запросами, вызовами, потребностями и целями Арабского халифата пример с неоплатонизмом. Неоплатонизм как философия по идеологической советской схеме должна быть враждебна религии ислама. Но и здесь все не просто. Подобно тому, как христианство ассимилировало идеи Филона Александрийского и других мыслителей, ислам видел в Едином неоплатоников философское обоснование своего монотеизма. Даже если философская концепция в чем-то противоречила религиозному мировоззрению, могла быть масса деталей, в которых они могли быть едины. Возвращаясь к исламу и неоплатонизму, можно выделить множество рядов таких созвучных идей: сущее едино, есть строгая иерархия строения бытия, духовные начала обладают приматом над материальными и телесными; духовное и телесное взаимосвязаны и взаимно обуславливают друг друга; индивидуальная душа бессмертна, и множество других – все может быть принято как истины и неоплатонизма, и ислама.

Безусловно, для философа Абсолют – это мировой безличный дух, тогда как для религии (ислама) бог есть личность. Эманация Единого и креационизм, конечно же, не просто трудно согласуемые, что мы видели

на примере тяготения аль-Фараби к скрытому пантеизму, а, на наш взгляд, вообще не согласуемые позиции. Да и в других деталях можно найти неприемлемые противоречия. У неоплатоников материя вечна, хотя находится на самом нижнем уровне эманации Единого. Мусульманский креационизм исходит из того, что бог творит мир из ничего. Введение вечности материи, как указано выше, ведет аль-Фараби к позициям пантеизма, скрытого пантеизма. Можно найти еще десяток других идей как общих для неоплатонизма и ислама, так и идущих вразрез с ними.

Мы уже говорили, что даже у таких великих мыслителей, как Аристотель и Гегель, можно найти массу противоречий и нестыковок. Причин этому много. Мыслитель сам с годами меняет свою позицию, не оговаривая, почему, зачем и как он отказался от прежних взглядов. Меняется конкретно-историческая ситуация, которая вносит свои коррективы в интерпретацию взглядов философа. И множество других объективных и субъективных причин и обстоятельств.

Можно выделить один такой момент и во взглядах Абу-Насра на эзотерическое и экзотерическое. Если перенести это деление в гносеологию и в область духовной жизни вообще, то необходимо будет признать, что есть люди, которые неспособны мыслить в понятиях. Они неспособны понять «сокровенную» философию. Зная учение философа в целом, мы думаем, что такое представление для аль-Фараби едва ли приемлемо. Во-первых, это не вписывается в идею единства людей по существу, которое обуславливает необходимость стремления каждого человека к миру с другими людьми. Во-вторых, это деление людей на два сорта не согласуется и с его просветительскими идеями и идеей, что в сущем уже заложено предопределение, что люди должны стремиться поддерживать между собой мир.

Не представляется чем-то особенным наличие различных толкований учения аль-Фараби. Любые комментарии обусловлены, как мы уже подчеркивали, когда говорили о комментариях аль-Фараби, во-первых, временем, эпохой, исторической ситуацией, экономическими, политическими, этническими и другими причинами и обстоятельствами; во-вторых, любые комментарии содержат и отражают субъекта комментариев: его мировоззрение, его идеалы и ценности, его мироощущение, познавательные пристрастия, симпатии и антипатии, мощь его творческого потенциала. Тонкости и нюансы, сокрытые временем, порой очень трудно уловить и вычленить. Вот конкретный пример. Даже такой высокопрофессиональный, дотошный до мелочей, скрупулезный исследователь как А.В. Сагадеев вынужден вслед за непоследовательностью арабских мыслителей противоречить сам себе. У него мы можем найти позицию, из которой ясно следует, что у абу-Насра аль-Фараби эманационизм отсутствует. Но, когда речь идет о том фрагменте, где речь идет о восточной символической свету, А.В. Сагадеев

присоединяется к оценке В.В. Соколова¹ о наличии в учении аль-Фараби (и у Авиценны) эманационистских представлений. Идею света как символа катафатического начала мира, где все есть, но ничего о нем нельзя определенного сказать, можно найти не только у истоков философии, но даже в мифологических представлениях народов. К средним векам арабоязычной философии эта идея пришла, пройдя и через неоплатонизм, и через византийскую философию. Например, у св. Паламы есть глубокие разработки о «нетленном Свете». Свет – ничем не определенное начало бытия, причина всего существующего и познаваемого. Свет, пронизывающий все бытие, – причина и условие его единства. А.В. Сагадеев считал, что Авиценна использовал эту идею как «недостающий ему способ утверждения идеи единства сущего»².

Мы уже имели случай выше говорить, что арабоязычные мыслители были верующими людьми, в которых гармонично сочетался их философский рационализм с признанием и иррациональных сторон и элементов бытия. Трудно абстрагироваться от слишком часто попадающихся в работах Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки утверждений и представлений об интуитивном постижении единства мироздания. Это единство не может быть разложено до конца на составные части, следовательно, и не может быть до конца познано через последовательный ряд рациональных шагов познания. Где-то приходится признать и держать в уме интуитивно ухватываемое представление о безначальном единстве мире. Идея эманации неоплатоников тоже была воспринята арабоязычными мыслителями не просто механически дословно, а с творческим развитием. Ибн-Рушд, последователь Абу-Насра в этом вопросе, хотя и не нуждался в своих разработках в прямом заимствовании, но даже использовал сам термин «эманация» и мысль как о производных от материи, так и отделенных от нее субстанциях³. Последовательно-рационалистически Ибн-Рушд стремится показать порядок и выявить причинную связь пристекания субстанций друг от друга. При этом у Ибн-Рушда появляется интересная мысль о разнонаправленности реальной связи субстанций и процесса их познания. Познание идет от следствий к причинам, тогда как в самой действительности как раз дело обстоит иначе, наоборот: причины порождают следствия. Общие (родовые) причины лежат в основе менее общих (видовых), а их познание идет опять-таки от единичных, отдельных к более общим, чтобы достигнуть всеобщих причин. В «Классификации наук» аль-Фараби отводит философии («метафизике») завершающее место. До нее находятся языкознание, логика, математика, физика. Но эти дисциплины не просто выстраиваются в последовательный ряд, а, в силу

¹ См.: Соколов В.В. Средневековая философия. – М., 1979.

² Сагадеев А.В. Ибн-Сина. – М., 1980. – С.70.

³ Там же. – С. 213.

единства мира, имеют внутреннее единство, внутреннюю взаимосвязь, где метафизика выступает как бы синтезом всех этих наук. Диалектический принцип всеобщей взаимосвязи здесь показан как имманентный принцип и мироздания, и познания. «Метафизика делится на три подраздела. Первый изучает существующие предметы и вещи, которые случаются с ними, поскольку они являются существующими предметами. Второй подраздел изучает основы доказательств теоретических частных наук, таких наук, каждая из которых обособляется для рассмотрения чего-либо особо сущего. Третий подраздел изучает существующие нематериальные предметы, которые не суть тела и телами не обладают»¹. Вслед за А.В. Сагадеевым мы тоже считаем, что религия очень близка к третьему разделу.

На наш взгляд, интересен третий подраздел, где наука приобретает теоретическое обоснование своим, как сейчас бы сказали, эмпирическим данным, которые получают теоретическое обобщение. Здесь же религия получает рациональное (формально-логическое) обоснование своих исходных абстракций. Второй подраздел – как бы общая площадка, где встречаются и говорят на одном языке (логики) наука и теология.

Если конкретизировать то, что было уже сказано об онтологических представлениях Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки, можно схематично отметить еще несколько моментов.

1. Субстанция – основа бытия. Эта категория ключевая. Она лежит в фундаменте всех остальных представлений о сущем и бытии.

2. Субстанция, по аль-Фараби, представляет единство формы и материи. Здесь, как мы выше отмечали, явное влияние Аристотеля. Но, как мы уже выше говорили, здесь тоже нет простого механического заимствования, хотя сходство большое. Форма у аль-Фараби – и сущность, и форма в современном смысле как внутренняя и внешняя связь элементов содержания. Форма, как вычлененное из процессуального существования вещи состояние. Материя – инвариантный субстрат, фоновая основа, на котором происходит существование вещей.

3. В онтологии аль-Фараби мы видим интересную мысль о том, что, чем дальше от исходной точки сущего в сторону существования, тем сильнее сгущается бытийность вещи, переходя от световой пустоты (абстрактности) к максимальной конкретности эмпирического существования реальных. Как не увидеть здесь то, что у Гегеля потом будет называться «восхождением от абстрактного к конкретному». Аль-Фараби и здесь нашел свой оригинальный вариант даже в терминологическом плане: по мере восхождения к конкретности бытие превращается в «бытия» во множественном числе. Сколько смыслов и какое богатство содержания

¹ Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 172-173.

передает это, казалось бы, маленькое уточнение и терминологический фрагмент!

4. У аль-Фараби есть идеи, которые входят, так сказать, «в чистом виде» как в естественнонаучный материализм, так и в науку: это – идея о том, что весь мир пронизан закономерностями, то есть признание существования в объективной реальности ее объективных законов.

5. Мы уже неоднократно говорили, что вырванные из контекста цитаты и вне всего учения аль-Фараби не могут дать правильного представления о позиции самого Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки. Таким «начетническим» способом можно «доказать» и приписать любому ученому любую точку зрения. Например, аль-Фараби можно приписать, что он полностью отрицал предопределенность бытия человека от Аллаха. Или можно построить схему: что аль-Фараби как верующий мусульманин верил, согласно догмам ислама, в предопределенность, а как ученый, согласно научным данным, не верил. Вероятно, такие выверты и неумны, и не соответствуют действительности. Они превращают аль-Фараби ат-Тюрки в какого-то лицемера. И как человек, и как философ аль-Фараби был целостной личностью. Он выстраивал свое видение мироздания, общества, человека, науки и религии в единую систему взглядов, которые исследователям порой, вероятно, невозможно до конца понять. Для этого может быть много причин. Во-первых, сам человек (и аль-Фараби тоже) чрезвычайно сложен, многогранен, нередко и противоречив, бесконечен в своей глубине и развитии. Во-вторых, один человек понять полностью другого не в состоянии. Отдельному человеку две жизни не даны даже лишь в гносеологическом аспекте. Здесь мы явно спорим с аль-Фараби. Он как раз, на наш взгляд, хочет показать, логически доказать, что люди, при всем их многообразии и различиях в своем существовании, в сущем – едины, а потому им надлежит поддерживать между собой мир. Или мы частично согласны с аль-Фараби. Люди, хотя в сущем и едины, в существовании многообразны, что и порождает их конфликты, в том числе и войны.

Что касается предопределения, на наш взгляд, у Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки есть свое оригинальное собственное понимание и трактовка. Аллах дал человеку светлый разум и доброе сердце, чтобы он мог сам выбирать варианты поступков, слов, мыслей, чувств, чтобы он сам свободно мог выбрать любой из найденных им путей своей жизни. И какой бы он ни выбрал, все они предопределены богом. Если пользоваться категорией «ответственность», то получается, что бог несет ответственность за жизнь, за бытие, за судьбу человека в целом от рождения до смерти и за всю его вечную жизнь. А вот за конкретное содержание фактуры бытия, за

эмпирические реалии судьбы, за выбор того или иного варианта из предоставленных ему и найденных им, полностью отвечает сам человек.

Человеку дана свобода и обвинителя самого себя перед богом, и адвоката. Предопределение, получается, есть, но не в том фанатичном понимании, что от человека ничего не зависит. Вряд ли имеет смысл выискивать «составные части» учения аль-Фараби, заимствованные у других мыслителей и учений. Еще раз повторимся, что это бесперспективный путь исследования применительно к кому угодно: хоть к Аристотелю, хоть к Конфуцию, хоть к Фоме Аквинскому, хоть к Лейбницу, хоть к Гегелю, хоть к В.С. Соловьеву. Мировая философская мысль формируется как единый канат, в котором переплетение нитей настолько сложно, опосредовано и вычурно, что выделить отдельные ни от кого не зависимые «кирпичики» вряд ли полностью возможно. Можно говорить об оригинальности, творческой самостоятельности учения (концепции) в целом. Здесь – да! Не спутаешь Анаксагора с Эпикуром, Сократа с Августином, Марка Аврелия с Боэцием, Кузанца с Лейбницем, Спинозу с Марксом, Федорова с Бердяевым и т.д. И у аль-Фараби, философия которого в целом представляет собой самостоятельное творческое учение, есть «точки опоры» в учениях других мыслителей, в других концепциях, например, в неоплатонизме. Близко Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки учение о Едином, вечном, бесконечном и неличностном. Единое как абсолют выше всякой конкретной сущности. В трактовке Единого и у неоплатоников, и у аль-Фараби можно отметить и момент агностицизма, ибо Единое выше всякого познания. Это положение можно трактовать и как недоступность Единого познанию. Если присоединить к идее Единого еще и идею эманации, то высвечивается достаточно добротный пантеизм. В то же время и ислам, и неоплатонизм дают Абу-Наср ат-Тюрки точку опоры, чтобы выстроить последовательный монизм, где нет непроходимого разрыва между бытием и познанием.

Единое, эманлирующее из себя все бытие, синхронно и мыслит, то есть познает себя.

«Мыслящее само себя бытие». Интересно, где Гегель взял эту свою «оригинальную» мысль? Не исключено, что до него это дошло, пройдя множество шлюзов, через множество других интерпретаций концепций. Эта же мысль неоплатоников близка («точка опоры») и аль-Фараби. Мы считаем, что высказанная выше идея Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки о том, что онтология и гносеология совпадают, но с разными векторами движения, хотя частично перекликается с аналогичными представлениями неоплатоников, является оригинальной самостоятельной разработкой. Единство бытия и мышления, через бытие и познание человека – надо быть очень предвзятым исследователем, чтобы не видеть оригинальность и самостоятельность

этой концепции. Если уж быть пристрастным, то, на наш взгляд, гегелевское диалектическое единство бытия и мышления намного беднее и бледнее. У Гегеля голая логика объединяет такие же голые онтологию и мышление. А у Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки акцент на бытии и мышлении человека, к которому идет (ниспадает) развитие Абсолюта (Единого, Аллаха), чтобы вернуться обратно к Абсолюту через единство бытия и мышления человека. Абу-Наср создал свою градацию сущего, выведенного из божественного единства, указав, как мы выше видели, весьма оригинальный критерий перехода от одного уровня к другому.

Если экстраполировать взгляды Абу-Наср Мухаммада Ибн-Мухаммада аль-Фараби на современное естествознание XXI века, то остается только восторгаться глубиной его прозрений и мощью интуиции. Единое, в терминах Гегеля, абсолютно абстрактное, последовательно конкретизируется, проходя у Гегеля такие этапы развития, как логика, природа, общество, включая на каждой отдельной плоскости свои детальные ступени конкретизации, имеющие форму тезиса, антитезиса и синтеза. И, наконец, на другом конце диалектического развития, по Гегелю, нас ждет та же самая абсолютная Идея, но уже достигшая абсолютной (материальной и духовной) конкретности. И у аль-Фараби в какой-то мере аналогичное тому, что говорили неоплатоники, Единое, по мере эманации, дает бытие все более «бытийное», с возрастающей плотностью, интенсивностью. Современное естествознание сегодня дошло в представлениях о физическом мире до взглядов, что в основе физического мира как исходная платформа лежит вакуум. Но вакуум – не просто нечто, где ничего нет («дырка от бублика»), а как особый физический объект. Если пытаться охарактеризовать вакуум с помощью понятий известных («довакуумных») видов материи: вещества, поля, плазма, – получается, что вакуум есть пустота. То есть, в нем нет ничего, что было бы веществом, полем (магнитным, электрическим, гравитационным и др.), плазмой. Но весь фокус в том, что все они, как полагают, есть вариации трансформации вакуума, из которого «выскакивают» при определенных экспериментах исходные для физического мира элементарные частицы, из которых получаются атомные ядра и их оболочки, атомы, потом слипаются из атомов молекулы, которые уже складываются в вещества. Конечно, уровень знаний другой. Но схема – та же, что и у неоплатоников, и у Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки. Вакуум, по мере «выхода» в наш мир, становится более «бытийным», более плотным, более, если можно так сказать, материальным, более определенным в пространстве и времени. Вот аналогия. Род «предмет» объемлет все, что есть в нашем мире: звездное небо, землю, воду, минералы, растения, животных, людей. Вот что писал Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг

аль-Фараби ат-Тюрки: «Уже вошло в привычку... чувственно воспринимаемое, которое характеризуется не иначе как путем [выявления] акциденции и другими естественными путями, называть «что оно» [чтойность]. Оно является субстанцией в абсолютном смысле слова, или как мы ее называем — сущностью в абсолютном смысле»¹.

А интенсивность бытия можно трактовать и как прогресс форм отражения, которые, в конце концов, примут форму социального отражения – психического и когнитивного, чувственного и логического. Конечно, конечно, не надо увлекаться! Но мы хотели только показать, что позиция европоцентристов о том, что арабоязычная философия не дала ничего самостоятельного и оригинального, в корне не состоятельна. Многие интуитивные прозрения мыслителей средневековой арабоязычной культуры сегодня только начинают осваиваться на передовых рубежах естествознания и гуманитарных наук. Это факт, а факт, как говорил один небезызвестный классик, «упрямая вещь».

Приведем еще один аргумент в пользу мысли о самостоятельности и оригинальности арабоязычной философии в целом и учения Фараби в частности. Рассмотрение механицизма как альтернативы диалектики стало почти общепринятым после Гегеля. Часто всех, кто жил и творил до Гегеля, с легкой руки последнего, поверив ему на слово, причисляют к механицистам. В эту же группу попадает и Абу-Наср. Но, что можно сказать, вникая в такие вот ниже приводимые рассуждения Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки? Посмотрите, как мастерски, виртуозно Фараби демонстрирует диалектику бытия и мышления. Он пишет: «Индивидуальные субстанции в наибольшей мере – субстанции, потому что они более самодовлеющие и более независимые от чего-либо другого в своем бытии. Но для познания нужна суть бытия, а последняя умопостигается благодаря универсальным субстанциям»². Если двигаться вслед за познанием, вещи, т.е. «индивидуальные субстанции», являются первыми субстанциями. А общие понятия (универсалии), возникающие по мере накопления, как сказали бы современные эпистемологи, информации и по мере возрастания степени обобщения, отражают уже метафизические характеристики вещи, т.е. «вторые субстанции». Это не путаница. В онтологии «вторые субстанции» – основа бытия, с них, как мы только что выше рассмотрели, начинается «уплотнение» бытия. Если абстрагироваться от человеческого познания (а тем самым, получается, и от присутствия человека в мире), абстрагироваться от бытия человека, если рассматривать «бесчеловечный» мир (вне и до него, без него), то, безусловно, универсалии как сущности объективной реальности первичны. Но в мире, где присутствует человек со своим бытием, в мире, где бытие человека – неразрывная его, бытия, часть

¹ Аль-Фараби. Китаб ал-хуруф. – Бейрут, 1970. – С.63.

² 5, 160

(чем не «принцип антропности» современной философии и естествознания!!!), диалектика бытия и мышления имеет иной вид, иную форму. Причем аль-Фараби ат-Тюрки неоднократно подчеркивает взаимность отношения индивидуального и общего. «Универсалии, таким образом, существуют благодаря индивиду, а индивид умпостигается благодаря универсалиям»¹.

Это что касается «заимствований» из неоплатонизма. Вот другой пример «заимствования» из Аристотеля. Это вопрос о соотношении субстанции и акциденции. У Аристотеля так: сначала – субстанция (сущность). Потом идут количество, качество, отношение, время, место, положение, состояние, действие, претерпевание действия. Посмотрим, как выглядит картина у Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки. Акциденцией он называет признак, который обусловлен (мотивирован) самой вещью. В этом смысле в более широкой картине бытия этот признак случаен. Но если сказанное взять в системе выше изложенного соотношения единичного и общего, индивидуального и универсалии, то получается новая систематика отношения субстанции – признак. Рассмотрим чуть подробнее.

1. Индивиды субстанции, «которые не дают никакого знания ни о сущности какого-то носителя, ни о чем-либо вне его сущности»². Если брать по онтологическому вектору, то все отнесено, снизошло к ним. Но сами они ни на чем не сказываются. Они как бы следствия, не оказывающие синхронного обратного влияния на порождающую их причину или причины.

2. Индивиды акциденции. Этот вид индивидов не дает знаний о сущности своего носителя, а лишь о внешних его признаках, которые находятся вне его сущности. Речь идет об акциденциях как о внешних, случайных признаках. Это акциденция в узком смысле слова. Так обстоит дело с индивидами.

Аль-Фараби систематизирует и универсалии по-своему.

1. На первом месте находятся универсалии субстанции, «которые дают знания о сущности всех своих носителей, не давая никакого знания о каком-либо носителе вне своей сущности»³.

2. На втором месте находятся универсалии акциденции, «которые дают знание о сущности некоторых своих носителей и других носителей вне своей сущности»⁴.

Нетрудно увидеть опять-таки диалектическую мысль аль-Фараби, проявляющуюся в том, что универсалии субстанции, онтологически более мощные, в плане познавательном оказываются очень ограниченными.

¹ Аль-Фараби. Логические трактаты. – Алма-Ата, 1975. – С. 160.

² Там же. – С. 155.

³ Там же. – С. 155.

⁴ Там же. – С. 155.

Тогда как универсалии акциденции, по природе своей как бы случайные, единичные, частные, дают в познавательном плане не только знания о сущности некоторых своих носителей, но и других носителей вне своей сущности. Продуктивность и новаторство очевидные. Один, даже полшага до логики модальностей, этой перспективной области логики, ставшей достоянием философии в основном в середине и второй половине лишь XX века.

Классифицируя субстанции, аль-Фараби отмечает, что субстанция может быть индивидом, тогда она «не дает никакого знания ни о сущности какого-то носителя, ни о чем-либо вне своей сущности»¹. Субстанция может быть универсалией, тогда она «дает знание одновременно о сущности всех своих носителей»². А акциденция, которая может быть индивидом, не дает никакого знания о сущности какого-либо носителя. Акциденция может быть и универсалией, тогда она дает знание о другой субстанции.

Здесь, если вникнуть, не просто схематика и классификация, а глубокая диалектика бытия и познания. Разумеется, не всегда легко развести, где строго логические рассуждения, где софистика или демагогия. Например, когда у Абу-Насра речь идет о критике взглядов и аргументаций, что у мира должен быть такой же родитель, какой бывает у животных, как неправильной аналогии, можно ли это расценивать как отрицание сотворенности мира богом, или нужно расценивать как рассуждения по поводу частного логического правила аналогии? Скрупулезность Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки проявляется во всем. Это особенное качество его как исследователя, ученого, философа. Продолжая этот же пример, он говорит о зависимости бытия, например, первопричины и последующих ступеней бытия. Подчеркивает, что не обязательно иерархия сущностей должна выстраиваться во временном ряду одна за другой. Предшествование может быть по многим параметрам: с точки зрения бытия или познания, природы или в виде причины, по совершенству или по времени и т.д. Если смотреть, говорит Абу-Наср аль-Фараби ат-Тюрки, на соотношение животного и человека, так сказать, по природе, субстанционально, то животное предшествует человеку. Если их соотношение рассматривать логически, то человек – животное, обладающее разумом. В последнем случае, т.е. логически, человек «прежде» животного.

Диалектика познания представлена россыпью великолепных мыслей и образов. Логическая последовательность может не совпадать с исторической. После «Капитала» К. Маркса, для гносеологов это уже банальность. Даже объяснять не требуется. Но во времена Абу-Насра

¹ Там же. – С. 156.

² Там же. – С. 156.

Мухаммада ибн-Мухаммада это не было так ясно. Поэтому Фараби подробно разъясняет, что логическая последовательность может определяться либо местом элементов и частей в системе целого, либо степенью развития, либо видовыми или родовыми особенностями и характеристиками. Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки пишет: «Так, например, из двух врачей более совершенным во врачебном искусстве может оказаться младший по возрасту, который в данном случае стоял бы впереди старшего по совершенству и следовал бы за ним во времени»¹. Небезынтересна критика Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки представлений элейцев по вопросу природы движения и множества. Фараби считает, что вывод элейцев, что движения нет, логически не обоснован, не вытекает безупречно из их логических рассуждений. Об этом он пишет в трактате «Диалектика».

Трудно утверждать однозначно, но, кажется, что из всех областей философии аль-Фараби больше всего привлекали онтология и логика. Особое внимание он уделяет проблеме противоречия. При этом мы можем с уверенностью утверждать, что противоречия он рассматривает не только как логические явления, но и как онтологические. В своей работе «Категории» аль-Фараби подробно рассматривает десять категорий Стагирита. И его особое внимание при этом привлекают связь сущности и акциденции, которые, как мы видели выше, он особенно тщательно систематизирует, квалифицирует, вникая в их онтологическое содержание и интерпретацию. При анализе противоречий он уделяет внимание предметам, противоположным друг другу. Что касается последних, Абу-Наср аль-Фараби выделяет четыре позиции: «1) соотнесенные предметы, 2) противоположные предметы, 3) лишение и обладание, 4) утверждение и отрицание»². Ясно, что Фараби четко и осознанно различает логические и реальные противоположности. Из этой группы Абу-Наср выделяет четвертую, где утверждение и отрицание логически абсолютно исключают друг друга, они несовместимы. Каждое суждение (утверждающее или отрицающее) либо истинно, либо ложно. «Что же касается прочих противоположных друг другу предметов, то среди них нет ничего, что было бы истинным или ложным, поскольку каждый из них есть нечто единичное, а единичное не может быть ни утверждаемо как нечто истинное, ни отрицаемо как нечто ложное, независимо от того, является ли это единичное чем-то умопостигаемым или чем-то получившим словесное выражение»³.

Не менее диалектичны и глубоки мысли Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки о причинных связях. Принцип детерминизма входит в ряд основных принципов

¹ Там же. – С. 243.

² Там же. – С. 214.

³ Там же. С. 225.

диалектики и по сей день. Он, принцип детерминизма, входит в метафизику и онтологию как основной принцип мироздания во всех аспектах. Этот принцип во многих философских системах занимает первое место по отношению ко всем другим: взаимосвязи, взаимодействия, единства и множественности и т.д.

Этот принцип был в ходе истории духовной жизни и философии одним из самых тяжелых камней преткновения в спорах между теологами и философами. Смысл понятен. Причинность, в терминах Гегеля, «снимает» волю бога, тем самым и его власть над миром. Мир живет по причинным связям или им управляет воля бога – вот вопрос, который служит межой между философами и теологами. Не удивительны эмоциональные слова аль-Газали, который по поводу именно этих споров писал: «...На всех философах, к какой бы из многочисленных категорий они ни принадлежали, непременно лежит одно и то же клеймо – клеймо неверия и безбожия...»¹. Лишь оригинальность систематики позволяет Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки избежать «клеяма неверия и безбожия». Какими бы искусственными ни казались мысли Фараби, для него рационалистическое (логическое) упорядочивание истин ислама, на наш взгляд, не вело к безбожию. Возможно, это субъективно. Зная уровень «глубокомыслия» многих ортодоксальных теологов, возможно, Фараби считал, что они просто не могут понять сложностей проблемы и сути их решения. Считал, что философы должны в этом помогать богословам более глубоко понимать истины Корана. Думается, такова была и позиция самого аль-Газали, который в конце концов подвергся осуждению и пострадал за попытки разумного осмысления истин религии. Пострадал от тех, кто, с его точки зрения, плохо в этих вопросах разбирался. Неразумные богословы требовали от философов слепого повиновения религиозным догматам, не стремясь вникнуть в их суть и смысл. Это, прежде всего, удобно для оправдания любого невежества. Не надо понимать, знать, стремиться найти всему рациональное зерно. Тезис «не ведаю, но верю» лежит в основе не только мусульманской теологии. Он был известен давно. Вспомним Тертуллиана с его тезисом: «верую, ибо рационально не объяснимо», сформулированным задолго до появления ислама. Но для философов, в том числе и аль-Газали, этот постулат неприемлем. Философия есть мировоззрение в понятиях. Философ потому и философ, что должен мыслить и излагать свои мысли в понятиях и категориях философского словаря. Арабоязычная философия с первых своих шагов была философией – самостоятельной и оригинальной. Если они что-то сделали еще и для сохранения достижений античной и средневековой философии, то это дополнительная их заслуга.

¹ Цит. по Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. М., 1960. С. 221.

необходимо сущее. Если существование не обусловлено с необходимостью сущностью, то перед нами возможно сущее.

Сущность первосущего необходима. Она обуславливает бытие всех остальных сущих, которые возможны. Самая-самая первая причина есть «иное», которое определяет необходимое и возможное бытие всех остальных сущих.

Когда Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки говорит о том, что первое сущее есть и первопричина, и приводит свою аргументацию, то невольно вспоминается *causa sue* («причина самого себя») Спинозы. Фараби говорит: то, что первосущее есть и первопричинность, доказывается отсутствием для него внешней по отношению к нему причины. «Он не существует ради чего другого и другое не существует помимо Него, чтобы явиться целью Его бытия, ибо в таком случае Его существование будет иметь внешнюю причину, и Он более не будет Первопричиной»¹. Первый сущий воплощает в себе Истину, Живое и Жизнь, из него происходит все остальное. «Бытие же Первого Сущего есть как бы истечение бытия в бытие других вещей, а бытие всего прочего истекает из бытия его самого»². При желании здесь можно увидеть не только будущего Спинозу, но и связь с предыдущим неоплатонизмом с его учением о Едином, об эманации, можно увидеть в конструкции мира и пантеистические идеи о субстанциональном единстве мира и бога.

Обратим еще раз внимание на то, о чем уже неоднократно говорили. Абу-Наср аль-Фараби жил в религиозную эпоху. По воспитанию, по мировоззрению он, естественно, не мог быть нерелигиозным человеком. Отношение к религии, понимание ее происхождения, сущности, догм и т.д. могли быть своими. Как мы говорили применительно к аль-Газали, арабоязычные философы искренне считали, что они углубляют, уточняют, открывают истинное понимание слов Корана и хадисов, которые недостаточно глубоко и истинно используются богословами. Может, они, философы, считали себя больше ортодоксами, чем богословы-традиционалисты, требующие буквального принятия священных слов, даже если они противоречат здравому смыслу или не имеют никакого разумного смысла. Стремление к созданию «истинной религии» (вспомним А.В. Сагадеева) присуще не только аль-Фараби ат-Тюрки, но и всем остальным арабоязычным мыслителям. Это и понятно. Ведь ислам для них – инструмент, с помощью которого они отстаивали возможность добродетельного, справедливого государства. «Истинная религия» служила основой их гуманистических конструкций материалистического и духовного бытия человека. В философском истинном исламе содержалось и руководство жителям образцового города, как представлять себе

¹ Там же. – С. 226.

² Там же. – С. 225.

завершение Абу-Наср аль-Фараби разъясняет, что ждет душу каждого после смерти в зависимости от типа города. Эта перспектива должна заставлять, внутренне мотивировать граждан делать свой город образцовым, стремиться к этому.

Во-первых, отметим, что и здесь собственная схема аль-Фараби проявляется со всей наглядностью. Он начинает с абстрактного абсолюта, спускается в высот абстракции к конкретному, земному, а потом снова устремляется ввысь, как сейчас сказали бы, в «трансцендентный» (сверхъестественный, потусторонний) мир.

Такова «философия для масс». «Когда мы по положению являемся политиками, то нам необходимо настроить массы дружелюбно по отношению к нам, чтобы они полюбили нас, и мы смогли их побудить к свершению блага и пользы, каковой они требуют от нас, и чтобы мы участвовали вместе с ними в свершении добрых дел, которые мы уполномочены свершить и которые были бы желательны [также и] им»¹. Для этого надо выделить истинное в тех верованиях, которых они придерживаются. «Это невозможно сделать совместно с ними посредством доказательств, основанных на достоверном знании, далеком от них как по содержанию, так и по необычности и трудности для них, а можно сделать только посредством общих для нас и для них знаний. Это выражается в том, что мы обращаемся к ним посредством общепринятых для них рассуждений, известных им и приемлемых в их общении»². И в собственные верования аль-Фараби стремится внести свои истинные разъяснения. Этот процесс можно было бы рассматривать как переработку религиозных верований в философию и считать, что и здесь мы видим своеобразие возникновения и становления арабоязычной философии. Помимо первого разума и первой причины у Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки существуют в небесном мире еще десять разумов («вторые причины»), расположенных в девяти сферах:

- первое небо,
- сфера неподвижных звезд,
- Сатурн,
- Юпитер,
- Марс,
- Солнце,
- Венера,
- Меркурий,
- Луна.

■ А десятый – деятельный разум – не имеет пространственной локализации. Ему соответствует подлунный мир, который характеризуется

¹ Аль-Фараби. Китаб аль-Фараби ди ал-Мантик. – Братислава, 231-ТЕ-41. – С. 205.

² Там же. – С. 206.

наличием материального субстрата, различных форм и четырьмя элементами уничтожения, которому предшествует непорочный божественный мир.

И снова мы видим акцент аль-Фараби на человеке. Первопричина умопостигает только самое себя. Иначе бог осознает только самого себя, но не совокупность всех понятий и чувственно воспринимаемый познающими людьми универсум конкретных индивидуальных явлений. Человек дополняет божественное познание мира, будучи уполномочен для этого богом. Близка эта идея к философии космизма, которая возникнет столетия позже и где основной идеей будет мысль, что через человека космос продолжает свое более глубокое и разумное развитие. И нельзя же обвинять Тейяра де Шардена, Федорова, Соловьева, Циолковского, Вернадского и других космистов в том, что они лишь заимствовали идею у аль-Фараби и ничего нового не сказали. Смешно было бы и глупо. Однако почему-то такие обвинения в адрес арабоязычной философии со стороны европоцентристов считаются вполне нормальными. Тоже: и смешно, и глупо, и непрофессионально.

Эти десять разумов являются двигателями сфер. Так творчески выстраивается вполне самостоятельная и оригинальная метафизическо-теологическая концепция мира, которая служит основанием космологии и астрономии этой эпохи. Что касается самого Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки, то он, когда речь идет о естественнонаучных предметах, вроде забывает про свои философские выкладки, а дает лишь математические расчеты и объяснения своим наблюдениям («Комментарии к «Альмагесту», «Книга приложений»¹). Когда речь идет о «подлунном мире», мы тоже замечаем отход от философских абстракций в сторону естественнонаучного рассмотрения материальных процессов, хотя преобразованное учение об эманации (вспомним «уплотнения», «интенсификации» и пр.) просматривается достаточно хорошо.

Теория эманации была в античности достаточно популярной, принимая различные виды и варианты. Приведем несколько ярких примеров связи с идеей эманации у маздакитов, манихеев, сабеян, исмаилитов, карматов.

Некоторые исследователи считают, что маздакиты и манихеи первыми взяли за основу своих философских конструкций идею эманации. Борьба Света и Тьмы как основа мира опирается на идею эманации: как результат этой борьбы возникает и существует весь мир, имманентно содержащий и несущий в себе исходный дуализм. Были и конкретизации. Например, маздакиты и манихеи считали, что Свет воплощается в Отце и пяти святых, а Тьма – в Князе тьмы и пяти демонах. Борьба Отца и Князя тьмы с их помощниками и образует все процессы Вселенной. В отличие от

¹ См.: Кубесов А. К. Астрономия в трудах аль-Фараби. Алма-Ата, 1981.

маздакитов и манихеев сабейцы, тоже опиравшиеся на свой вариант идеи эманации, обожествляли звезды* □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ а астральная теология дала долгую историю и астрологии. Звезды, как и люди, имеют, считали сабейцы, тело и душу. Бог – душа мира, которую окружают духовные начала, управляющие Вселенной. Эти вторичные духи повелевают семью планетами, приводят их в движение, таким способом порождаются другие низшие формы бытия. Точнее, последние как бы «истекают» из движения этих семи планет. Истечение и есть форма эманации.

Близки к идее эманации и взгляды исмаилитов и карматов. Они считали, что бог не принимает непосредственного участия в сотворении мира, ограничившись созданием мирового разума, который уже в свою очередь производит мировую душу. Бог – мировой разум – мировая душа. Атрибутом, т.е. неотъемлемым и необходимым свойством, определяющим качественную характеристику разума, является знание. А атрибут души – дает жизнь. Душа, производящая жизнь, создает материю, из которой уже возникают земля и звезды. Материя сама по себе пассивное начало. Здесь можно вспомнить аналогичные взгляды Платона на материю. Чтобы материя «оживала», ей нужно воспринять формы мирового разума. Безусловно, очень интересны взгляды исмаилитов и карматов о пространстве и времени.

Вернемся к различию трактовки эманации у неоплатоников и у аль-Фараби. У неоплатоников Единое «истекало» до материи, в недрах которой исчезало, превращаясь в тьму. Аль-Фараби эманацию первосущности и первопричины заканчивает на уровне деятельного разума. Материальный мир Абу-Насра остается светлым и наполненным движущими силами. Различия принципиальные, ибо от этого различия, как мы уже частично рассматривали, зависит трактовка роли человека в мире. У Платона материя есть небытие, абсолютное моральное зло. Фараби не заимствует у Платона таких характеристик материи, хотя материя и у него лежит в противоположном полюсе от первопричины. У Абу-Насра материя есть одна из ступеней в иерархии бытия.

Еще один момент. Первопричина Фараби и Единое неоплатоников, как мы выше говорили, представляет тоже по-разному трактуемое единство бытия и мышления. У аль-Фараби универсальное знание реализуется как эманация божественной сущности. Она, во-первых, вечная, и, во-вторых, что важно, неиссякаемая. Гимном знанию могут звучать слова Абу-Насра ат-Тюрки о том, что созидательная, творческая сила первой причины заключается в знании ею своей сущности. Это призыв к познанию своей сущности, которая, как нам известно, у аль-Фараби иерархичная и многоуровневая. Чем ближе к истине своей сущности знание, тем выше потенциал творчества, созидания. И опять-

*□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ Из среды сабеян (течение, возникшее в Хорране) вышел один из основоположников арабской культуры Сабнт Ибн-Корра.

таки задолго до европейцев прозвучали слова, что знание – это сила. Не станем же на этом основании оспаривать уже привязанную традицией к имени Ф. Бэкона мысль, как заимствованную у аль-Фараби. Бог обладает созидательной силой, ибо знает свою сущность, которая и есть универсальное знание Вселенной. Это стремление привязать к знанию все мироздание и приводит аль-Фараби, как и неоплатоников, к идее тождества бытия и мышления. «Вторичные разумы» порождают Вселенную и определяют ее идеальный характер. Хотя Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки в своей концепции отводит материи (в отличие от неоплатонизма) значительную роль. Подлунный мир, как мы помним, находится в единстве с небесным миром. Деятельный разум, служащий демаркацией потустороннего и посюстороннего миров, играет активную роль в телесном и духовном бытии человека, а тем самым и в мироздании. Все проблемы бытия таким образом замыкаются именно в подлунном мире (разве что кроме астрономии). Научная мысль обретает предметы исследования именно в подлунном мире, где все приводит в движение деятельный разум. Именно в бытии человека заново решаются и пересматриваются реальные явления, к которым сверхчувственный мир имеет косвенное касательство.

Земные вещи даны в реальности из двух составных частей: материи и формы. Исходная, или первичная, материя лежит в основе четырех элементов, из комбинаций которых и образуется подлунный мир. И здесь можно найти десятки авторов и концепций, из которых якобы была заимствована такая трактовка подлунного мира, роли материи, формы, деятельного разума. Единство материи и формы для вещей и явлений подлунного мира для Фараби почти аксиома, не требующая какой-либо особой логической аргументации. «Форма не может иметь ни субстанции, ни бытия — без материи»¹. Мы уже говорили, что сложность бытия человека, социума, природы и мироздания делает противоречивым и объективный мир, и познание, и результаты познания (концепции). В этом следует видеть скорее позитивное развитие исходных представлений, чем недостаток познания. Разумеется, речь не идет о банальных логических ошибках и противоречиях. Исходная идеалистическая посылка и роль материи в телесном и духовном бытии человека в учении Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки можно считать и противоречием, и данью религиозности эпохи, и также содержательной полнотой. К последнему варианту оценки мы склоняемся больше в силу указанных уже выше представлений.

Деятельный разум эмануирует формы, которые управляют различными сочетаниями четырех элементов. Это, так сказать, конкретная ситуация, включенная также в общее движение всех остальных сфер. Все,

¹ Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 237.

другу. И миг творения богом мира до мира равен вечности. Следовательно, что и требовалось доказать: мир совечен богу во времени, хотя и вторичен субстанционально. И движение вечно: это переход от возможности к действительности. Время в конечном (тварном) смысле начинается с этим движением, а субстанционально они совечны богу. Таким образом, в учении Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки вечность материи, движения и времени, с его точки зрения, не противоречит идее творения богом мира. Это, понятно, половинчатая позиция. Признавая креационизм в плане субстанциональном, отказаться от него в частных вопросах (о времени, о причине) – это не решение проблемы. Но, тем не менее, аль-Фараби создал свое самостоятельное и оригинальное видение вопроса и его ответа.

Встречные векторы направления надлунного и подлунного миров представлены в учении аль-Фараби в их диалектике, а не простом приложении. В надлунном мире иерархия бытия и мышления выстраивается сверху вниз. В подлунном мире вектор движения – в обратном направлении: снизу вверх. Эти две иерархии находятся в единстве и находят свое выражение в единстве бытия и мышления, общей, абсолютной сущностью которых является абсолютный первичный разум. Абу-Наср аль-Фараби пишет: «Наименее совершенной является общая первичная материя; затем последовательно поднимаются по ступеням совершенства – элементы, минералы, растения, животные, лишённые разума; и, наконец, разумное животное, которое никто не превосходит»¹. При этом основную диалектическую проблему – противоречие в мире и в познании – аль-Фараби видит ясно. Он утверждает, что в первосущем и во вторичных идеальных сущностях противоречия не может быть, ибо это нарушит их целостность и незыблемость. Что же касается подлунного мира, то здесь диалектическое мышление Абу-Насра аль-Фараби проявляется в полной мере. Субстрат природных тел может принимать одновременно различные формы, в том числе и противоположные. Думается, признание объективности противоречия не требует доказательств. Можно (шутка!) считать, что оптика заимствовала свою идею о противоречивой природе свете (как волны и как кванта) у аль-Фараби. Чем сложнее предмет по составу своих элементов, тем сильнее возможность противоречивого их сочетания. «Бытие, возникшее из малосложной системы смеси, содержит в себе незначительные противоречия и уменьшенные и слабые силы»². И наоборот, «чем сложнее бытия, чем больше они содержат в себе противоположностей и составных частей последних, тем острее противоположность сложных предметов и тем могущественнее силы [возможности] противоположностей и тем больше силы воздействуют одни на других. Так как те бытия, которые

¹ Там же. – С. 239.

² Там же. – С. 258.

сложнее, составлены из неоднородных частей, ничто не препятствует тому, чтобы они содержали какую-то противоположность»¹.

Нам не представляло бы трудности, ссылаясь на слова Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки, сделать его основоположником системно-структурной методологии. Он говорит, что менее сложные предметы и однородные тела изменяются, разлагаются под воздействием внешних предметов на такие же однородные частицы и элементы. Здесь, где нет смеси, нет и противоречий. Форма одна и неразложима на иные формы. Эти и другие примеры аль-Фараби профессионально переносит на более сложные природные тела. Например, на органические процессы. «Между тем, как иные [тела], – таковы растения и животные, – разлагаются также и внутренними противоположностями; вот почему, если одно из этих тел проникает в бытие, его форма продолжает существовать некоторое время, благодаря постоянному восстанавливанию им того, что разлагается в теле. Это происходит только для того, чтобы заменить то, что разлагается; но ничто не может заменить то, из чего составлено его тело, ни объединиться с этим телом, не лишив его собственной формы и не охватив этим же самым данное тело. Это называется питаться»². Прекрасный образец структурного анализа.

Антропология Фараби не менее скрупулезна, чем другие области его исследования. И детальное исследование всех аспектов его понимания телесного и духовного бытия человека – еще предмет будущих исследовательских изысканий. Отметим лишь основные принципиальные моменты.

1) Человек есть высшее звено развития в подлунном мире. Роль человека, через которого бог объединяет вечное и конечное в мироздании, мы уже рассматривали как предтечу философии космизма.

2) Основные «силы» души человека:

- питающая,
- ощущающая,
- сила воображения,
- мыслящая,
- стремящаяся.

Не все просто. «Стремящаяся» – это в современных терминах «целевая», т.е. основная характеристика человека как общественного человека, как единственного существа, способного к сознательной, целесообразной, целеполагающей и целереализующей трудовой деятельности. Другими словами, порядок расположения «сил» души человека имеет четкую систематику по возрастающей: от простой телесной потребности («силы души») через чувственный уровень к психическому,

¹ Там же. – С. 258-259.

² Там же. – С. 259.

потом к интеллектуальному и социальному. Мудростью и прозрениями Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки остается только удивляться и восхищаться.

Исходя из этих общих представлений, он развивает учение об анатомии, физиологии и психологии человека. Аль-Фараби говорит о наследственных признаках, передаваемых от родителей к детям (вот вам и «основоположник генетики»). Анализирует бесполое и половое размножение. Есть идея связи телесного и духовного единства людей. Кроме «половых сил» женщины во всем равны с мужчинами. Прочие органы и душевные силы у мужчин и женщин общие. Даже можно «встретить мужчин, свойства которых похожи на свойства женщин, и женщин, свойства которых похожи на свойства мужчин»¹. Фараби утверждает, что мужчины и женщины обладают одинаковой способностью к развитию, и они не различаются «в том, что касается силы чувственной, воображения и интеллекта»².

Человек, как мы неоднократно подчеркивали, у аль-Фараби главное звено в иерархии мироздания. Он сходен не только с деятельным разумом. Он в своем духовном бытии может подняться и до первой сущности, объять умом все иерархические ступени бытия, он как бы завершает, точнее, циклично замыкает, всю гармонию мироздания.

Не стремясь превратить Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки в атеиста, отметим, что довольно легко можно увидеть в его размышлениях о человеке мысль, что все, что мы приписываем богу в высшей степени, это характеристики самого человека, возведенные до идеального («образцового») состояния. Если это не проблема «отчужденных сущностных сил» (Фейербах, К. Маркс), то как это назвать? Гуманизм аль-Фараби, хотя в силу уровня развития эпохи, остается еще абстрактным гуманизмом, элементы реального, действительного, практического гуманизма разбросаны щедрыми горстями по всем его произведениям. Если переводить на наш язык и сказать, пользуясь нашим современным словарем, то аль-Фараби говорит о том, что устами человека бог дарует как высшее благо, соответствующее сущему, сущности мира, природы, общества и человека – мир и согласие с самим собой, с людьми и с миром. Поэтому людям подлежит поддерживать между собой мир...

Сказанное выше, на наш взгляд, достаточный аргумент в пользу позиции, что арабоязычная философия не просто эклектический синтез предшествующих философских учений, а оригинальная философия, во-первых, поднявшая философию на новый уровень развития, во-вторых, оказавшая неопределимую услугу Западу, сохранив античное наследие и подарив Монблан оригинальных идей, не до конца, может быть,

¹ Там же. – С. 282.

² Там же. – С. 282.

усвоенных и оцененных западноевропейской духовной культурой. Слова швейцарского специалиста А. Меца о том, что мутазилиды «придали арабской философии то своеобразное направление, которое своими умозрительными исследованиями о сущности и атрибутах бога оказало влияние на учение Спинозы, а через него – и на нас»¹, не совсем, на наш взгляд, точно отражают действительное положение дел. Достижения арабоязычных мыслителей оказали и продолжают оказывать на нас влияние не только через Спинозу, а через сотни и тысячи различных каналов и источников, и не только в философии, а по всему спектру развития материальной и духовной культуры. Нет ни одной такой современной сферы жизни, где нельзя было бы не увидеть следы арабоязычной культуры той эпохи.

¹ Мец А. Мусульманский Ренессанс. – М., 1966. – С. 169.

ГЛАВА IV. РАЗУМ И ВЕРА НА ПУТИ К МИРУ

Одним из противоречий эпохи, когда жил Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки, было противоречие между богословием, с одной стороны, и философией и наукой – с другой. Казалось бы, мелочь: всего одно слово и его трактовка. Для ислама «знание» – это вера в святость текста Корана. Для философов и ученых «знание» – это разумное, рациональное постижение мира. М. Роузентал пишет: «Арабское *ilm* довольно хорошо переводится нашим “знание”. Однако “знание” не может выразить всего фактического и эмоционального содержания *ilm*, так как *ilm* является одной из доминирующих в исламе концепций, которые дали мусульманской цивилизации ее отличительную форму и окраску»¹. Аль-Фараби дает свою дифференциацию знаний о мире, их различные уровни и типы. Он выделяет обыденную точку зрения «простолюдинов», которые некритично разделяют позицию авторитетов, будь то отдельный человек или традиция. Общепринятое, стихийно сложившее и распространенное знание воспринимается ими как свое и истинное. Философия и наука с такой позицией не могут согласиться. Они должны проникнуть в суть вещей, познать их истину. Теологи же передают или буквальные смыслы текстов, или на свой лад и произвольно преподносят как истины священных текстов по-своему понятые и обработанные на свой лад учения философов. Истинному образованию людей препятствует как раз третья позиция.

Когда речь идет о признанных ценностях ислама, его идеях и регулятивах, аль-Фараби объясняет их исторически. То есть эти представления возникли в определенную историческую эпоху и были необходимы для осознания людьми самих себя. Они были нужны. Они были оправданы ограничениями своей эпохи. Но среди них могут быть ложные формы осознания мира и самих себя, которые со временем должны быть или уточнены или даже исправлены как ложные. По мнению Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки, истинные знания дает философия, а религия должна быть производной в толковании своих истин с помощью достижений философии. При этом аль-Фараби отмечает, что роль философии в основном познавательная, теоретическая, тогда как роль религии больше направлена на социально-нравственное регулирование общественных отношений между людьми. Религия должна в доступной форме довести до людей как правила общежития божественные истины, познаваемые философией. Например, мысль о том, что люди должны стремиться поддерживать между собой мир... Философские истины универсальны,

¹ Роузентал Ф. Торжество знания. – М., 1978. – С. 20-21.

ибо отражают сущее, первую причину. Но формы выражения (понятия, символы) могут быть разными, поэтому разные народы, которые все одинаково хотели бы достичь счастья, имеют различные религии. Определение, данное аль-Фараби, может быть без редакции использовано и в современных курсах философии. Он считает, что те, кто постигает мир в понятиях, – мудрецы, философы, ученые, а те, кто постигает мир посредством общепринятых представлений и в основном воображения – это верующие. Начала существующих вещей и их ступени, счастье, руководство добродетельными городами – все это человек может либо мыслить в понятиях и умопостигать, либо воображать»¹. Сравнивая разные способы познания и результаты этих способов познания, аль-Фараби приводит образный пример, который нам очень нравится. Мы можем, например, увидеть человека лицом к лицу. Это один способ познания и форма знаний о его внешнем виде. Но можно получить знания о том же, глядя на его отражение в воде. А можно и совсем отдалить точность знания и его достоверность, если о внешнем виде этого человека знать через отражение его портрета в воде.

Мироздание сложное, и постичь его в полноте и в истинности – дело трудное, требующее времени в исторических масштабах. Не всем людям и не всем народам удастся постичь общую природу мира и места человека в нем сразу. Это порождает разные символы и разные традиции. Поэтому у разных народов различные религии. С этими сложившимися и реально существующими общепринятыми представлениями различных религий невозможно не согласиться и не считаться, ибо само просвещение требует трудов как для постижения истинных знаний, так и для их распространения. Поэтому просвещение есть тоже дело поэтапное, постепенное, прогрессирующее. Поэтому на первых этапах, говорит Абу-Наср, приходится религиозные представления, традиционные «ходячие мнения» рафинировать положениями философии. Это одна сторона дела. Другая – в том, что достижения философии в чистом виде, как «знания о мире в понятиях», широким массам недоступны. Поэтому требуется их оформлять в образно-символические формы религиозных представлений. Но обязательным при этом является объяснение, что мудрецы – те, кто мыслит в понятиях. Они обладают преимуществом в постижении истины перед теми, кто постигает мир через воображение, т.е. перед верующими. Ясно, что в отношениях философии и религии аль-Фараби отдает первенство по степени точности знаний, их истинности и важности философии.

Абу-Наср аль-Фараби ат-Тюрки не отвергает религию. Она нужна для непросвещенных масс для облегчения их пути к добру. Так поступают с детьми, когда предостерегают их от дурных поступков, указывая на награды, которые последуют за эти усилия и которые по значимости ни в

¹ Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – С. 133.

какое сравнение не идут за отказ от частной пользы, зачастую иллюзорной. Однако, если человек постиг истину, стал на путь философского постижения истины и достиг на этом пути успеха, то ему, овладевшему истиной более высокой, нет необходимости пользоваться религиозно-символическими подпорками, которые относительно и символичны, что хорошо видно из того, что они у разных народов разные, зависят от традиций. Пользование религиозно-символическими формами знаний нужно для воспитания масс, которые еще не подготовлены к философскому и научному уровню постижения истин мироздания. Насколько разум мудрецов выше простой веры, настолько философия выше богословия. Последнее должно опираться на философию, на ее доказательства и логические аргументы.

Через годы Европа через других арабоязычных философов, в частности через Аверроэса, эти мысли аль-Фараби трансформирует в более грубые, но более четкие формы: только философия – подлинная мудрость, а теология – сплошные басни. Аль-Фараби обосновывает необходимость религии для общества. Религия, по его мнению, нужна как законодатель, чтобы в обществе был порядок на всех уровнях жизни. Это первая задача религии. Вторая в том, что религия играет роль «врача души». Религия лечит тем, что объясняет, за что человека ждет награда, земная и вечная, а за что – наказание, тоже земное и вечное. Религия приучает людей соблюдать законы общежития исходя не из прямого внешнего принуждения, а как бы из собственной внутренней мотивации. Учение о бессмертии души, о загробном воздаянии и вечном наказании нужно для тех людей, которыми невозможно управлять обычными средствами убеждения. В этом религия – помощник властелина, правителя в том, чтобы держать народ в повиновении.

Философия тоже помогает человеку, ибо объясняет ему, в чем подлинное счастье, которое должно стать целью жизни, чтобы неуклонно к ней стремиться. Здесь снова мы встречаемся с трактовкой понятия «знание». Для Абу-Насра аль-Фараби в данном контексте «знание» не означает только восприятие ближайшей среды и достижение повседневных целей. Знание – не только принимаемые как данность общепринятые представления и распространенные мнения. Знать – это значит постичь сущее, начиная от первопричины и до понимания результатов своих действий в рамках не только конкретных обстоятельств, но ведущих к подлинному счастью через все иерархические ступени бытия. Для этого недостаточно воображаемых истин религии, а нужно понимание мира в понятиях, т.е. мудрость. Учение о разуме – центральный и главный элемент в философии Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки. Учение о разуме проходит красной нитью через все творчество великого мыслителя. Возможно, именно этот фрагмент его философии оказал наибольшее влияние на его

последователей и на последующие поколения философов, включая таких выдающихся, как Авиценна, Аверроэс, Роджер Бэкон, Альберт Больштедтский, Сигер Брабантский, Фома Аквинский и другие.

Мы уже неоднократно говорили о том, что идея тождества бытия и мышления покоится на трактовке разума. Бог есть разум. Акт творения, хотя и субстанциональный, но чисто мыслительный. Существует десять надлунных сфер разума. И последний в ряду – деятельный разум, связанный со сферой Луны.

В метафизике и космологии он выступает в форме учения о десяти разумах. Даже сам акт творения трактуется как чисто мыслительный. Деятельному разуму подчинен подлинный мир: первичная материя, форма, элементы, минералы, растения, животные и человек. Деятельный разум выступает в роли внутреннего закона телесного и духовного бытия в подлунном мире. Это – логос земного мира. У аль-Фараби много замечательных сравнений и иллюстративных образов. Мышление человека с деятельным разумом Абу-Наср уподобляет отношению глаза к солнцу, который своим светом делает предметы видимыми для глаза. Деятельный разум помогает постичь метафизические свойства предметов, до него существующие лишь как возможные для познания. Исследованию разума и понятия «разум» Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки уделяет особое и пристальное внимание. Интерес к природе разума имеет для Абу-Насра практическое значение, т.е. Фараби стремится выяснить, какую роль играет разум в жизни людей. Природу разума аль-Фараби изучает, как сегодня сказали бы, систематически и системно, со всех сторон и аспектов. Здесь мы снова встречаемся с диалектическим мышлением мыслителя. Например, когда он рассматривает природу разума с этической точки зрения, он выделяет две стороны: теоретическую и практическую. В теоретическом плане «благо и зло» остаются в субъективном мире, в намерениях, как возможность, которая, может быть, в будущем будет претворена в жизнь. Когда же разум выступает со стороны практического мышления, нравственность не ограничивается только намерением, а объединяет, как он утверждает, намерение и стремление, выясняя, что и почему должно быть выбрано в данном конкретном случае, ситуации, а от чего и почему надо отказаться, чего следует избегать. Как помним, для Абу-Наср аль-Фараби ат-Тюрки разум человека – не просто свойство духовной жизни, а проявление его высших (от деятельного разума) особенностей. Повышенный интерес к логике со стороны Фараби как раз обусловлен тем обстоятельством, что для него предмет логики есть самое специфическое благо человеческого бытия – разум. Логика и изучает это благодное качество человека, и развивает его, и распространяет его.

Если говорить более конкретно о взглядах аль-Фараби на разум, то необходимо вспомнить мысль Стагирита об уме, бессмертном и вечном, и

об уме, заключенном в человеческое тело. Это последнее Стагирит называл «страдательным умом». Аль-Фараби тоже выделяет страдательный ум, который противоречив. Он зависим от того, что в душе присутствуют противоположности возможного и действительного (материи и формы), поэтому актуализация разума обусловлена целым рядом конкретных причин. Но в то же время аль-Фараби подчеркивает, что в основе страдательного ума, заключенного в человеке, лежит деятельный разум, без которого страдательный ум не может существовать.

Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки выделяет (мы опять видим в этом самостоятельность и оригинальность), кроме страдательного ума, еще действительный и приобретенный разум.

Страдательный разум является потенциальной способностью познать сущее. Он может различать в познаваемом объекте его форму и материю, с которой, как мы выше разобрались, связано существование вещей. Однако страдательный разум – не просто описание способности человека познавать. Страдательный разум – нечто онтологическое, которое есть, существует как нечто, способное по мере познания сущности вещи включать в себя сущность познаваемой вещи. По мере постижения сущности вещей страдательный разум как бы усиливается, растет, обогащается. Человек, считает аль-Фараби, от рождения не обладает «готовым разумом». Ребенок лишь способен стать разумным. По мере, как сейчас сказали бы, «социализации» ребенок приобретает страдательный разум, который в этом смысле присущ всем людям. Идея равенства людей, имманентно содержащаяся в утверждении, что все люди способны к разумному мышлению, является, безусловно, демократическим и гуманистическим тезисом.

Человеческий разум находится в единстве с бытием как самого человека, так и с бытием мироздания, ибо все пронизано единым началом – божественным разумом. Возможный разум становится действительным лишь в этом диалектическом тождестве с бытием. Диалектическое мышление аль-Фараби в познании видно и в том, что он подчеркивает и активность субъекта, и актуальность объекта. Разум, хотя бы страдательный, возможен, как видим, в процессе познания. До процесса познания разум возможен, с одной стороны, как способность субъекта, но еще не пришедшая в движение, застывшая и готовая начать процесс познания. Это как бы замершая в готовности к познанию субъективная часть разума. Вторая сторона разума до начала познания представлена объектом, его способностью мыслиться, быть познанным, быть познанным пока лишь в возможности. И если это не диалектика, то что тогда диалектика! Страдательный разум есть данность объективного мира, доступного познанию (это – антиагностицизм), плюс активность способного к мышлению, познанию человека. Ясно, что трактовка разума в

конечном варианте принимает характер трактовки в русле объективного идеализма. Но что бы мы потребовали от правоверного человека! Но, как когда-то заметил В.И. Ленин, в умном идеализме больше материализма, чем в плоском, вульгарном материализме. Аль-Фараби, несомненно, из ряда «умных идеалистов».

Вобравший в себя в процессе познания сущности вещей страдательный ум не только превращает эти сущности из возможностей в действительное, но и сам из страдательного разума превращается в «действительный разум». Но это еще не вся феноменология разума. Есть еще один шаг, наиболее, на наш взгляд, интересный. Действительный разум, используемый субъектом как метод познания, как мышление, созидающее снова и снова процесс познания с самого начала, есть, по аль-Фараби, «приобретенный разум». Великолепно. Разум, пройдя в познании этапы страдательного разума и действительного разума, возвращается к началу и замыкает как бы круг, превращаясь в «приобретенный разум», способный снова и снова превращать возможность разума в действительность. Но это уже, пусть сто раз идеалистически понятый, самоорганизующийся процесс бытия разума. Единство этого круга из страдательного, действительного и приобретенного разума как раз образует и раскрывает содержание деятельного разума.

Реконструкции чужих взглядов – дело трудное, да и неблагодарное, наверно. Вот, скажем, почему Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки в своей работе «О значении (понятия) «разум» говорит о четырех видах вышерассмотренных разумов, но ничего не вспоминает о первосущем разуме и исходящей из него иерархии бытия и иерархии разумов? Случайно? Просто вынес эту тему, как другую, за границы данной работы? Или изменялись взгляды аль-Фараби на сам предмет? Можно строить десятки или даже сотни версий, но точно знал (и знал ли?) это лишь сам великий философ Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки. «Приобретенный разум», замыкая цепь страдательного и действительного разума, приобщает человека к «деятельному разуму», который, если судить по его характеристикам, данным аль-Фараби, есть не что иное, как общественное сознание. В терминах Абу-Насра – «единое общечеловеческое мышление».

Еще раз вспомним: аль-Фараби – объективный идеалист. Поэтому для него объективность хоть индивидуального разума, хоть общественного не представляется чем-то из ряда вон выходящим или невозможным. Объективный и единый общечеловеческий разум, во-первых, вечен (род человеческий вечный), во-вторых, активен. Разум отдельного человека способен к развитию лишь путем приобщения к «деятельному разуму». Этот процесс современная педагогика называет «социализацией». То есть новорожденный человеческий детеныш – это лишь возможность человека

как личности. Лишь при том условии, что он будет в человеческой среде, он приобретет качества, присущие человеческой личности. То есть необходимо приобщиться к «деятельному разуму», вечному и действующему. Что же касается проблемы души человека, его смерти и бессмертия, нам не удалось найти однозначного ответа. С одной стороны, объективность разума, как страдательного, так и действительного, тем более приобретенного и деятельного, должны означать, безусловно, бессмертность души после телесной смерти человека. Абу-Наср аль-Фараби отвергает пифагорейское переселение душ, но как же быть с раем и адом, если душа не бессмертна? Возможно, различие о смертности индивидуальной души возникает из-за неполноты списка сочинений Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки. По крайней мере, он, как верующий человек, должен был признать бессмертность индивидуальной души...

Даже позиция, что индивидуальная душа не может существовать до тела, не отвергает ее существования после смерти тела. Не спасает оговорка, что душа добродетельных и мудрых людей бессмертна, а души невежественных людей смертны. Как же тогда ад? Может, здесь метафоры? Речь не идет об объективной смертности, а лишь только как о потере истины для приобретения истины и счастья в их абсолютном смысле?..

Мы не решаемся делать однозначных выводов об этом предмете, оставляя возможность заняться этим вопросом более детально другим исследователям творчества Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки. Но в целом учение аль-Фараби, безусловно, допускает объективное бытие разума на всех его иерархических уровнях.

Еще одну великую онтологическую, гносеологическую и аксиологическую проблему поднимает аль-Фараби: тему интеллектуального и нравственного совершенствования человечества. В этом он видит сущность (суть) смысла жизни человека, его телесного и духовного бытия. Снова возвращаясь к теме о бессмертии души, отметим: кроме добродетельности и образованности, для бессмертия (вечности) души человека требуется еще и это единство нравственного и интеллектуального. Если нет единства интеллектуального и нравственного, то нет и смысла бытия. Если нет смысла бытия, жизнь человека подвергается распаду, уходит в небытие.

Аналогий и параллелей много. Хотя бы этот фрагмент о бессмертии души. Разве не похоже на другой вариант ответа, который мы видим, например, у исмаилитов: рай – когда душа достигла совершенного познания, ад – когда душа находится в состоянии невежества. Но параллель – это лишь параллель. Вся духовная жизнь человечества,

повторимся, похожа на многожильный канат, где все переплетено в тугий единый узел.

Мы склонны рассматривать религию, ее позицию по отношению к рациональному познанию, к философии (кстати, философия ведь бывает не только рациональной, но и иррациональной, эзотерической, мистической) и науке не как враждебную, а как диалоговую, по сути дела. Да, в социально-политическом плане, как социальные институты, религия и наука в разные периоды, возможно, переходили даже в план уничтожения представителей друг друга. Но не об этом речь. Речь о существовании концепций, в таком разрезе наука и религия ведут диалог о человеке, о едином, целостном человеке, о разных сторонах его бытия.

Если обратить внимание, то легко увидеть в фарабиевской концепции разума еще и методологическое обоснование самостоятельности науки и рационального знания. Религия – форма нерационального мышления. Но это не делает ее ошибочной. К религиозному знанию не подходят критерии истинности научного знания. Как и наоборот. В концепции «двойственности истины» отражена половина правды. Да, каждая из них – наука и религия – имеют свой отдельный объект и предмет, свои методы и средства познания, свои идеалы и ценности, которые противоположны. Но это противоположности не разных миров, отделенных непроходимой пропастью. Это противоположности одного бытия (и мира, и человека). В рамках этой целостности это не двойственная истина, а одна противоречивая истина. Так и надо понимать диалог науки и религии как позиций познания и трактовки бытия.

Когда Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки говорит о том, что специфику философии составляет опора на разум, не надо фрагментировать его учение. В целом это учение о мире и о человеке в их целостности. Поэтому «знание» – это и постигнутое умом, и постигнутое нерациональными компонентами души: чувствами, интуицией, воображением, фантазией и т.д. Если приглядеться повнимательнее, эта идея о противоречивой целостности бытия и мышления проходит красной нитью через всю средневековую арабоязычную философию. Опираясь на сказанное выше, предлагаем свою гипотезу о том, что произошло позже в Европе с этой идеей.

Идея о противоположном единстве религии и науки (философии, рационального мышления), о целостном бытии мира и человека была в силу социально-политических причин, а не в силу логико-гносеологических, искусственно разделена как их непримиримое противостояние, борьба или даже война. Единство разделили, проведя между ними непроходимую пропасть. Это нужно было для идеологии, которую в этой ее роли К. Маркс верно назвал «ложным сознанием». Жизнь разводила науку и религию как организации, социальные

институты с различными интересами, главным образом, экономическими, их представителей, т.е. людей, обслуживающих эти идеи. Экономические интересы толкнули священников и ученых, как это бывало в ходе истории не раз по поводу и других аспектов общественного бытия, по разные стороны баррикады, хотя суть их идей носила характер не взаимоисключения, а взаимодополнения о бытии целостного мира и целостного бытия человека. Теория «двойственной истины» была придумана учеными, чтобы облегчить прессинг со стороны религии как социального института, со стороны священнослужителей, которые увидели в науке угрозу своему социальному положению, угрозу для своей «кормушки» в виде религии. Это расхождение не идейное, а экономическое и политическое, т.е. идеологическое. Здесь искали не истину, а выгоду. И это, как мы утверждаем и настаиваем на этом, была фальсификация идеи диалога религии и науки, иррационального и рационального знаний как целостного постижения бытия мира и человека.

В XIII в. великий мыслитель Фома Аквинский протестовал против идей тех представителей факультета искусств Парижского университета, которые как раз занимались этой фальсификацией, утверждая, что истины науки могут абсолютно противоречить истинам религии. Фома Аквинский упорно строил концепцию, в которой бы логическими средствами обосновывались догмы откровения. Это не совсем то, о чем говорил аль-Фараби, но мудрость видения целостности мира и человека схожа. Когда-то Абу-Наср аль-Фараби тоже занимался классификацией силлогистических искусств, которые на современном языке означают логико-теоретические знания. От них следует отличать практические (несиллогистические) знания: мореходство, торговлю, земледелие, скотоводство и т.д.

Вершиной силлогистического искусства является аподейктика, которая дает человеку строго достоверные знания. Если идти по нисходящей линии, далее идут следующие ступени:

- диалектика, которая дает истинные знания,
- софистика, которая дает в основном истинные суждения,
- риторика, которая дает в основном ложные суждения,
- поэтика, которая дает ложные суждения.

Философия, как уже отметили выше, пользуется методом аподейктики и получает достоверные знания. Религия, по мнению Абу-Насра, использует другие методы силлогистического искусства. Но опять-таки необходимо подчеркнуть, чтобы не передегивать позицию Фараби, что религия выбирает низшие формы не потому, что она качественно ниже, чем философия, а с практических соображений приобщения как можно больше не искушенных в философских тонкостях людей к истинам, выработанным философией. Философия хранит свои знания в виде особых, только искушенным в философии людям понятных символов. И

снова мы видим два встречных потока. От философии вниз к религии и к неискушенным в философских понятиях людям. И встречная – поэзия, риторика, софистика, диалектика и философская аподейктика. Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки считал, что мышление эволюционирует от простого к сложному, и этот путь в его конкретности выглядел как пошаговый переход от поэзии (эпоса) к риторике, софистике, диалектике и философской аподейктике. Философия должна пользоваться и пользуется своей особой символикой и понятиями. Когда возникает необходимость довести достижения философии широким массам философски неподготовленных людей для решения каких-либо конкретных задач, возникает необходимость снижения уровня абстрактности философских категорий. Такой уровень снижения, если его толковать как последнюю инстанцию философских истин, становится ложным. Именно этим занимаются софисты. В том же направлении происходит движение и при переходе от аподейктики к диалектике. С одной стороны, они помогают довести до менее подготовленных людей «практические выходы» философских истин, с другой, упрощая, они и искажают эти истины. За диалектическими и софистическими конструкциями пропадает суть аподиктических доказательств истины, которую подменяют часто просто «общепринятым мнением». Еще более снижается уровень истинности аподиктическим способом полученных знаний при переходе к риторике и поэтическим искусствам, которые представляют эти истины уже в образных, аллегорических формах.

Интересны рассуждения аль-Фараби о догматическом богословии, которое он выносит («Слово о классификации наук») за границы существования теоретических наук. По мнению Фараби, богословие нужно отнести к практическим искусствам. Это одна сторона дела. Вторая состоит в том, что «знатоки» от богословия, по утверждению Абу-Насра аль-Фараби ат-Тюрки, признавая «бессилие разума», утверждают «истинность» своего учения или подделками, или прямым насилием, прибегая ко лжи и репрессиям. Третья сторона дела – в возбуждении «знатоками» божественного откровения необузданного и невежественного фанатизма.

Там, где богословы «теоретизируют», т.е. используют разум, это делается не для постижения истинного положения вещей, а скорее для подтасовки фактов для доказательства того, что рационально невозможно доказать. Софистические ухищрения перемешивают правду с ложью, реальные факты с вымышленными чудесами. Философия и только философия, как считает Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки, является адекватным инструментом постижения истины по существу дела. В этом плане, не отрицая роли религии как способа постижения истины, аль-Фараби отводит ей лишь

вторую роль после философии. Религия должна быть в этом смысле лишь образно-символическим выражением истин философии. Но теологи в силу своих корыстных социально-политических целей, по мнению Абу-Насра аль-Фараби, ставят телегу впереди лошади, переворачивая действительное отношение религии и философии. Аль-Фараби видит причину этого в том, что богословы мыслят не просто догматично, но еще и демагогично, т.е. пренебрегая истиной ради достижения видимости своей правоты. При этом они больше опираются не на правильные логические доказательства, а на «общепринятые мнения».

Религия нужна философии. Она нужна как инструмент пропаганды для приобщения к философии народа, который в основном не готов к прямому восприятию истин философии без богословских упрощений. Религия должна быть по своей основной этой функции «подражанием» философии. Истины, которые религия должна донести до людей, находятся не в богословских теоретизированиях, а в философии. Религия должна заимствовать из философии истины, если она хочет быть общественно ценной и искренней в своих усилиях дать людям счастье. И в своей основной идее, что люди должны поддерживать между собой мир, Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки настаивает, что религия должна показать мировоззренческие (божественные) корни этого основного закона человеческого общежития. Для философа, который управляет добродетельным городом, добродетельное поведение является самоцелью, ибо только так общество будет справедливым, а его население – телесно и духовно здоровым. Только так люди могут стать счастливыми в земной конечной жизни и смогут подготовить себя к вечному счастью в потустороннем мире. Аль-Фараби доказывает, что теологи не правы, когда обещают невежественным людям, что добродетели в земной жизни – это лишь условие счастья в загробной жизни. Гуманизм Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки проявляется в том, что он настаивает на возможности счастья для человека и в земной жизни, и в загробной. Модель «страдай и терпи» в земной жизни, чтобы попасть в рай в потустороннем мире, по мысли аль-Фараби, ложная, используемый сознательно обман для политических, прагматических целей.

Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки не атеист. Это – ясно. Но критическое отношение ко многим рассказам богословов, как к «бредням старух», встречается довольно часто и было замечено еще ибн-Туфейлем. Однако так же неоднократно Абу-Наср предостерегает от того, чтобы людям непосвященным неосторожно не открывали содержание философских книг. Часть их для непосвященных должна держаться в секрете, ибо невежественные фанатики, неспособные понять истинную глубину

философии, могут обрушиться на неосторожных мыслителей, подстрекаемые корыстными богословами.

Аль-Фараби ат-Тюрки был лоялен к исламу и как религии, и как идеологии халифата. Интересна, хотя не бесспорна, позиция аль-Фараби о «праведной лжи». Абу-Наср отвергает оправдание лжи даже ради спасения собственной жизни. Нет такой ситуации, которая могла бы оправдать ложь в устах праведного человека. Об этом речь в притче, которую часто вспоминают и сегодня. «Так, рассказывают об одном воздержанном в жизни подвижнике, что он был известен своим благочестием, праведностью, аскетизмом и набожностью и этим прославился среди людей. Но вот однажды охватил его страх перед деспотическим правителем, и он захотел бежать из его города. И тогда вышел приказ этого повелителя найти и схватить его, где бы он ни находился. Ему не удалось пробраться ни через одни ворота города. Боясь попасть в руки людей правителя, он воспользовался одной из тех одежд, что носят бездельники, облачился в нее, взял в руку танбур и, притворившись к началу ночи пьяным, подошел, напевая под этот свой танбур, к городским воротам. Привратник спросил его: «Кто ты?» Тот насмешливо ответил: «Я подвижник такой-то». Привратник подумал, что он пошутил над ним, и пропустил его. И тот, таким образом, спасся, не допустив в своем ответе никакой лжи»¹. Богословие без опоры на философию, без координации со стороны философии, если богословие остается самостоятельным, оно в силу своей нетерпимости и ограниченности вредно для людей. Эта критика ведется опять-таки с позиции идеи, что люди должны поддерживать между собой мир на основе их глубинной сущности, которую религия не способна без философии постичь. Без философии религия не способна руководствоваться истинно божественными идеями мироустройства.

У Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки еще нет четкой формулировки концепции «двойственности истины», которой уже будет пользоваться Ибн-Рушд, ссылаясь при этом почти дословно на аль-Фараби, но четкое разделение функций религии и философии и четкая демаркация их возможностей присутствует в полной мере. И не просто как мнение, а как доказанное и обоснованное положение. Философия и религия – родственные социальные явления, но их «родство – некровное, чисто номинальное; по существу же они чужды друг другу так же, как разум, опирающийся на достоверные послышки и строгое доказательство, и вера, основанная на мнении и вымышленных образах»². Мы уже говорили о том, что Фараби, хотя и не отвергает прямо и откровенно религию, часто высказывается так, что можно отнести религию к области познания, где ничего истинного не может быть. Например, отрицание за религией возможности подлинных

¹ Аль-Фараби. Научное творчество: Сборник статей. – М., 1975. – С. 138.

² Там же. – С. 142.

знаний о явлениях природы, которое может быть только у людей, которые профессионально занимаются физикой. Другими словами, знания, которые дает религия о природе, не научны.

При этом Фараби великодушен по отношению к «простым людям», которые в силу тех или иных причин невежественны, но искренни в своих заблуждениях. Эти люди, при изменившихся обстоятельствах, могут подняться на уровень истинных философских знаний, могут теоретически осознать себя и мир, в котором они живут. В отличие от этих «простых людей» теоретизирующие богословы, сознательно извращающие истины философии, превратно истолковывающие мироздание в духе антропоморфизма, доводят действительные теоретические истины до абсурда, до нелепых рассказов о чудесах. Теоретическое познание должно быть ориентировано на познание мира, а не на теоретическую обработку (извращение) ходячих мнений невежественной толпы, банальностей «общепринятого мнения». Ложь порождает непонимание, лицемерие, вражду. Мы снова и снова видим аргументацию тезиса, что люди по истине, по существу своему должны жить в мире и должны стремиться поддерживать между собой мир и согласие.

Надо сказать, что в диалог с аль-Фараби вступали не только «невежественные друзья ислама», как их назвал Абу-Хами_д Мухамма_д ибн-Мухамма_д аль-Газали_ (1058-1111 гг.), но и такие весьма искусные в философии мыслители, как, например, сам аль-Газали, который всеми силами своего философски искусного ума стремился доказать обратное: философское знание, философские истины являются более низкими по сравнению с пророчеством, мистическим наитием. Поэтому истины религии выше, чем истины философии. Философия вторична по отношению к религии. И философия должна заниматься доходчивым объяснением догм религии. Это формула в западноевропейской философии и теологии звучала просто и искренне: философия есть служанка богословия. У Фомы Аквинского учение о подчинении разума вере – центральное. В этом направлении работал Абу-Хами_д Мухамма_д ибн-Мухамма_д аль-Газали_, стремясь доказать противное тому, что доказывал Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки. Хотя позиция аль-Газали защищала богословие, однако он в поиске истины как единения с богом не был ортодоксальным «другом ислама». Суфийская мудрость и пути ее достижения при всем сходстве с иррационализмом догм ислама не являются традиционными. Суфизм – течение ислама. Это бесспорно. Но обычный мусульманин – не суфий. С точки зрения ортодоксии суфизм скорее даже ересь. Опасения аль-Газали насчет того, что философский рационализм, если его абсолютизировать как единственно возможный и единственно истинный путь познания, приведет к неверию и безбожию, безусловно, обоснованны. Он в своих лекциях в медресе аль-Низамия

говорил о необходимости разрушения идентификации науки с ересью. В этой мысли содержится, с одной стороны, защита науки, которую, по идее аль-Газали, нельзя ограничивать лишь рациональным познанием мира; наука, если она наука, должна охватывать все стороны бытия и познания человека, в том числе и иррациональные. С другой стороны, требование не отождествлять науку с ересью предоставляет защиту и религии как носителя высших истин, которые не чужды науке, т.е. рациональному, ибо религиозные истины, данные в наитии, озарении, пророчествах, выше научно-рациональных знаний.

Из рациональной логики с необходимостью не вытекает ересь, считал аль-Газали. Логика нейтральна. Она может быть использована и для науки, и для религии, и для доказательства еретических положений. Среди математиков, которые считают ее единственным источником высших истин, могут быть вероотступники, говорит Абу-Хами_д Мухамма_д ибн-Мухамма_д аль-Газали_, предостерегая от мнений, во-первых, что все математики и математика являются врагами религии. Во-вторых, от необоснованного гонения на математику, вследствие того, что некоторые математики – вероотступники. «Большое преступление перед религией совершают люди, решившие, что исламу можно помочь отрицанием математических наук!»¹. Аллах создал природу, которую изучают физики. Достижения последних, какими бы они не были, не отрицают первого положения: о сотворении мира Аллахом. Как созвучна позиция аль-Газали с позицией религии в XXI веке: чем больше наука открывает тайны природы, тем больше это доказывает мудрость Творца! Абу-Хами_д Мухамма_д ибн-Мухамма_д аль-Газали_, таким образом, не отрицает науки. Более того. Он предлагает усиленно заниматься наукой, поддерживать ее. Он предостерегает только от абсолютизации истин науки и противопоставления их религии. Такое «ложное усердие» ученых ведет к ложным выводам, которые приводят к отрицанию догм религии: о бессмертии индивидуальной души, о Судном дне и т.д. Одна ошибка, порожденная пристрастностью оценок, ведет к другим, более серьезным, говорит аль-Газали. Здесь, как видим, позиция Абу-Хами_д Мухамма_д ибн-Мухамма_д аль-Газали_ диаметрально противоположна позиции Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки об извечности мира, рационально-логической природе связи бога с миром и о смертности человеческой души.

Фундаментальная разработка аль-Газали эшелонированной защиты религии от науки будет по всем аспектам использоваться в течение всей последующей истории человечества до сегодняшнего дня. Ирония истории в том, что в разные эпохи в разных историко-конкретных условиях отдельные положения этой концепции будут использоваться и учеными для защиты от религии, и богословами для защиты от науки. Нам бы

¹ Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. – М., 1960. – С. 225.

хотелось высказать и подчеркнуть одну деталь. Науке защищаться от религии и религии защищаться от науки приходилось тогда, когда каждая из них в отдельности становилась государственной. Когда одну из них государство, власть брала под свое крыло, превращая их в идеологию, в основу своей политической государственной идеологии. Сами по себе, как социальные институты или элементы духовной культуры, если не связаны с властью и политическими задачами, наука и религия сразу обнаруживают то, о чем настойчиво говорили и аль-Фараби, и аль-Газали, каждый со своей стороны: они есть отражение неразрывных сторон бытия человека. В человеке есть подсознательное, бессознательное, мистическое, иррациональное, интуитивное, воображение, фантазии, чувственное, здравый смысл, рассудочное, разумное и т.д. и т.п. Часть из бытия человека отражает и обслуживает религия. Часть – наука. Часть – и наука, и религия. Каждый элемент по-своему нужен человеку, если не одному, то другому. Спор аль-Фараби и аль-Газали – о том, что и какая часть бытия человека доминантная, ведущая, определяющая. Аль-Фараби считает: та, что доступна науке. Аль-Газали считает: та, что доступна религии. Если не доводить каждую сторону до крайности, не абсолютизировать, то можно (и нужно! И потому они гуманисты) не противопоставлять разные аспекты бытия человека как враждующие и взаимно исключаящие стороны и позиции. Нам представляется, что, если бы судьба свела их с глазу на глаз, они, как мудрецы, сумели бы понять друг друга, что они оба говорят об одном и том же: природа человека такая, что люди должны поддерживать мир внутри себя и между собой... Ни религия, ни наука не занимаются плагиатом. Они занимаются одним очень сложным элементом бытия – человеком, для полного познания которого рациональными и иррациональными способами поднимаются до вечных и бесконечных просторов мироздания.

Вот слова Абу-Хами_д Мухамма_д ибн-Мухамма_д аль-Газали_: «Настоящая наука – это такая, которая объясняет людям, что непослушание Всевышнему – губительный яд и что потусторонняя жизнь лучше посюсторонней»¹. Понятно, что наука здесь находится во второй позиции, разъясняя идеалы религии. У Абу-Насра аль-Фараби другие идеалы в познании мироздания, но как у верующего человека они были, скорее всего, такие же, как и у аль-Газали.

С аль-Газали начинаются многие направления «борьбы» религии с наукой. Например, сбор «компроматов», якобы доказывающих гносеологическое бессилие науки. Аль-Газали собирал и пытался систематизировать те проблемы, которые наука его времени не могла решить. Из этого якобы вытекает: то, что не может решить наука своими рациональными методами и средствами, легко решает религия через внушения и откровения бога. Пристрастность очевидная. Слабость чего-то

¹ Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. – М., 1960. – С. 266.

не доказывает силу иного, качественно иного. То, что рыбы не могут жить под землей, как кроты, не доказывает, что кроты лучшие в мире водоплавающие. Это логическая ошибка. Сравнение позволяет лишь обнаружить совпадение или несовпадение каких-либо элементов, но не говорить об их силе, структуре, собственных качествах и т.д.

Абу-Хами_д Мухамма_д ибн-Мухамма_д аль-Газали_ признает наряду с рациональным познанием и возможность доказательства чудес. Во втором случае, понятно, научные методы и способы познания малоэффективны или вообще бесполезны. Здесь нужна вера, наитие, мистическое озарение. Эти способы познания не только не хуже, считает аль-Газали, чем научные, а даже лучше и выше их, ибо дают более глубинные знания о сути бытия, недостижимые жалким человеческим умом. Чтобы постичь такие глубины или вершины безусловных и абсолютных истин, конечно же, нужна помощь бога. Пределы человеческого разума огромны, но они не такие, как у бога. Поэтому, каким бы великим ни был успех науки, всегда остается часть бытия, которую без бога нельзя ни достигнуть, ни понять. Аль-Газали – философ. Даже там, где он страстный сторонник религиозного познания, он стремится дать своего рода набор инструментариев доказательства чудес, предлагает свою подборку психологических аргументов, которые приходят к человеку через веру. В идеале это – мистическое слияние человека (души его) с богом, в результате которого и открываются высшие абсолютные истины.

На наш взгляд, конечно, если станешь богом, многое станет лучше видно и более понятно. Но сомнительно, насколько это возможно... Да и бог... Если он... Не факт...

Абу-Хами_д Мухамма_д ибн-Мухамма_д аль-Газали_ с помощью скепсиса переходит от науки к религии, чтобы соединить их снова, но уже на лоне религии. Сама по себе наука и ее способы познания не дают полного знания о бытии мира и человека. «...И всякий, – говорит аль-Газали, – кто думает, что для обнаружения истины достаточно одних только доказательств, ставит узкие границы беспредельной милости Аллаха»¹. Истины Корана должны постигаться, прежде всего, мистически. Здесь наука может служить лишь подспорьем на пути к истинам озарения и пророчества.

У аль-Фараби можно часто встретить слова о необходимости «истинной религии». Каждый философ верит в то, что он открыл тайну мироздания, что именно его концепция – последняя в ряду философских учений. Поэтому не удивительно, что аль-Фараби считал, что «истинная религия» есть не что иное, как его учение, пусть даже пересказанное в духе символически-аллегорических образов Корана. Можно сказать иначе: Абу-Наср был убежден, что он постиг мудрость ислама в последней инстанции,

¹ Там же. – С. 216.

что истинная суть ислама отражена именно в его учении, что он только и понял в «чистом виде» и до конца суть ислама. И если мусульмане хотят быть «истинными мусульманами», то они должны принять его толкование мироздания как сокровенные тайны своего учения, изложенные в священной книге – Коране. У Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки довольно много мест, где он дает чисто логическую трактовку отдельных мест Корана. Элитаризм аль-Фараби в том, что он считал, что для «широких масс», которые недостаточно просвещены, чтобы понять философские толкования священных текстов, достаточно аллегорических и метафорических толкований. А «истинная религия» ислама нужна для тех, кто подготовлен, образован и может овладеть истинами философии без метафор и аллегорий в абстрактно-понятийном виде. При этом следует отметить, что аль-Фараби был далек от того, чтобы недооценивать «народную мудрость». В этом аспекте интересны рассуждения аль-Фараби («О значении (слова) «разум») о том, кто может быть назван истинным философом: кто прочел все книги Аристотеля, а ведет порочный образ жизни, или тот, кто не знает ни одной книги Аристотеля, но руководствуется нравственными нормами. Симпатии Абу-Насра аль-Фараби на стороне последнего. Ум, используемый для злых и плохих дел, называется не «разумным», а «коварным». Лишь чувства, мысли, слова и дела, которые красивы и добры, соответствуют высшим истинам. Забота о «простых людях», желание защитить их от демагогов и лжеученых и лжеучений служит основанием стремления аль-Фараби создать «истинную религию» и заботы о религии как упрощенного носителя высших философских истин для народа.

Идея упрощенной религии для народа тоже будет иметь долгую историю как на Востоке, так и на Западе, пройдя через творчество Абуль Валид Мухаммад ибн Ахмад ибн-Рушда (1126-1198 гг.) и Рабби Моше бен Маймона (Маймонид, 1135-1204 гг.). Маймонид развивал учение аль-Фараби в другом, чем аль-Газали, направлении в споре с мутакаллимами и теологами-догматиками. Связь веков не проста. Учение имеет свою историю, отличную от биографии их создателей. Порой их роль приобретает характер вовсе отличный от того, что хотели их создатели. Гуманизм Ницше стал «инструментом» аргументов фашизма, вопреки субъективным намерениям великого немецкого мыслителя. Чтобы показать, как отзвучат достижения арабоязычных мыслителей в более поздних учениях, возьмем лишь один маленький пример о связи мыслей и идей аль-Фараби, Маймонида и Бенедикта Спинозы (1632-1677 гг.). Если соединить полюса, то у аль-Фараби и у Боруха Спинозы центральное место в учениях занимает человек. Точнее, речь идет о счастье человека. Все вопросы, связанные с поиском высших истин философии, обусловлены поиском ответа на вопрос: что такое счастье и как человеку его достичь? И

у аль-Фараби, и у Спинозы есть произведения, непосредственно посвященные этой проблеме. Особенно детально это разработано в систематике городов – по их исповедуемой «философии»: город сластолюбия, город честолюбия и город обмена.

Пантеизм Спинозы близок к скрытой сути многих мировоззренческих представлений Абу-Насра аль-Фараби. Близки им и мысли о вечности мира, стремление к истине как цели бытия и познания человека. И многие другие идеи перекликаются или даже почти буквально совпадают. Спиноза с пантеистических позиций критикует Маймонида за то, что он атрибуты субстанции связывает с волей бога. Спиноза отвергает божественную волю, трактуемую им как произвол, если оно ничем не мотивировано и не детерминировано. Различие во взглядах аль-Фараби и Спинозы по поводу отношения бога и мира можно представить как противоположные по вектору. Фараби (вслед за ним и Маймонид, которого критикует Спиноза) переносит позитивные качества Аллаха на мир. Здесь вектор как бы от бога к природе. У Спинозы направление противоположное: он все природное приписывает богу, тем самым сливая бога с природой. Поэтому, если вдаваться в детали систематики, позиция аль-Фараби ближе к идеалистическому пантеизму, тогда как позиция Спинозы – ярко выраженный материалистический пантеизм.

Борух Спиноза – более последовательный материалист. Ибо его позиция дистанцируется от бога по многим вопросам философии. Таким, например, как сотворимость и первопричина мира. При своей исторической аргументации идеи соответствия логики человеческого мышления объективной связи вещей и событий природы Спиноза ссылается также на арабоязычных философов, в частности, как мы выше уже говорили, на Маймонида, а через него и на аль-Фараби. Особенно близки их мысли о тождестве бытия и мышления, о котором мы говорили подробно выше. Позиции совпадают и в оценке религии как более доступных для непосвященных людей истин философии. Через религию массы приобщаются к философской мудрости и добродетели. Но Спиноза в отличие от аль-Фараби ограничивает роль религии только этой практической задачей. Он отрицает у религиозной идеологии какую-либо мудрость, хотя бы даже заимствованную из философии. Истины религии – это не истины философии, пересказанные в символически-аллегорической форме, как считал аль-Фараби, а чистая фантазия и произвол, говорит Спиноза. Атеизм Спинозы категоричен. Здесь предметом критики Спинозы могли бы быть те теологи, которые считают, что разум вообще не нужен там, где есть наитие. То есть у него было бы больше повода нападать на аль-Газали, чем на Маймонида и аль-Фараби.

У Абу-Насра, как мы уже неоднократно подчеркивали, скорее диалог с теологами, чем спор, о сущности бытия и познания человека. В рамках конструкции аль-Фараби все подчинено поиску счастья человека. Отказ

теологов от разумных аргументов, от логического обоснования догм религии Фараби видит лишь в их невежестве и неспособности к философскому мышлению. Свое интеллектуальное бессилие, говорит Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки, они заменяют софистикой, демагогией и прямым физическим насилием. «Другие же из них, – когда видят, что рассуждения, приводимые ими в поддержку подобных вещей, недостаточны, чтобы полностью подтвердить истинность тех вещей, — то для того, чтобы заставить замолчать противника, — из-за истинности их у него, а не потому, что он не в состоянии сопротивляться им своим словом, — они вынуждены, при всем этом, применять действия, которые принуждают его молчать и не сопротивляться либо из робости, либо опасаясь зла. Другие же, — когда их религия является для них истинной, — не сомневаются в ее истинности и считают нужным отстаивать ее перед другими, совершенствовать ее, устранять в ней сомнение и защищать ее любыми средствами от противников. Им позволено применять ложь, обман, клевету и упорство...»¹. У аль-Фараби вина ложится на теологов, на их лень, глупость, лживость, низость и т.д. А у Спинозы – на саму религию, в которой даже самые умные, трудолюбивые и честные не найдут никаких истин, ибо там их нет и не может быть. Позиции одинаково неприятные как для религии в целом, так и для теологов. Для своего времени позиция аль-Фараби была, безусловно, прогрессивной. Его понимание разума как космической, социальной и нравственной силы, способствующей достижению человеком истинного счастья, привело к разграничению пространства науки и религии, которая (религия) претендовала на безграничное суждение о человеке, о его земной и вечной жизни.

Концепция «двойственности истины» позволяла науке более свободно развиваться в исламском мире халифата. Об исторически-конкретных условиях, сложившихся в халифате в Средние века, которые позволяли сосуществовать более или менее свободно научному познанию в мусульманской идеологии халифата, мы выше уже говорили и не станем повторяться. «Мирное сосуществование», естественно, было обусловлено лишь конкретной исторической конъюнктурой, а не природой ислама. Диспуты не носили безобидного характера и не были безопасными. Речи о полном свободомыслии не могло быть. Спор между наукой и религией часто прикрывал политические разногласия. А это вело к возможности прямого насилия. И этим тоже в какой-то мере объясняется «мягкость» позиции аль-Фараби как ученого к теологам и исламу. Вспомним еще раз, что цель – счастье человека, к которому он может прийти лишь через познание сущего, истин мироздания, в которых кроется требование, что люди должны поддерживать между собой мир и согласие. Средневековые арабоязычные философы, как мы видим, были и учеными. Среди них были

¹ Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 191-192.

Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки.

ГЛАВА V. ФИЛОСОФИЯ И НАУКА О МИРЕ МЕЖДУ ЛЮДЬМИ

Теория познания Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки так же, как и вся его философия, с одной стороны, опирается на предшествующие достижения философии античности и современников, с другой стороны, является, безусловно, самостоятельным и творческим развитием всех разделов философии: онтологии, гносеологии, учения о нравственности, искусстве, психологии, педагогики и многих других областей социально-гуманитарного бытия и познания. Учение аль-Фараби, да и всего арабоязычного перипатетизма, строится на учении о разуме, о его приоритете. Например, у Абу Юсуф Якуб ибн Исхак ибн Сабах аль-Кинди (801-873 гг), предшественника аль-Фараби и родоначальника арабоязычного перипатетизма, отдававшего приоритет божественному откровению, возможности создания рациональной теории познания были этими рамками ограничены. Для Абу-Насра, как мы неоднократно видели, приоритет разума бесспорен. Разумному познанию предшествует чувственное познание как первая и низшая ступень. Низшая, но необходимая. Такой сенсуалистический подход к пониманию разумного познания связывает его с ощущениями человека, возникающими от взаимодействия с вещами и явлениями окружающего человека земного мира. Разумное познание внешними корнями необходимо связано с земным миром. Инструментарием познания выступает логика. Но логические операции тоже зависят от человека. Все сказанное почти без всякой редакции может быть принято современной научной эпистемологией.

Творческий подход аль-Фараби к вопросам познания проявляется еще и в том, что он, с одной стороны, подчеркнуто отводит человеку творческую роль на пути к высшей истине, с другой так же подчеркнуто говорит, что исходный и конечные пункты познания заключаются, как мы выше подробно рассматривали, в первой причине всего сущего. На наш взгляд, современной как научной эпистемологии, так и философской гносеологии не хватает именно космической (абсолютной) масштабности. Современное познание человечества слишком заземленное, без полета, без устремленности к вечным и бесконечным истинам.

Что касается чувственного уровня познания, аль-Фараби говорит, что с помощью своих ощущений человек получает информацию о вещах, которые приводят к возникновению понятий. Эти понятия дают знания о видах и родах вещей и явлений. Эти знания абстрагированы от их материальных объектов.

Отметим, что везде, где Абу-Наср аль-Фараби говорит о познании и знаниях, обязательно присутствует, мы бы сказали, «чувство радости».

Ибо, по его мнению, постижение истин, получение знания, продвижение к знаниям, – это уже счастье. А счастье и есть цель жизни человека. Силлогизм выстраивается довольно простой и очевидный, причем с явной практической рекомендацией и указанием ориентиров к счастью. Познание мира (природного и социального) и нравственных законов – и есть путь к счастью.

Признание роли ощущений как исходного шага познания явно ориентирует на эмпирическое познание мира. Эмпирическое (естественнонаучное) познание продолжается и поднимается до теоретических обобщений, где участвуют и метод идеализации, и абстракции, и интуиция, и воображение, и другие логические методы. На этом пути появляется мир умопостигаемых явлений. Здесь снова проявляется соединение в учении аль-Фараби абу-Насра материалистических и идеалистических представлений. Умопостигаемое – не просто предметы, постигаемые умом, а объективно-реальные понятия в духе Платона.

Познание начинается с вещей вне ума, с предметов вне нас. Это признание объективной реальности, и явно материалистическая позиция, если вырвать из общего контекста мировоззрения Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки, которого интересует, как в уме возникают представления об этом внешнем мире и в какой степени представления соответствуют тому, что есть в действительности. Вполне четко сформулированная постановка основного гносеологического вопроса. «Представление в уме состоит в том, что человек воспринимает нечто из находящихся вне его вещей. Затем разум формирует это нечто и запечатлевает его форму в своей душе так, что существующая вне [души] действительность не соответствует полностью тому, что человек представляет в своей душе, ибо интеллект самое тонкое из всех вещей и, следовательно, то, что он представляет себе, является самой тонкой из форм»¹.

Систематика, во-первых, вещь весьма и весьма сложная и трудная, во-вторых, противоречивая, в-третьих, субъективная. В полной мере втиснуть чью-нибудь концепцию в рамки какой-либо принятой системы можно лишь условно и с оговорками. Сказанное в полной мере относится и к учению аль-Фараби. Вот только что мы видели позицию, которую можно охарактеризовать как номинализм: абу-Наср признает существование единичных вещей, а понятия о них существуют как феномены мышления (знания). Если забыть (абстрагироваться) от того, что аль-Фараби ат-Тюрки постоянно «косится» на вечность, «присматриваясь» к абсолюту, к богу, то перед нами классическая позиция номинализма, близкая к материализму, признающему, что познаваемое существует до

¹ Dieterlel Fr. Alfarabi's philosophische Abhandlungen. Leiden, 1892. – С. 158-159.

познающего субъекта¹. Единичные вещи, предметы, события, явления, т.е. индивидуальные субстанции «более совершенны по бытию, чем универсалии субстанции, в том отношении, что более самодовлеющи и более независимы от чего-либо другого в своем бытии. Ибо [индивиды субстанции] не нуждаются в своем бытии ни в каком подлежащем, поскольку они и не находятся в подлежащем, и не сказываются о нем»². Но у аль-Фараби это полдела. Вторая сторона связана с общими понятиями, т.е. с универсалиями. Он пишет: «Итак, дабы быть умопостигаемыми, индивиды субстанции нуждаются в универсалиях субстанции, а универсалии субстанции, дабы существовать, нуждаются в индивидах субстанции, так как, не будь последних, те универсалии, которые являлись бы душе, оказались бы выдуманнными, ложными, а то, что ложно, не существует»³.

Познание не ограничивается познанием лишь существования вещей, а должно достигнуть сущего вещей. Это и есть цель теоретического познания, которое кроме чувственно-логического познания должно дополняться и умопостигаемым знанием вещей, о которых человек не знает, как они возникли. Это напоминает в этом фрагменте априорные схемы чувственности и априорные категории И. Канта. Но мы знаем, что у абу-Насра аль-Фараби это не чисто субъективные категории, а обусловленные вечной первопричиной. Эти «первые знания» обуславливают все остальные знания, которые основываются на них. Этот синтез чувственно-логического познания внешнего мира с помощью «первых знаний» ведет к философским истинам «путем размышления, изучения, исследования, учения и обучения»⁴. Но, как мы выше отметили, у аль-Фараби знания – это добродетель. Сам по себе путь к знаниям и знания уже счастье. Но эта рациональная добродетель у абу-Насра аль-Фараби ат-Тюрки взаимосвязана с этической добродетелью. Если вспомнить схему бытия, которую мы анализировали выше, то не составляет труда догадаться, что в основе нравственных добродетелей будут лежать, по мнению аль-Фараби, безусловно, теоретические знания смысла вечного и конечного бытия, роль сущего в существовании блага и т.д. Если продолжить поиск места Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки в системе различных исторических философских систем, здесь можно говорить о рационалистической этике: аль-Фараби близок по некоторым своим утверждениям к сторонникам взгляда, что нравственность определяется просвещенностью, умом, интеллектом, знаниями.

¹ Аль-Фараби. Логические трактаты. – Алма-Ата, 1975. – С. 191.

² Там же. – С.159.

³ Там же. – С. 160.

⁴ Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – С. 277.

Мы выше уже имели случай показать наличие диалектических моментов в учении аль-Фараби. Сейчас перед нами еще один такой момент. Теоретические знания необходимы для того, чтобы быть нравственным, чтобы обладать нравственными добродетелями. Это одна часть дела. Вторая в том, что, хотя теоретические знания и могут существовать сами по себе, они в полной своей самостоятельности не обеспечивают добродетельного действия, добродетельной жизни, т.е. счастья. Когда аль-Фараби говорит, что знания – счастье, он предполагает имманентное включение в их состав нравственных добродетелей. Знания и нравственность диалектически взаимосвязаны. Обладающий даже самыми большими знаниями человек «не будет благим ни в одной [этической] добродетели»¹. Мысль о диалектической связи теоретических знаний и практики здесь высказана откровенно. Практическое претворение знаний только и дает их нравственную добродетельность. Априористические элементы просматриваются, когда абу-Наср говорит о мыслящей (мыслительной) силе. Это сила, которая помогает человеку постичь умопостигаемые объекты. Эти объекты отличаются от тех, которые даются человеку в ощущениях. Кроме всего сказанного выше нужно отметить, что эта способность теоретического мышления делает доступным для человека различение красоты и уродства. Таким образом, теоретическое мышление дает человеку возможность постичь умопостигаемые объекты, различать добро и зло, красоту и уродство. Иной раз можно подумать, что в философии, после античности, никто и ничто не мог придумать нового. Разве перед нами только что не была знаменитая формула единства истины, добра и красоты!

Еще раз обратим внимание на «мыслящую силу». Она, во-первых, априорна, неизвестно как приобретается; во-вторых, только с ее помощью человек может познать умопостигаемое (духовные явления, которые существуют объективно – нечто похожее на Платоновские идеи); в-третьих, познать те свойства субстанции, которые чувствам недоступны; в-четвертых, совместно с нравственными добродетелями способны делать поступки людей добродетельными. Достаточно полный набор характеристик. Но есть еще моменты. Мыслящая сила сама по себе не может «становиться самостоятельно актуальным интеллектом», и, «чтобы стать им, ей необходимо что-то другое, позволяющее ей перейти из потенции в актуальность»². Мыслящая сила как ум, знание и т.д. не существует. Это просто потенция, сила. Чтобы стать актуальной мыслящей силой, человеку нужно вмешательство деятельного разума, который, как мы помним, в иерархии разумов стоит отдельно, где-то в подлунной сфере, но без собственной отдельной сферы. Нет нужды еще раз повторяться о роли деятельного разума, здесь лишь подчеркнем еще раз, что он близок к

¹ Аль-Фараби. Логические трактаты. – Алма-Ата, 1975. – С. 316.

² Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 284.

земному бытию человека. Поэтому, хотя теоретическое познание и возвышается над эмпирией жизни, оно должно быть связано с практикой. Абу-Наср вводит такие термины, как «разумная практическая сила души», «практическая профессиональная сила» и «практическая мыслительная сила». Среди различных других сил души, которые участвуют в познании на уровне чувственного познания, мы видим «ощущающую силу души», «воображающую силу души», которые совместно «подготавливают и помогают разумной силе и предназначают ее для побуждения человека к действиям, способствующим достижению счастья, и тогда человек обретает полное благо. Таким образом обретается благо, основанное на воле»¹. Мы подходим к определенному промежуточному итогу. Душа человека обладает ощущающей, воображающей и разумной силой. Они в душе едины, составляют как бы систему, где элементы взаимосвязаны в определенном гармоничном порядке и образуют благо, основанное на воле. Это благо, как мы видели, есть познание и знание. Следовательно, воля, на которой основано единство ощущающей, воображающей и разумной силы души, это воля самого человека, ведущая его к счастью.

Продуманность деталей учения аль-Фараби просто восхищает. Человек в процессе познания как бы занимает центральное место. С одной стороны, чувственной, на него воздействует внешний мир. С другой, в нем присутствует разумная сила. Эти две стороны собраны в единый узел деятельным разумом. Так, теоретическое познание и практика человека образуют целостность его земного бытия и познания, оставляя открытым возможность соединиться с разумами более высокого порядка вплоть до вечной первопричины.

Понятно, это схема, и была бы схемой, если бы Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки не уточнял и не конкретизировал каждый свой шаг, каждый вывод, каждое положение. Говоря о душе, он создает психологическую концепцию. Причем, как и современные ученые, начиная говорить о душе человека, почему-то (?) обязательно начинает с животной души, которая у них является основой жизненных функций. Отличие человека, понятно, в наличие «разумной» части души и разумных способностей. Душа человека, по аль-Фараби, включает пять составных частей²:

■ питательную (пищеварительная, сила роста, порождающая, притягивающая, удерживающая, различающая и изгоняющая силы);

■ ощущающую («ощущающая сила – это та, которая воспринимает одним из пяти общеизвестных чувств»³);

¹ Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – С. 115.

² Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – С. 175.

³ Там же. – С. 177.

■ воображающую («воображающая сила сохраняет образы чувственно воспринимаемых вещей после того, как они более не воспринимаются непосредственно чувствами»¹).

■ стремящуюся («к чему-то, желание или неприязнь к чему-то, поиск и избегание, предпочтение и отвращение, гнев и удовольствие, страх, смелость и трусость, жестокость и сострадание, любовь и ненависть, страсть, вожделение и другие аффекты души»² или человек через «стремящиеся силы ищет пути к счастью»³);

■ разумную (теоретическая сила разума и практическая сила разума, которая, в свою очередь, делится на профессиональную и мыслительную). Профессиональная сила помогает овладевать ремеслом, мастерством, искусством. Мыслительная сила подталкивает человека в различных ситуациях к правильному выбору действия, т.е. дает добродетельные ориентиры.

Классификационная основа ясна: от простого к сложному. Как видим, аль-Фараби рассматривает человека в единстве всех сторон его бытия: и природных, и социальных, и антропологических, и психологических.

Но главное внимание, конечно же, посвящено деталям познавательного процесса.

Ощущения в вещах рассортировывают приятные и неприятные чувственно воспринимаемые свойства. Но ощущение при этом само по себе не может отсортировать полезное от вредного, хорошее от дурного. Здесь есть лишь чувственный материал познания. Это низший уровень, который в познании не играет и не может играть самостоятельной роли. То есть в таком чистом виде материал этого уровня познания не может стать материалом добродетели. Это лишь косный материал, который только через высшую форму (абстрактно-мыслительную) познания приобретает статус добродетельности.

Этапы чувственного познания выглядят следующим образом.

1) Ощущения формируют образы внешних предметов и передают их воображающей силе души.

2) Воображающая сила души образы внешних предметов сохраняет, производит их сочетания и разъединения. Воображающая сила же устанавливает их истинность и ложность, т.е. проверяет, насколько эти образы адекватны тем предметам и явлениям, которые они отображают. Здесь же происходит оценка образов внешних предметов на предмет их полезности и вредности, приятности и неприятности и т.д. Но воображающая сила души не влияет на проявления внешних образов предметов.

¹ Там же.

² Там же. – С. 178.

³ Там же. – С. 114.

На этом моменте стоит остановиться несколько подробнее. Воображающая сила души может определить, что образ истинный, но содержит в себе нечто недобродетельное. Оценить может, но не может предотвратить его проявление вне. То есть воображающая сила души не связана с волей человека, связывающей знания с практикой. Это уже удел и задача разумной силы души. Именно она призвана не только различать, где хорошее или дурное, но также может выбирать, что следует делать, а что нет. И снова мы видим силу диалектического мышления Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки. Деятельная сила разумной души без ощущающих и воображающих сил бессодержательна. Она без них осталась бы «не у дел», бездеятельной, потеряла бы свою природу, суть. Но в то же время разумная сила души является контролирующей силой по отношению и к ощущающей, и к воображающей силам, плюс еще и к практической активности человека. Мы уже говорили, что психологическое учение аль-Фараби может стать самостоятельной темой для специального анализа. Здесь множество различных психологических тем. Например, схема: внешний мир – субъект – внешние чувства – ощущения – формовоспринимающая сила – память – работа мозга и т.д. – это лишь часть развернутых в работах аль-Фараби психологических тем.

Удивительные прозрения присутствуют везде. Роль передних лобных долей мозга человека сегодня изучена достаточно, чтобы связать их работу с сознательно-речевой активностью человека. Поражаешься, когда читаешь у аль-Фараби о том, что воспринимающая и охраняющая силы разума располагаются в передней части головного мозга. Это не медицинские знания, а, безусловно, интуитивные прозрения гения.

Формирование чувственных образов внешних предметов и образование понятий – результат деятельности разума по отделению формы вещи от материи. Здесь необходимо еще раз вспомнить о том, что аль-Фараби вслед за аль-Кинди – один из родоначальников арабоязычного перипатетизма. Поэтому было бы странным, если бы мы не видели в теории познания Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки влияния Стагирита. Именно в отделении формы от материи в процессе познания аль-Фараби усматривает тождество умопостижения и умопостигаемого и актуализацию потенции к постижению умопостигаемых объектов.

Гуманизм абу-Насра аль-Фараби ат-Тюрки еще и в том не всегда явном положении, что он, на наш взгляд, считает: человеку под силу своим собственным разумом постичь суть мировой гармонии и вечного порядка. Мы видели, что аль-Газали отступил перед этой твердыней вечной первопричины. Его скепсис по отношению к силе человеческого разума дополнялся принятием помощи от веры, от религии, без которой разум не способен подняться до абсолютных вершин. Аль-Газали склонен был

трактовать причинно-следственные связи лишь как субъективные привычки. И как не вспомнить тут Юма и Беркли... И примеры почти те же. В медицине определение причин связи болезни зависит от опыта и пристрастий врача. Нет четких диагностических критериев определения причин многих болезней, говорит аль-Газали. И он почти прав: от банального гриппа нет эффективных форм профилактики и лечения по сей день. В астрономии, утверждает аль-Газали, говорить о причинно-следственных связях, обобщая столь большие и редкие явления, просто смешно. И если мы что-то понимаем и это истинно в этих областях, логично предположить, что это не от силы разума человека, а по милости бога.

Как это не раз бывало, и до арабоязычных мыслителей, да и после них, часто одни споры скрывали спорами о других вещах. Это особенно проявлялось там, где вопрос затрагивал проблемы религиозного сознания и догматов, которых нельзя было касаться по идеологическим соображениям, а не по логическим, познавательным. Так и, видимо, происходило, когда точки зрения аль-Фараби, аль-Газали и Ибн-Рушда касались проблем истин пророчества и истин разума. Дискуссия о причинности, о ее природе, сути, масштабах действия и пр. скрывали чисто научную критику богословия и религии. Вот пример. «Что касается, – писал Ибн-Рушд, – отрицания существования действующих причин, наблюдаемых в чувственно воспринимаемых вещах, то это софистика: тот, кто говорит так, либо говорит одно, а думает другое, либо же увлекается софистическими лжемудрствованиями, осаждающими его во время обсуждения этих вопросов»¹. Ибн-Рушд в этом вопросе на стороне аль-Фараби, который вслед за аль-Кинди доказывал, что разумная душа неразрывно включает в себя единство теоретического и практического разума.

Теоретический разум у аль-Фараби, мы уже неоднократно это подчеркивали, априорный, он является общей необходимой посылкой познания начала любого знания. Практический разум – порождение жизненного опыта (практического и познавательного), с помощью которого «он может постичь, что следует предпочитать, а чего избегать»². Без практического опыта практический разум беспредметен, он находится лишь в потенциальном состоянии. Теория и практика идут у аль-Фараби как бы параллельно: «теоретическая сила» и «практическая сила». Тут же «теоретический разум» и «практический разум». Созерцательность Аристотеля здесь явно не работает. И это понятно. Эпоха не та. Рабовладельческие идеалы античного мира явно устарели. В халифате процветают ремесла. В этом заинтересованы и правители: чем больше мастеров, тем сильнее халифат, тем больше доходы. Ремесла в философии

¹ Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. – М., 1963. – С. 508.

² Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – С. 206.

называли «искусствами». Это мы уже видели, когда говорили о разделении Абу-Насром практической силы души на мыслительную и профессиональную. «Профессиональная, или искусная [сила] — это та, благодаря которой приобретаются профессии, например, плотничье дело, земледелие, медицина, мореходство. Мыслительная сила — это та, благодаря которой мы мысленно представляем вещь, которую хотим сделать, когда мы желаем знать, возможно ли сделать ее или нет, а если возможно, то как должны выполнить это дело»¹.

Сам Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки был не только абстрактным философом и теоретизирующим ученым. Он занимался практикой научного исследования. Например, музыки («Большая книга музыки»). На этом примере хорошо видны методологические подходы аль-Фараби в познании. Выделим основные позиции, которые не устарели и сегодня.

1. Необходимо знать историю проблематики и варианты, предложенные предшественниками. Если сказать в современных терминах, это – требование широкой эрудиции, профессионализма.

2. Исходная парадигма, принцип, мировоззренческая основа всего последующего исследования. Исходная точка, на которую необходимо будет сослаться как на аксиому.

3. Проверка выводимых положений путем сверки их или с исходными установками, или какими-либо другими способами. Речь об обратной связи теории и практики. Об эксперименте, где бы сходились дедукция и индуктивный эксперимент, исторический и логический подходы.

Аль-Фараби считал, что ученый должен ставить перед собой честную цель – достичь истины; он должен быть лишен чувства мелочного тщеславия и честолюбия. Ученый должен быть максимально объективен. «А [наука] из-за тех, кто подвизается на ее поприще, из-за того, что она оказалась несостоятельной и бесполезной для них, теряет свой престиж и унижается»². Истина объективна, она позволяет возвыситься над своекорыстием и субъективизмом. «Двое ищущих истину уже понимают свою цель, знают ее и не расходятся [во взглядах] относительно ее»³. Авторитет науки должен быть превыше всего.

Вклад аль-Фараби и других арабоязычных ученых в математику и естествознание в целом есть неоспоримый аргумент против взглядов, что арабоязычная наука – лишь компилятивна и ничего существенно нового в науку не привнесла, потому как, якобы, на Востоке сплошь была мистика, и потому ничего рационального не могло быть. Теме о вкладе Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки в

¹ Там же. – С. 179.

² Там же. С. 28.

³ Там же. С. 272-273.

науку посвящено не так много работ¹. Исследователей больше привлекают его философские, логические, социологические, политические взгляды. Почему-то из века в век исследователей занимают вопросы, что и где он заимствовал у Платона, Аристотеля, неоплатоников и т.д. Плодотворные исследования Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки в естествознании остаются за границей внимания, хотя именно они более всего демонстрируют оригинальность и самостоятельность Абу-Насра. Оставим пока в стороне момент, что в античности и в Средние века наука оставалась в лоне философии. Эту мысль хорошо иллюстрирует классификация наук, выполненная аль-Фараби. Если смотреть на вещи беспристрастно и честно, то получается следующая картина. Сначала аль-Фараби сконструировал картину мира, потом по логике строения мира он выстроил уже архитектонику классификации наук. Те же два направления: от абстрактного к конкретному и наоборот, от простого к сложному и наоборот, от единичного к общему и наоборот, от общего к частному и наоборот, дедуктивные выводы и индуктивные обобщения и наоборот и т.д. и т.д. Впоследствии разные философы использовали различные моменты и фрагменты этой фарабиевской классификации наук:

1. Языкознание.
2. Логика.
3. Математика.
4. Физика и метафизика.
5. Гражданская наука.

Классификация построена и по принципу начала познания: с того, что лежит наиболее близко, доступно, и дано. Язык есть та форма мысли, которая дается нам непосредственно и чувственно. Поэтому науки о языке занимают первое место в системе наук. «Наука о языке у каждого народа имеет семь крупных подразделов: наука о простых *словах* и наука о *словосочетаниях*, наука о законах простых слов и наука о законах словосочетаний, законы письма [правописания] и орфоэпии, правила стихосложения»². Как всегда, далее аль-Фараби углубляется в детали. Языкознание делится на семь подразделов, которые изучают различные аспекты языка. Вот те вопросы, которые он рассматривает:

- звук и буква,
- виды звуков,
- образование слова,
- элементы слова,
- правила словосочетания с целью образования суждения,
- законы письма,

¹ См.: Кубесов А. К. Математическое наследие аль-Фараби. Алма-Ата, 1974. Кубесов А. К. Астрономия в трудах аль-Фараби. Алма-Ата, 1981.

² Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 111.

■ законы чтения.

Поэтика включает и момент логики, и момент языковой. Поэтическая речь – и смысловая, и художественно-образная. Фараби создал целую систему о размерах стихосложения, которой, безусловно, воспользовались не только арабские, но и европейские поэты. На базе речи возникает логика, название которой происходит от слова «речь» («нутк»). Точнее, логика связана с грамматикой, т.е. с различными способами связи слов. Цепочка выстраивается такая: речь – грамматика – логика – и далее все остальные науки. Логика занимает первенствующее положение по отношению к любой науке, ибо любая наука должна строиться на исходных посылах, бесспорных положениях и аксиомах. Выводы и обобщения наук должны согласовываться с этими исходными положениями. Сейчас это называется «логическим критерием истинности научных знаний». Таким образом, логика выступает в двух ролях: во-первых, как общая методология, указывающая пути движения к истине и уклонения от заблуждений; во-вторых, критерия истинности знаний.

Аргументируя мысль, что логика – обязательный и необходимый элемент научного познания, аль-Фараби опять-таки, пусть косвенно, отодвигает религиозный путь познания на второй план. Он рассуждает так. Коль все люди одинаковы (в любом плане, в том числе и как творение Аллаха), то и пути к истине у них должны быть общие. Не одинаковые до мелочей, а общие в основных принципах. Например, в логических основаниях, других душевных добродетелях, необходимых для постижения истины. Если предположить, что логика для познания не нужна, то из этого следует вывод, что есть люди, которые могут постичь истину иным способом и путем. Но люди, как люди, равны, одинаковы, поэтому людей другого, качественного иного вида с качественно иными способами познания нет. Поэтому и пути познания у людей общие.

Ближайшая к логике наука – математика. Она, во-первых, пользуется такими же абстракциями, как и логика; во-вторых, внутренняя структура математических знаний, как и логических, осуществляется движением от абстрактного к конкретному. Математика, как и языкознание, делится на семь подразделов. Арифметика и геометрия имеют теоретические и прикладные стороны. Арифметика – наука о количественных свойствах бытия. Количество выражается числом. «Численное количество», по аль-Фараби, – это то же самое, что и «численное число» или «количественное количество». Количество и число – одно и то же. Вторая особенность этого свойства вещей в том, что оно занимает особое, самостоятельное положение в ряду других свойств вещей. Арифметика «...действует посредством чисел, абстрагированных от всего, что исчисляется в чувственно воспринимаемых вещах, и того, что свойственно всем, как чувственно воспринимаемым, так и чувственно не воспринимаемым

предметам»¹. Или далее он пишет: «Прикладная арифметика изучает числа, поскольку они представляют исчислимые предметы... Эта наука служит людям в торговых и гражданских отношениях. Что касается теоретической арифметики, то она исследует числа только в абсолютном отношении, потому что они абстрагируются в представлении от тел и всего того, что поддается пересчету»². Подробно рассматривая теоретическую и практическую (прикладную) стороны арифметики и геометрии, Абу-Наср приходит к мысли, что одним из ведущих источников познания является практика. Роль опыта и эксперимента в познании для аль-Фараби ат-Тюрки несомненна. Абу-Наср аль-Фараби четко различает теорию и практику, эмпирическую и теоретическую стороны арифметики и геометрии. Он считал, что теоретическая часть геометрии не имеет отношения к реальным вещам. Но при этом теоретическая геометрия конкретнее, чем арифметика. Эта мысль во всех аспектах глубока. И не только потому, что выводит к понятию относительности научных истин, не только потому, что содержит возможность абстрактных конструкций выводного знания, а потому, что приводит к философскому пониманию абстрактности и конкретности знания в проникновении к сущему, к сущности бытия и познания.

Конкретность геометрии у аль-Фараби понимается эмпирически, как характеристика ее предмета – поверхности тел. Далее у Абу-Насра выстраивается иерархия эмпирически конкретных наук: геометрия конкретнее, чем арифметика, ибо у нее предмет более эмпирический (поверхности тел); но в свою очередь, скажем, оптика более конкретная наука, чем геометрия, ибо ее предмет уже относится к той действительности, которая непосредственно доступна органу чувств – зрению.

И снова нужно восхищаться глубокомыслием Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки. Посмотрите, как изящно выстраивается его мысль, которая, несомненно, может служить предметом специального изучения диалектичности мышления. Арифметика – геометрия – оптика – ? Что, казалось бы, далее? А далее – наука о звездах! Переход к астрологии, хотя и может оспариваться с современной научной точки зрения, имеет, однако, один явный плюс, который забыла современная наука, прежде всего, естествознание в своем увлечении изучением природных закономерностей. А именно: наука – то, что связано с человеком, с его счастьем, добродетелью. Современному ученому это трудно не только доказать, им трудно это даже понять. Какое отношение имеет научная истина к счастью человека, к его добродетелям. Прямое?! Непосредственное?! «Никакого!» – убеждено большинство естествоиспытателей. Ну да, конечно, через технику, индустрию и пр., наука

¹ Там же. – С. 145.

² Там же. – С. 145.

служит людям. Но сам процесс научного познания, исследования не имеет никакого прямого отношения к добродетельности человека, ученого. Да, есть этика ученых, но она давно уже зажата в узкое понимание почти что этикета общения ученых и этикета цитирования друг друга. У аль-Фараби, который стоял ближе к истокам рационального мышления, то есть моменту возникновения философии, еще не утеряны и чувства, и понятия того, что познание само по себе – добродетель, счастье, радость. Оно есть уже само по себе, в себе есть процесс укрепления человеческого в человеке, рост его добродетельности. Ученый, который приносит знания, идущие во вред ему и другим, не может быть, по определению, истинным в онтологическом и гносеологическом смысле. Эти истины узко, может быть, технические. Добро и красота уже должны быть вкраплены в истину, иначе она не истина. Такой вывод следует из иерархии наук аль-Фараби, где астрология занимает место вслед за оптикой в составе науки о звездном небе. В этой науке есть еще раздел, его сегодня назвали бы математической астрономией, которая изучает положения небесных тел, расстояния между ними, траектории их движения, их размеры, величины, формы и т.д. Вспоминается пифагореизм с его гармонией небесных сфер и небесной музыкой, когда читаешь следующие слова: «Что касается мусической науки, то она заключается в изучении видов мелодий; того, из чего они слагаются; для чего их слагают; какими они должны быть, чтобы их действие проникало глубже и трогало сильнее»¹. Как видим, каждый шаг вперед – не просто удаление от начального, но новый уровень, как сказал бы Гегель, который в «снятом виде» содержит в себе прежние уровни. Высшие уровни в «снятом виде» содержат в себе низшие.

Рассуждения о музыке не ограничиваются лишь акустическими вопросами со стороны изучения звучания музыки и декларацией и рассуждениями о наслаждении со стороны воздействия на человека. В работах, где речь идет о музыке, мы можем найти сведения об анатомии и физиологии человека, о психологии, об акустике, об эстетике, о математике и, вообще, о теории познания. В основе музыки лежат человеческие речь и голос, которые воздействуют на человека, но не просто как речь и голос, даже, точнее, совсем не так, как речь и голос, а совсем иначе: музыка не имеет рационального смысла, она полна других смыслов – чувственных, духовных, с помощью которых человек дополняет свои чувственные знания о бытии. Это другой, чем рациональный, но покоящийся на рациональном познании, способ достижения счастья как знания и знания как добродетели.

Рассмотрим еще одну науку, о которой говорит Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки, – это механика, или «наука о тяжестях». Здесь аль-Фараби описывает способы измерения тяжестей не только по весу (число, т.е. арифметика), но и по

¹ (3, 156)

площади и объему (снова геометрия). Но главным в этой науке, с точки зрения Абу-Насра, является учение о рычагах. «Науки об искусных приемах указывают способы познания мер и методов приспособления для реализации их с помощью искусства и вызывания их к актуальной жизни в естественных и чувственно воспринимаемых телах»¹. В измерениях в области рычагов, т.е. механических воздействиях, появляется особый раздел математики – алгебра. Алгебраические расчеты нужны в строительной технике, при измерении площадей для строительства или землемерных делах, при создании различных технических инструментов, а также в области изготовления сосудов, измерения их емкостей и т.д. Науки об обществе и человеке («гражданские искусства») опираются на эти достижения арифметики, геометрии, оптики, науки о звездах, астрологии, математической астрономии, механики, алгебры и т.д. и т.д.

«Физика» в то время была понятием, включающим в себя все естествознание: тела, их состав, вещество и свойства вещей, структура, организация, строение, возникновение, движение, изменение. В «Физику» же входило изучение растительного и животного мира. Это один полюс знаний – конкретных наук. Иерархию теоретических аспектов всех наук завершала или, точнее, сказать обхватывала метафизика, которую аль-Фараби четко отделял от теологии (догматического богословия). Метафизика изучает сущее как таковое. Сущее – это не материальный предмет, а вечная, первопричинная основа всего существующего. Предмет метафизики – умопостигаемые, вечные и неизменные сущности. Достижения метафизики представляют «основы доказательств теоретических частных наук, таких наук, каждая из которых обособляется для рассмотрения чего-либо особо сущего»². И снова сравнение между научными и религиозными истинами. Истины метафизики логически доказываются. Поэтому они не боятся любого критического анализа, который им лишь на пользу, если где обнаружится ошибка. Такая критика нужна, ибо помогает избегать заблуждений и ложных суждений.

Догмы богословия имеют другую природу: для их познания нужна вера и вытекающие из нее наития, иррациональные озарения. Здесь рациональная критика поэтому неуместна: она может доказать их логическую противоречивость или несостоятельность. Например, живых существ с крыльями (ангелы) в подлунном мире, в естественной природе не может быть. «Что касается способов и взглядов, с помощью которых следует отстаивать веру, то знатоки догматического богословия считают нужным отстаивать ее рассуждениями о том, что взгляды [разных] верований и их положения нельзя проверить [обычными] человеческими взглядами, рассуждениями и интеллектом, ибо те взгляды находятся на более высокой ступени, будучи взяты из божественного откровения, а

¹ Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 160.

² Там же. – С. 172-173.

также потому, что они содержат божественные тайны, пред которыми человеческий разум бессилён»¹. Науки, связанные с изучением жизни человека, коллективного и индивидуального, аль-Фараби называл «гражданскими науками», что соответствует, вероятно, современным «социально-гуманитарным наукам». Правда, у Абу-Насра есть психологический компонент. И он у него главный. Это – воля, определяющая такие области, как нравственность и как отношения между большими социальными группами по поводу власти, т.е. политику.

Сложность или непоследовательность можно увидеть в тех положениях аль-Фараби, когда он, признающий объективную реальность духовных сущностей, однако, отказывает в объективной реальности математическим понятиям. Многие исследователи здесь видят опять влияние философии Аристотеля, который критиковал за это пифагорейцев. Точки, линии, поверхности, т.е. геометрические понятия, не являются самостоятельными субстанциями, утверждает аль-Фараби. История синтезирует иногда весьма вычурно. В некоторых моментах, например, в алгебре, трудно сказать, какими путями к арабоязычным ученым и философам попадали достижения наук Индии, Ближнего и Среднего Востока, Египта, Греции, Рима и т.д. «В исторической научной литературе распространена точка зрения, согласно которой математики стран ислама использовали методы греческой науки для обоснования и доказательства индийских предложений. Но наряду с этими процессами существовал и обратный – применение индийских теорий и методов к эллинистической математике. Только такое взаимовлияние и взаимопроникновение двух цивилизаций позволило ученым мусульманских стран достичь столь значительных высот в науке. В подтверждение этого предположения можно опять-таки сослаться на «Комментарии к «Альмагесту» Птолемея» и «Книгу приложений», где аль-Фараби широко применяет к птолемеевским методам вычисления хорды индийскую теорию составления тригонометрических таблиц»². Сказанное относится ко многим другим наукам, а не только к математике. Мы сознательно выбираем позицию тех ученых, которые считают, что синтез духовных достижений человечества не является линейным процессом, здесь не просто смена поколений и механическая преемственность. Духовная культура всего человечества имеет в некоторой степени отдельную логику собственного развития, лишь косвенно связанную с историей народов и государств. Перекличка эпох и времен иногда совершается «через головы» некоторых народов, иногда развитие идет параллельно в нескольких отдаленных друг от друга местах, чтобы где-то опять переплестись и дать совершенно новую ветвь развития. Граница между восточной и западной

¹ Там же. – С. 185.

² Аль-Фараби и развитие науки и культуры стран Востока: Тезисы докладов. – Алма-Ата, 1975. – С. 70-71.

культурой – это гносеологическая категория, а не историческая. Такой непроходимой границы никогда не было и не существовало. Синтез шел как миграция идей в обоих направлениях, где одни потоки в какие-то эпохи были сильнее, другие – слабее, потом они менялись местами и т.д. Нейгебауэр О. в своей работе «Точные науки в древности» показывает эту вычурность переплетений научных истин и заблуждений. Он говорит, что Птолемея астрономия заимствована во многом из Гиппарха, который жил лет так 300 до него. А Гиппарх опирался в свою очередь на вавилонских и греческих авторов¹. А аль-Фараби в своей космологии опирался на Птолемея.

Если речь зашла об этом, сошлемся еще раз на цитированного выше автора: необходимо напомнить, что аль-Бируни знал и Птолемея систему, и гелиоцентричную, и писал: «Кроме того, вращение Земли ни в какой мере не уменьшает значения астрономии, поскольку все явления астрономического характера так же хорошо объяснить можно в соответствии с этой теорией, как и с другой»². То, что аль-Фараби был сторонником птолемея системы, ни в какой мере не снижает его достижений в других областях науки. Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки, с одной стороны, дитя своего времени, с другой – опередивший свое время во многом на многие века. В учении Абу-Насра заложен прочный фундамент великих научных и философских идей. Но что важно, он поднялся над эпохой в понимании сущности бытия человека до высот, с которых стала ясно видна одна простая истина, которую еще не по силам понять человечеству в целом по сегодняшний день: люди должны поддерживать между собой мир. И эта истина лежит в фундаменте (вечном и бесконечном) мироздания, в основе бытия и познания.

¹ Нейгебауэр О. Точные науки в древности. М., 1968. С. 147.

² Цит. по Нейгебауэр О. Точные науки в древности. М., 1968. С. 180.

ГЛАВА VI. МИР В ОБЩЕСТВЕ И МЕЖДУ ЛЮДЬМИ

Мы уже неоднократно говорили о том, что философия Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки ориентирована на человека, на проблему его счастья и на выяснение роли знаний в достижении счастья, земного и вечного.

Проблему человека аль-Фараби рассматривает из нескольких сторон. Во-первых, человек есть существо разумное. Его «Я» есть ядро его разумной души. Но каждый человек живет в какой-то человеческой среде, т.е. в обществе. Общество, по мнению Абу-Насра аль-Фараби, изучает «гражданская философия», которая делится на этику, рассматривающую нрав и действия личности, и на «политическую философию», которая рассматривает человека в гражданина в составе государства (города).

Мы уже выше говорили о том, из каких частей, по мнению аль-Фараби, состоит душа человека. Некоторые составные части родственны с растениями и животными: питательная, стремящаяся, воображающая, ощущающая. Чисто человеческой, отличительной является только та часть, которая называется «разумная сила».

Гражданская (практическая) философия берет из философии ориентиры того, что и как познавать, знания того, что такое мироздание, человек, общество; знания того, какое место занимает человек в обществе, как надо жить, чтобы достичь счастья, и все это приводит в соответствие с наклонностями индивидуального человека. «По природе своей каждый человек устроен так, — говорит аль-Фараби, — что для собственного существования и достижения наивысшего совершенства он нуждается во многих вещах, которые он не может доставить себе один и для достижения которых он нуждается в некоем сообществе людей, доставляющих ему каждый в отдельности какую-либо вещь из совокупности того, в чем он испытывает потребность»¹. Кроме онтологической и гносеологической концепции в основе гражданской философии аль-Фараби лежит аксиома, что человек – существо социальное. Только в человеческой среде человек может достигнуть «необходимого в делах и получить наивысшее совершенство только через объединение многих людей в одном месте проживания»².

Общество может быть полным и неполным. Полное общество делится аль-Фараби на три группы: город (малое общество), народ (среднее общество) и человечество (великое общество). Неполное общество имеет свою собственную иерархию: семья, деревня и городской квартал. Количественное расширение зоны бытия, по мнению аль-Фараби,

¹ Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 303.

² Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – С. 108.

ведет к росту потенциальной степени совершенства человека. Отметим знакомый момент: сочетание общего и единичного, абстрактного и конкретного, логического и исторического, дедуктивного и индуктивного и т.д. На примере анализа общества мы снова встречаемся с этими представлениями, которые просматриваются во всех областях, которые становились предметом познания пытливого ума Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки. Общество устроено, с одной стороны, по модели Вселенной (той картины мира, которую у аль-Фараби мы выше уже рассматривали), с другой стороны, по модели организма человека. Таким образом, можно спокойно констатировать, что идея о подобии общества организму человека была выдвинута задолго до позитивизма, в частности, задолго до Спенсера. Но в отличие от плоского взгляда позитивистов XIX века идея аль-Фараби была глубже, ибо, как мы отметили, имела вторую сторону – космоцентричную. В этом Абу-Наср ближе к античным мыслителям и их идеям о том, что, если руководствоваться логосом, т.е. космической моделью гармонии, общество будет справедливым, а люди телесно и духовно здоровыми и счастливыми. Без особых натяжек можем подчеркнуть, что аль-Фараби соединил прошлое с будущим, античный космоцентризм с позитивистским органицизмом. Эта модель, понятно, намного сложнее, чем каждая из них в отдельности. Если общество – это организм, ему нужен обязательно лекарь. Эту роль Абу-Наср отводит правителю. Платоновская идея, что правители должны быть философами, присутствует и у аль-Фараби ат-Тюрки. Только тогда, когда правителю доступны истинные знания о сущем, он может лечить больные души людей, направляя их по пути к счастью. Общество есть духовная общность людей, объединенных в лице правителя в единый организм.

Абу-Наср касается многих сторон общественной жизни: у него можно встретить высказывания о роли разделения труда, о потребностях и потреблении, об интересах отдельных групп людей, не совпадающих с интересами общества в целом и т.д. Дом является центральным элементом общественного организма. В нем есть три сферы: муж и жена, хозяин и слуги, родители и дети. С дома, с семьи начинается общество. Семья в этом плане есть самое несовершенное (малое) общество. При желании можно найти множество концепций и наук, родоначальником которых можно считать аль-Фараби. При характеристике разных народов и выявлении признаков их отличия друг от друга Абу-Наср аль-Фараби использует и принципы географического детерминизма, и принципы антропологизма. В качестве шутки можно указать на заимствование у аль-Фараби определения наций в советской литературе. Аль-Фараби ат-Тюрки говорит, что народы отличаются друг от друга по особенностям традиций и нравственных норм; по особенностям психического характера и по

языку. Не хватает лишь единства по экономике, которое, как увидим позже, тоже есть, но в другом контексте.

Различия народов на Земле связаны с положением этих народов под небом. Роль играют положения неподвижных звезд и положение светил относительно сфер. Все это влияет на человека и народы, восходя от испарений вод, воздуха, растительного и животного мира. Все собрано вокруг человека, все влияет на него и на народы. Одни больше, другие меньше, но мир вокруг человека един. Как мы выше неоднократно говорили, особый интерес привлекает учение Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки о «добродетельных» и «невежественных» городах, их сравнительный анализ.

Абу-Наср аль-Фараби любит четкость и системность. Он систематизирует и классифицирует все. В том числе и города:

- 1) добродетельный,
- 2) невежественный,
- 3) безнравственный,
- 4) заблудший,
- 5) между безнравственным и заблудшим находится – переменчивый.

Первый, т.е. добродетельный, – это идеал, к которому нужно стремиться всем. К нему стремятся все совершенные («разумные» = «добродетельные») люди и народы. Но ни один город, по мнению аль-Фараби, еще не достиг этого совершенства. Реально существующие города делятся по остальным пунктам классификации. Как мы выше уже говорил, аль-Фараби уделяет особое внимание количественным показателям городов: количество населения, домов, площадей, базаров, дворцов, фонтанов и пр. и пр. Невежественный город, который отличается этими количественными показателями, имеет возможность на улучшение через мудрого правителя, через просвещение и образование. Противниками этого прогресса являются ложь, обман, лицемерие, корысть, жадность, сластолюбие и т.д.

Люди равны как творение Аллаха. Каждый имеет возможность (потенциальную) приобщения к интеллектуальному и нравственному совершенствованию. Это тоже в идеале в добродетельном городе. В невежественном городе должно, по мнению аль-Фараби, сохраняться разделение труда и социальное неравенство. Каждый должен делать свою работу. Мудрый (философ) правитель должен поддерживать гармонию в городе. Если возникают конфликты (болезнь), то он должен их лечить. Такое деление городов, в общем виде, на два типа – добродетельных и недобродетельных – аргументируется у аль-Фараби опять-таки мировоззренческими конструкциями. Эмпирические различия городов (государств), реально многообразные, в теоретическом плане Абу-Наср сводит к этим двум полюсам. Это в известном смысле упрощение нужно ему для того, чтобы прийти к выводу, что люди по законам

мироустройства должны поддерживать между собой мир. Все промежуточные звенья – лишь цепочки доказательства.

Добродетельный город потому и добродетельный, что все его жители и правитель имеют истинное понятие о мире и счастье. В невежественном городе истинное понимание мира и счастья отсутствует. Причины могут быть разные: невежество, поверхностное отношение к жизни и познанию, лицемерие (это в «безнравственном» городе), отказ или забвение этих понятий («заблудший»), выбор жителями и правителями порочных ценностей, низменность желаний и т.д.

Невежественные города имеют еще свою внутреннюю иерархию. Здесь опять проявляется любовь аль-Фараби к систематизации и классификации. Невежественные делятся на города:

- необходимости,
- обмена,
- низости,
- честолюбия,
- властолюбия,
- коллективности.

В двух последних могут появляться достойные люди, ибо здесь могут сосуществовать такие социальные противоположности, как добро и зло, мудрость и глупость, образованность и невежество, красота и уродство и т.д. Если невежественные города не устремлены постоянно к совершенствованию, они неизбежно деградируют. Предпочтением пользуются те, где мудрый правитель и стремящиеся к знаниям горожане еще не утратили возможности стать на путь добродетели. Абу-Наср говорит: «...образование добродетельных городов и добродетельных руководств наиболее всего возможно и легко [осуществимо] в городах необходимости и коллективных городах»¹. Но, к сожалению, говорит аль-Фараби, население невежественных городов не стремится к интеллектуальному совершенству, т.е. к истинному счастью. Жители этих городов выбирают те блага, которые только по видимости являются благом: телесное здоровье, почести, власть, величие, богатство, наслаждения и т.д. Они из-за невежества считают обретение всего этого счастьем. Несчастьем для них является не их невежество, а болезни, бедность, отсутствие власти, почестей, наслаждений, невозможность удовлетворять свои страсти.

Если пройти по остальным городам, то город необходимости характеризуется тем, что его жители ограничивают свою жизнь лишь необходимыми для телесного существования вещами: еда, питье, одежда, жилье, производство потомства. При этом аль-Фараби продолжает свою мысль, что люди – существа коллективные. Даже в городе необходимости, где все упрощено до телесных потребностей и их удовлетворения, люди

¹ Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – С. 160.

помогают друг другу. Но только в масштабах этих самых упрощенных телесных необходимостей.

В следующем городе – городе обмена (торговли) – люди находятся в погоне за богатством и достатком. В достижении этих целей они видят счастье. И помогают друг другу, т.е. их коллективность реализуется только в этом ограниченном пространстве житейских забот.

Ступенькой ниже стоят города низости, где высшие ценности жителей ограничены чувственными наслаждениями, где забавляются и возбуждают разными средствами веселье. Эти люди пронизаны горем, которого они в силу своего невежества не видят. Они видят лишь последствия этого. Их забавы и веселье не настоящие, они следствия попытки притупить невидимое горе, незнание которого не означает для них, что его нет и что оно не действует.

Честолюбцы в своем городе друг другу помогают только в том, чтобы их восхваляли, почитали, чтобы о них кругом говорили (если человек, то другие люди; если народ, то другие народы). Если посмотреть со стороны, то это глупые хвастуны, или хвастливые глупцы. Подчеркивая момент, что в каждом городе помогают друг другу, аль-Фараби говорит, что это люди. Их существование ограничено условиями их существования, традициями и психологическими характеристиками, но в любом случае, как человек, человек потенциально сохраняет за собой возможность приобщиться к интеллектуальным ценностям – знаниям, а тем самым постичь истинное счастье.

Обитатели властолюбивого города жаждут победы над другими, стремятся как индивидуально, так и коллективно покорять, подчинить других, сами не желая покоряться никому. Стабильную радость доставляет лишь такая победа. И помогают друг другу жители города властолюбия только в этом. Диалектическое мышление аль-Фараби позволяет ему увидеть обратную сторону властолюбия. Власть над другим, чтобы самому никому и ничему не подчиняться. Такая свобода или такое понимание свободы нужно жителям города, чтобы каждый мог делать то, что хочет в плане достижения и удовлетворения своих низменных страстей¹. Этот город по качеству самый низкий среди всех других невежественных городов.

Интересен подход к характеристике коллективного города. Этот город сочетает противоположности. Иногда Абу-Наср называет коллективный город «свободным» в том смысле, что в нем присутствуют обе возможные тенденции – к добру и к злу, к низменному и к совершенству.

Как видим, классификация демонстрирует разные аспекты бытия человека, когда понимание счастья разделено на куски. Имманентно в этих рассуждениях о городах у аль-Фараби присутствует гуманистическое

¹ См.: Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 322-324.

требование – создать такие условия, когда человек был бы не частичным, а целостным. Только целостное понимание человека может сделать его субъектом истинных знаний, т.е. сделать его истинно добродетельным, приобщенным к сущему. Только целостный человек может реализовать заложенный в фундаменте мироздания принцип, что люди должны поддерживать между собой мир и согласие.

Нетрудно увидеть, что систематика отражает социальное деление, которое было в халифате: военно-феодалная элита, торговцы, ремесленники, земледельцы и т.д. Аль-Фараби понимает определенную искусственность своей классификации и говорит, что типы городов в чистом виде не существуют.

Интересна также классификация, которую дает Абу-Наср аль-Фараби населению городов. Он выделяет пять групп жителей:

- достойные,
- ораторы,
- измерители (чиновники),
- воины,
- богачи.

К «ораторам» относятся поэты, врачи, философы, математики, музыканты и т.д. – то есть все, кто занимается науками и искусством.

Мы уже неоднократно говорили, какую большую роль отводит аль-Фараби правителю. И здесь мы видим объяснение того, что нет чистого типа невежественного города, в правителе, действия которого «вытекают из его взгляда, мнений и побуждений его души, а не из знания и приобретенного искусства»¹. Абу-Наср отмечает, что правители, которые не философы, непредсказуемы в своих поступках и выборе действий, их импульсивность порождает хаос, лишает город стабильности, порядка. Порой кажется, что аль-Фараби понимает, что его классификация больше имеет познавательную (аналитическую) ценность, чем отражает реальное положение вещей в государстве.

Вся философская конструкция Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки направлена на то, чтобы открыть глаза людям на то, что такое счастье. Этому служит и онтология, и гносеология, и «гражданская политика», и этика.

Учение о нравственности, вероятно, надо начать тоже из определения коллективного характера существования людей. Нравственность достигается только коллективным путем, т.е. в определенном городе. Индивидуально нравственность не существует. Она, если индивидуальна, бессмысленна.

В идеальном (добродетельном) городе осуществляется счастье людей, реализуется добро, справедливость и красота. Аль-Фараби ат-Тюрки пишет: «Город, в котором объединение людей имеет своей целью

¹ Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – С. 256.

взаимопомощь в делах, коими обретается истинное счастье, является добродетельным городом, и общество, где люди помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельное общество. Народ, все города которого помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельный народ. Таким же образом вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу для достижения счастья»¹.

Аль-Фараби своим требованием независимости толкования юридических норм от богословия опять вступает в диалог с религией. Не отрицая божественного характера правовых норм, он считал, что нормы права должны зависеть от государства, от правителя, от светской власти, а не от религиозной. Это видно из его трактата «Слово о классификации наук»². А в другой работе («Афоризмы государственного деятеля») есть специальная разработка отдельных юридических тем: например, ответственность за содеянное. При этом аль-Фараби четко выделяет ту часть ответственности, которая – перед обществом. И ту часть ответственности, которая – перед правителем. «Некоторые правители городов полагают о любой несправедливости, которая встречается в городе, что это несправедливость по отношению к горожанам. Другие полагают, что несправедливость касается только того, по отношению к кому она была проявлена. Иные разделяют несправедливость на две категории: на несправедливость, которая затрагивает отдельных лиц, но при этом является несправедливостью и против горожан, и на несправедливость, затрагивающую только отдельные лица»³. Жителей всех типов городов объединяет общность цели – достижение счастья, хотя жители разных городов понимают счастье по-своему. Правитель и несет ту ответственность, что он в любом варианте должен вести жителей к истинному счастью. Правителя аль-Фараби сравнивает с педагогом и с главой семьи. Но он понимает, что идеал отличается от реальности. Воспитание граждан не может осуществляться только средствами просвещения и воспитания. Нужны и суды, и другие способы социального принуждения: политические, экономические, а порой и прямого насилия вооруженной силой. Фараби пишет, что можно прибегнуть и к «методам принуждения, применяемым по отношению к бунтующим и непокорным гражданам и народам, которые не побуждаются добровольно, по собственному желанию к благоразумию и не [слушаются] слов; [этот способ] применяется [также] по отношению к тем из них, кто противится усвоению теоретических знаний, которые они начали приобретать»⁴.

¹ Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 305.

² Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 183-185.

³ Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – С. 226.

⁴ Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 323.

Если даже выводы аль-Фараби остались во многом нереализованными, это вовсе не отрицает его вклада в развитие соответствующего раздела конкретной науки. К примеру, идея «просвещенного правителя» будет иметь долгую, проходящую через века историю вплоть до XX века, а характеристики, необходимые просвещенному правителю, о которых говорил Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки, продолжают обсуждаться и в современной политологии и социологии. Такие характеристики политического деятеля, как благородство, честность, любовь к истине, величие характера, воля, эрудиция, великодушие и другие, описанные аль-Фараби, и сегодня остаются лишь идеалом. В представлениях аль-Фараби о роли правителя явно видна теория «великих личностей» в истории и роли народных масс как пассивного объекта управления. И эта позиция жива до сегодняшнего дня. С этим трудно спорить, когда на глазах людей в двадцатом веке небольшая компания с полупьяницей во главе разрушила не только отдельное государство, не только державу или империю, а целую социально-экономическую систему.

Отметим то, о чем уже неоднократно говорили выше: философия Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки направлена на поиск мировоззренческих основ счастья человека, путей к нему. Поиск «царства разума» не прекратился и сегодня. Только современные теории намного примитивнее, чем концепция аль-Фараби. То ли авторы стали мельче, то ли люди деградировали вместе со своими правителями. Идея аль-Фараби, что в предельных (абсолютных) основах мироздания заложены принципы и законы истинного счастья, истинного общежития, которые нужно познать и реализовать, остается гуманистическим идеалом и сегодня. Люди, потому что они люди, должны поддерживать между собой мир...

ГЛАВА VII. МОРАЛЬНЫЕ ДОРОГИ ЧЕЛОВЕКА К СЧАСТЬЮ

В название данной книги вынесена главная мировоззренческая идея Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки: люди, согласно мировым законам, должны поддерживать между собой мир. Только тогда они могут достигнуть истинного счастья, т.е. жить в согласии с собой, с людьми и с миром, смогут достигнуть доброты, красоты и истины. Счастье человека, синтезирующее добро, красоту и истину, таким образом, получается абсолютной ценностью в масштабах мироздания. Любая абсолютная ценность есть тот идеал, та точка, к которой должен стремиться и стремится любой человек. Абу-Наср подробно объясняет, почему у разных народов существует различное понимание счастья. Причины, с его точки зрения, те же, которые объясняют существование у различных народов разных религий. Что удивительно, это то, что аль-Фараби в понимании счастья не отдает какого-либо предпочтения исламу. Из этого мы можем сделать вывод, что в философии Абу-Наср аль-Фараби неявно присутствует позиция, что счастье человека выше религиозных догм и заповедей. Выше мы уже неоднократно сталкивались с такой позицией, когда философские истины выше религиозных. Точнее, не так. У аль-Фараби ат-Тюрки мысль несколько иная, хотя очень похожая. Истина одна. И ее в полном, точном, совершенном виде может познать лишь философия. Религия же с помощью своих образно-символических средств доводит эти истины до непросвещенных людей, для понятности упрощая их изложение, для доступности отказываясь и отступая от понятийных форм. Если есть ошибка в понимании счастья, то здесь виноваты не философия и не религия, а конкретные обстоятельства, где могут быть и субъективные, и объективные причины и условия. Чтобы достигнуть истинного счастья, необходимо знать, что есть истинное счастье. По мнению Абу-Наср аль-Фараби ат-Тюрки, философия, проникая в своем познании до оснований мироздания, открывает законы и принципы бытия, знание которых дает человеку смысл истинного счастья. Философия и литература (поэзия Саади, Хайяма и других поэтов этой эпохи) ориентирована на постижение именно этого вопроса – в чем смысл и цель жизни человека. Поэтому мы и видим восхищавшую в продолжении веков философичность поэзии и поэтичность философии арабоязычных мыслителей и поэтов.

Интересны мысли аль-Фараби о бескорыстности пути к счастью. Если человек отказывается или воздерживается от порочных действий в расчете получить большую выгоду (воздержание в краткой земной жизни, чтобы получить вечное удовольствие в раю), то, по мнению Абу-Насра, это не истинный путь к счастью. Это или торговля, или лицемерие, или

ханжество – в любом варианте не истинное желание достичь истинного счастья. Счастье – это не награда за что-то, за какие-то чувства, мысли, слова или дела. Истинная добродетель имеет причину и все определяющие ее условия в самой себе. Ею нельзя торговать за вознаграждение в загробном, потустороннем мире. Такая добродетель и не добродетель, а скорее – это порок. Награда за добродетель – сама добродетель, которой не требуются внешние дополнительные «толчки». Мотивация добродетели абсолютно самостоятельна и самодостаточна. Добродетель – результат жизни добродетельного человека, который следует в своих чувствах, мыслях, словах и делах справедливости, не претендуя на дополнительное вознаграждение за свою добродетельность, кроме добродетели. «Ты должен быть удовлетворен тем, что ты добродетелен», – как бы говорит аль-Фараби. Если это не приносит тебе счастья, значит, ты лишь считаешь себя добродетельным, не будучи таковым; твоя добродетельность – лишь внешняя, показушная, расчетливая, лицемерная, ханжеская и т.д.

Счастье тогда, когда зло, уродство, ложь противны человеку, как бы по «естеству». Счастье не может прийти к человеку, который даже веру ставит в ряд погони за материальным «барышом» в вечной жизни. Добродетель самодостаточна и самоценна для достижения счастья. Быть добродетельным – это и есть счастье. Если реализуется такой вариант счастья, тогда человек не боится смерти, ибо истинная добродетельность в этой жизни и есть гарант истинного счастья, т.е. и земного (конечного), и потустороннего (вечного). Перед лицом смерти (земной) добродетельный человек не теряет своего достоинства, не впадает в страх и смятение, не цепляется любыми средствами за него. Счастливым человек покидает земную жизнь без страданий, отчаяния и страха. Отсутствие страха смерти вовсе не означает желание ее приблизить. Счастливым человек уже достиг счастья в своей добродетельной жизни, поэтому ему спешить в вечный мир, где его ждет вечное счастье, логически бессмысленно. Логически система аль-Фараби, на наш взгляд, кажется безупречной... Кроме одного момента: исходного – добродетель самодостаточна. Это – гипотеза, причем аксиоматическая. Добродетельность, на наш взгляд, не априорна, как допускает аль-Фараби. То есть не просто присуща человеку. Это раз. Во-вторых, простым накоплением знаний, как показала вся история человечества до и после Фараби, добродетельности не достигнуть ни отдельному человеку, ни обществу, ни человечеству. Добродетельность должна быть мотивирована изнутри человека, но детерминирована внешними условиями: богом ли, природой ли, социумом ли, локальной культурной средой ли, семьей ли или чем-либо еще.

Аль-Фараби не атомист, в этом смысле не сторонник философии Эпикура. Но отголоски эпикуреизма есть в мыслях о том, что, когда счастливый человек умирает, надо оплакивать не его, ибо он как был счастливым в конечном мире, так и будет счастливым и в вечном мире; а

Занятие философией требует, выше мы уже об этом говорили, добродетельной души, без которой невозможно достичь истинных знаний. Диалектика мышления аль-Фараби, если не вникать в детали, может показаться упрощенной круговой схемой. Добродетельная душа, которая самодостаточна, нужна для занятия философией, которая дает истинные знания о мироздании, о природе, об обществе, о человеке, о его теле и о его душе. Но с другой стороны, именно истинные знания делают душу человека добродетельной. По крайней мере, без истинных знаний невозможно достичь истинной добродетельности. И философская подготовка начинается с искусства логики. «Поскольку блага, которыми наделен человек, одни более специфичны, а другие — менее, к тому же самым специфичным из благ для человека является человеческий разум, ибо человек стал человеком благодаря разуму, и поскольку благом, которое применяет это искусство, является разум человека, то это искусство применяет те блага, которые являются самыми специфичными для человека»¹. Для того, чтобы разорвать круг «добродетель-знание-добродетель и знание-добродетель-знание», аль-Фараби выделяет два вида добродетели: разумные (мудрость, острота ума, сообразительность) и дианоэтические (справедливость, щедрость, храбрость, умеренность). Помним, что добродетели у Абу-Насра априорные, т.е. врожденные. Природа дает человеку определенную предрасположенность, но эту сторону жизни нельзя относить к нравственным моментам. Природную предрасположенность можно рассматривать лишь как задатки. «Мера во всем» – эту истину аль-Фараби усвоил из античной философии и проводит везде. Природные задатки, например, тоже нельзя доводить до крайности, утверждая, что кто-то полностью предрасположен к добродетели, а кто-то другой – полностью к порокам. Он пишет: «Человек не может быть наделенным с самого начала от природы добродетелью или пороком, так же как он не может быть прирожденным ткачом или писцом»². С рождения человек имеет только предрасположенность к нравственности. Эту предрасположенность нужно развивать до привычки совершать нравственные действия. Опять мы видим взаимосвязь многих сторон бытия и мышления человека. Здесь «добродетельная душа», «добрая воля», «случайное и необходимое», «свободный выбор», «мудрость», «привычка», «правитель», «жители» и т.д. – все это приводит к тому, что в течение жизни человека вырабатывается «прекрасный нрав». По его словам: «Политические деятели делают жителей городов хорошими, приучая их делать добро»³, т.е. вырабатывают у людей привычку совершать добрые дела. Ислам как религия наиболее ярко это демонстрирует в детализации целого ряда поступков, начиная от простых

¹ Dieterlel Fr. Alfarabi's philosophische Abhandlungen. Leiden, 1892. – S. 37-38.

² Там же. – S. 180.

³ Там же. – S. 14.

гигиенических и до высших религиозных (например, регламентация времени намазов). Хороший нрав, порождаемый привычками, в философском смысле это – соблюдение меры во всем: чувствах, мыслях, словах и делах. Наиболее ярко видно активное использование диалектических представлений как метода не только познания, но и бытия на примере того, как аль-Фараби предлагает приучить себя к нравственным действиям. Метод прост: необходимо заставить себя делать противное тому, чего хочется. Тогда из единства противоположностей получится «среднее», которое и есть мера.

Аль-Фараби любые теоретические представления связывает с практикой. Что представления Абу-Насра сложнее, чем просто единство противоположностей, видно из его рассуждений о соотношении науки, философии и прекрасного. Если поступки человека соответствуют прекрасному, то он ближе к философии, даже если не знает наук, не прочитал ни одной книги, чем тот, который прочитал множество книг, но не использует их в практических действиях. Добродетельные действия обладают преимуществом перед теоретическими знаниями, которые нужны, но они должны быть дополнены поступками. Все это вписано в систему мироздания, в основе, в начале которого – Аллах. Середина мироздания – это иерархия бытия, состоящая из тех сфер, которые мы рассмотрели выше. В этом же эоне находится человек, способный познать его и действовать в нем. На противоположном конце от начала мироздания находится возможность достижения истинного счастья. Если предельно честно, то получается, что творимый Аллахом мир обезличивает его. И в конце этой цепочки остается чистый мир земной жизни человека. Вера в разум человека, вера в то, что человек может постичь любые глубины премудрости Аллаха, вера, что все познанное возможно и нужно применить в практике, открывает высокую степень гуманизма учения аль-Фараби.

Можно сказать, что в добродетельном городе аль-Фараби изобразил свои идеалы, идеалы своей жизни, в какой-то мере самого себя. Он хотел, чтобы в нем самом и в обществе, в котором он живет, а также в каждом человеке царил гармония. Эта гармония должна выражаться в том, что люди должны стремиться поддерживать между собой мир. Люди – не слепые орудия бога, а существа, способные постичь истину сущего и действовать сообразно велению своего светлого разума¹. Человек должен познать сущность вещей, чтобы иметь силы творить мир вокруг себя по своему усмотрению. Вот что пишет Абу-Наср: «Человек должен обладать прекрасным пониманием и представлением сущности вещей, и, более того, он должен быть сдержанным и стойким в процессе овладения [науками], должен по природе своей любить истину и ее поборников, справедливость и ее приверженцев, не проявлять своенравия и эгоизма в своих желаниях,

¹ Аль-Фараби. Научное творчество: Сборник статей. – М., 1975. – С. 12.

не быть жадным в еде, питье, от природы презирать страсти, дирхемы и динары и все подобное этому. Он должен соблюдать гордость в том, что порицается людьми, быть благовоспитанным, легко подчиняться добру и справедливости и с трудом поддаваться злу и несправедливости, обладать большим благоразумием»¹. Мир, который должны поддерживать люди между собой, это не только отсутствие войны. Мы понимаем теперь, что речь идет о гармонии мироздания. Люди должны поддерживать Мир...

¹ Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – С. 345.

ГЛАВА VIII. ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ ФИЛОСОФИИ АЛЬ-ФАРАБИ

Роль, которую сыграл аль-Фараби в истории, велика. Она, как мы пытались доказать, не только в роли связующего звена между античностью и Новым временем. Философия Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки, несомненно, оригинальна и самостоятельна. IX–XII вв. были в халифате временем культурного подъема: религия, философия, науки, поэзия, политика, экономика – все направления духовной культуры пережили скачок в своем развитии. Философия и наука, наряду с исламом, оказывали благотворное влияние на развитие общества. Философия была настолько же поэтичной, как и философичной поэзия Фирдоуси, Баласагуни, Рудаки, Хисроу, Хайяма. У истоков находился аль-Фараби, философия которого дала толчок развитию всех остальных форм духовной культуры, которые в перспективе послужили фундаментом европейского духовного подъема в последующие века. Арабские философы, ученые и поэты проложили дорогу рациональной культуре последующих веков.

В области естествознания арабская наука проложила дорогу эксперименту, точным вычислениям, количественному измерению Нового времени. По словам А. Гумбольдта, естественные науки возникли именно в Арабском халифате задолго до Галилея. В философии аль-Фараби мы можем обнаружить все, что будет в науке Нового времени: понятия, термины, проблемы, методы, способы аргументации и доказательств, логику научных исследований, уровни и формы познания, различия между чувственным и логическим познанием и основные направления исследования. Из достижений аль-Фараби доверие к чувственному познанию как основанию теоретического познания, вероятно, больше всего вызывало недовольство богословов. Но именно этот момент больше всего привлекал внимание его гениальных последователей: аль-Бируни, Ибн-Сины, Ибн-Рушда и других представителей передовой философской мысли. Несмотря на то, что достаточно серьезных источников, порой весьма трудно отделить «в чистом виде» в достижениях названных выше последователей их заслуги от того, что было заложено аль-Фараби в фундамент. Это особенно касается работ гениального Авиценны, который сам постоянно ссылается на Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки. Сохранились высказывания Ибн-Сины о том, что он понял «Метафизику» Аристотеля благодаря комментариям аль-Фараби. Авиценна ссылается на Абу-Насра и при разработке медицины, где вслед за Абу-Насром говорит, что необходимо лечить не болезнь, а больного. Авиценна следует за своим учителем и в этике, и в социологии.

Понятно, что развитие рационального направления в духовной культуре не могло не встретить сопротивления. Главным теоретиком, умным, образованным, активным был аль-Газали, который вооружал богословов философской базой аргументаций против аль-Фараби и всех других сторонников рационального познания как приоритетного. Э. Ренан, о котором мы уже говорили выше, как об одном из родоначальников европоцентризма, так характеризует позицию аль-Газали, а тем самым косвенно и аль-Фараби: «Те, которые после философии прибегают к мистицизму, как последнему средству, становятся обыкновенно самыми яркими врагами философии. Гаццали (так у Ренана. – *Е.Х.*), сделавшись суфистом, стал доказывать решительное бессилие разума, он стал основывать религию на скептицизме. В этом споре он обнаружил поистине удивительную пронизательность ума. Свою атаку против рационализма он открывает критикой принципа причинности... Мы воспринимаем только одновременность, а не причинность. Причинность есть не что иное, как воля бога, заставляющая два явления обыкновенно следовать одно за другим. Законы природы не существуют или выражают только обычное явление; один только Бог непреложен. Это, как мы видим, было полное отрицание науки»¹. Позиция аль-Газали вооружала аргументами богословов в их борьбе с еретическими учениями философов, которых, в свою очередь, заставляла более строго и глубже относиться к формулировкам и доказательствам своей позиции. Сам аль-Газали прошел сложный путь эволюции взглядов от ортодоксального ислама к мистике суфизма. В последующем был этап скептицизма, который опять привел к ортодоксии. Аль-Газали продолжал, и весьма успешно, дело, начатое аль-Ашари, который, начав как мутазит, использовал их достижения (философские и логические) против бывших учителей и единомышленников. Аль-Газали, продолжая начатое аль-Ашари, хотел превратить философию в орудие богословия. Мы уже говорили о том, что духовное развитие человечества имеет общие основания и общий вектор развития, которые повторяются в разных вариантах в различных конкретных ситуациях. Это видно и в том, что учение аль-Ашари и аль-Газали имеет много схожих черт с христианской схоластикой.

Иногда изучение противников помогает лучше понять достоинства тех, кого они критикуют. Существовало мнение, что, если бы все учение ислама погибло, то можно было бы ислам восстановить по работе аль-Газали «Восстановление религиозных наук», отличающейся скрупулезностью, глубоким знанием ислама, самостоятельностью и творчеством. Аль-Газали – противник не только доверия чувственному познанию, но и всего теоретического познания. Аль-Газали – противник логических методов познания, философского рационализма и научной методологии. По аль-Газали, высшие истины сокрыты и находятся в

¹ Ренан Э. Аверроэс и аверроизм. Собрание сочинений, т. VIII. – Киев, 1902. – С. 64.

мистическом озарении. Философии и науке он отводит роль помощника религии. Аль-Газали исходит из религиозных аксиом: объективная реальность бога как абсолютного духа, идея творения из ничего, возможность чуда, приоритет веры перед рациональным мышлением. Аль-Газали отвергает главные идеи Абу-Насра аль-Фараби ат-Тюрки: вечность мира (какую роль играет эта идея, мы рассматривали выше), принцип детерминизма, вечность материи и другие, которые подрывают веру во всемогущество бога, его всеилие, всемогущество и т.д. Ибн-Рушд в «Опровержении опровержения» развернуто и аргументированно спорит с богословами, которые ради спасения идеи всемогущества бога отрицают причинность, отождествляя причинность с необходимостью. И факты случайного характера используются для опровержения причинности. Ибн-Рушд показывает излюбленный прием богословов – неопознанность каких-то явлений использовать как аргумент в пользу возможности чуда, которое не поддается рациональному (философскому, научному) познанию. Ибн-Рушд настаивает на универсальности детерминизма. Из цепи событий, связанных причинно-следственными отношениями, невозможно удалить одно или несколько звеньев, чтобы не прерывалась вся цепь. «Если бы хоть какая-то часть явлений, — пишет он, — была бы полностью независимой от других, то есть, если бы одни из них не служили причиной других, тогда мир не мог бы быть единым связным целым»¹. Признания рационального мышления и познания без признания причинности не может быть, утверждает Ибн-Рушд. Разум «есть не что иное, как постижение сущего по его причинам, и именно это отличает разум от всех других воспринимающих сил, так что тот, кто отрицает причины, должен отрицать и разум»². Развитие наук и рационального мышления подрывает веру в чудо, в немотивированное и не детерминированное творение богом мира. Естественные науки и математика исследуют закономерные связи вещей и событий, стимулируя тем самым развитие теории познания, логики, методологии. Там, где есть порядок и закономерности в мировом процессе, там не остается места для чуда, божественного произвола и других иррациональных проявлений могущества бога. Исследования Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки в конкретных областях науки имеют широкое философское мировоззренческое значение.

Если верить словам аль-Газали о философах и ученых, а ему не верить трудно, ибо он не только не симпатизирует им, а является непримиримым противником, то они, философы и ученые, просто потешаются в своих кругах над ортодоксальным богословием.

Именно у аль-Газали встречаем тот упрек, о котором выше уже говорили, что аль-Фараби и Ибн-Сина признают религию не как

¹ Цит. по Сагадеев А.В. Ибн-Рушд (Аверроэс). – М., 1973. – С. 99.

² Сагадеев А. В. Ибн-Рушд (Аверроэс). – М., 1973. – С. 100.

носительницу высших истин, а лишь как средство держать в узде невежественные массы, используя для этого нравственность, которая сдерживает низменные страсти людей. Каждый ученый и философ, говорит аль-Газали, мог бы заявить: «Я принадлежу к разряду мудрецов, следую мудрости, в коей я сведущ и в коей мне нет нужды следовать за каким-либо авторитетом!» Аль-Газали заключает: «Таков высший предел веры у тех, кто начитался книг по философскому учению метафизиков и научившихся тому из книг Ибн-Сины и Абу-Насра аль-Фараби!»¹.

Идеи аль-Фараби и Авиценны продолжали ибн-Баджа (философ, астроном), ибн-Туфейль, занимавшийся проблемами антропологии. Крупнейшим последователем аль-Фараби является также Аверроэс. Понятно, что идеи аль-Фараби в учениях его последователей трансформировались и развивались. Например, ибн-Баджа, развивая учение аль-Фараби о связи «деятельного разума» с познавательной деятельностью индивида, выносит за скобки роль практической деятельности, социальной и политической среды. У аль-Фараби индивид не может вне социальной среды достичь совершенства. Из того, что стало «общими местами» из учения Абу-Насра аль-Фараби для последующих мыслителей, ибн-Туфейль выделял основные:

- 1) смертность душ злых и вечность лишь добрых душ;
- 2) счастье в этой жизни;
- 3) все остальное — бредни старух;
- 4) смерть есть небытие;
- 5) пророчество объяснимо силой воображения;
- 6) философия выше пророчества.

Всем сторонникам импонирует мысль аль-Фараби о совершенстве рационального (философского) пути познания. Часто ссылаются на слова аль-Фараби о том, что живучесть религии объясняется невежеством, забитостью, интеллектуальной неразвитостью людей. В этом утверждении не только объяснение возникновения и существования религии, но и ее оправдание как средства, которое нужно для нравственного укрепления невежественных, необразованных, не возвысившихся до уровня философских знаний людей.

Аверроэс, как и аль-Фараби ат-Тюрки, считал, что высшие истины – это прерогатива философии, которая по отношению к религии занимает первое место. Теория превосходства разума над религией послужила основанием для концепции двойственности истины. Ибн-Хальдун, который выдвинул и аргументировал концепцию влияния географической среды на развитие народов, ссылался на аль-Фараби как на своего предшественника. Авторитет Абу-Наср аль-Фараби ат-Тюрки признавался многими. Маймонид вслед за аль-Фараби отрицал наличие у бога

¹ Цит. по Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. – М., 1960. – С. 257.

антропоморфных характеристик, продолжал учение о всесии разума человека, универсальности познавательных способностей.

Многие исследователи проводят нить от аль-Фараби через Маймонида к Спинозе. О сходстве представлений аль-Фараби о боге и представлений Спинозы о субстанции мы уже говорили. Можно без особых натяжек говорить об их пантеизме, где из бытия единого и бесконечного эмануруется Вселенная во всем ее многообразии.

Не перечить всех моментов, за которые критиковали аль-Фараби. Например, аль-Газали критиковал аль-Фараби как безбожника, который считает, что бог не знает индивидов, а знает только универсалии. К еретическим мыслям аль-Фараби аль-Газали относил также положение, отрицающее телесное воздаяние и наказание. Но более всего нападкам со стороны богословов подвергалась идея извечности мира, которая подрывала креационистскую богословскую концепцию, о чем подробно шла речь выше.

Многие последователи аль-Фараби варьировали его мысли и позиции. Такую интерпретацию (развитие), например, давал Аверроэс вопросу о бессмертии души. Соглашаясь с Абу-Насром в том, что душа есть форма тела, Ибн-Рушд логически аргументированно, шаг за шагом приходит к мысли, что душа как форма, неразрывно связанная с материальным телом, после телесной смерти человека тоже должна исчезнуть.

Социально-политическая и культурная конъюнктура в халифате менялась не только по логике развития истории общества, но часто просто по прихоти того или иного халифа. Поэтому арабоязычные мыслители, жившие в разное время при разных правителях, вынуждены были излагать свои мысли соответственно обстановке, если даже у предшественников это высказывалось более откровенно. Особенно тогда, когда вопрос напрямую касался догматов ислама. Так и в этом случае. Ибн-Рушд прямого заявления о том, что индивидуальная душа, как форма телесного бытия человека, умирает вместе с телом, не сделал. Но такой вывод напрашивается из его логических построений по поводу философских вопросов о «форме и материи» и антропологических вопросов «о природе души» и «единстве души и тела». Аверроэс при этом ссылается на авторитет Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки, который считал, что индивидуальное бессмертие – это «бабушкины сказки», ибо то, что рождается, имеет начало, имеет и конец.

Развитие получили многие мысли аль-Фараби. Мы уже упоминали о многих из них. Отметим, что одной из самых дискутируемых в арабоязычной, а позднее и в западноевропейской философии была интересная мысль (и ее аргументация) аль-Фараби о коллективном характере интеллекта человека. Здесь мы можем сказать, что в этом вопросе аль-Фараби более близок к реализму, чем к номинализму.

Обвинения в связи с этим в «непоследовательности» мы считаем не обоснованными. Во-первых, что не втискивается в какую-либо классификацию, вовсе не доказывает «непоследовательность». Классификации, как мы имели уже возможность говорить и показать выше, всегда относительны и условны, в какой-то мере всегда принимаются по взаимному соглашению. Во-вторых, учение Абу-Насра логично в самом себе, по своей структуре. Если в рамках этой системы получается вывод, который не подходит под какую-то классификацию, то менять надо скорее классификацию, чем пытаться «улучшать» целостное учение. Так, надо оценивать положение аль-Фараби о коллективности интеллекта, который един для всего человечества, принадлежит всему роду человечества.

Западноевропейская философия заимствовала и развила не только многие идеи арабоязычной философии, она приняла у нее и «манеру» развивать, дополнять, интерпретировать по-своему и в соответствии с конкретными реалиями эпохи и культурной конъюнктурой. Среди таких идей можно выделить концепцию отношения философии и религии (разума и веры), разрабатываемую и аль-Фараби, и Ибн-Синою, и Ибн-Рушдом. К этой теме возвращались и Альберт Больштедтский (1206-1280), и великий Фома Аквинский (1225-1274) и другие теологи. Кто-то из них при этом ссылался и критиковал аль-Фараби, кто-то – Авиценну, но чаще всего по этому вопросу ссылались и критиковали Аверроэса. И этот интерес к вопросу о единстве разума понятен. Он разрушает многие религиозные догмы: и сотворение богом индивидуальных душ, и индивидуальное покровительство бога над душой каждого человека, и бессмертие души. Если разум коллективен и един, т.е. принадлежит роду человеческому, то он бессмертен, пока жив человеческий род, если даже индивидуальные души рождаются и умирают. Вопрос о бессмертии индивидуальной души тогда вообще не имеет смысла.

Не всегда теологи шли, так сказать, во фронтальную атаку, отрицая и обвиняя. Были подходы и более изощренные. Мы это видели уже на примере аль-Газали, этого тонкого и оригинального мыслителя, который, показывая несовместимость философии аль-Фараби с исламским богословием, сближал иррациональные моменты учения аль-Фараби с суфийским мистицизмом. Некий аналог этого можно заметить в том, как Доминик Гудисальви (XII в.) пытался доказать, что учение аль-Фараби близко к учению Августина, у которого была мысль о том, что божественное мистическое озарение привносит в интеллект (в разум, в душу) единство всех его сторон: и рациональных, и иррациональных, и всех других возможных элементов. Позже Гильом Овернский (XIII в.) тоже увидел близость учения Абу-Насра с учением Августина. И снова вспомним идею Августина о том, что бог озаряет человека своим светом, и под лучами этого света все, что есть в человеке, объединяется в одно

целое, ибо лучи падают на все, что есть в человеке (в его теле и душе). Европейцы при этом ссылаются на рассмотренные уже нами выше идеи аль-Фараби об априорности и врожденности начал разума и интеллекта и роли при этом деятельного разума.

Как мы уже неоднократно говорили, и бытие, и познание настолько сложны, что никакая схема, систематика, классификация не в силах охватить все аспекты, стороны и элементы. История познания не менее сложна, чем сама история. Даже в одном и том же вопросе, который, казалось бы, разводит мыслителей по «разным углам», можно найти столько соприкосновений и схожих моментов, что трудно становится найти те тонкие нити, которые разделяют их. То для этого нужно подниматься к высотам абстракций, то наоборот, необходимо спуститься к мелочным реалиям конкретности. Например, Аверроэс подробно разбирает и комментирует, как Аристотель критикует теорию «мира чистых идей» Платона. Сам Аверроэс поддерживает Стагирита в том, что идея неразрывна с материей, как и форма с телами. Отсюда для Ибн-Рушда следует, как отметили выше, что душа как форма неотделима от судьбы тела. В этом смысле (как форма тела) разум материален. Традиция признания материального разума восходит к Александру Афродизийскому, проходит через творчество и аль-Фараби, и Авиценны, и аль-Газали.

Казалось бы, аль-Газали – непримиримый противник аль-Фараби, какие могут быть у них общие позиции... Аль-Фараби, когда говорит о «страдательном разуме», который страдателен именно потому, что неразрывно связан с телом, говорит и о смертности индивидуального разума. Но и у аль-Газали мы находим высказывания о связи души и тела, о недопустимости отделять их друг от друга. Такая диспозиция для каждого мыслителя нужна для своих дальнейших выводов. Аль-Газали настаивает на неотделимости души от тела для того, чтобы обосновать другую свою идею. Идею о том, что в день Божьего Суда, когда произойдет воскрешение умерших, Суд Божий коснется всего человека целиком, а не только его души. Воскрешение в день Суда будет и телесным, и духовным, поэтому нельзя думать, говорит аль-Газали, что душа и тело могут быть отдельно друг от друга на любой стадии существования. Отсюда его суфийский спиритуализм о воздаянии и наказании праведников и грешников в потустороннем мире. И наказание, и воздаяние носят реальный, телесный характер, а не только духовный.

Мы неоднократно подчеркивали, что прямого неприятия религии в целом и ислама в частности у аль-Фараби нет и не могло быть. Он – человек искренне верующий, мусульманин. Но понимание сути догм ислама у него не совпадает с объяснениями, которые дают другие люди (в частности, богословы). Вообще-то гордая позиция Абу-Насра понятна: почему он, образованный человек, должен верить полуграмотным (в философии и науке) людям, как они понимают и толкуют священные

тексты. Естественно и логично допустить, что это они должны консультироваться с «умными людьми» с более развитым интеллектом и более широкой эрудицией. Если этот мелкий, субъективный уровень возвысить до абсолютных высот, то и получается то, что получилось у аль-Фараби: только философия и наука могут достичь высших истин, а религия и богословы должны послушно принимать и в образно-символической форме доносить до рядовых необразованных людей эти истины. Отношение к богословам, как видим у аль-Газали, со стороны философов и ученых, в лучшем случае покровительски-насмешливое. Люди, больше знающие, порой просто насмеваются над невежественными богословами и их ухищрениями спрятать свое невежество, лень и глупость под болтовней о нерациональных истинах, которые дает вера через сверхинтеллектуальное озарение.

В среде кармат*□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ в IX-X вв. возникла и ходила мысль о «трех великих обманщиках» (Моисей, Иисус и Мухаммед), которые якобы сознательно вводят безграмотных и необразованных людей в заблуждение с помощью религии, чтобы их держать в повиновении, послушании, чтобы легче было их эксплуатировать. На наш взгляд, нельзя мысль аль-Фараби, что религия нужна для того, чтобы сделать доступными для необразованных людей высшие истины, ставить в один ряд со взглядами карматов. Возможно, карматы что-то знали и об учении Абу-Насра (хотя вряд ли). Но созвучие лишь внешнее, ничего общего. У аль-Фараби роль религии как посредника между философией и необразованными массами вовсе не предполагает обман. А наоборот, аль-Фараби критикует богословие именно за искажения абсолютных истин. Для аль-Фараби ат-Тюрки истины – это путь к счастью человека. И нельзя эти истины искажать или, хуже того: специально и сознательно пользоваться ложью, обманывать. Видение роли религии у карматов и у аль-Фараби, можно сказать, диаметрально противоположное. Религия по аль-Фараби нужна народу для нравственного роста, чтобы перейти к образованию, к истинам науки и философии, а не в качестве нравственной узды. Правды ради следует указать, что в такой роли религия использует нравственность по отношению к безнравственным людям, которые сами не могут управлять своими низменными желаниями, на которых слова просвещения не действуют. Вот таких людей, по мнению аль-Фараби, тоже необходимо пугать вечным нравственным наказанием. Но это ведь в рамках религии не обман и запугивание, а «открывание глаз» падшего на то, что его неумолимо ждет, если он не исправится.

Философия Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки – это философия гуманизма. Это – гимн человеку, могуществу его разума и познавательных возможностей.

*□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ Течение исмаилитов, отражавших идею пролетариев «отнять и разделить» имущество богатых.

Человек с помощью философии и науки способен постичь истины мироздания и создать фундамент для истинного человеческого счастья. Мы выше отметили, что эта позиция аль-Фараби ставит его в один ряд с великими мыслителями и античности, и Средних веков, и Нового времени, и Новейшего. Мысли Фараби о человеке, его счастье, о путях к счастью позволяет проводить параллели, например, с Эпикуром или Спинозой. С Эпикуром сближает взгляд на философию, как пути и средства постижения высших истин, которые только и могут лежать в основе истинного счастья. Человек, постигший высшие истины, по аль-Фараби, уже обладатель добродетели и счастья. Но для Абу-Насра само собой разумеющимся является требование, чтобы знания не лежали пустым багажом в кладовках разума, а использовались в практических действиях. Вот тогда и только тогда знания приводят к истинному счастью. Истины нужны, чтобы ими руководствоваться. И кажется для аль-Фараби тоже само собой разумеющимся, что человек, знающий истину, не может не руководствоваться ею, а сознательно пользоваться иными положениями. Хотя при анализе «невежественных городов» мы могли убедиться, что аль-Фараби видел и допускал такую возможность. Но люди, которые так делают (зная истину, ею не руководствуются), для Абу-Насра безнравственные, падшие. Нормальный человек, если он знает истину, не может не руководствоваться ею. В этом фрагменте можем говорить, что у Абу-Насра Мухаммад ибн Мухаммад аль-Фараби присутствует концепция, которую называют «этическим интеллектуализмом», который развивал Сократ, требуя от человека, чтобы его слова не расходились с его делами. Мы знаем, что в дифференцированном обществе, где существует разделение труда на физический и умственный, где есть эксплуатация, где есть экономический обмен трудом и продуктами, не может быть синкретичного человека. Это было бы его недостатком, его «ненормальностью», его не понимали бы, он не адаптировался бы в жизнь своего общества, как, например, князь Мышкин Достоевского. Требование аль-Фараби, чтобы знания входили «в плоть» человека, образуя суть его жизни, в его время уже было невыполнимым требованием. Это видно из примера жизни самого аль-Фараби. При всей его независимости, гордости, самоуважении, достоинстве он жил за счет «стипендии» халебского

*□ □ □ □ □□□□□□ Жить абсолютно согласно своему учению не удавалось даже ему.

Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки стоит у истоков арабоязычного рационализма, который достигнет вершины у Аверроэса (Ибн-Рушда), у которого более отчетливо,

*□ □ □ □ □□□□□□ Сайф ад-Даул Али Хамданид (943-967), который покровительствовал передовым людям своего времени: ученым, поэтам, философам, врачам, астрономам и т.д. из стран Востока. Среди тех, кому он помогал, как и Фараби, были Абу Фирас, Абул Аббас ан-Нами, Абул Фарадж ал-Вава, Абул Фатх Кушуджим, ан-Наши, ар-Раффи, Ибн Нубата, ар-Раки, Абдуллах ибн Халавейхи, Абу-т-Тайиб ал-Лугави ал-Фариса и др.

чем у Абу-Насра, просматривается «материалистический крен» и свободомыслие. Именно на эти моменты ссылались потом европейские материалисты XVII–XVIII веков. Но до них есть еще одна ступень: это – латинский аверроизм, развитый учеными и философами итальянского Возрождения. Через которых и проникли в Европу арабоязычная философия и наука, сохранившие в себе лучшие достижения Древнего Востока, Античности и раннего Средневековья. Аверроизм в течение всех Средних веков был одним из оппозиционных католической теологии философских учений. В борьбе за приоритет разума перед верой западноевропейские свободомыслящие всегда использовали аверроизм. Современный неотомизм продолжает дискуссию о сути учения арабоязычных мыслителей в целом, аль-Фараби и Ибн-Рушда в отдельности, о латинском аверроизме и его идентичности с учением Аверроэса.

Данная работа, надеюсь, одна из немногих в цепи работ, посвященных изучению великого достояния великих арабоязычных мыслителей Средневековья. Мы хотели показать, что утверждения о неоригинальности и несамостоятельности мыслителей Арабского халифата не состоятельны и не обоснованы. Никакая это не простая компиляция и набор комментариев к работам философов и ученых античности: Платона, Аристотеля, неоплатоников и др., а вполне самостоятельное, творческое и оригинальное развитие и дополнение их учений и отдельных идей. И главным моментом, на наш взгляд, является новая форма, новый вид, новый уровень гуманистического содержания философских учений, которое (содержание) кратко выражается в словах, ставших названием этой книги: люди должны поддерживать мир между собой, что (теперь мы это увидели) означает в точном смысле несколько иную мысль, чем та, которая показалась сначала. А именно: людям надлежит поддерживать Мир...

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Интерес к арабоязычной философии в целом и к творчеству Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки велик и возрастает. Особенно в современной России, где среди других бурных процессов есть и процессы, связанные с исламом как религией и элементом культуры. В 2013 году пройдут различного ранга мероприятия в рамках юбилея аль-Фараби – 1140 лет со дня рождения. В названиях большинства из них обязательно будет фрагмент «... и мировая цивилизация». Заслуги Абу-Насра аль-Фараби в истории человечества очевидны и бесспорны. Его идеи продолжают волновать и современных людей. Они актуальны и сегодня.

Люди, которым от бога доступны величайшие истины, чтобы обеспечить себе земное и вечное счастье, должны идти по этому пути. Иного пути, который бы вел к истине, красоте и добру, нет. Этот путь и есть поддержка Мира, ибо он ведет к цели согласно сущему, т.е. сути мироздания, его гармонии.

Люди все равны в возможности умственного развития и способностях, говорит Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки. Но идеалы – это идеалы, которые, как подчеркивал И. Кант, хотя и недостижимы, но должны быть, чтобы люди на них ориентировались. Аль-Фараби не был утопистом, но и реалистом тоже. Его учение скорее отражает то, как нам, людям, не хочется жить. Но как нам хочется, мы не знаем. Что бы ни делали (начиная от Платона и его экспериментов в Сиракузах и кончая коммунизмом «в одной отдельно взятой стране»), все не то. Ну не СССР, так Швеция! И что?! Там тоже полно недовольных. И бедные есть, и пьяницы, и наркоманы, и проститутки. И кризисы случаются – мелкие, частные и крупные, групповые. И не только экономические и политические. А как всегда и везде было – чаще моральные, нравственные. Ладно, мораль исторична, поэтому, может быть, несовершенна. И будут всегда люди морально недоразвитые, ущербные, даже прямо аморальные. Но есть же какие-то общечеловеческие моральные нормы. Или нет?.. Если есть, то это опять стандарты. А любой стандарт для такого великого божественного существа как человек всегда тесен, ограничивает его свободу. Любую. И творческую, и совсем бездеятельную. Мир несовершенен не потому, что человек чего-то не делает или еще не успел доделать. Он изначально несовершенен, хоть с человеком, хоть без него. Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки – идеалист. Не в философском, а в бытовом смысле. Он хочет верить, сам верить, и хочет нас убедить верить в то, что мир людей и Мир большой можно сделать лучшим, если только мы захотим и научимся этому. Свой вариант пути к этому он воплотил в своей философии и истинность ее хотел доказать своим образом жизни, своей судьбой. Тщетно! Были судьбы и более драматичные, и более бурные, страстные, может быть, и более продуктивные и плодотворные, но все напрасно: люди глухи к истинам, ведущим к красоте и добру... Так было всегда, так есть и, видимо, так будет всегда. Видимо, человек награжден богом всемогуществом разума не для блага, а в наказание. Возможно, для того, чтобы хоть кто-нибудь в этом мироздании понял, как тяжело ему – Богу. Чтобы еще кто-то испытал тщетность усилий и одиночество. Чтобы еще кто-то помог Ему поддерживать Мир...

ЛИТЕРАТУРА

1. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970.
2. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973.
3. Аль-Фараби. Логические трактаты. – Алма-Ата, 1975.
4. Аль-Фараби. Математические трактаты. – Алма-Ата, 1972.
5. Аль-Фараби. Комментарии к «Альмагесту» Птолемея. – Алма-Ата, 1975.
6. Аль-Фараби. О разуме и науке. – Алма-Ата, 1975.
7. Аль-Фараби. Ал-джам'байн ар-ра'ай ал-хакимайн Афлатун ал-илахи уа Аристуталис. – Каир, 1907.
8. Аль-Фараби. Ихса ал-улум. – Каир, 1931.
9. Аль-Фараби. Китаб фи Мабади ара ахл ал-мадина ал-фадила. – Каир, 1906.
10. Аль-Фараби. Китаб ал-хуруф. – Бейрут, 1970.
11. Аль-Фараби. Китаб ал-музик ал-кабир. – Каир, 1967.
12. Аль-Фараби. Китаб аль-Фараби ди ал-Мантик. – Братислава, 231-ТЕ-41.
13. Аль-Фараби. Научное творчество: Сборник статей. – М., 1975.
14. Аль-Фараби и развитие науки и культуры стран Востока: Тезисы докладов. – Алма-Ата, 1975.
15. Аль-Газали А.Х. Воскрешение наук о вере. – М., 1980.
16. Аль-Газали А.Х. Правильные весы. – М., 1980.
17. Аль-Кирмани, Хамид ад-Дин. Успокоение разума. – М., 1995.
18. Ал-Маврид (Сборник статей, посвященных 1100-летию со дня рождения аль-Фараби). – Багдад, 1975.
19. Аристотель. Аналитики. – М. 1952.
20. Аристотель. Сочинения в 4-х томах, т. 1. – М., 1975.
21. Бартольд В. В. Культура мусульманства. Сочинения в 9-ти томах, т. VI. – М., 1966.
22. Бартольд В.В. Сочинения, тт. 1–9. – М.-Л., 1963–1977.
23. Бахманйар ал-Азербайджани. Ат-Тахсил (познание), ч. I–III. – Баку, 1983–1986.
24. Бертельс А.Е. Насир-и Хосров и исмаилизм. – М., 1959
25. Бертельс Е.Э. История литературы и культуры Ирана: Избранные труды. М., 1962.
26. Бернал Дж. Наука в истории общества. – М., 1956.
27. Бируни. Сборник. – М., 1950.
28. Гафуров Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. – М., 1972.
29. Гафуров Б.Г., Касымжанов А.Х. Ал-Фараби в истории культуры. – М., 1975.

30. Гегель Г. В. Лекции по истории философии. Сочинения в 14-ти томах, т. XI. – М.-Л., 1933-1935.
31. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. – М., 1960.
32. Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. – М., 1966.
33. Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. – Душанбе, 1987.
34. Даукеева С. Философия музыки Абу Насра Мухаммада аль-Фараби. – Алматы: Фонд Сорос — Казахстан, 2002.
35. Жарикбаев К.Б. Аль-Фараби (Библиографический указатель). – Алма-Ата, 1977.
36. Ибн-Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между философией и религией // В кн.: Антология мировой философии, т. 1, ч. 2. – М., 1969.
37. Ибн-Сина. Избранные философские произведения. – М., 1980.
38. Ибн-Туфейль. Повесть о Хаййе ибн Якзане. – М., 1978.
39. Иванов А.С. Учение аль-Фараби о познавательных способностях. – Алма-Ата, 1977.
40. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. – М., 1961.
41. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. – М., 1963.
42. Игнатенко А.А. Ибн-Хальдун. – М., 1980.
43. Ислам: религия, общество, государство. – М., 1984.
44. Игнатенко А.А. В поисках счастья. – М., 1989.
45. Ислам. Историографические очерки. – М., 1991.
46. Ислам. Энциклопедический словарь. – М., 1991.
47. Игнатенко А.А. Как жить и властвовать. – М., 1994.
48. Камель И.Т. Атомистика калама и ее место в средневековой арабо-мусульманской философии (автореферат диссертации). – М., 1978.
49. Казибердов А.Л. Сочинения Абу-Насра аль-Фараби в рукописях Института востоковедения АН УзССР. – Ташкент, 1975.
50. Касымжанов А.Х., Караев Н.Н. О Братиславской рукописи «Логических трактатов» аль-Фараби // Вестник АН КазССР. – 1973. – № 10.
51. Касымжанов А.Х., Луконин Р.К., Харенко Е.Д. Великий мыслитель Востока. – Алма-Ата, 1975.
52. Касымжанов А.Х. Абу-Наср аль-Фараби. – М.: Мысль, 1982.
53. Кубесов А. Математическое наследие ал-Фараби. – Алма-Ата, Наука, 1974.
54. Кубесов А.К. Астрономия в трудах аль-Фараби. – Алма-Ата, 1981.

55. Курбанмамадов А. Эстетическая доктрина суфизма (опыт критического анализа). – Душанбе, 1987.
56. Лей Г. Очерк истории средневекового материализма. – М. 1962.
57. Массэ А. Ислам. – М., 1962.
58. Мец А. Мусульманский Ренессанс. – М., 1966.
59. Мухаммад Ибн Муса ал-Хорезми (к 1200-летию со дня рождения). – М., 1983.
60. Нейгебауэр О. Точные науки в древности. – М., 1968.
61. Нуцубидзе Ш.И. Руставели и Восточный Ренессанс. – Тбилиси, 1967.
62. Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток. – М., 1990.
63. Ренан Э. Аверроэс и аверроизм. Собрание сочинений, т. VIII. – Киев, 1902.
64. Роузентал Ф. Торжество знания (концепция знания в средневековом исламе). – М., 1978.
65. Сагадеев А.В. Ибн-Рушд (Аверроэс). – М., 1973.
66. Сагадеев А.В. Учение Ибн-Рушда о соотношении философии, теологии и религии и его истоки в трудах ал-Фараби // В кн.: Ал-Фараби. Научное творчество. – М., 1975.
67. Сагадеев А.В. Ибн-Сина (Авиценна). – М., 1985.
68. Сатыбекова С.К. Гуманизм аль-Фараби. – Алма-Ата, 1975.
69. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии ибн-Фараби). – М., 1993.
70. Соколов В.В. Средневековая философия. – М., 1979.
71. Средневековая арабская философия: проблемы и решения. – М., 1998.
72. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М., 1987.
73. Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики. – М., 1986.
74. Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. – М., 1989.
75. Фадеева И.Л. Концепция власти на Ближнем Востоке. Средневековье и новое время. – М., 1993.
76. Философия и религия на зарубежном Востоке, XX век. – М., 1985.
77. Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. – М., 1983.
78. Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии. – М., 1995.
79. Хайруллаев М.М. Фараби, эпоха и учение. – Ташкент, 1975.
80. Хайруллаев М.М. Абу-Наср аль-Фараби: 873-950. – М., 1982.
81. Целлер Э. Очерки истории греческой философии. – М., 1913.

82. Шаймухамбетова Г.Б. К вопросу о становлении и сущности арабоязычного перипатетизма // Вопросы философии. – 1979. – № 2.
83. Шаймухамбетова Г.Б. Учение Платона об идеях и теория разума ал-Фараби // В кн.: Ал-Фараби. Научное творчество. – М., 1975.
84. Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция (начальный период). – М., 1979.
85. Шукуров Ш. Искусство средневекового Ирана. – М., 1989.
86. Badavoi A. Histoire de la philosophie en Islam. Paris, 1972.
87. Dieterle Fr. Alfarabi's philosophische Abhandlungen. Leiden, 1892.
88. Fakhry M. A History of Islamic philosophy. New York—London, 1970.
89. Farmer H. G. Al-Farabi's Arabic-Latin Writings on Music. Glasgow, 1934.
90. Fakhry M. Al-Farabi, Founder of Islamic neoplatonism: His life, works, and influence. Oxford: Oneworld Publications, 2002.
91. Hammond R. The Philosophy of al-Farabi and its Influence on medieval Thought. New York, 1947.
92. Madkour I. La métaphysique en terre d'Islam, die Metaphysic im Mittelalter ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vortrage der II Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie. Köln, 1961.
93. Madkour J. La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane. P., 1934.
94. Habib Hassan Touma. The Music of the Arabs. Trans. Laurie Schwartz. Portland (Oregon): Amadeus Press, 1996.
95. Marcinkowski C. A Biographical note on Ibn Bajjah (Avempace) and an English translation of his Annotations to Al-Farabi's «Isagoge». Iqbal Review, 43, p. 83-99.
96. Reisman D. Al-Farabi and the Philosophical Curriculum. In Adamson P., Taylor R. The Cambridge Companion to Arabic Philosophy. Cambridge UP, 2005.
97. Corbin, H. History of Islamic Philosophy. London: Keegan Paul Int., 1993. М., 1988
98. <http://www.bibliotekar.ru/filosofia/22.htm>
99. <http://www.peoples.ru/science/philosophy/al-farabi/>

ХАЗИЕВА ЕЛЕНА ВАЛЕРЬЕВНА

ЛЮДЯМ НАДЛЕЖИТ ПОДДЕРЖИВАТЬ МЕЖДУ СОБОЮ МИР...
(ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ АЛЬ-ФАРАБИ О ТОЛЕРАНТНОСТИ)

Лиц. на издат. деят. Б848421 от 03.11.2000 г. Подписано в печать 17.09.2011.
Формат 60X84/16. Компьютерный набор. Гарнитура Times.
Отпечатано на ризографе. Усл. печ. л. – 10,8. Уч.-изд. л. – 10,6.
Тираж 150 экз. Заказ № 319.

ИПК БГПУ 450000, г.Уфа, ул. Октябрьской революции, 3а