

Г.Б.Шаймухамбетова

**Арабоязычная
философия
средневековья
и классическая
традиция**

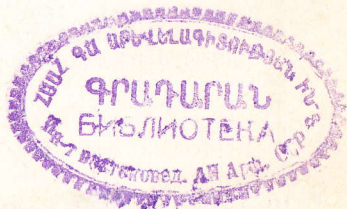
190
ш-17

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Г. Б. Шаймухамбетова

Арабоязычная
философия
средневековья
и классическая
традиция
(начальный период)

6944



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1979

Ответственный редактор
Е. А. ФРОЛОВА

Книга посвящена малонисследованному в литературе вопросу об отношении средневековых арабоязычных философов, в первую очередь Абу Насра аль-Фараби, к классическому наследию. Используются уже известные, а также впервые вводимые в научный оборот сочинения аль-Фараби. Особое внимание уделено начальному этапу процесса освоения учений древнегреческих мыслителей, в частности Платона. Из обширного круга проблем платонизма выбраны две важнейшие — теория идей и социальная утопия.

Ш 10501-182
013(02)-79 26-79. 0302010000

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1979.

ВВЕДЕНИЕ

Проблематика работы, посвященной арабоязычной средневековой философии, разумеется, имеет отношение к далекому прошлому. Однако это прошлое — золотой век арабоязычной культуры, и, подобно золотому веку в истории любого общества на переломных этапах его развития (а именно таковой переживают страны Арабского Востока в настоящее время), он становится предметом пристального внимания представителей различных общественных сил. Известно, что «актуализация» истории может принимать разные формы (в зависимости от объективных факторов, порождающих необходимость обращения к «векам минувшим», и от конкретных целей, задач и идейных устремлений каждого отдельного исследователя). Но первостепенное значение приобретает при этом определение предмета «актуализации», само содержание такой объемной дефиниции, как «культурное наследие».

Исключая работы философов-марксистов, труды профессиональных философов и историков культуры в названных странах базируются на представлении о средневековом духовном наследии как целиком и полностью отмеченном печатью ислама, т. е. проникнутом религиозными идеями и мотивацией. Этот стереотип, сложившийся в известной мере в связи с интеллектуальной ситуацией на начальных стадиях национально-освободительного движения, ситуацией, не оставлявшей в условиях колониальных режимов иного выбора в способах восстановления единства арабоязычного мира, кроме призыва к консолидации на религиозной основе, продолжает оказывать влияние и сегодня при попытках осмыслить культурное прошлое, осложняясь гораздо более четко обозначившимися классовыми противоречиями.

Процесс стереотипизации, своего рода унификации

духовного наследия как наследия «мусульманского» или «исламского» крайне ошутимо дал себя знать в области истории философского мышления. Механизм этого процесса, особенности каждого из его этапов и т. д. почти не освещены в научной литературе. Впрочем, допустимо утверждать, что в общих чертах этот процесс выразился в недифференцированном (по принципиальным общеполитическим проблемам) подходе к средневековой арабоязычной мысли, когда произошло ничем не ограничиваемое распространение идей рационализированного калама (мусульманское богословие), поглощавшего многообразные и часто противоположные друг другу интеллектуальные течения. Очевидно, что такая стереотипизация, обуславливающаяся нерасчлененной интерпретацией истории мысли на базе принципов теологически ориентированного мировоззрения, заставляет думать о едином и именно консервативно-охранительном характере духовных традиций.

Ясно, что та или иная интерпретация средневековой арабоязычной философии — наиболее важного компонента духовного наследия, то или иное понимание ее истоков, сущности и значения предопределяют и оценку наследия в целом, и перспективы его влияния на развитие современной мысли.

Если попытаться определить сегодняшнее отношение в арабских странах к отечественной классической философии, не принимая во внимание вариации на тему синтеза, то достаточно «огрубленная» генерализация дает возможность выделить две полярные тенденции: первую, которую условно допустимо назвать нигилистической и которая отрицает какую-либо значимость воззрений средневековых мыслителей для современного, настроенного в прозападном духе интеллигента, и вторую, превозносящую идеи и деяния «исламских» философов, поднимая их до статуса, как сказал бы христианин, «отцов церкви». Более заметно влияние второй тенденции, причем ее выразители сознательно и целеустремленно исламизируют философские системы прогрессивных средневековых мыслителей, абсолютизируя отдельные положения при вольном или невольном забвении их в целом светского, а отнюдь не конфессионального духа и стиля.

Как ни парадоксально, но между консерваторами и «сверхноваторами» наблюдается согласие: и рафинированный модернист, и шейх-традиционалист оказываются единодушными в вопросе о сущности и значении духовного наследия. Устоявшуюся недифференцированную оценку его принимают и критики-модернисты, и традиционалисты, однако первые — со знаком минус, вторые — со знаком плюс. Не совпадают же две отмеченные точки зрения в определении генезиса, истоков арабоязычной философии, точнее — в вопросе о характере, степени и последствиях влияния классической греческой философии. Если модернисты находятся под гипнозом обычного для буржуазного востоковедения тезиса о преимущественно комментаторской природе арабоязычной философской мысли, то традиционалисты говорят о ее самобытности, усматривая последнюю в том, что средневековые философы, несмотря на несомненное воздействие идей греческой в их понимании, христианской) культуры, сумели отстоять эту самобытность и возвысить интеллектуальное достоинство ислама до крупнейших достижений мировой культуры. Таким образом, духовное наследие оказывается живым, активно функционирующим в противоположных направлениях, возбуждающим научные и идеологические дискуссии.

Конечно, объективный ученый непременно отметит и третью, все более укрепляющуюся тенденцию в осмыслении достижений прошлого: речь идет о просветительской деятельности профессиональных философов-марксистов, стремящихся с позиций исторического материализма понять и объяснить значимость средневекового арабоязычного рационализма для истории собственно арабоязычного мира и для его настоящего, а также утвердить место и значение этого направления философии в рамках всемирного историко-философского процесса.

Наблюдавшийся в последние 25—30 лет (в прямой связи с активным выходом на международную политическую арену стран Востока) количественный рост публикаций отразил не просто естественный интерес к совершающимся здесь социально-экономическим изменениям. Знаменательна сама ориентированность исследовательских интересов — почти исключительная

привязанность их к феномену ислама как важнейшему компоненту арабоязычной культуры, решающим образом определявшему характер исторического существования арабоязычного мира в его культурных и социальных формах и продолжающему оказывать влияние на все сферы жизни общества.

Это стремление понять «мусульманский» Восток прежде всего через раскрытие особенностей ислама в качестве довлеющей культурно-идеологической силы, несомненно, имеет основания и в фактах истории, и в событиях сегодняшнего дня. Но, разделяя убеждение большинства исследователей в необходимости особого внимания к религии и в невозможности понять культурные формы, социальное поведение, надежды и опасения народов этих стран без учета влияния религии, ее догматов и практики, мы не должны забывать и о том, что современный арабоязычный Восток отнюдь не представляет собой нечто однородное, однотипное и по характеру политической власти, путей социальной ориентации, и по общественной роли ислама (сравним хотя бы Саудовскую Аравию, Египет, Сирию и Тунис. В Тунисе, к примеру, официально провозглашен курс на детеократизацию).

Западная арабистика, во все большей степени превращаясь в исламоведение, вольно или невольно в значительной мере деформирует историю духовной жизни стран Ближнего и Среднего Востока. Справедливости ради следует оговориться: многие ученые и не ставят, собственно, задач достаточно полного и детального освещения истории арабской философии, обращаясь чаще всего к сугубо социологическому материалу. Новейший публикационный взрыв не изменил радикально традиционных взглядов на ее сущность и значение и, пожалуй, даже способствовал их укреплению акцентированием на религиозной проблематике. Обозначившаяся достаточно четко тенденция к пониманию арабоязычного культурного мира как тотально исламизированного в веках и навечно приводит к тому, что вопрос о генезисе, источниках и судьбах арабоязычной философии средневековья оказывается на периферии интересов исследователей. Между тем именно этот вопрос принципиально важен, ибо только обстоятельный ответ на него способен преобразовать ту мрачную картину

интеллектуального застоя и односторонне сакрального характера развития культуры, которая неизбежно возникнет в представлении даже искушенного читателя, если довести исламоведческие концепции до их логического завершения.

Нет нужды излагать теории и точки зрения традиционного буржуазного востоковедения, стоит лишь заметить, что свойственная предыдущим поколениям «кабинетных ученых» фундаментальность и, главное, объективность исследования в значительной мере утрачены нынешними ориенталистами, занимающимися историей философии. Хотя и сегодня периодически появляются серьезные работы по отдельным проблемам и отдельным персоналиям, а в науку введен новый фактический материал (немало сделано в этом направлении и в странах Востока — Турции, Египте, Сирии), исследования обобщающего характера крайне редки и в постановке кардинальных проблем истории средневековой философской мысли ученые пока не пошли дальше, например, И. Гольдциера и Т. де Буура.

В буржуазной специальной литературе высказывания в духе известных положений Гегеля и Э. Ренана о «неспособности» народов Востока, в частности Ближнего и Среднего, к «самостоятельной философской мысли» и о наличии особого «семитического духа», определяющего образ мышления и стиль социального поведения, уже сравнительно редки. Но стремление представить «исламскую философию» как феномен, обусловленный исключительно религиозными идеями, несомненно, имеет тот же подтекст¹.

Известна выдающаяся роль немецких ученых-ориенталистов второй половины XIX — начала XX в. в привлечении внимания к истории восточной философской мысли, в том числе в странах Ближнего и Среднего Востока. С именами М. Штайншайдера и Ф. Дитерихи связано систематическое изучение философии в этих странах (на основе первоисточников с использованием древнееврейских и латинских переводов), продолженное А. Мюллером, М. Хортеном, Т. де Бууром, И. Гольдциером и др. (см. Библиографию). Они проделали огромную работу по публикации памятников, и им же принадлежат первые критические статьи и монографии. В целом труд их был, без сомнения, пло-

дотворным, однако именно от них идет тенденция ставить формирование философской и общественной мысли в этом регионе в зависимость от распространения монотеистической религиозной системы — ислама. Отсюда же термины «мусульманская философия», «исламская философия», которые до настоящего времени широко употребительны, хотя, на наш взгляд, они, равно как и словосочетания «исламо-арабская философия» и даже «арабская философия» не просто неудачны, но неверны по существу. Если Б. Рассел в своей «Истории западной философии» прибегает к термину «католическая философия», то он специально оговаривается². В средневековом арабоязычном мире философия и теология до определенного времени не составляли некоего единого целого³.

При некотором разнообразии оттенков буржуазная наука в понимании арабоязычной философии отразила одну из основных своих тенденций — рассматривать творчество ее представителей не с точки зрения их оригинальности, того нового, что внесли они в развитие философской и общественной мысли, а с точки зрения влияния на их взгляды идей греческой философии. Вопрос о характере усвоения классического наследия на Арабском Востоке до сих пор решается традиционно. Превалирует высказанное еще Т. де Бууром, Карра де Во и А. Мюллером соображение о преимущественно комментаторском характере «исламской философии», к изучению которой нужно подходить только как к «средству получить добавочные сведения по истории античности» [374, с. 314]. Отдельные исследователи считают данное положение не вполне верным, т. е. поддерживают тезис И. Гольдциера и Н. Риттера о творческом восприятии идей античных мыслителей, прежде всего Аристотеля. Однако при непосредственном изложении материала этот тезис последовательно не доказывается и размывается во множестве отступлений (в качестве примера можно сослаться на статью Э. Бенца [245, с. 140—154]).

Желая соблюсти принцип хронологической преемственности, учитывая состояние дошедшей в переводах эллинистической философской продукции, большинство авторов чрезмерный акцент делают на воздействие неоплатоников. Действительно, неоплатонизм есть послед-

нее по времени выражение греческой философской мысли, но именно для него характерно смешение различных идей, «фантастическое сочетание стоического, эпикурейского и скептического учения с содержанием философии Платона и Аристотеля» [9, с. 129].

Между тем одной из заслуг средневековых арабоязычных мыслителей является их отчетливое стремление не следовать строго «науке древних», которую они застали пришедшей в упадок, а возродить ее. И это стремление было реализовано. По их мнению, цель философствования, задачи философии как определенного мировоззрения — не атараксия и бесстрашие стоиков, а познание истины, сущности вещей (т. е. ближе к классическому определению предмета философии у Платона и Аристотеля⁴). Этот момент при оценке наследия средневековых арабоязычных философов, как правило, вообще не рассматривается. Зато прилагается масса усилий, чтобы подчеркнуть влияние того или иного неоплатоника в том или ином пункте или пунктике их философских систем, приводятся многочисленные свидетельства и ссылки, а в результате за частным теряется общее. Общее же, на наш взгляд, заключается в том (и в этом тоже заслуга), что к концепциям неоплатоников применялся дифференцированный подход: не принимались во внимание мистические идеи и лишь теория эманации оказала воздействие своей более динамичной в сравнении с аристотелевской интерпретацией бытия.

Отношение буржуазных исследователей к учениям средневековых философов Ближнего и Среднего Востока как к преимущественно комментаторским, в лучшем случае приспособляющим греческие теории, обуславливает и оценку системы каждого конкретного мыслителя как эклектической. Стало общим местом и некоей схемой представлять такую систему в виде почти произвольного соединения разнородных элементов: к примеру, аль-Фараби, согласно буржуазным авторам, неизменно «следует» в чем-то Аристотелю, в чем-то неоплатоникам, а в политике непременно Платону. Отсюда возникают характеристики типа «пронизанный элементами неоплатонизма аристотелизм» или же «восточный неоплатонизм с элементами перипатетизма» и т. д.⁵ При подобного рода интерпретации, естествен-

но, совершенно теряются подлинное лицо мыслителя, целостность его учения.

В противоположность западным исследователям советские историки философии и востоковеды исходят из следующей общей концепции: проблемное поле арабоязычных мыслителей, их понимание сущности и предмета философии, отношение к теологии и науке позволяют сделать вывод, что в средние века собственно философское, отличное от теологического мышление сохранялось и развивалось именно в странах Ближнего и Среднего Востока. Арабоязычная мысль рассматривается как важная стадия общего историко-философского процесса. Она изучается и в связи с вопросами культурологии, что представляет весьма существенный аргумент в пользу известного тезиса о единстве развития цивилизации, благодаря которому вообще можно говорить о преемственности в развитии культур. Действительно, при всем типологическом несходстве культур арабоязычного мира и, к примеру, античности, а также эллинизма или же западного средневековья в них была по меньшей мере одна сфера, позволившая вести конструктивный диалог. Сфера эта — философия. Именно в русле общей культурологической идеи преемственности допустимо решать вопрос о содержании терминов «оригинальность», «самобытность», «самостоятельность». А ведь этот вопрос является центральным во всех дискуссиях по генезису и вообще статусу средневековой арабоязычной философии.

К слову сказать, понятие «оригинальность» применительно к философскому мышлению определяется не обязательной фиксацией каких-то совершенно неизвестных проблем, а прежде всего характером селекции по отношению к унаследованному «мыслительному материалу» и новой его структурализацией в соответствии с конкретным и исторически неповторимым социальным и духовным климатом эпохи.

Своеобразие средневековой арабоязычной философии может быть выявлено в результате рассмотрения различных аспектов этой большой темы — с точки зрения разработки отдельных проблем онтологии, гносеологии и социологии, становления и развития главных философских направлений и философской терминологии, понимания предмета философского знания, статуса

философии, сравнительного изучения характера мышления на Арабском Востоке в средние века и латинском Западе в тот же период и пр.

Однако сама постановка этих вопросов имеет своим условием и основанием освещение вопроса об отношении арабоязычных мыслителей к традиционному философскому материалу, т. е. к греческой и эллинистической философии, причем речь может идти об отношении к перипатетизму (ведущая и наиболее разработанная тема), к платонизму (в известной мере в независимом от неоплатонизма виде), к стоицизму⁶, к неоплатонизму (сюжет, требующий принципиальных уточнений), к греческой натурфилософии (особенно в плане соотношения ее с местной натурфилософией), к скептицизму и т. д.

Подобный конкретный анализ позволит, как представляется, осветить внешние отношения и явления в истории целого пласта мышления и будет объективно способствовать выявлению реального значения средневековой арабоязычной философии и ее места во всемирном историко-философском процессе.

Совершенно очевидно, что очерченный выше комплекс проблем есть прежде всего некоторая перспектива исследования, указывающая его направление и задачи в целом. Настоящая же работа, которая может служить своего рода подготовительной ступенью многоаспектного исследования, призвана дать в первую очередь изложение фактического материала по вопросу о знакомстве средневековых арабоязычных философов с текстами греческих и эллинистических авторов.

Далее. В интересах последовательности и систематизации принимается традиционная хронология классической философии и в соответствии с этим рассматривается отношение к досократикам, Сократу и Платону. Мы ограничиваемся реконструкцией начального этапа в процессе выработки определенного отношения к учению последнего в арабоязычной философии, избрав в качестве исходного материала сочинения Абу Насра аль-Фараби — ее признанного основоположника.

Глава I

АНТИЧНЫЕ ИСТОЧНИКИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРАБОЯЗЫЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Непосредственный анализ отношения арабоязычных философов к классической традиции надлежит предварить рядом замечаний. Прежде всего необходимо определить содержание используемых в работе понятий «средневековая арабоязычная философия» и «классическая традиция», выявить в общих чертах природу философского мышления на Арабском Востоке, факторы и тенденции его развития, составить представление о знакомстве арабоязычных философов с учениями древнегреческих мыслителей. Само собой разумеется, все означенные замечания носят характер введения в тему.

Что касается понятия «классическая традиция», то содержание составляющих его дефиниций обусловливается принятым в науке объемом знаний о греческой и эллинистической философии. В целом разработанный с точки зрения фактологии, вопрос этот превращается в зарубежной литературе в дискуссионный, лишь только исследование доходит до проблем влияния того или иного направления древней философии на становление и развитие философского мышления в изучаемом регионе в раннее средневековье. В советской литературе в подобной плоскости вопрос не рассматривался: совершенно очевидное и бесспорное внимание арабоязычных философов преимущественно к наследию Аристотеля считается достаточным основанием для определения средневековой арабоязычной философии как «восточного перипатетизма». Такая интерпретация в общем правомерна, тем более что в мусульманском мире именно с перипатетизмом связывался сам термин «фальсафа» (философия). Однако нужны известные

уточнения, которые позволили бы несколько иначе взглянуть на формирование и сущность арабоязычного (или же восточного) перипатетизма. Уточнения связаны прежде всего с онтологической проблематикой, а она в системах представителей этого пласта в истории философии вовсе не является строго перипатетической. Отсюда возникает потребность в более детальном, более углубленном изучении происходивших в указанный период на Ближнем и Среднем Востоке процессов притяжения или отталкивания, сознательного принятия тех или иных идей, концепций и доктрин греческой и эллинистической философии или столь же осознанного отказа от них.

Содержание понятия «средневековая арабоязычная философия» определяется в зависимости от выбора персоналий. Критерий же отбора обусловлен позицией конкретного мыслителя применительно к теологии. Средневековая духовная культура в интересующем нас регионе складывалась таким образом, что противостояние философии и теологии отчетливо обозначилось уже во втором столетии существования ислама. Этот факт получил отражение еще в первых обзорах истории средневековой арабоязычной философии, появившихся в конце XIX — начале XX в. и принадлежавших перу виднейших европейских востоковедов Ф. Дитеричи, М. Штайншнайдера и И. Гольдциера. В советской историко-философской и востоковедной литературе эта дифференциация интеллектуальных устремлений в раннем средневековье, будучи принята в качестве исходного положения, была углублена и дополнена. Соответственно «список» персоналий, оставаясь в целом традиционным, расширялся по мере вовлечения в орбиту исследований новых материалов.

Один из основоположников арабоязычной философии, аль-Кинди (801—866), естествоиспытатель и оригинальный философ Закария ар-Рази (865—925), создатель первой законченной философской системы аль-Фараби (873—950), наиболее известный из мыслителей Ближнего и Среднего Востока философ и ученый Ибн-Сина (980—1037), естествоиспытатель, исследователь во многих отраслях знания и философ аль-Бируни (973—1048), поэт и философ Омар Хайям (1040—1123), прогрессивные мыслители мусульманской Испа-

нии, генетически связанные с культурой Арабского Востока, Ибн-Баджа (ум. в 1138 г.), Ибн-Туфейль (1110—1185), Ибн-Рушд (1126—1198) представляют магистральную линию в развитии собственно арабоязычной философии и одновременно важный этап в развитии всемирного философского мышления.

Приверженцы калама, суфизма и исмаилизма — трех крупных течений в истории духовной жизни мусульманского средневековья — в набор персоналий, составляющий в совокупности «философию», не входят. Все эти и другие направления прямо или опосредованно противопоставляются «фальсафа», обнаруживая тем самым свой, отличный от философского способ постижения мира, свои противоположные философским цели и задачи подобного постижения. Правда, надо сказать, что они еще не стали объектом специального внимания в нашей науке.

Характер философского мышления на Арабском Востоке. Факторы и тенденции

В эпоху раннего средневековья именно Ближний и Средний Восток, как уже говорилось, был центром развития философии, каковым в свое время являлась древняя Греция. Именно здесь философская, т. е. противоположная теологической, мысль, насколько она может быть зафиксирована по всем регионам мира, и именно в творчестве плеяды разносторонне образованных ученых, получает адекватное понятию «философия» выражение, означая тем самым наивысшую точку, узловой пункт развития.

Очевидно, что важнейшей мировоззренческой проблемой того периода для всех тех, кого первый историк философии в средние века, аш-Шахрастани, назвал «следующими своей голове», т. е. признающими только голос разума, была проблема веры и разума. Специфической, определяющей особенностью арабоязычной философии является «привязанность» всей ее проблематики к теологии, дающей свое понимание тех предельных оснований, которые связывают человека с миром. Эту «привязанность», разумеется, нужно понимать не как согласие философов с теологами, а как историче-

ски детерминированную необходимость ставить и решать общемировоззренческие вопросы в борьбе с теологами — ситуация, которой не знала классическая греческая философия, развивавшаяся в атмосфере более или менее свободного поиска.

Вставшая перед арабоязычными мыслителями в полном объеме составляющих ее моментов и в предельно обнаженном виде проблема веры и разума как проявление потребности отстаивать само существование философии во многом обусловила направление, тематику и «нафос» их сочинений, а также способ выражения принципов учения.

Разумеется, проблема эта оказывается новой лишь в сравнении с классической греческой философией, ведь история становления и развития западноевропейской патристики есть в некотором смысле история зарождения и развития именно вопроса взаимоотношения веры и разума с последующим преодолением неоднозначности этого вопроса на путях в целом теологического его решения. Иначе говоря, философская проблематика становится на длительное время составной частью религиозной. Другая ситуация наблюдалась в раннесредневековом арабоязычном мире. Теология и философия, каждая со своей стороны, заявили о суверенности. Для истории духовной жизни мусульманских стран той эпохи типична была ситуация, при которой теология как спекулятивное учение о вере, как рационалистический анализ откровения, как развитая система умозрительной догматики сложилась гораздо позднее, нежели возникло и укрепилось философское мышление, усиление влияния которого становилось небезопасным (эту опасность отчетливо понял Газали, и именно он — сам бывший философ — оформил рационалистически догматику ислама).

Следующим фактором в становлении философского мышления на Арабском Востоке следует признать деятельность мутазилитов, представлявших «левое крыло» внутри калама. VIII век в истории мусульманского богословия известен как период относительно свободной экзегетики, когда многочисленные секты еще имели возможность истолковывать и объяснять текст Корана («двери иджтихада», т. е. самостоятельных суждений, «были закрыты» в X в.). Дискуссии на тему о сущности

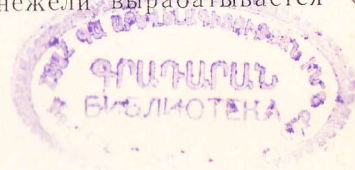
Аллаха и его атрибутах, о происхождении Корана в качестве слова божья, о предопределении и свободе воли и т. д. сопровождалась иногда даже вооруженными столкновениями — столь очевидна была противоположность позиций. Мутазилиты оказались наиболее радикальными оппонентами ортодоксов: они первыми выступили против идеи антропоморфности бога, выдвинув идею абстрактного божества; Коран считали одним из творений Аллаха, которое может рассматриваться как обычное литературное произведение и быть предметом аллегорического истолкования. Отзвуки их воззрений прослеживаются на протяжении всей истории свободомыслия в изучаемом регионе. С формальной стороны эти дискуссии напоминают христологические споры раннего христианства (позиции «здравого смысла» и слепой, нерассуждающей, крайне авторитарной веры), по сути же мутазилиты впервые на арабоязычном Востоке обосновали возможность иного, кроме строго ортодоксального, подхода к проблеме земного бытия человека, мере его ответственности за свои дела, независимости, самостоятельности его по отношению к божеству. Уже сам факт постановки вопроса касательно границ божественного вмешательства в людские дела, обсуждение которого во все века являлось условием и прологом возникновения светского миропонимания, имел исключительное значение.

Хотя мутазилиты и не примыкали ни к одной философской школе (в строгом смысле), свойственный им рационалистический подход к сугубо религиозным проблемам способствовал активизации интереса к греческой философии, отдельные идеи и доктрины которой они использовали в своей аргументации. Утверждение прав разума, логическое обоснование свободы воли — это, а также развитие в тот период естественных наук (медицины, химии, механики, оптики, астрономии и т. д.) объективно обусловили возможность становления и эволюции философской мысли. Очевидно, что этому содействовало и знакомство в широком уже масштабе с достижениями греческой и эллинистической философии. В истории арабских халифатов был краткий, но блистательный и плодотворный для интеллектуальной жизни период — годы правления халифа аль-Мамуна (813—833), годы официального признания му-

тазиллизма. Именно тогда в Багдаде был основан Дом мудрости — учреждение, специализировавшееся на переводе и комментировании различных сочинений, в том числе и преимущественно греческого происхождения. Именно тогда были заложены материальные основы для культивации знания, сугубо практического и теоретического.

Наконец, следует отметить и такой фактор, как универсализм ислама, понимаемого в качестве общественно значимого явления, вызвавшего изменения в каждой из сфер жизни халифата. С установлением на всей территории государства монотеистической религии и принятием в качестве официального языка арабского ломались языковые и религиозные барьеры, преодолевалась этническая разрозненность. Не в последнюю очередь концепции средневековых философов о единстве мира (и в онтологическом и в социологическом плане) и о «едином интеллекте» связаны с открывшейся возможностью осмысления самых разных подходов и способов понимания бытия, которые они могли непосредственно воспринимать и о которых могли получить устные и письменные свидетельства.

Упомянутые выше факторы в совокупности определили тот исторически, казалось бы, невероятный факт, что в обстановке обскурантизма и религиозного фанатизма могло возникнуть и культивироваться умонастроение столь явно несхоластического направления, каким в целом следует считать средневековую арабоязычную философию. (Несхоластического по своей основной проблематике, предмету исследования и антисхоластического, антитеологического по прямо или опосредованно выраженному резко отрицательному отношению к теологии.) Представителей ее отмечала интеллектуальная независимость по отношению к теологии и вероучению вообще. Для современного читателя с его устоявшимся представлением о философии в средние века как о «служанке богословия» подобное утверждение будет по меньшей мере неожиданным. Однако «служанкой богословия» она была на Западе, в районах распространения христианства. В странах же распространения ислама, на что указывалось выше, теология как развитая система умозрительной догматики складывается позднее, нежели вырабатывается фило-



софский способ постижения мира. Именно философия усваивает античные мировоззренческие модели, причем этот процесс совершается на базе максимально полного для того времени ознакомления с сочинениями греческих и эллинистических авторов.

Интеллектуальную независимость арабоязычных философов питала не только очевидная «умственная» несостоятельность современных им богословов в сфере метафизических проблем, но и собственное понимание взаимоотношений философии, теологии и религии. Не нужно, конечно, представлять дело таким образом, что мыслители раннего средневековья вдруг оказались атеистами: вне всякого сомнения, они были верующими людьми. Однако они «верили в бога», но «не верили богу», их божество было абстрактным, безличным принципом, воплощающим «целокупность сущего» (Ибн-Рушд), причем это абстрактное божество (как бы оно ни именовалось — «необходимо-сущее», «первопричина», «отдаленная причина», «целокупность сущего», «первый сущий» и т. д.) обязательно входит в онтологический ряд умозрений философов, органично присутствует в их структуре мышления. Иными словами, объективно-идеалистическое понимание бытия средневековыми арабоязычными философами не нуждается в каких-то особых доказательствах или, напротив, оправданиях с укоризненными словами о мистике, непоследовательности или даже ортодоксальности.

Историзм в понимании развития философии, будучи важнейшим методологическим принципом советской науки, обязывает к выявлению связи исторического и логического. Однако непременным условием выявления такой связи служит верный отбор фрагментов системы того или иного философа (или же целого пласта типологически однородных систем). В средневековой арабоязычной философии, понимаемой как гомогенное целое, такими фрагментами можно считать комплекс вопросов, сопряженных с двумя проблемами:

1) проблемой веры и разума, которая охватывала вопросы взаимоотношения философии, теологии и религии и выражала потребность отмежеваться от теологии, получила решение в концепции единой, однако двойственной истины, впоследствии была подхвачена латинскими аверроистами, подверглась значительным

модификациям, но и в таком преобразованном виде сыграла значительную роль в борьбе против ортодоксальной теологии;

2) проблемой разума, которая в раннее средневековье впервые актуализируется в ее подлинно философской интерпретации именно в арабоязычной мысли, разрабатывается в связи с насущной потребностью всеобъемлющей, всесторонней системы, а также с необходимостью четко разграничить знание и веру, выделить признаки достоверного научного знания и методы его получения. Стремление к разработке проблемы разума одновременно и в гносеологическом и в онтологическом плане свидетельствует о попытках выйти за пределы изначальной специфики сознания, преодолеть психологизм. Такая попытка была реализована в концепции «деятельного разума», или «единого разума», приближающегося по своим характеристикам к «непрерывному разуму» Лейбница. Однако конституирующая эту концепцию идея об универсальной всеобщности разума, о надындивидуальной мощи общественного разума в ее отделенности от индивидуала была понята и интерпретирована в крайне отчужденной форме: «единый разум» средневековых арабоязычных философов космически пребывает в качестве особой сферы бытия. В дальнейшем развитии философского мышления, в специфической интеллектуальной ситуации западноевропейского средневековья заложенные в данной концепции идеи не были актуализированы (с тем чтобы продолжалась их разработка), хотя и были воспроизведены (Сигер Брабантский): насущные потребности борьбы с ортодоксальной теологией обусловили использование концепции «единого разума» в пределах проблемы веры и разума (в дискуссиях о бессмертии и смертности души).

Античные источники¹

Непосредственно к моменту завоеваний арабами Сирии, Ирака, Персии, Египта, Испании и государств Среднего Востока греко-римская этническая и языковая среда в этих регионах уже настолько христианизировалась, что прежняя «языческая» для того време-

ни и светская в нашем понимании образованность сохранялась и культивировалась в очень усеченном виде для нужд самой теологии (исключая медицину, которая как раз процветала). Существовал ряд центров, возникавших по мере укрепления и формализации христианства. Однако отпадавшие от господствующей религии еретические направления основывали собственные школы, а позднее и монастыри.

Для средневековой арабоязычной философии важным явилось то обстоятельство, что несториане, представители одного из наиболее последовательных и крайних еретических движений в христианстве, из-за гонений (было осуждено на Эфесском соборе 431 г.) вынуждены были покинуть Византийское государство. После того как император Зенон в 439 г. закрыл несторианскую школу в Эдессе, они обосновались в Персии, в Нисибине. И в изгнании несториане оставались враждебными византийской церкви. Внешне это выразилось в том, что, полагая свою теологию более истинной, нежели официальная, и не желая ничего принимать из нее, они стали игнорировать греческий язык, употреблявшийся официальной церковью, и использовали в литургии и обучении исключительно сирийский. В целях распространения только несторианской теологии они начали интенсивно переводить свои тексты, составлять комментарии. Поскольку знание логики Аристотеля необходимо для теологии, делались переводы на сирийский язык соответствующих сочинений этого философа и его комментаторов, преимущественно «Введение в Категории Аристотеля» Порфирия.

Противники несториан — монофизиты после осуждения их взглядов на Халкедонском соборе 451 г. тоже подверглись гонениям, однако они остались в пределах Византийской империи — в Сирии и Египте, которые входили в ее состав до арабских завоеваний. Подобно несторианам, они для пропаганды своих взглядов (не только религиозных: монофизиты вели борьбу за отделение восточных провинций) употребляли вместо греческого сирийский и коптский языки. Не удивительно, что к VII в. в Сирии, Ираке, Персии, Египте уже имелись тексты отдельных сочинений Аристотеля, существовала своего рода традиция перевода и комментирования.

Александрийская школа к тому времени уже утратила свое значение крупнейшей в позднем эллинизме философской школы, но продолжала играть большую роль в развитии естественных наук, прежде всего медицины и смежных с нею химии и астрономии (последняя связывалась с медициной потому, что рассматривалась с точки зрения астрологии). Из мыслителей этой школы важное место в истории арабоязычной философии занимал Иоанн Грамматик, так как его комментарии к Аристотелю были популярны среди сирийских монофизитов.

В середине VI в. персидский шах Хосров, оказавший гостеприимство изгнанникам из Афин по указу Юстиниана (в 529 г.) философам Платоновской академии (они, правда, вскоре вернулись), основал школу в Гундишапуре, которая в литературе получила название Академии Гундишапура. Здесь в основном уделялось внимание естественнонаучным знаниям, в первую очередь медицине. Были переведены на пехлеви труды Гиппократа и Галена, а кроме того, индийские философские сочинения, логические трактаты Аристотеля и упоминавшееся уже «Введение...» Порфирия.

Действовала также языческая школа в Харране, древнем городе близ Эдессы, в котором издавна находили приют греческие и древнесемитские язычники (эта «привилегия» города сохранилась вплоть до наших дней) и который был центром эллинистического влияния со времен Александра Македонского. Сабии — так называют в литературе слушателей этой школы — особенно интересовались математическими и астрономическими науками, а из философских учений — неоплатонизмом. Деятельность этой школы, по существу, была тайной.

Преподавание во всех такого рода учебных заведениях носило преимущественно библейско-церковный характер и было рассчитано прежде всего на нужды церкви. Из светских наук изучалась медицина, ибо тогда полагали, что лекари, подобно духовным лицам, занимаются человеком, только они врачуют тела, а те — души. Различие соблюдалось лишь во внешних формах обучения: согласно уставу, например, Нисибинской школы нельзя было читать религиозные книги и книги светского содержания в одном помещении.

Первые достоверно известные переводы сочинений с греческого на сирийский относятся к V в. Наиболее ранний из них принадлежал Ибасу (ум. в 457 г.), духовному вождю несторианской эмиграции. Он выполнил перевод «Введения...» Порфирия, которое было приравнено к учебнику по логике. В качестве переводчика и комментатора выступал Проб (первая половина V в.) — духовное лицо и врач из Антиохии. Им были составлены комментарии к аристотелевским «Герменевтике», «О софистических опровержениях» и «Первой Аналитике», а также к трактату Порфирия «Введение в Категории Аристотеля». Переводчиком и автором работ по философии, медицине и астрономии был Сергей из Решайны (врач, ум. в 532 г.). Он сделал перевод «Введения...» Порфирия, составил комментарий к «Категориям» Аристотеля, создал оригинальные сочинения по логике в семи книгах, трактаты «О причинах Вселенной согласно Аристотелю», «О роде, виде и индивидуальном» и «Трактат о причинах мира».

Аналогичную работу осуществляли и многие другие. Однако список подлежащих переводу и толкованию текстов оставался примерно одним и тем же. В этой связи нужно подчеркнуть, что культурная и идеологическая среда, в которой выполнялись переводы, объективно не могла способствовать самостоятельному развитию мысли — выбор материала был определен заранее. Значение деятельности сирийцев — несториан и монофизитов — определяется прежде всего и преимущественно тем, что благодаря им была достигнута непрерывность в текстуальном функционировании античного материала, причем на сирийском и коптском языках. Исторически сложившееся двуязычие определенных кругов общества подготовило базу для дальнейшей передачи древнегреческого философского наследия и обусловило возможность постановки вопроса о нем уже после арабских завоеваний.

Что касается самих переводов, то необходимо отметить: логические сочинения отличались несравненно большим соответствием оригиналу, нежели сочинения по этике и метафизике. Последние, собственно, в законченном виде и не переводились. Это касается, например, аристотелевской «Метафизики», его трактата «О душе»; платоновские диалоги в цельном виде так

и не появились на сирийском языке. Исключение составил один диалог, переведенный на пехлеви по заказу шаха Хосрова его придворным в VI в.

Этические и метафизические идеи и концепции античности, подвергшись соответствующей обработке в период становления и развития христианской умозрительной догматики, в преображенной и совершенно перасчитанной форме вошли в арсенал церковной учености, распространяясь в виде различных иноческих поучений, руководств для преподавания в церковных школах и всевозможных компендиумов для образования мирян.

Религиозная аскеза в сочетании с иррационалистически истолкованным сократовским «познай самого себя», наложенные на абсолютно креационистское миропонимание, до неузнаваемости преобразили дух и букву античной философии, а также и облик ее творцов (к примеру, Сократ, Платон и Аристотель предстают в качестве пророков Петра, Павла и Иоанна). Расцвет агиографической литературы (жития святых и жизнеописания церковных деятелей) оказал влияние на характер изложения дошедшего до VI—VII вв. доксографического материала: это, по сути, уже псевдодоксография, поскольку мнения о философах не опираются ни на реальные факты, ни на традицию, базируются на игре религиозно окрашенного воображения и на аллегорическом истолковании (Эмпедокл становится учеником царя Давида, а Пифагор появляется в школе царя Соломона, т. е. выступают участниками библейской истории).

Еще с IV в. периодически осуществлялись переводы такого жанра литературы, как собрания изречений этического характера, содержавшие в какой-то степени историко-философский материал, но поданный через призму христианизированной пифагорейско-платоновской мудрости. Так что с точки зрения общей направленности переводческой деятельности в IV—VIII вв. нет оснований переоценивать значение проделанной сирийцами-христианами культурной работы. Однако сам факт проведения ее обеспечил, как отмечалось выше, базу для пробуждения интереса к античному наследию и первоначально необходимый «мыслительный материал». Расширение объема перелагаемых текстов,

что наблюдалось после эпохи арабских завоеваний, обусловлено тем, что участники развернувшегося в IX в. переводческого движения не были идеологически связаны с христианством.

На протяжении почти всего VIII столетия, т. е. второго века с момента возникновения Арабского халифата, переводы по-прежнему выполнялись в христианских школах (они продолжали функционировать, не испытывая особых притеснений и выплачивая лишь обычный для немусульман подушный налог; власти не вмешивались в их жизнь). При дворах первых халифов эпизодически работали в качестве врачей сирийцы-христиане. Но уже к концу VIII в., после основания Багдада в 765 г., аль-Мансур пригласил несторианских врачей из Гундишапура, прочно занявших с тех пор место придворных лекарей. Со временем они создали здесь медицинскую школу. Сначала усилиями сирийцев-христиан, часть которых приняла ислам, были осуществлены переводы с сирийского на арабский логических сочинений Аристотеля и медицинских трактатов Галена (как и в сирязычной христианской среде, арабоязычные врачи стали переводчиками и толкователями логики Аристотеля). Второе поколение переводчиков, свободных при выборе материала от идеологической предвзятости своих христианских предшественников (ведущие владели уже и греческим), проделало громадную (даже просто количественно) работу по переводу античных естественнонаучных и философских сочинений, благодаря чему в значительной мере и открылись перспективы для становления средневековой арабоязычной философии, а не теологии.

Эта работа была выполнена в Багдаде по инициативе и при покровительстве халифа аль-Мамуна, основавшего в 832 г. знаменитый Дом мудрости. Первым главой его стал известный переводчик Яхья ибн Масавейх (скончался в 857 г.), владевший сирийским, арабским и отчасти греческим. Библиотека Дома постоянно пополнялась (одним из пунктов договора о мире с византийским императором Михаилом III было условие относительно снабжения библиотеки копиями имевшихся в империи научных сочинений по всем отраслям знаний). Дом мудрости функционировал вплоть до эпохи монгольских нашествий, но расцвет его па-

дает на IX—X вв. и связан с именами ряда выдающихся переводчиков и комментаторов, перу которых принадлежали и оригинальные сочинения, — Абдаллах ибн Мукаффы, Хунейна ибн Исхака, его сына Исхака и племянника Хубайша, Косты ибн Луки, Сабита ибн Курры, Матты ибн Юнуса, Яхьи ибн Ади и др. Именно они способствовали введению в научный оборот в максимально полном для того времени объеме и близкой оригиналу форме значительного естественнонаучного и философского материала. Впервые после III в., когда христианская теология начала приспосабливать к своим догмам философские идеи, действуя по принципу отбрасывания и замалчивания, античность предстала в достаточно цельном виде, позволяющем уловить ее наиболее характерные черты и особенности.

* * *

В зарубежной и советской специальной историко-философской и востоковедной литературе вопрос о переводах на арабский язык сочинений греческих и эллинистических философов освещен очень подробно. Уже работы немецких и французских ориенталистов первой половины прошлого века — Ф. Шмольдера [382], А. Венриха [402]², Г. Флюгеля [277]³, Ф. Вюстенфельда [406], В. Розе [371] и др., позднее более обстоятельные исследования М. Штайншайдера [390]⁴, А. Мюллера [343]⁵, К. Брокельмана [253], С. Хоровитца [303; 304], Ф. Дитерици [262—265], К. Риссела [367], а в наше время труды А. Арберри [237; 238], Ф. Розенталя [372—375], Р. Вальцера [400; 401], Г. Грюнебаума [291—294], Р. Клибанского [316], М. Мейерхофа [339] и в не меньшей степени исследования русских и советских востоковедов — В. Р. Розена, В. В. Радлова, В. В. Бартольда, И. Ю. Крачковского, И. И. Петрушевского, С. Н. Григоряна, А. В. Сагадеева, М. М. Хайруллаева и др. дают достаточно полную картину становления переводческого дела и фаз его развития. Особо подробно освещена деятельность Дома мудрости; много внимания уделено личности переводчиков, принципам перевода и идентификации переводимых на сирийский и арабский языки греческих авторов. Нема-

ло было сделано в этом направлении и на зарубежном Востоке — в Турции, в арабских странах, в Индии. Как бы обобщают накопленный наукой эмпирический материал монографии А. Бадави [242] и И. Опельт [356].

Нужно отметить, что все эти работы в конечном счете базируются на книгах арабских историков, начиная с ат-Табари (838—923). Очень авторитетны «Фихрист» ан-Надима (составлен в 987 г.), «История ученых» аль-Кифти (XII в.), «История врачей» Усейби (1236), используются «Книга знаний» Ибн-Кутейбы (889), «Золотые луга» аль-Масуди (965), а также сочинения Ибн-Мискавейха (930) и Ибн-Халликана (1282) ⁶.

Накопленный исследователями большой фактический материал позволяет получить представление о знакомстве арабоязычных философов с греческими и эллинистическими философскими текстами. Нижеследующий обзор имеет целью раскрыть степень полноты и многообразия подобного знания.

О досократиках. Средневековым арабоязычным мыслителям не был известен труд Диогена Лаэртция «Жизнь и учение людей, прославившихся в философии», однако определенными сведениями, касающимися «жизни и учений» досократиков, они располагали. Источниками им служили труды историографов и библиографов, сочинения Аристотеля и Платона, не дошедшая до нас, но распространенная на мусульманском Востоке в ранний период «История философии» неоплатоника Порфирия.

К эпохе арабских завоеваний в Персии существовала развитая традиция биографических описаний, которые содержали не столько перечень деяний того или иного лица, сколько характеристику самой личности, что выражалось обычно в передаче его изречений, пересказе случаев из его жизни, приправленных общими рассуждениями псевдофилософского характера. «Мудрые изречения» составляли важную часть такого рода описаний. Эта особенность сохраняется и в первых биографических сочинениях, созданных в период после завоеваний. В IX в. картина меняется: появляются труды уже более отчетливо историографические и библиографические, хотя и не свободные от традиционных

атрибутов. Причина подобного изменения кроется, очевидно, в несоизмеримо возросшем сравнительно с доисламскими временами объеме доступного материала. В библиотеке «Бейт аль-Хакма» (арабская транскрипция названия «Дома мудрости») насчитывалось около 400 тыс. рукописей на арабском, греческом, сирийском, персидском, индийских, коптском, китайском и прочих языках [312, с. 538]. Широту охвата материала демонстрирует, к примеру, труд библиографа X в. Мухаммеда ибн Исхака, носящий наименование «Фихрист аль-удум» (досл. «Указатель наук»). В предисловии автор сообщает: «Это сопоставление книг всех народов, а именно: арабов и неарабов (греков, персов, индийцев и др.), книг, которые имеются на арабском языке, сведения о категориях писателей у этих народов, о годе их рождения, продолжительности жизни, даты смерти, их хорошие и дурные качества — с начала [существования] каждого из народов до нашего времени, т. е. до 377 г.⁷» [277, с. 560]. Работа включает десять книг. В первой, в разделе о различных алфавитах, даны среди прочих китайский, нубийский, тюркский и даже французский и русский алфавиты.

Седьмая книга посвящена античным писателям и снабжена введением, где Мухаммед ибн Исхак приводит высказывания ученых по поводу развития знания у греков. Примечательно, что он отчетливо понимает враждебность христианства философии: «Философия существовала и при ранних и при поздних греках до религии мессии... Но когда римляне приняли христианство, она была запрещена, а философская литература уничтожена огнем и другими способами, так как противоречила пророческому закону. При Юлиане, который велел истолковать Аристотеля с помощью Фемиствия, она возвратилась к ним. Однако вновь была запрещена Константином. Переведенные раньше персами на их язык логические и медицинские книги были переданы на арабском Абдаллахом ибн Мукаффой» [277, с. 623]. Излагая историю греческой философии, Мухаммед ибн Исхак называет реально существовавших лиц, начиная с семи мудрецов. Первым он упоминает Фалеса, отмечая, что другие приписывают эту честь (т. е. начало философствования. — Г. Ш.) Пифагору, который впервые употребил слово «философия» и был ав-

тором золотых изречений, именуемых так потому, что Гален в знак уважения записал их золотом [277, с. 625]. Досократики в этом обзоре лишь перечислены, развернутая характеристика их учений не приведена.

В целом труды самых ранних историографов и биографов — ат-Табари, ан-Надима, аль-Андалуси («Категории врачей и философов», 945), Ибн-Мискавейха⁸, как и аналогичные сочинения более поздних — аль-Кифти и Усейбиа, свидетельствуют о том, что их авторам были известны имена и круг интересов греческих мыслителей до Сократа, однако сообщения о последних очень кратки, изобилуют неточностями, «мудрыми изречениями» и носят в основном справочный характер.

Более ценен с точки зрения представления об идеях досократиков на Арабском Востоке материал, собранный аль-Якуби (VIII в.) в период создания «Бейт аль-Хикмы» или же в период, непосредственно предшествовавший ему. В этом сочинении, которое, по словам исследователя творчества аль-Якуби М. Клармонта, демонстрирует «возрастающий интерес к философии и философским воззрениям греков» [315, с. 416], говорилось: «У греков были мудрецы, которые назывались философами... Из них одни занимались врачебным искусством, другие — сущностями вещей, третьи — счетом и цифрами, четвертые — сферами и звездами, пятые — счетом и искусством деления, шестые — геометрией и земледеланием, седьмые — темным искусством (алхимия. — Г. Ш.) и эликсирами, восьмые — физиогномикой, девятые — талисманами и магией» (цит. по [315, с. 417]). О Сократе в этом труде сказано: «Тот, кто следовал Гиппократу, был Сократ — глава мудрецов; его мудрость можно было услышать только из его уст. Рассказывают, что Тимей спросил его: „О учитель, почему ты не запишешь свою мудрость на бумаге?“ Он ответил: „О Тимей, сколь прочно все же твое доверие к шкурам мертвых зверей и сколь сильно твое недоверие к живым, вечным мыслям!“» (цит. по [315, с. 417]). Вывод, к которому приходит М. Клармонт на основе детального анализа сочинения аль-Якуби, а именно: «интерес арабов к греческой философии был не филологически-историческим, а сущностным» [315, с. 432], может быть распространен на все этапы ста-

новления философской мысли в арабоязычном средневековье.

Таким образом, первый из источников знания об учениях досократиков (труды историографов и биографов), несмотря на фиксацию имен и указания на проблематику, не давал полных и проверенных сведений, хотя бесспорно имел определенное значение — был необходимым звеном в привлечении внимания к истории греческой философии и для того времени служил, вероятно, своего рода справочным пособием.

Более содержательными в познавательном отношении были, несомненно, сочинения Платона и Аристотеля (преимущественно последнего), хорошо известные на мусульманском Востоке. В них средневековые философы находили четкое изложение мысли «древних», как они называли досократиков, и вообще всех философов существовавших до Платона и Аристотеля, а также критику их концепций. Примером является аристотелевское сочинение «О небе», в котором подвергнуты анализу взгляды древних натурфилософов, Анаксимандра, Эмпедокла, Пифагора и др., и которое было переведено на арабский язык уже в ранний период⁹.

Немалую роль сыграл четырехтомный труд неоплатоника Порфирия (223—301), переведенный с сирийского на арабский Хасаном ибн Суваром (942—1017). Впоследствии он был утерян [356, с. 55], и до нас дошли только два трактата: «Жизнеописание Плотина» и «Жизнеописание Пифагора». Наиболее убедительное подтверждение знакомства арабоязычного средневековья с этим сочинением Порфирия — текст знаменитой книги «Религиозные партии и философские школы» аш-Шахрастани (1086—1153) [376, с. 81—159]. Автор дает список семи мудрецов, причем не обычный для библиографов, а совпадающий с канонем Порфирия: Фалес, Анаксагор, Анаксимен, Эмпедокл, Пифагор, Сократ и Платон (труд Порфирия, как полагают исследователи, попал в сироязычную среду во времена эмиграции несториан). Сочинение аш-Шахрастани способствует также пополнению современных знаний о досократиках: в нем цитируются, в частности, 15 «мудрых изречений» Демокрита, которые, по мнению ученых, нужно рассматривать как «свидетельства живой Демокритовой традиции» [356, с. 31].

О Платоне. Диалоги Платона перечисляются в работах всех средневековых арабоязычных библиографов. Сошлемся в качестве примера на «Фихрист» ан-Надима. «Согласно указанию и классификации Феона¹⁰, — сообщается там, — он (Платон. — Г. Ш.) составил: 1. Сочинение „О политике“¹¹, переведено Хунейн ибн Исхаком; 2. Сочинение „Законы“, переведено Хунейном и Яхья ибн Ади. Феон говорит, что Платон построил свои сочинения в форме диалогов, в которых он рассказывает о людях и называет каждую книгу именем того, для кого ее написал. Этими сочинениями являются:

1. Диалог, который он называет „Феар“, о философии;
2. Диалог, который он называет „Лакет“, о мужестве;
3. Диалог, который он называет ΕΡΑΣΤΑΙ, о философии;
4. Диалог, который он называет „Хармид“, об умеренности;
5. Два диалога, которые он называет „Алкивиад“, о прекрасном;
6. Диалог, который он называет „Эвтидем“;
7. Диалог, который он называет „Горгий“;
8. Два диалога, которые он называет „Гиппий“;
9. Диалог, который он называет „Ион“;
10. Диалог, который он называет „Протагор“;
11. Диалог, который он называет „Эвтифрон“;
12. Диалог, который он называет „Критон“;
13. Диалог, который он называет „Федон“;
14. Диалог, который он называет „Теэтет“;
15. Диалог, который он называет „Клитофон“;
16. Диалог, который он называет „Кратил“;
17. Диалог, который он называет „Софист“.

Я видел такую отметку, сделанную рукой Яхьи ибн Ади: „Софист: его перевел Исхак с пояснением (толкованием) Олимпиодора“¹².

18. Диалог, который он называет „Тимей“, его исправил Яхья ибн Ади;
19. Диалог, который он называет „Парменид“, Галену принадлежат отрывки из него;
20. Диалог, который он называет „Федр“;
21. Диалог, который он называет „Менон“;
22. Диалог, который он называет „Гиппарх“;

23. Диалог, который он называет „Менексен“;

24. Диалог, который он называет „Политик“.

Не на сообщении Феона основывается [ряд сочинений]. К тому, что видел я или что достоверно видели надежные люди, относится:

1. Сочинение „Тимей“. Три книги, которые перевел Ибн-Битрик, переводил также Хунейн ибн Исхак, а может быть, Хунейн улучшил перевод Ибн-Битрика;

2. Сочинение об аналогиях¹³.

В переводе Яхьи ибн Ади:

1. Сочинение о монотеизме¹⁴, диалог о душе и разуме, о субстанции и акциденции;

2. Сочинение об ощущениях и радости, одна книга;

3. Сочинение „Тимей“, о коем писал Плутарх¹⁵.

Яхья перевел и сочинение „Софист“, которое объяснил Олимпиодор.

4. Сочинение об образовании юношей¹⁶. Ему (Платону. — Г. Ш.) также принадлежали письма» [343, с. 6—8].

У другого историографа, Усейбиа, кроме названий перечисленных диалогов есть упоминание об «Апологии Сократа». Аль-Кифти начинает с него свой список: «Сочинение, содержащее защиту Сократа перед народом Афин» (названия не дается) [343, с. 39—40, примеч.].

Итак, сводный перечень диалогов Платона, известных в средневековой арабоязычной культурной среде, почти соответствует классическому платоновскому корпусу (отсутствует «Минос», принадлежность которого и в наше время не считается доказанной). Однако что касается знакомства с текстами произведений греческого философа в их цельном виде, то с полной достоверностью можно говорить лишь о «Тимее», «Софисте», «Федоне», «Государстве», «Законах». Они переводились неоднократно, и притом все Хунейном ибн Исхаком, высокая квалификация коего как переводчика не вызывает сомнения¹⁷. Форма изложения подлинника, вероятно, сохранялась. Быть может, этим объясняется тот факт, что в X в. появились оригинальные сочинения на арабском языке, где в подражание Платону материал подается в виде беседы двух и нескольких лиц¹⁸.

Помимо текстов самого Платона переводились и труды его комментаторов — Феона из Смирны (I в. до

н. э.), автора сочинения «О последовательности платоновских диалогов», и Галена (II в.)¹⁹. Важно подчеркнуть, что эти труды представляют более раннюю сравнительно с неоплатонизмом философскую литературу, в меньшей мере спекулятивную и более близкую духу Платона.

Источником знаний о нем служили и трактаты античных философов. Уже одна «Метафизика» Аристотеля, которая безусловно была очень хорошо известна благодаря «обычаю Аристотеля рассуждать обо всех вещах с противоположных сторон» (Цицерон), достаточно глубоко раскрывает существо учения Платона.

До эпохи переводов (так в литературе называют IX—X вв., в течение которых был выполнен основной объем работы по передаче античных текстов на арабском языке) представление об этом учении в сироязычной среде было весьма приблизительным. Если учесть, что платоновская форма изложения легко поддается сокращению (при котором, естественно, обедняется содержание), что суть диалогов при желании можно воспроизвести на одной странице, а всю систему выразить в нескольких тезисах, и если помнить о том, что начиная с IV в. общая интеллектуальная ситуация, все более и более христианизируясь, не стимулировала серьезную разработку наследия Платона, то становится понятным, почему он до IX в. в глазах сирийцев-христиан оказывался прежде всего великим моралистом, мудрецом всех времен. Его именем украшались различные этические трактаты, ему приписывались всевозможные изречения, произведения в жанре завещаний, алхимические и астрологические тексты. Исследователи отмечают, что подобного рода псевдонаучная литература, связанная с его именем, количественно превышала такую же, относящуюся к Аристотелю [252, с. 20; 242, с. 41]. Положение резко меняется с расцветом переводческого дела. Диалоги Платона в их цельном виде (при широком охвате переводимого материала вообще, т. е. не только Платона), которые появлялись хронологически одновременно с произведениями самых различных авторов, способствовали выработке «сущностного» и объективного подхода к философскому наследию великого грека.

Знакомство с текстами диалогов отчетливо обнару-

живают сочинения аль-Фараби: почти все названия из упоминаемого выше перечня в «Фихристе» ан-Надима присутствуют в трактате «О достижении счастья», одна часть которого озаглавлена «О философии Платона» [65]; им был составлен комментарий к диалогу «Законы» [63]; наконец, содержание трактата «Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля» указывает на непосредственное прочтение платоновских текстов (в частности, верно цитируется «Федон» с прямой ссылкой) [27, с. 76]. Отрывки из произведений Платона приводятся у аль-Бируни («Федон», «Тимей») [46, с. 77, 82, 98—107, 113 и др.]. Ибн-Сина не цитирует этого греческого философа, но его сочинения отражают точное знание диалогов. О том же свидетельствуют труды Ибн-Рушда, который составил комментарий в форме парафраза к диалогу «Государство». Платону посвящена целая глава в трактате аш-Шахрастани «Религиозные партии и философские школы», где довольно точно излагается платоновское учение, к примеру: «...он для каждого единичного существования в чувственном мире принял реальный прообраз в мире разума, что называют платоническими идеями» (цит. по [376, т. 2, с. 118]).

Несомненный интерес представляет и биографический материал, приводимый в сообщениях ан-Надима и аль-Кифти. Сведения «Фихриста» восходят к извлечениям из «Мнений философов» псевдо-Плутарха (прямая ссылка) и очень кратки: «Из книги Плутарха: „Платон“ — сын Аристонa, и это означает „широкий“, но Федон упоминает, что его отца звали Астон и что он принадлежал к знатым грекам. Вначале склонялся к поэзии и был очень захвачен ею, однако затем вступил в круг Сократа и, когда увидел, что тот отрицает поэзию, оставил ее и обратился к учению Пифагора об интеллигибельных вещах. Он, как говорят, прожил 81 год. У него учился Аристотель, который после его смерти стал главой школы» (цит. по [343, с. 6]).

Материал аль-Кифти восходит к Диогену Лаэртию (также прямая ссылка). А. Мюллер пересказывает текст, мотивируя это несвязностью изложения у аль-Кифти. Родословная Платона возводится к царю Кодру, чем подчеркивается особая знатность философа.

Далее сообщается о его юношеских увлечениях поэзией, о встрече с Сократом и внимании к пифагореизму, о сожжении стихов. Говорится, что он совершил три путешествия в Сицилию, а по возвращении в Афины сначала занимался политикой, потом обратился к педагогической деятельности. Дважды вступал в брак. У него было много учеников, которых он наставлял во время прогулок, поэтому его приверженцев называли прогуливающимися (перипатетиками). Скончался Платон в возрасте 82 лет и похоронен в саду Академии [343, с. 39—41]. Итак, жизненный путь философа описан хотя и схематично, но в основном правильно (исключая сведения о двух женитьбах!). То, что Платон — перипатетик, отмечено и в тексте Усейбна, т. е. в библиографической литературе он и Аристотель выступают как учитель и ученик в пределах одной школы.

Об Аристотеле. К IX в. в сироязычной среде с именем Аристотеля уже ассоциировалось понятие «философия». Часть его сочинений, преимущественно логические трактаты, многократно переводилась на сирийский. С перевода этих трактатов на арабский и с составления комментариев к ним началось, собственно, освоение античного философского наследия в арабоязычной среде. Эта работа очень скоро приняла колоссальный размах и имела огромное влияние на становление именно философски, а не теологически ориентированного мышления. Данное направление уже у аль-Кинди и аль-Фараби обнаружило свои аристотелевские корни. Не вдаваясь в детали касательно авторства переводов и их хронологизации (за редким исключением, все они выполнены в IX—X вв.), приведем сводный перечень сочинений Аристотеля, ставших доступными арабоязычным мыслителям в IX в.²⁰:

1. «Категории».
2. «Об истолковании».
3. «Первая Аналитика».
4. «Вторая Аналитика».
5. «Топика».
6. «О софистических опровержениях».
7. «Физика».
8. «О небе».
9. «Метафизика».
10. «Никомахова этика».

11. «О душе».

12. «О частях животных».

13. «Поэтика».

14. «Риторика».

Как свидетельствует этот перечень, известны были почти все его сочинения; из крупных произведений отсутствуют только «Политика» и «Политии». Были сделаны также переводы трудов его важнейших комментаторов: трактата Порфирия «Введение в Категории Аристотеля»; комментариев Симплиция²¹ (ум. в 549 г.) к «Категориям», «Физике», «О небе», «О душе», Иоанна Грамматика (ум. в середине VI в.) к «Первой Аналитике», Александра Афродизийского (конец II — начало III в.), Фемистия (IV в.)²². Все арабоязычные философы — от аль-Кинди до Ибн-Рушда — писали собственные комментарии к сочинениям греческого философа. Аль-Фараби, создав на основе аристотелевского свой «Органон», приобрел славу «Второго Аристотеля».

В советской литературе проблема влияния Аристотеля в средние века освещена довольно подробно. Однако на нынешнем этапе исследований она нуждается в более «проникновенном» подходе, в тщательном сопоставительном анализе (см., например, [134, с. 7—97]).

Об Александре Афродизийском. Произведения этого крупнейшего комментатора Аристотеля, представителя перипатетизма, были широко известны в средневековой арабоязычной среде. В IX в. увидели свет переводы его комментариев к «Метафизике», к 1-й книге «Первой Аналитики», ряд оригинальных сочинений, многие из которых отразили его полемику с Галеном по проблемам логики, гносеологии, в частности в связи с вопросом о механизме зрения как физиологического явления и сущности зрения как составной части процесса познания, а также трактат «Об интеллекте» (или «Об уме»), способствовавший пробуждению внимания к проблеме разума²³.

О Плотине. Имя основателя неоплатонизма Платина (203—270) в трудах авторов изучаемого региона в средние века почти не встречалось (исключая единичные упоминания). В одном из каталогов²⁴ он назван «греческим шейхом» (аш-шейх аль-юнани) [373, с. 461—492; 376, с. 334—337]. Текст «Эннеад» в качестве некое-

го законченного произведения не имел арабской версии. Однако в середине IX в. появилось сочинение под названием «Теология Аристотеля» с подзаголовком «Божественные вопросы» и комментарием «сирийца Порфирия». Его перевел на арабский Абд аль-Масих ибн Абд-алла На'ама аль-Химси, а затем «просмотрел и исправил» аль-Кинди по заказу Халифа аль-Мутасима²⁵. Сюда вошли извлечения из 4, 5, и 6-й «Эннеад», и в целом они согласуются с текстом Плотина, однако заметно стремление к определенной систематизации, которая скорее может связываться с именем Порфирия. Это служит аргументом тем исследователям, которые считают автором «Теологии Аристотеля» именно Порфирия, поскольку к тому же, как полагают, переводчик пользовался уже готовым текстом, а не компилировал самостоятельно [233, с. 30]. В общем установление авторства «Теологии Аристотеля» не представляется чрезвычайно существенным (ленинское «хронология насчет лиц необязательна» в данном случае уместно), важно то, что принципы платиновского миропонимания пусть и не в прямой передаче текста, излагающего эти принципы, но вошли в сферу интересов средневековых арабоязычных философов.

Нередко утверждаемое в литературе положение о каком-то совершенно особом влиянии неоплатоников на становление суфизма необходимо соотносить с реальным положением дел. Ведь их сочинения, в частности самого Плотина, были малоизвестны, особенно в сравнении с текстами Платона и Аристотеля. Правы те ученые, которые считают, что речь может идти лишь о сопоставлении точек зрения неоплатоников и суфистов по тем или иным проблемам: мусульманский мистицизм возрос совсем на другой почве²⁶.

О Порфирии. По традиционной классификации Порфирий (223—304) относится к римской, а не к сирийской школе неоплатонизма (различаются по территориальному признаку римская, сирийская, пергамская, афинская и александрийская). В средние века на Арабском Востоке имя Порфирия ассоциировалось не с Плотинем, а с Аристотелем: в трудах библиографов он выступает как тот, кто «толковал сочинения Аристотеля» [343, с. 25]; у аш-Шахрастани Александр Афродизийский, Фемистий и Порфирий причислены к

его ученикам («ткали на этом станке») [376, с. 338]. На арабский язык из трудов Порфирия были переведены «Введение в Категории Аристотеля», «Комментарии к Категориям Аристотеля», «сочинение, являющееся введением в категорические умозаключения, перевел Абу'Утман ад-Димашки»²⁷, «сочинение, передающее историю философов [в четырех книгах], из которых я видел четвертую книгу на сирийском языке» [343, с. 25].

О Прокле. Неоплатоник Прокл (410—485) в сирийской среде еще до эпохи переводов получил известность благодаря полемике, которую вел с ним Иоанн Грамматик (в трактате «О вечности мира», ок. 529 г.). Видимо, с произведением Прокла «Рассуждение о вечности мира» сирийцы-христиане знакомы не были. Представление относительно его аргументации в пользу тезиса о вечности мира возникло из критики Иоанна Грамматика. На арабский язык был переведен текст, содержащий девять аргументов в извлечениях из трактата последнего [241, с. 149—152].

У арабоязычных библиографов и у аш-Шахрастани имя Прокла прочно связывается с Платоном: «Прокл — платоник»²⁸. Как принадлежащие ему названы несколько произведений: комментарии к ряду диалогов Платона (определенно к «Федону», «Государству» и «Горгию»), «Сочинение о 18 вопросах, против которых писал Иоанн Грамматик»; «Теология, что означает наука о господине» (дословно); «Сочинение, включающее толкование золотых изречений Пифагора, около 100 листов, имеется на сирийском языке; сочинение о высших субстанциях, одна книга; сочинение о 10 трудных вопросах, имеется на сирийском языке; сочинение Прокла-платоника, именуемое *Στοιχείωσις* (означает «элементарное», «простое», современными учеными передается как «первоосновы»)» [343, с. 23].

История вхождения в арабоязычную среду идей важного для последующего развития философской мысли трактата Прокла «Первоосновы теологии» очень сложна и связана с историей «Книги о причинах», признававшейся повсеместно в средневековые произведениями Аристотеля. Существуют разные точки зрения по поводу авторства этой книги, но все согласны с мнением первого издателя текста — О. Барденхевера

(1882) [244], что арабский трактат является выдержками из «Первооснов теологии» Прокла. Некий арабоязычный автор не перевел греческий или сирийский тексты «Первооснов», а самостоятельно их обработал и представил в виде отдельного произведения, состоящего из 31 главы, в форме тезисов и их доказательств. В целом вопрос о текстуальном знакомстве с сочинениями Прокла в рассматриваемом регионе, как, впрочем, и Плотина, изучен еще недостаточно.

Об античной науке. Объем сведений относительно достижений античной науки в арабоязычном средневековье чрезвычайно велик. Неоднократно воспроизведенный в различных специальных исследованиях, факт этот не нуждается в подтверждениях²⁹. Отметим лишь, что важнейшие работы по всем отраслям знания были переведены на арабский язык в IX—X вв.: сочинение Эвклида (III в. до н. э.) «Начала», трактаты Галена (129—199) по медицине (самим Хунейном ибн Исхаком), труд Птолемея (первая половина II в.) «Математическая система», являющийся вершиной античной математической астрономии. В арабоязычную науку он вошел под названием «Альмагест». Обширный и в методологическом отношении совершенный комментарий к нему написал аль-Фараби, обнаружив не только превосходный математический ум, но и мастерство ученого, непосредственно занимавшегося астрономическими наблюдениями³⁰.

Нужно специально подчеркнуть, что обычно средневекового арабоязычного философа отличала подлинная энциклопедичность — нередко он был одновременно врачом, математиком, астрономом, исследователем проблем теоретической и прикладной музыки, интересовался проблемами химии, оптики и т. д. Без учета этой существенной особенности философского мышления или истолкования ее на основе недостаточно полного и цельного представления об исходных мотивах стремления к энциклопедичности возникает опасность упустить из виду весьма важный момент: широта научных интересов стимулирует осмысление природы научного знания вообще, выявление и теоретическое оформление его принципов в противоположность вере, что в конечном счете способствует утверждению самостоятельного статуса науки.

В связи с вопросом текстуального знакомства арабоязычных философов средневековья с античным наследием небезынтересны и следующие исторические справки: Хунейн ибн Исхак перевел на арабский язык Библию [77, с. 17]. По сообщению Усейбиа, он превосходно знал Гомера, цитировал его в подлиннике (однажды даже появился в обществе одетый, как Гомер, согласно своему представлению) [356, с. 42]. «Илиада» и «Одиссея» еще в начале VIII в. были переведены на сирийский, а затем, видимо, и на арабский. Упоминания о Гомере есть в «Фихристе» ан-Надима, в трудах аль-Кифти, у аль-Фараби, аль-Бируни и Ибн-Рушда. Однако полного текста, вероятно, не было: обычно приводятся отрывки, использованные в сочинениях Аристотеля (преимущественно из «Никомаховой этики»).

Другие образцы античного поэтического жанра в арабоязычных сочинениях отсутствуют: опущены, например, цитаты из Аристофана в переводах текстов Галена, цитаты из Еврипида в арабском варианте «Никомаховой этики», не встречается и Менандр, который был частично переведен на сирийский. В то же время определенное представление о поэтике греков, основанное на соответствующих произведениях Аристотеля, имелось, о чем свидетельствуют, например, трактаты аль-Фараби (см. [37, с. 527—555]).

Глава 2

ОТНОШЕНИЕ СРЕДНЕВЕКОВЫХ АРАБОЯЗЫЧНЫХ ФИЛОСОФОВ К ДОСОКРАТИКАМ И СОКРАТУ

Отношение арабоязычных философов к любому из представителей античной философии было обусловлено их общей концепцией касательно природы философского знания. То исторически неопровержимое обстоятельство, что в своих исходных мировоззренческих установках они восприняли достижения европейской древности, объясняется не какой-то ущербностью их мышления — якобы школярского, лишённого оценочных критериев, — а прежде всего их пониманием процесса становления и развития философии. Они не считали собственное творчество лишь выражением греческой мысли на арабском языке. Философское знание, согласно их воззрениям, имеет общечеловеческий характер, оно едино, универсально для всех народов и развивается там и тогда, где и когда есть для этого условия. При таком понимании использование достижений предшественников, т. е. учет наличного историко-философского материала, — элементарное положение.

Средневековые философы Арабского Востока вовсе не испытывали всепоглощающего восторга «неофитов». Вот что писал, например, аль-Кинди по вопросу о преемственности: «И для нас, и для предшествовавших нам видных иноязычных философов ясно, что ни одному из людей еще не удавалось надлежащим образом постигнуть истину собственными силами... Как бы ни была велика заслуга тех, кто принес нам большую, истинную, значительную пользу, все же первые, хотя им и не удалось постигнуть какие-либо истины, суть близкие нам люди и сотоварищи, наделившие нас плодами своей мысли, каковые стали для нас средством и орудием познания многого из того, истину чего им самим по-

стигнуть не удалось» [15, с. 58]. Показательно и такое его рассуждение: «Мой принцип состоит в том, чтобы записать все сказанное древними по этому поводу; затем дополнить то, что они выразили до конца, и сделать это дополнение на арабском языке в соответствии с представлениями нашего века и нашими возможностями» [300, с. 130—131].

Мысль о философском знании именно как о развивающемся, имеющем свою историю и свои предпосылки, отчетливо прозвучала у аль-Фараби. В своем произведении «О происхождении философии», текст которого не сохранился и обычно воспроизводится по изложению в труде Ибн Абу Усейбиа, он сообщает, что первоначально философия зародилась у «халдеев, обитавших в Ираке», оттуда перешла в Египет, потом — к грекам, где впервые получила форму письменной зафиксированной философии, от них — к сирийцам и, наконец, к арабам [400, с. 14—15]¹. В том же трактате имеется следующий любопытный отрывок (в передаче Усейбиа): «Философия была популярна в период греческого владычества и после смерти Аристотеля до конца царствования женщины². Преподавание не прекращалось и при тридцати правителях, когда 12 учителей — одного из них звали Андроник — учили философии. Из этих правителей последним оказалась женщина, которую победил и велел умертвить римский император Август. Он стал господствовать и, когда укрепил свою власть, проинспектировал библиотеки и нашел среди рукописей сочинения Аристотеля, переписанные в его времена и времена Феофраста. Он убедился: философы и ученые писали о тех же вещах, что и Аристотель, и распорядился книги, созданные во времена Аристотеля и его учеников, переписать и использовать в качестве учебников, остальные же исключить. Август поручил руководство этим начинанием Андронику, приказал ему копировать рукописи и вести их в Рим, но разрешил продолжать копирование и в школе в Александрии. Он приказал ему также оставить здесь какого-либо учителя в качестве заместителя, а самому отправиться в Рим. Так получилось, что преподавание философии велось в обоих местах. Это положение сохранилось до распространения христианства. Преподавание в Риме вскоре прекратилось, однако

продолжалось в Александрии, пока христианский правитель не обратил на это внимание. Тогда собрались епископы, и они совещались, можно ли допустить преподавание философии или же надлежит его запретить. Было решено, что книги по логике до фигур действительности (в первой половине 1-й книги „Первой Аналитики“) должно изучать, но не далее, ибо, по их мнению, все дальнейшее вредит христианству, а вместе с тем свободно подаваемый материал может служить распространению их религии. Это изучалось открыто, все же прочие исследования были тайными, пока по прошествии длительного времени не возник ислам. Центр обучения из Александрии переместился в Антиохию» (цит. по [373, с. 75—76]).

Итак, аль-Фараби констатировал напряженность отношений между теологией и философией. Важнейшей предпосылкой существования последней он полагал свободу изложения, т. е. неограниченность используемого для преподавания и исследования историко-философского материала. Трудно однозначно ответить на вопрос, считал ли он, что ислам благоприятствует развитию философии. Отрицательный ответ, а мы склоняемся именно к нему, требует серьезной аргументации, вернее, всестороннего рассмотрения взглядов мыслителя. Это мы попытаемся сделать позже, здесь же нужно отметить следующее: аль-Фараби называет объективные причины, мешающие, с его точки зрения, существованию философии в христианском мире, и заявляет, что «греческая мысль на своей родине пришла в упадок, но сочинения Платона и Аристотеля сами по себе могут указать путь тем, кто хочет восстановить ее на земле Ирака, где она зародилась» (цит. по [300, с. 130—131]).

Эклектизм, в известной степени свойственный философским школам поздней Греции и Рима, подчеркнутый интерес к этической проблематике рассматривались аль-Фараби как «упадок». Себя он считал последователем именно классической философии, и прежде всего учений Платона и Аристотеля, поскольку «те, что пришли за ними, и до наших дней, не ставили своей целью [раскрытие] истины, а направляли его усилия на пристрастный поиск недостатков; они искажали и извращали [положения] и при всем старании, стремле-

нии и усердии не могли ничего вскрыть и разъяснить» [27, с. 102].

О каком же «искажении» и «извращении» идет речь? Склонен ли аль-Фараби объяснять деформацию истинно философской мысли влиянием церкви, подразумевают ли под собирательным «они» представителей патристике или же имеет в виду деятельность философских школ после Аристотеля? В целом тексты трактатов средневековых арабоязычных философов свидетельствуют о том, что творения отцов церкви (к примеру, Августина и Ансельма Кентерберийского) ни в какой мере не привлекали их — вероятно, и из-за совершенно чуждого для мусульманина образа мышления, и из-за убеждения в несовместимости философии и теологии. «Искажения» и «извращения» классических учений аль-Фараби, несомненно, связывает с их комментаторами. Пожалуй, эклектизм поздних греческих и эллинистических школ был отчетливее виден свежему и непредвзятому взгляду арабоязычных мыслителей, чем любому из их предшественников или же современников в западноевропейском мире, так или иначе вовлеченных в устоявшуюся сферу идей, представлений и привязанностей.

Следовательно, по мнению аль-Фараби, достойными внимания оказываются лишь классические системы Платона и Аристотеля, которого отличало стремление к систематическому и всеобъемлющему познанию «сущего, как такового», чего не давали разнородные и вместе с тем односторонние учения перипатетиков и неоплатоников. Именно в наследии Аристотеля, отмеченном строгой логичностью и историзмом, он находил основу и материал для размышлений. Что же касается отношения к «древним», то объем доступных нам текстов не позволяет с точностью реконструировать особенности этого отношения. В научной литературе данный вопрос пока не стал предметом специального обсуждения, отсутствуют специальные, более или менее полные обзоры, если не считать работу Ф. Дитерици, вышедшую в 1861 г. [262]. Названная «Воззрение на природу и натурфилософия арабов в X в.», она посвящена в основном сочинениям «Братьев чистоты» — группы философов, объединившихся около 983 г. в Басре (Ирак) в тайное общество, задачей которого была по-

пуляризация естественнонаучных и философских взглядов. Написанные ими 51 (52) трактата (или послания, по их терминологии) представляли собой своего рода энциклопедию наук, так как здесь были собраны и классифицированы естественные, математические, психологические и богословские дисциплины — все доступные к тому времени знания о мире и человеке³.

Сочинения «Братьев чистоты» в еще большей степени, чем в целом сочинения арабоязычного средневековья, несли печать анонимности воспроизводимых точек зрения. К примеру, в одном из посланий в связи с рассмотрением вопроса «о деле творения» взгляды греческих философов изложены так: «...некоторые из них утверждают предвечность материи, некоторые утверждают предвечность формы. Среди них имеются такие, которые утверждают предвечность четырех элементов, такие, которые утверждают предвечность шести элементов, и такие, которые утверждают предвечность семи элементов. Некоторые из них утверждают предвечность творца и его творения вместе. Некоторые утверждают бесконечность мира. Некоторые утверждают, что мир является конечным» (цит. по [122, с. 32]). Такая подача материала, естественно, позволяет лишь в общих чертах представить отношение к воззрениям досократиков.

Подобного рода описания предвеляют обычно систематические обзоры средневековой арабоязычной философии. Можно утверждать, что в ее истории исследователи в соответствии с развитием философского мышления в Греции различают этапы натурфилософии и философии, оформленной строго понятийно. Первый связан с творчеством мутазилитов и деятелей группы «Братья чистоты» (хотя хронологически последние не укладываются в эту схему), второй — с мыслителями, по времени возглавляемыми аль-Кинди. В этой схеме есть своя правомерность: она позволяет действительно в какой-то степени классифицировать материал и показывает, что, начиная с аль-Кинди, эта философия становится явственно более систематизированной, отчетливо определяя предмет исследования и его методы.

Общий вывод относительно влияния досократиков на мутазилитов и «Братьев чистоты» Теодор де Буур, один из крупнейших ученых, заложивший (вместе с

Ф. Дитерици, М. Штайншнайдером и И. Гольдциером) основы современных знаний о философии мусульманского Востока в средние века, выразил следующим образом: «Понимание мира первые арабоязычные натурфилософы получили не только из греческих, но и из харранских (город, который и в период распространения ислама оставался языческим), персидских и индийских источников. Часто эти философы поражали суевремием более, нежели набожные мусульмане. Но противоположность мнений толкала к размышлению. Осознавалась задача — изучать вещи, отправляясь от их конечных причин, вместо того чтобы возвращаться к непознаваемой воле Аллаха. Наряду с натурфилософскими воззрениями допускались — более или менее опосредованно — самые различные высказывания против религиозного учения. И почти всегда с натурфилософией соединялись морализующие тенденции и великодушные устремления, которые проявлялись в цитировании мудрых изречений представителей всех стран» [251, с. 160—161]. Т. де Буур, на наш взгляд, верно выделил главное в проблеме влияния греческой натурфилософии на ранних представителей средневековой арабоязычной мысли. Разумеется, учение мутазили, как и деятельность «Братьев чистоты», в развернутом виде не укладывается в содержательные рамки заключения де Буура, однако импульс к отысканию иных, кроме дающихся откровением, истин, иных принципов миропонимания им отмечен четко.

Попытка выявить отношение к каждому из досократиков, имя которого встречается в ранних арабоязычных текстах, определить пункты влияния, принятия или неприятия того или иного тезиса, вообще понимания или непонимания наталкивается на многие трудности. И эта попытка может быть предпринята с надеждой на успех только при достаточно большом объеме источников.

Лишь античный атомизм в его арабоязычных модификациях получил некоторое освещение в литературе. Впрочем, вплоть до недавнего времени в науке господствовала точка зрения, согласно которой идея атомистического строения вселенной была преобразована мусульманскими теологами таким образом, что явилась основой окказионалистского, провиденциалист-

ского и абсолютно фаталистического мировидения (концепция непрерывного творения мира богом путем ежесекундного создания все новых и новых атомов). Подобная точка зрения сложилась под воздействием Маймонида (XII в.), давшего в своем труде «Путеводитель колеблющихся» первое толкование проблемы. Однако, как свидетельствует новейшее исследование молодого сирийского ученого Т. Ибрагима, специально посвященное месту атомизма в каламе [124], вопрос о судьбе этого учения в арабоязычной среде решался на протяжении веков неверно. Новые источники, в немалом числе опубликованные в последние два десятилетия (а именно на них опирался Т. Ибрагим), демонстрируют ошибочность интерпретации Маймонида, явно преувеличивавшей значение атомизма для теологических построений учителей калама. Эта интерпретация во многих отношениях не выдерживает критики. Теория Маймонида оказывается просто надуманной схемой, подкупающей видимой цельностью, логичностью и законченностью. Не считая возможным детально пересказывать здесь суждения Т. Ибрагима и приводить его аргументы, ограничимся сообщением о существовании новой точки зрения и замечанием о том, что она заслуживает самого пристального внимания.

Философы после аль-Кинди не проявляли особого интереса к «мнениям древних», знакомясь с ними преимущественно по произведениям Аристотеля, который, как известно, обычно предварял изложение собственной концепции обзором воззрений предшественников, тем более что каких-либо других источников такой же связанности и полноты у них не было. Полагая, что взгляды досократиков «преодолены» Аристотелем, эти мыслители очень редко воспроизводили их даже в его передаче. Никаких самостоятельных изысканий по «древней философии» они не вели и только в сочинениях пропедевтического характера в обычном перечислении (нередко весьма неполном) упоминали их имена (см., например, [29, с. 1—14]).

Очень немного можно сказать и относительно оценки арабоязычными философами деятельности Сократа. В этом смысле любопытным кажется следующее место у аш-Шахрастани в разделе о Платоне: «Аристотель в главе А своего труда „Метафизика“ сообщает, что Платон

в юности исходил из Кратила и потому написал о нем то, что передает Кратес⁴, а именно: все чувственные вещи преходящи и знание их не охватывает. После него он обратился к Сократу, учение которого отмечено стремлением отыскать определения понятий вместо размышлений о чувственных природных свойствах и прочем. Платон пришел к выводу, что Сократ размышлял о нечувственных вещах, ибо определение понятий не принадлежит к чувственным предметам, а касается лишь универсальных длительных вещей — родов и видов. Между тем только Платон называл универсальные вещи формами, так как они есть первое, и считал, что чувственные вещи существуют лишь благодаря общности форм (с ними), поскольку служат признаками и прообразами, которые предшествуют им. Сократ же дал определения понятий совершенно общие, без отнесения их к чувственным или нечувственным» [376, с. 288].

В сочинениях средневековых арабоязычных философов Сократ упоминается почти исключительно в качестве учителя Платона. Однако отрывки из не дошедшего до нас трактата Закария ар-Рази об образцовой жизни философа демонстрируют интерес к самой его личности. В одном из таких отрывков сказано: «Сократ, говорят, не любил бывать при дворе правителя и не придавал особого значения, когда правители приходили к нему. Кроме того, он не увлекался лакомствами, не носил пышных одежд, не беспокоился о жилище и доме, имуществе и потомстве. Он был равнодушен к еде, не пил вина и не участвовал в празднествах, предпочитал растительную пищу, одевался в лохмотья и жил в бочке» [372, с. 388]. (Это «жил в бочке», т. е. странное отождествление с киником Диогеном, повторяется во многих арабоязычных биографиях Сократа). Иными словами, Сократ превратился в аскета, и это представление о нем ар-Рази интерпретирует как некую этическую модель, основанную на вечных ценностях и выведенную уже самим Платоном из жизни Сократа. Согласно ар-Рази, Платон и Сократ, будучи неприятельными в быту, справедливы к людям и снисходительны к их ошибкам, являли собой образец мыслителя⁵.

Глава 3

ПЛАТОН И СРЕДНЕВЕКОВАЯ АРАБОЯЗЫЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ. НАЧАЛЬНЫЙ ПЕРИОД

Постановка вопроса

Внимание к наследию Аристотеля со стороны персидских арабоязычных философов было совершенно явным, осознанным и, как показало дальнейшее (после аль-Кинди и аль-Фараби) развитие философии, весьма плодотворным — момент, отмеченный еще аш-Шахрастанши (1086—1153) [376, с. 311—328]. Интерпретации важнейших принципов аристотелевской системы в трудах средневековых мыслителей на Востоке посвящена обширная и достаточно детализированная литература. Несколькими иная картина наблюдается при рассмотрении вопроса о реальном знакомстве с учением Платона, толковании и вообще понимании этого учения.

Подобное положение создалось под влиянием ряда обстоятельств. Прежде всего, думается, нужно подчеркнуть, что возбуждение интереса к какой-либо историко-философской теме находится в прямой зависимости от состояния источниковедческой базы. Ведь сама арабоязычная философия попала в орбиту исследовательских интересов и получила толкование в духе и терминах нового времени только примерно в 70-е годы XIX в., когда группа крупнейших востоковедов (Фридрих Дитерихи, Мартин Штайншнайдер, Людвиг Штайн, Георг Бергштрассер, Йозеф Поллак, чуть позднее Игнатий Гольдциер, Макс Хортен и др.) ввела в научный оборот соответствующие тексты. Однако совершенно естественно, что переведенные ими на европейские (преимущественно на немецкий) языки источники отнюдь не исчерпали всего творческого богатства пред-

ставителей рассматриваемого пласта в истории философии.

В период между первой и второй мировыми войнами центр переводческой деятельности переместился в Англию, хотя и в континентальной Европе, особенно во Франции, шла интенсивная работа по изданию текстов арабоязычного средневековья. После второй мировой войны к этой деятельности подключились американские университеты. Пополнились собрания таких изданий и у нас в стране, имевшей давние традиции в деле публикации классиков философской мысли Востока. Иными словами, новый по сравнению с концом XIX в. источниковедческий материал дал возможность для более детального, углубленного и точного понимания существа и особенностей учений арабоязычных мыслителей в средние века. Более благоприятной, нежели прежде, стала ситуация и для пробуждения интереса к теме «Платон и средневековая арабоязычная философия».

В 40-е годы в Англии началось издание капитального пятитомного труда «Арабский Платон» («Plato Arabus»), призванного познакомить читателя с текстами арабоязычных авторов, имевших отношение к учению великого греческого философа. Издатели этого труда Ричард Вальцер и Франц Розенталь поставили перед собой задачу чрезвычайно сложную, однако весьма перспективную. Публикация сочинений, связанных с именем Платона, представляет интерес для изучения не только греческой философии, но и в не меньшей степени собственно арабоязычной. К настоящему времени в свет вышли три тома, содержащие комментарий Галена к диалогу «Тимей» и трактаты аль-Фараби «О философии Платона» [65] и «Компендиум Законов Платона» [63]. Вышедшему в 1941 г. I тому, к сожалению, не было предпослано введение, в котором издатели могли бы обстоятельно изложить свою точку зрения (правда, обещано послесловие). Впрочем, этому легко найти объяснение: исследование названной темы находится еще в начальной стадии, до сих пор нет ни одной работы монографического характера и напечатано крайне мало статей, посвященных специально данной теме (см. [236; 316; 335; 372; 392; 401]).

На первый взгляд это, вероятно, обусловливается

все еще недостаточно удовлетворительным состоянием источниковедческой базы. При более внимательном же рассмотрении соответствующей литературы становится очевидным, что в осмыслении существа и особенностей средневековой арабоязычной философии продолжают действовать инерционные процессы. Дело в том, что ранние ее интерпретации, предпринятые востоковедами в конце XIX в., когда объем текстов был ограничен, и осложненные не всегда осознаваемыми влияниями определенных тенденций в большой, так сказать, философии (эмпиризм, субъективизм и отчасти даже иррационализм, позитивизм), оказываются, не изменившись заметно, основой для современных трактовок. В период между войнами и после второй мировой войны усилились позиции тех исследователей, которые — в той или иной степени — отдают дань конъюнктурным соображениям, иногда непосредственно находясь на службе в известных ведомствах (см. [80; 81; 82]). При этом преимущественно акцент делается на проблемах социологического и общекультурного плана. В сфере же собственно историко-философской преобладают, как уже говорилось, интерпретации, мало отличающиеся от тех, которые давались в конце XIX — начале XX в. Смысл подобных трактовок (в огрубленной форме) таков: средневековая арабоязычная философия по сути своей эклектична; наиболее ощутимо влияние на нее Аристотеля и неоплатоников, но в области социологии — Платона; главная цель философствования — примирение веры и разума.

Иными словами, имя Платона возникает только в качестве некоей добавки — поскольку неоплатоники и Аристотель не оказали воздействия на социологическую часть систем арабоязычных философов, постольку необходим еще один источник воздействия, дабы была достигнута искомая завершенность. Каким в этих компилятивных по духу толкованиях выступает механизм влияния, неясно. В истории арабоязычной философии не было мыслителя, мировосприятие которого было бы так некритично, нецельно и в конце концов прагматично; скорее этого рода интерпретации — результат методологического эклектизма самих толкователей.

В тех немногих статьях, которые специально посвящены теме «Платон и средневековая арабоязычная

философия» и которые потому должны были бы четко определить предмет и направление исследования, эти неизменные условия, к сожалению, не соблюдены в достаточной мере. Более того, и философское учение Платона оказывается в таких случаях обедненным: чрезмерное внимание уделяется социально-этическим вопросам, а одна из важнейших проблем — история идей — вообще не затрагивается¹. Между тем именно теория идей структурно формирует систему Платона во всех, если можно так выразиться, сферах философского знания. Возникая на уровне гносеологии в виде вопроса «Что есть истинное знание?», она определяет архитеконику платоновской онтологии, давая ответ на вопрос «Что есть истинное бытие?». Она насквозь пронизывает и область социально-этических проблем: приоритет общественного перед индивидуальным, главенство общества по отношению к личности обуславливается тем же пониманием иерархии ценностей, которое составляет основу теории идей.

Частные вопросы платонизма в преломлении в иной культурно-исторической среде, став предметом исследования, однако без предварительного освещения центральной проблематики учения Платона и особенностей ее восприятия, без выделения принципиально существенной для его системы взаимосвязанности частей рискуют утратить свой научно значимый интерес и приобрести лишь мешающую исследованию экзотическую окраску. Некоторые замечания по поводу теории идей в связи с отношением к ней арабоязычных философов можно найти в работах первой половины XX столетия².

Представляется целесообразным сосредоточить внимание на двух проблемах, выделив их из обширного круга вопросов, — на теории идей и социальной утопии Платона. Разумеется, и в подобном усеченном виде тема Платона в арабоязычном средневековье остается весьма и весьма широкой; ее раскрытие может состояться лишь при условии объединения усилий ряда исследователей. Поэтому мы ограничиваем свою задачу рассмотрением лишь одного фрагмента этой усеченной темы, а именно отношения к философии Платона в названных двух аспектах Абу Насра аль-Фараби. Тут же считаем необходимым оговориться, указав на вероятное несовершенство, неполноту и незавершенность

предлагаемой интерпретации, на ее открытый для переосмысления, переистолкования, дополнения и улучшения характер, поскольку всегда есть возможность появления новых текстов и другого понимания старых, наконец, просто иных подходов к теме.

Отношение аль-Фараби к теории идей Платона

Знакомство аль-Фараби с текстами платоновских диалогов — неопровержимый факт, засвидетельствованный его трактатами. Однако возникает вопрос: насколько хорошо он знал содержание диалогов? Вообще возможна ли передача столь специфического текста, как платоновский, насыщенного историческими реалиями и мифологическими представлениями древних греков и на этом фоне (при преимущественном использовании подобного рода «строительного материала») конструирующего методами античной диалектики очень противоречивую философскую систему, возможна ли передача такого текста со всеми его особенностями в иной культурно-исторической среде? Ответ на этот вопрос сегодня не может быть однозначным. С одной стороны, известно, что техника перевода в школе Хунейна ибн Исхака была очень высокой и что произведения, например, Аристотеля переданы текстуально точно и по смыслу верно. С другой стороны, диалоги Платона в их первоизданном виде, переписанные ближайшим окружением философа, т. е. тексты IV или III в. до н. э. (Платон ум. в 347 г. до н. э.), по всей вероятности, не попали в сироязычную среду, через посредство которой арабоязычный мир вообще познакомился с античным наследием.

Следовательно, речь может идти только о более поздних, как сказали бы мы, «изданиях» диалогов. Однако среди них (видимо, наряду с изложениями неоплатоников, хотя они не зафиксированы, во всяком случае пока, нельзя определенно указать на какой-либо список) преобладали те «издания», которые еще не были осложнены трактовками неоплатонического характера и приближались к текстам самого Платона. Иначе говоря, если не буква, то дух его философии потенциально мог быть передан сирийскими и араб-

скими переводчиками³. Насколько же точно и как именно выдерживался стиль диалогов, установить, конечно, чрезвычайно трудно. Значит мы должны исходить из того, что аль-Фараби знакомился с платоновскими текстами из вторичных источников; но эти, пусть вторичные, источники близко следовали оригиналу⁴.

Целостный обзор сочинений аль-Фараби позволяет сделать вывод, что у него был свой особый, независимый от мнений предшественников (в поздней античности) и, по-видимому, современников (например, Закария ар-Рази) взгляд на сущность философии Платона. Выявить этот взгляд и является нашей целью, ибо только проникновением в систему рассуждений о жизни и деяниях Платона, о его произведениях и их философском смысле обеспечивается адекватность понимания интерпретации арабским мыслителем теории идей. Однако здесь возникает большое затруднение. Дело в том, что учение аль-Фараби и по замыслу ее автора, и по реальному воплощению замысла есть грандиозная философская система, равная, пожалуй, аристотелевской. Вместе с тем последовательное изложение ее не входит в нашу задачу. Да оно, собственно, и излишне при современном состоянии отечественного фарабиеведения, после того как увидел свет ряд специальных монографических исследований⁵. Для получения сравнительно полного и детального представления об аль-Фараби достаточно отослать читателя к этим работам; здесь же будет предпринята попытка решить поставленную задачу на основе анализа трактата аль-Фараби «Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля» с привлечением по мере надобности материала других его сочинений.

Трактат «Об общности...» в новое время был издан впервые в 1890 г. параллельно на арабском и немецком языках Ф. Дитерици [61]. Он же впервые дал и характеристику этого произведения, сводившуюся к утверждению, что аль-Фараби следовал проявившейся в философских школах поздней античности тенденции максимально сблизить воззрения Платона и Аристотеля. Это положение стало общим местом почти во всех работах зарубежных ученых. Впрочем, есть и исключение, на которое обратил внимание советский исследователь М. Хайруллаев: автор статьи об аль-Фараби

в турецком варианте «Энциклопедии ислама» А. Абнаи полагает, что в этом трактате арабский мыслитель стремится не к гармонизации взглядов Платона и Аристотеля, а к объективному изложению центральных проблем их философии, выяснению их целей (см. [100, с. 62—65; 213, с. 185—187]).

Обратимся к самому трактату, прежде всего к его названию. В тексте Ф. Дитерици дословно сказано: «Китаб аль-джам' бейна...», что издатели русского текста, которым мы пользуемся, переводят как «Общность...» [27, с. 39, 401]. Именно «общность», т. е. наличие какой-то единой платформы, на основе и в пределах которой рассматриваются различные, иногда противоречивые взгляды двух философов. Существуют и другие списки трактата, в которых название его передается иначе: «Книга о целях философии Аристотеля и Платона» и «Книга о гармонии взглядов Платона и Аристотеля». Именно последнее название и позволило ученым считать, что аль-Фараби разделяет точку зрения, оформившуюся в позднеантичное время. Таким образом, уже название трактата, варьировавшееся переписчиками, видимо, почти произвольно, создает предпосылки для различного толкования его содержания.

Не желая нарушать логику развития мысли аль-Фараби, дабы не получить искаженного представления о его отношении к Платону, мы будем анализировать текст в соответствии с порядком изложения в нем материала.

Автор так объясняет причины и цели написания своего трактата: «Поскольку я наблюдал, как многие из наших современников спорили друг с другом о возникновении мира или его предвечности и утверждали, что между обоими мудрецами, возглавившими [философские учения], есть некое разногласие касательно Первого создателя и доказательства [его существования], а также относительно первопричины, возникающих от Первого создателя в делах души и интеллекта, воздаяния за деяния — будь то добрые или злые — и по многим вопросам политики, этики и логики, то я решил в этом сочинении показать общность взглядов этих философов и объяснить смысл их высказываний, чтобы выявить единство их убеждений и устранить сомнение и неверие из сердец тех, кто изучает их книги. Я хочу

пояснить их позиции, объяснить [отдельные] места их сочинения, вызвавшие сомнения, ибо это — самое важное и полезное, что достойно комментировать и разъяснять» [27, с. 41]. Сказано достаточно ясно.

Заслуживает, однако, внимания сам факт полемики по поводу воззрений Платона и Аристотеля. «Многие из наших современников спорили друг с другом», — обобщает аль-Фараби. Вероятно, речь идет о дискуссиях, возникавших при дворе правителя Алеппо (Сирия) Сайф ад-Давля, который «отличался по сравнению со всеми остальными современными ему властями несомненным свободомыслием в известных границах. Окружающие его более, чем где-либо, смело и довольно непринужденно могли относиться к догматике ортодоксов» [168, с. 275]. Здесь, к примеру, находился поэт аль-Мутанабби, славившийся вольнодумством. С 941 г. и до своей кончины, т. е. до 950 г., аль-Фараби жил в Дамаске, периодически посещая близлежащий Алеппо. Предшествовавший переезду в Дамаск период его жизни в Багдаде отмечен усилением позиций ортодоксов: времена халифа аль-Мамуна, при котором процветал «Бейт аль-Хикма», безвозвратно прошли. В 922 г. был казнен Ибн Халладж — популярный суфий; публично сжигались сочинения философов и вообще произведения, не имевшие прямого отношения к Корану. Огню были преданы труды мутазилитов ан-Наззама, аль-Мукаффы, труды философов ар-Рази, аль-Кинди и др.⁶ Иными словами, не могло быть и речи о каких-либо «спорах», в связи с которыми аль-Фараби пишет свой трактат: он мог быть создан только в дамаский период. Кроме того, в нем присутствует немало указаний на прежние произведения, что также свидетельствует о его появлении в конце жизни философа.

Итак, «многие» не понимают Платона и Аристотеля, и аль-Фараби решает «объяснить смысл их высказываний». Начинает он свое изложение с понятия «философия». Он твердо заявляет, что «определение философии и сущность ее в том, что она наука о сущем, как таковом» [27, с. 42]. И далее: «...объекты наук и их предметы могут быть только метафизическими, физическими, логическими, математическими или политическими, а философия делает выводы из них всех и под-

водит итог так, что в мире не остается ничего сущего, к чему она не имела бы касательства. Из определения философии вытекает и ее цель — познание в меру человеческих способностей» [27, с. 43].

Не останавливаясь подробно на понимании аль-Фараби сущности философии как науки, подчеркнем, однако, соответствие его хода мысли аристотелевскому. Платон и Аристотель, пишет он, «оба мудреца были творцами философии; они заложили ее основы и завершили, доведя до конца, отдельные ее отрасли. На них обоих полагаются в частном и общем, к ним прибегают в незначительном и значительном, и все то, что исходит от них в любой науке [и искусстве], является основой, на которую можно опереться, потому что оно лишено пороков и недостатков» [27, с. 42]. В другом трактате арабоязычного мыслителя, «О достижении счастья», сказано: «Философия... пришла к нам от греков: от Платона и Аристотеля. Каждый из них дал нам не только философию, но и путь к ней и путь к ее созданию при ее упадке и исчезновении. Мы начинаем в первую очередь с изложения философии Платона и ее ступеней. Мы приступаем к первой части философии Платона, затем идем по порядку и доходим до последней части его философии. Так же поступаем в отношении философии, представленной нам Аристотелем. Мы начинаем с первой части его философии. Из чего явствует, что их цель в том, что они нам дали, едина. Они оба пытались изложить одну и ту же философию — философию Платона и ее части, ступени ее частей от первой до последней» [26, с. 348—349].

Аль-Фараби выразился весьма определенно: «основа» взглядов Платона и Аристотеля настолько общая, что речь может идти даже просто об «одной и той же философии», и притом «философии Платона». Очевидное же различие их воззрений объясняется следующим образом: «Метод деления раскрывает то, о чем уже говорилось, и это предпочитал мудрый Платон: тот, кто производит деление, стремится при этом не упустить ничего сущего. Если бы Платон не избрал этот путь, то такой мудрец, как Аристотель, не последовал бы за ним. Однако, обнаружив, что Платон этот метод укрепил, объяснил, разработал и сделал ясным, Аристотель взял на себя труд и постарался создать

силлогистический метод. Он стал разъяснять и совершенствовать его для применения силлогизма и доказательства в какой-либо части, требующей деления, чтобы считаться последователем, завершителем, помощником и советчиком Платона. Тот, кто изучил логику и в совершенстве овладел этикой, а затем приступил к физике и математике и изучил книги обоих этих мудрецов, тому ясна правильность того, что я говорю, и он увидит, что они оба стремились описать науки о сущем в мире, разъяснить его состояния, не прибегая к выдумке, преувеличению, вымыслу или приукрашению, желая лишь каждый — по мере возможностей и способностей — внести свой вклад» [27, с. 43—44].

Иными словами, согласно аль-Фараби, Аристотель продолжил дело Платона в выработке методов философствования. Усиливая свою аргументацию, арабский мыслитель уточняет сказанное прежде такими рассуждениями: «Платон считал, что полное определение фактически происходит путем деления, а Аристотель — что оно достигается путем доказательства и объединения... Аристотель полагал, что ближайший и надежнейший путь для достижения определения есть поиск всего характерного и общего в сущности и субстанции данного предмета.

Все, что касается полных определений, он упомянул в „Метафизике“, „Доказательстве“⁷, „Диалектике“⁸ и других местах [своих сочинений], перечисление которых слишком длинно. Большая часть его рассуждений не свободна от некоего деления, хотя это и не проводится четко. Когда он делает различие между общим и частным, существенным и несущественным, то по своей природе, пониманию и мышлению идет путем деления... Он прямо не отбрасывает метода деления, но считает его вспомогательным средством при необходимости определить части определяемого. Доказательством того служит его высказывание в конце первого трактата книги „Силлогизм“: „Деление по родам составляет только незначительную часть изложенного нами метода“» [27, с. 55—56]⁹.

Далее аль-Фараби еще и еще раз повторяет, что «деление» составляет необходимую часть достижения полноты определения, и заключает: «Хотя метод [одного философа] внешне как будто отличен от метода другого, однако смысл обоих методов один и тот же.

Ведь одно и то же — исследуют ли род вещи и ее дифференциальный признак или стремятся получить вещь в ее роде и дифференциальном признаке? Ясно, что между этими двумя мнениями в основе нет разногласия, хотя и есть различия в методе. Мы не утверждаем, что между обоими методами нет абсолютно никакого различия, ибо в этом случае выражение, понимание и метод Аристотеля должны были бы быть точно такими же, как выражение, понимание и метод Платона. А это абсурдно и нелепо. Но мы утверждаем, что между ними нет разногласия в основах и целях» [27, с. 57—58].

Что хочет сказать аль-Фараби, что подразумевает он под «методом деления»? Думается, в этом трактате он стремится провести мысль, что и Платон и Аристотель отчетливо представляли: философия как теоретическое знание оперирует понятиями («полное определение»), однако достижение полноты определения возможно разными методами. Но в любом случае «деление», т. е. разделение «всего сущего», спутанной, нерасчлененной действительности на роды и виды оказывается необходимым. Мудрость Платона проявилась в том, что он первым осознал важность для философии истину, согласно которой, только расчлняя «сущее», можно получить «определение». Затем аль-Фараби, видимо, считает, что становление логического аппарата философии есть процесс: Платон лишь подчеркнул обязательность построения логики, вычленив существенный момент, т. е. «метод деления» в целях получения определения, Аристотель же создал науку логику. В этом трактате присутствует следующее замечание: «Вообще до сих пор у Платона не встречалось высказываний, объясняющих логические понятия, как это утверждают многие люди, заявляя, что между ним и Аристотелем существуют разногласия» [27, с. 64].

Нетрудно убедиться, что аль-Фараби не употребляет в анализируемом сочинении слово «диалектика» («диалектическое суждение», по его терминологии), он все время говорит о методе деления (в арабском тексте «кисма» — деление, а не «джадал» — диалектика). Между тем в нашем представлении диалектика у Платона — основной метод философствования. Как же толкует это арабоязычный мыслитель? Он не прошел мимо диалектики вообще, однако значимость диалек-

тических суждений у него ограничивается их вспомогательной функцией по отношению к аподиктическим суждениям. В трактате «О философии Платона», который составляет часть упоминавшегося выше сочинения «О достижении счастья», он так объясняет диалектику в понимании Платона: исследуя различные способы достижения «счастья», т. е. знания, греческий философ «рассмотрел искусство диалектиков и диалектический метод с точки зрения того, ведут ли они к знанию и достаточны ли для достижения этого знания. Он указал, что они в наибольшей степени полезны для достижения последнего и при изучении многих вещей нельзя добиться знания без проведения диалектического исследования. Вместе с тем этот метод не дает знания сам по себе, кроме него нужно обладать другой способностью, которая дополняет способность к диалектическому упражнению и пропедевтике» [65, с. 7].

По мнению аль-Фараби, аподиктические суждения более всего соответствуют философскому методу познания мира, диалектические же лишь близки к ним по степени достоверности. В трактате «Риторика» читаем: «...философы в древнюю эпоху длительное время применяли риторические методы при исследовании умозрительных вещей, так как они не обнаруживали других методов. И так было до того времени, когда они, наконец, не обнаружили диалектические методы и отказались от риторических в философии и стали применять в ней диалектические. Многие из них применяли также [в философии] софистические методы и практиковали их вплоть до появления Платона, который был первым, кто обнаружил аподиктические методы и отделил их от диалектических, софистических, риторических и поэтических методов. Но они [аподиктические методы] отличались у него друг от друга по применению, по материи и в отношении того, насколько позволяли их обнаружить свободное время и исключительная природная одаренность. Он [Платон] так и не установил для них общих правил. И так было до тех пор, пока Ибн-Никомах¹⁰ не установил для них эти общие правила в своей книге „Аподиктика“. Он является первым, кто ясно выявил эти методы и установил для них общие правила (расположив их в искусном порядке), которые обосновал в логике» [31, с. 465—466].

Иначе говоря, аль-Фараби, обладавший строго логическим мышлением, недооценивает эвристические возможности диалектики; соответственно он не может оценить по достоинству значение платоновской диалектики понятий. Он увидел в ней лишь «метод деления» и связал результаты «делений» с «полным определением», равным аподиктическому суждению. Поскольку Платон не проделал работу по систематизации, «не дал общих правил», постольку ею занялся Аристотель. Упомянув «строго логическое мышление» аль-Фараби, мы хотели подчеркнуть, что, пожалуй, самым отличительным свойством его интеллекта, проявившимся и в восприятии творчества предшественников, и в собственном «методе» философствования, и в способе изложения материала, была именно логичность, систематичность, стремление к упорядоченности. Еще современники называли аль-Фараби «Вторым Аристотелем» (или «Вторым учителем»), и его наследие убеждает в справедливости этого наблюдения. Допустимо утверждать с полной определенностью, что он величайший логик своего времени, логик по призванию. В каждой из частей своей философской системы он стремится именно к классификации материала, добивается все большей и большей отчетливости, причем учитывает возможности своих будущих читателей. (Им было создано четыре, если можно так выразиться, варианта философской системы, представленные следующими произведениями: «Трактатом о взглядах жителей добродетельного города» [36], «Гражданской политикой» [19], «Главами учения о мудрости»¹¹ и циклом сочинений, носящих общее название «О достижении счастья»¹².)

Несомненно, и произведения своих предшественников аль-Фараби прочитывал с точки зрения логики, порицая иногда даже Аристотеля. В трактате «Об общности...» он пишет: «...от тех, кто исследует учение Аристотеля, изучает его книги и упорно работает над ними, не укроется, что и его метод малопонятен, неясен и запутан при всем его стремлении к ясности и четкости» [27, с. 50]. Приводя различные примеры несоблюдения греческим философом им же самим установленных правил построения логических суждений («иногда он берет две посылки одного силлогизма и вывод дру-

того силлогизма» [27, с. 51]), аль-Фараби заключает: «Он подробно... останавливается на перечислении частных ясной вещи, чтобы показать свое красноречие и усердие, исчерпывая данный вопрос, а между тем обходит молчанием неясное, не изложив ничего подробно — ни письменно, ни устно.

Сюда также относятся порядок, организация и система в его научных книгах. Считают, что они для него настолько естественны, что он не может отойти от них. Если же [как следует] рассмотреть его послания, то там можно найти совершенно противоположные высказывания, построенные без системы и в беспорядке» [27, с. 52]. Итак, «порядок, организация и система» — к ним и стремится аль-Фараби в своем творчестве.

Но как же тогда обстоит дело с Платоном, у которого нет и намек на «порядок, организацию и систему»? В этом случае аль-Фараби, можно сказать, сам «навел порядок», доказательством чего служит его трактат «О философии Платона». О нем речь пойдет дальше в связи с интерпретацией социальной утопии греческого философа. Здесь только кратко заметим, что аль-Фараби представил все диалоги Платона в систематизированном виде, трактуящими последовательно одну в конечном счете тему — достижение людьми истинного счастья, т. е. знания философии. Учение его предстает единым и цельным. И в трактате «Об общности...», по сути, проводится аналогичная точка зрения: Платон стремился лишь к тому, чтобы дать знание о сущем, как таковом. Стиль же его, по мнению аль-Фараби, определялся тем, что греческий мыслитель был сознательно эзотеричен в своих произведениях: «Платон вначале запрещал, чтобы недостаточно чистые сердцем люди или такие, умом которых нельзя удовлетвориться, занимались записью наук и созданием книжных текстов. Но поскольку он опасался собственной небрежности, забывчивости и утраты результатов своих исследований, зная, что при разрастании знания и мудрости будет все труднее это сохранить в памяти, то он предпочел символы и загадки, стремясь записать знания свои и мудрость так, чтобы их могли расшифровать только заслуживающие и достойные того, чтобы овладеть ими в процессе изыскания, изучения, поиска и усердия.

Что касается Аристотеля, то его метод заключался в разъяснении, описании, упорядочении, сообщении, раскрытии, пояснении и обосновании всего, к чему только возможно было найти ход» [27, с. 50].

В сочинении аль-Фараби, посвященном истолкованию диалога «Законы» и названном издателями «Компендиум „Законов“ Платона», повторяется такая же мысль: «Философ Платон никогда не позволяя себе говорить о науках и скрывал их от всех, следуя по пути [использования] символов и загадок, затемнения и затруднения [выявления смысла своих высказываний], дабы наука не попала в руки тех, кто недостойн ее, и не опошлилась, и к тем, кто не знает ей цены или кто применил бы ее не там, где должно» [63, с. 4].

Следовательно, Платон и Аристотель, в понимании аль-Фараби, оказываются связанными как представители единой науки. Различия, на которые указывают современники, он объясняет различием методов философствования и способов изложения материала. Собственно, этими двумя соображениями объясняются все «примеры» разногласий во взглядах обоих мыслителей, однако принципиально важны сама проблематика «примеров» и конкретная аргументация аль-Фараби: вопрос об отношении к платоновской теории идей может получить какое-то толкование лишь по мере углубления в эту конкретику.

Сразу после рассуждений о различии стилей обоих философов аль-Фараби обращается к проблеме «субстанция». Что понимает он под данным термином? В тексте сказано: «Те из них, которые у Аристотеля выдвигаются как первичные, отличаются от тех, которые выставляет в качестве первичных Платон. Большинство изучающих их книги утверждают, что взгляды [этих философов] различны в этом отношении. Их побуждает к такому суждению мысль, которую они встречают в высказываниях Платона во многих его книгах. В его „Тимее“ и „Малой Политии“ есть, например, указание, что лучшие, наиболее достойные предпочтения и благородные субстанции — это такие, которые ближе к интеллекту и душе и дальше от чувств и физического бытия. Но затем они находят много высказываний в книгах Аристотеля, таких, как „Категории“ или „О гипотетических силлогизмах“, в которых

указывается, что лучшими и наиболее достойными предпочтения являются первичные сущности — то есть единичности» [27, с. 52—53].

Эта очевидная нетождественность взглядов Платона и Аристотеля объясняется тем, что «учению мудрецов и философов свойственно отличаться в суждениях и посылках в различных областях». Согласно аль-Фараби, «они говорят об одной и той же вещи в какой-либо области в соответствии с требованиями данного искусства, а затем говорят о той же вещи в другой сфере противоположное тому, что они говорили в первом случае. И в этом нет ничего ни удивительного, ни предосудительного, ибо сфера философии вращается вокруг вопросов „откуда?“ и „каким образом?“. Ведь... если устранить „откуда?“ и „каким образом?“, то многие науки и философия становятся бесполезными. Разве не видишь ты, что один такой индивид, как, к примеру, Сократ, входит в понятие *сущности*, поскольку он человек, в понятие *количества*, поскольку он обладает величиной, в понятие *качества*, поскольку он белый, достойный или какой иной, в понятие *отношения*, поскольку он является отцом и сыном, в понятие *положения*, поскольку он сидит или возлежит? То же можно сказать и обо всем подобном. Аристотель — мудрец, который считал лучшими субстанциями единичности и отдавал им предпочтение, прибегал к ним только в искусствах логики и физики; при этом он наблюдал состояния существующих предметов, близких к чувственно воспринимаемому, на которых основаны понятия, в том числе понятие универсального бытия. Платон — мудрец, который считал лучшими субстанциями универсалии и отдавал им предпочтение, прибегал к ним только в области метафизики и в своих теологических высказываниях; при этом он наблюдал состояния остальных простых существующих предметов, которые не изменяются и не исчезают» [27, с. 53—55].

Как видим, аль-Фараби отчетливо представляет разницу в исследовательских интересах Аристотеля и Платона: первый занят больше «чувственно воспринимаемым», второй — «областью метафизики». Однако остается неясным дополнение относительно наблюдения «простых существующих предметов, которые не изменяются и не исчезают». Неубедителен, конечно, в целом

и вывод, который следует непосредственно за приведенными выше рассуждениями: «Несмотря на то что между обеими целями существует явное различие, что между обеими сторонами лежит глубокая пропасть, что в исследовании о них заключены противоречия, все же будет правильным утверждать, что взгляды обоих философов объединяются и нет между ними разногласия; ибо разногласие возникает только тогда, когда о субстанциях судят односторонне, а об одной цели заключают при помощи двух противоположных суждений. А поскольку это здесь не так, то ясно, что оба мнения сходятся в едином суждении относительно превосходства и предпочтительности субстанции» [27, с. 55].

Что понимает сам аль-Фараби под «субстанцией»? Для уяснения этого вопроса рассмотрим его парафраз к аристотелевским «Категориям»: «Отдельные предметы — это индивиды субстанции, а их роды и виды — это универсалии субстанции. Индивиды субстанции — это те, которые называются „первыми субстанциями“, а универсалии субстанции — это „вторые субстанции“, поскольку индивиды субстанции — в большей мере субстанции, потому что они более совершенны по бытию, чем универсалии субстанции, в том отношении, что более самодовлеющи и более независимы от чего-либо другого в своем бытии» [20, с. 159].

Значит, в полном соответствии с аристотелевским выделением «первой» и «второй сущности» аль-Фараби различает «индивиды субстанции» и «универсалии субстанции», а сама субстанция, как таковая, есть данный предмет. Различение «индивидов» и «универсалий» субстанции нужно для того, чтобы иметь возможность «умопостигать», т. е. строить некую систему научного знания, призванную отразить бытие в понятиях. При этом он вслед за греческим философом исходит из принципа близости и причастности употребляемых в умопостижении понятий к материальным предметам, к бытию: «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 душами, оказались бы выдуманными, ложными, а то, что ложно, не существует. Универсалии, таким образом, существуют

благодаря индивиду, а индивид умопостигается благодаря универсалиям. Именно поэтому универсалии субстанции также называются „субстанциями“, поскольку являются понятиями тех субстанций, принадлежность которых к субстанциям очевидна, и оказываются вторыми по степени [субстанциями], поскольку они существуют благодаря существованию индивидов субстанций» [20, с. 160].

Иными словами, аль-Фараби, воспроизводя учение Аристотеля о первых и вторых сущностях, выражает полное согласие с ним относительно проблемы субстанции, хотя надлежит отметить большую ясность и систематичность, а также факт сохранения и актуализации аристотелевского понимания содержательного, объективного характера категорий в качестве важнейших философских понятий¹³. Следовательно, и текст трактата «Об общности...» должен прочитываться нами с учетом именно данного понимания проблемы субстанции. Но в таком случае заключительные слова высказывания аль-Фараби на тему «оба мнения сходятся в едином суждении относительно превосходства и предпочтительности субстанции» нужно истолковать так, что он приписывает и Платону точку зрения Аристотеля о первостепенном значении для познания (предпочтительности) чувственно воспринимаемого бытия, а различие между мыслителями упорно хочет объяснить тем, что Платон просто не занимался специально «индивидами субстанции», оперируя исключительно понятиями о них и притом выражая их «посредством символов и загадок».

Современники, согласно аль-Фараби, не желают знать, что оба греческих философа считались с необходимостью в процессе познания принимать во внимание конкретно существующие вещи, но только Платон не делал этого явно, ставя акцент на метафизике, предмет которой удален от чувственно воспринимаемого бытия. Поэтому у него не встречаются специальные высказывания об «индивидах субстанции», хотя он, конечно же, помнил об их особом значении для умопостижения.

Другим «примером», раскрывающим аналогичный способ аргументации при попытках сблизить взгляды Платона и Аристотеля, служит рассмотрение вопроса

о природе познания. Обратимся к тексту: «Аристотель в книге „Доказательство“ сомневается в том, что ищущий знание не свободен от одного из двух: „Либо хотят знать то, что неизвестно, либо то, что известно. Когда хотят познать неизвестное, то как убедиться, что это именно то, что требуется изучить? Когда хотят познать известное, то не будет ли стремление ко вторичному познанию излишним и не нужным?“. Затем он внес новое слово в этот [вопрос]. Он сказал: „Тот, кто хочет познать нечто, должен познать и что-либо другое, что уже наличествует в его душе. Предположим, что [понятия] равенство и неравенство как бы заложены в душе, тогда тому, кто хочет узнать о кусках дерева, равны они или нет, надлежит при реализации [сравнения] справиться о том, что душа уже содержит в этом отношении. Он найдет одно из них [т. е. равенство или неравенство], как бы вспоминая то, что уже заложено в его душе: если эти куски дерева равны, то посредством [понятия] равенства, а если не равны, то посредством [понятия] неравенства“. Платон в своей книге, озаглавленной „Федон“, разъяснил, что изучение — это воспоминание¹⁴. Он от [лица] Сократа привел в форме вопросов и ответов доводы относительно равного и неравенства. Равенство — это то, что возникает в душе. А равный — это, к примеру, дерево или что-либо иное, что равно по отношению к чему-то другому, и когда человек ощущает это, то он вспоминает равенство, ранее заложенное в его душе. Стало быть, равный значит, что он равен тому равенству, модель которого заложена в его душе. Подобно этому и все то, что изучают, все оно является только воспоминанием того, что заложено в душе» [27, с. 75—76].

Приведя отрывки из сочинений Платона и Аристотеля, аль-Фараби далее пишет: «Большинство людей из этих суждений вынесли предвзятое суждение. Лица, утверждающие вечность души после ее отделения от тела, впали в крайность в толковании этих суждений, извратили их смысл и придерживались такого высокого мнения о них, что склонны были считать их за доказательство. Они не понимали, что Платон, говоря от [лица] Сократа, хотел лишь передать скрытый смысл посредством знаков и символов. А силлогизм посредством знаков и символов не является доказательством,

как тому нас учил мудрый Аристотель в Первой и Второй „Аналитиках“» [27, с. 76—77].

Остановимся пока на этом. Аль-Фараби называет извращением взглядов Платона точку зрения тех, кто полагал, что он утверждал бессмертие души «после ее отделения от тела», т. е. если судить по одному только цитированному выше тексту, то аль-Фараби не находит во взглядах греческого философа оснований для подобных рассуждений. Однако в другом сочинении четко написано: «Душа не может существовать раньше тела, как это утверждает Платон» [35, с. 174]. Указанное несоответствие в трактовках воззрений последнего объясняется, по нашему мнению, тем, что автор работы «Об общности...» прибегает к определенному тактическому приему, и на нем мы особо остановимся позднее. Сейчас же просто отметим некоторую «лукавость» аль-Фараби, возможность неоднозначного истолкования им одного и того же положения Платона.

Заявив: не нужно принимать за аргумент то, что выражено символически и, значит, не является доказанным, а также то, что душа, будучи вечной, обладала знанием до вселения в тело, он продолжает: «Те же, кто опровергали это, также впали в крайность в своих нападках. Они утверждали, что Аристотель противоречил Платону в этом мнении. Они пренебрегли его словами в начале книги „Доказательство“, где сказано: „Всякое учение и всякое обучение основано на ранее имевшемся знании“. Несколько далее он говорит: „Человек познает одни вещи, которые он знал раньше, давно, а познание других вещей реализуется сразу“. Примером этому служат все вещи, которые входят в понятие *универсалии*¹⁵. Хотелось бы знать, не выражает ли только смысл этого суждения Платона¹⁶ отсутствие здравого смысла, твердого взгляда, стремления к истине и беспристрастности у большинства людей. Тот, кто как следует продумает, как приобрести знание, получить первые посылки и приступить к изучению, тот поймет, что между взглядами обоих мудрецов в этом вопросе нет разногласия, различия и противоречия» [27, с. 77—78].

И затем аль-Фараби разъясняет собственную позицию относительно сущности познания: «Мы говорим: „Ясно, что ребенок имеет познающую душу в потенции“. Она обладает чувствами, т. е. средствами пости-

жения. Чувствами постигаются только единичные вещи, а из единичных вещей получаются *универсалии*. *Универсалии* — это опыты над действительностью. Однако есть опыты, которые получаются преднамеренно. У народа те [опыты], которые получаются из общих понятий преднамеренно, называются *посылками* к опытам. Те же, которые получаются из общих понятий непреднамеренно, либо не имеют [народного] названия, ибо им не дали названий, либо имеют названия среди ученых, которые их называют *началами* знаний, *основами* доказательства и подобными терминами.

Аристотель в книге „Доказательство“ разъяснил, что тот, кто лишен чувственного восприятия, тот лишен и знания. Знания получаются в душе только путем чувственного восприятия. А поскольку знания реализуются в душе сначала непреднамеренно, то человек не помнит этого и получает их по частям. Поэтому большинство людей иногда воображают, что знания постоянно были в душе и что они познаются путем нечувственного восприятия. Если же они реализуются в душе в результате опыта, то душа становится разумной, поскольку интеллект — это не что иное, как опыт. И чем больше будет этого опыта, тем более совершенным интеллектом будет обладать душа. Далее, если человек стремится познать какую-либо вещь, то он стремится познать какое-либо одно состояние этой вещи и присоединить ее — эту вещь — в данном ее состоянии к своему предшествующему знанию. Это не что иное, как поиск того [знания] об этой вещи, которое заложено в его душе... Вот что об этом говорил Платон: „Познание — это воспоминание, а размышление — это стремление к знанию. Воспоминание — это стремление вспомнить“. Тот, кто ищет, тот стремится и старается. И если обнаружит что-нибудь важное, то он стремится распознать те признаки, символы и понятия [вещей], которые заложены в его душе с давних пор, и он как бы вспоминает их... Интеллект не обладает, помимо восприятия, никаким особо присущим ему действием, кроме способности постигать совокупность вещей в их противоположностях и представлять состояние существующих предметов иными, чем они есть [в действительности]. Чувственное восприятие постигает состояние совместно существующего как совместно

существующее, состояние отдельно существующего — как отдельно существующее, состояние безобразного — как безобразное, а состояние прекрасного — как прекрасное. Аналогично этому и все остальное. Интеллект же постигает в каждом существующем предмете то же, что постигает чувственное восприятие, равно как и его противоположность» [27, с. 78—81].

Выражено все совершенно ясно. Перед нами целая программа, в которой изложены взгляды аль-Фараби на природу познания, выделены ступени последнего, настойчиво проводится мысль, что оно основано на чувственном восприятии и «интеллект — это не что иное, как опыт». Вообще надо заметить, натуралистическая направленность гносеологии аль-Фараби, проявляющаяся в установлении неразрывной связи обеих ступеней познания, — одна из самых примечательных особенностей его мышления; рассуждениями на эту тему полны его сочинения. Естественно, что при подобном подходе к данным проблемам он не мог принять платоновского тезиса о знании как припоминании душой виденного в потусторонней жизни (так оно трактуется хотя бы в «Меноне» или «Федоне», на которые ссылается автор трактата «Об общности...»).

И все же, интерпретировав припоминание как простую и само собой разумеющуюся операцию по восстановлению в памяти размышляющего человека некоторых ранее приобретенных знаний, аль-Фараби собственную точку зрения, по сути совпадающую с аристотелевской, распространяет и на Платона: «Тот, кто ищется в то, что мы вкратце описали, и в то, что мудрый Аристотель превосходно изложил в конце трактатов „Доказательство“ и „О душе“... тот поймет, как все упомянутое мудрецом в начале „Доказательства“ и изложенное нами в этом рассуждении близко к тому, что говорил Платон в книге „Федон“. Однако между их позициями есть различие: мудрый Аристотель упоминает об этом, желая объяснить вопрос о познании и силлогизме. Платон же упоминает, желая объяснить вопрос о душе» [27, с. 81].

Вновь, как и в случае с проблемой субстанции, аль-Фараби аргументирует тем, что греческие философы рассматривали вопрос о знании в различных плоскостях: если Аристотель занялся им специально, то Пла-

тон не уделил ему должного внимания, «обронив» лишь попутно, в связи с проблемой души, несколько замечаний — и, конечно же, опять в форме «символов и загадок».

Следующий анализируемый «пример» несоответствия взглядов Платона и Аристотеля касается темы вечности мира. Если прежние «примеры» были относительно просты, понятны и не вызвали серьезных затруднений при истолковании, то о данном этого сказать никак нельзя. Основная сложность заключается в том, что аль-Фараби в изучаемом трактате ясно и определенно говорит о творце и акте творения, что не согласуется с материалами некоторых других его сочинений и впечатлением, которое складывается при целостном обозрении всех частей его системы, но прежде всего теории познания и учения о разуме. Здесь, вероятно, следует иметь в виду специфику философствования аль-Фараби — его субъективную убежденность в том, что по вопросам, затрагивающим существо религиозных представлений, освященных Кораном и разделяемых почти абсолютным большинством современников, необходимо изъясняться предельно осторожно, употребляя общепринятые слова и выражения. Этими вопросами, требующими специального подхода, являлись по меньшей мере два: о вечности мира и бессмертии души.

Тексты трактатов арабоязычного философа свидетельствуют, что его высказывания по названным двум проблемам были иногда полностью противоречащими по смыслу и совершенно различными по терминологии. Эту особенность его произведений подчеркивали и средневековые библиографы. Усейбия, в частности, полагал, что в системе аль-Фараби много «незаметных мест», еретическое содержание которых выявляется постепенно. Ибн-Туфейль, мыслитель XII в., так характеризует его произведения: «Что же касается дошедших до нас писаний Абу Насра, то большая их часть по логике, а сочинения, касающиеся философии, изобилуют сомнительными местами. Так, в сочинении „Совершенная община“ он утверждает, что души злых будут вечно пребывать после смерти в нескончаемых муках; потом он ясно показал в „Политике“, что они освобождаются и переходят в небытие и вечны души только добрые, совершенные. Затем в „Комментарии к Этике“

он дал некоторые описания человеческого счастья, и вот, оказывается, оно только в этой жизни и в этой обители. Далее он прибавляет еще несколько слов, смысл которых таков: „А все другое, что говорит об этом, рассказы и басни старух“» [52а, с. 334].

Проблема вечности мира рассматривается аль-Фараби и специально, и в принадлежащих ему обобщающих трудах. Не сохранились его комментарии к «Физике» и «Метафизике», в которых он, несомненно, выразил свое понимание аристотелевского доказательства безначальности мира. Не дошел до нас и трактат, где он подвергает критике скептицизм Галена в этом вопросе и полагает «очевидным и решенным Аристотелем, что небоечно, а все находящееся внутри его возникает и исчезает» (цит. по [405, с. 21]). В том же сочинении аль-Фараби сообщал, что «не доверяет высказываниям пророка, так как не может постичь их своим умом, а потому не верит в акт творения. То, что утверждает пророк, разум не приемлет» (цит. по [405, с. 22]). Неизвестен полный текст и сочинения «Об изменчивых сущностях». Выдержки из него, наличествующие только в передаче более поздних авторов, показывают, что философ не разделял коранической трактовки возникновения мира. В своих же цельных оригинальных (т. е. не комментаторских) трудах он не ставит вопроса о безначальности мира в его обнаженном виде: сотворен ли мир богом или существует вечно? Он просто излагает свое учение, а уже его анализ позволяет ответить на указанный вопрос. И тут выявляется, что онтология аль-Фараби в принципе не допускает временного сотворения мира неким персонифицированным божеством, абсолютно противоположным миру: она по сути своей пантеистична. Представляемая в самом общем виде, онтология эта покоится на двух фундаментальных принципах: 1) иерархичности деривационного типа, когда каждая последующая ступень бытия, будучи производной от предыдущей, относительно самодостаточна в своем бытии; 2) взаимозависимости всех ступеней иерархии при очевидном в то же время приоритете высшей из них.

В параграфе 8 редко цитируемого трактата «Жемчужина мудрости» проводится мысль о том, что эта высшая ступень, называемая им «необходимо-сущее»,

бог, — такая же сущность, что и мир, только в форме единства, а мир, вселенная — такая же сущность, что и бог, только в форме множества, т. е. по природе своей они подобны, по форме — различны. «Необходимо-сущее есть первичный источник всякого истечения, и оно очевидно. Оно владеет Вселенной таким образом, что вследствие этого в нем не возникает многообразия. Оно существует, поскольку оно очевидно и по своей сущности охватывает все. Его знание о Вселенной поэтому более позднее, чем его сущность, но знание его о нем самом есть он сам. Первое приносит с собой многообразие, которое является все же более поздним, чем его сущность. Но Вселенная имеет к нему отношение как к единству, и потому Необходимо-сущее есть Вселенная в форме единства» [64, с. 14—15]. «... Его (бога. — Г. Ш.) субстанция такова, как у всех бытий¹⁷, оттуда исходящих; без этого он отличался бы иным бытием, чем его собственное» [36, с. 229]. Иначе говоря, аль-Фараби утверждает единство бытия, единство мира.

Поскольку мир един, поскольку единораздельное бытие, каким оно предстает в иерархичной онтологии философа, имеет одни и те же характеристики и поскольку «необходимо-сущее» (или «первопричина», или «первое сущее» — определенного термина для обозначения бога нет) обладает вечной природой, постольку вечен и мир. Его единство и вечность, универсальная взаимосвязь вещей, последовательно проводимый детерминизм в объяснении строения и бытия в целом и абсолютно всех его явлений — эти вопросы, в арабоязычном средневековье поставленные впервые именно аль-Фараби, решались им на путях пантеистического истолкования, т. е. устранения субстанциального различия между богом и миром.

Такое впечатление о способе доказательства безначальности и вечности мира складывается при попытках осмысления онтологии аль-Фараби на основании оригинальных его сочинений. Однако, не исключено, это доказательство было не единственным: вероятно, чтобы он не обратился к аристотелевской аргументации, например, в «Метафизике» (кн. 7, гл. VI) и в «Физике» (кн. 8, гл. I). Впрочем, как и в случае с проблемой бессмертия души в передаче Ибн-Туфейля,

вопрос о безначальности мира излагается аль-Фараби очень противоречиво. У него можно встретить рассуждения о «дарителе форм» (трактат «Существо вопросов»), и о «всевышнем Аллахе» («Гражданская политика»), и, наконец, о «Творце» и «творении» («Об общности...»). Напрашивается мысль, что философ писал свои произведения, сообразуясь с адресатом. Иначе трудно совместить его рефлексии по поводу пророка и акта творения (см. цитированный отрывок от трактата «Об общности...», к которым мы должны перейти после этих необходимых замечаний).

Аль-Фараби констатирует: «Некоторые полагают, что Аристотель считал мир предвечным, а Платон — созданным. Я считаю, что к этому гадкому и постыдному предположению о мудром Аристотеле их побудило следующее его высказывание в „Топике“: „Подчас в одной и той же посылке имеет место то, что можно было бы счесть двумя концами одного силлогизма, состоящего из общеизвестных посылок. Например, предвечен ли этот мир или нет?“¹⁸. Сторонникам разногласия [между Платоном и Аристотелем] следует сначала уяснить себе, что то, что он привел в качестве примера, не является его убеждением и что целью Аристотеля в „Топике“ было объяснить не положение Вселенной, а положение силлогизмов, состоящих из известных посылок... Ясно, что нельзя навязывать [Аристотелю] убеждение в предвечности мира на основании только этого примера, приведенного в данной книге» [27, с. 81—82].

Иными словами, аль-Фараби полагает, что Аристотель не утверждал идеи вечности мира. Далее он обращается к сочинениям «Физика», «О небе» и интерпретирует их содержание: «Он (Аристотель. — Г. Ш.) объяснил, что время является только числом движений небесного свода и от него возникает. А то, что возникает из вещи, не содержит в себе эту вещь. Смысл его суждения, что Вселенная не имеет начала во времени, сводится к тому, что она не возникла постепенно по частям, как, например, образовался дом или сложилось нечто живое постепенно по частям, и одни части его предшествовали другим во времени, а время возникает от движения небесного свода. Это абсурд, что возникновение Вселенной имеет начало во времени. Верно

голько то, что она является творением самого Создателя (да возвеличится величие Его!) путем толчка вне времени, которое рождается от движения Вселенной» [27, с. 83—84].

Такой поворот по меньшей мере неожидан: нигде в своих сочинениях аль-Фараби не упоминает о возникновении вселенной «путем толчка» и по воле создателя. Он говорит преимущественно об истечении бытия «необходимо-сущего», дающего бытие последующим ступеням (например, в «Трактате о взглядах жителей добродетельного города», в «Жемчужине мудрости»). Само аристотелевское определение времени, которое в оригинале связывается с круговым движением, он трактует в целом неполно, хотя и отмечает, что «абсурдно» допускать временное возникновение мира. Кроме того, негативное, по-видимому, истолкование этого понятия Аристотелем (в пересказе аль-Фараби) — «а то, что возникает от вещи, не содержит в себе эту вещь» — слишком неясно, кратко и в конечном счете неудовлетворительно.

В данном случае арабоязычный философ, на наш взгляд, весьма неудачно интерпретирует Аристотеля: не использует имеющиеся у него доводы в пользу безначальности мира, при том что в иных случаях много говорит о возможности и действительности, потенциальном и действительном, развивая именно эти аристотелевские идеи. Он привлекает для подтверждения мысли, что Аристотель учил о сотворенности мира, «Теологию Аристотеля» (произведение, которое приписывалось последнему) и так передает ее содержание: «Тот, кто ознакомится с этими его рассуждениями о божественной власти по книге, называемой „Теология“, тому станет ясным его доказательство [существования] Творца и создателя этого мира. В этих суждениях этот вопрос скорее явный, чем скрытый. Там, [например], разъясняется, что первичную материю Творец (да возвысится хвала Ему!) создал из ничего. Благодаря воле Творца (хвала Ему!) она получила телесность, а затем порядок» [27, с. 84]. И ниже: «Люди были бы в замешательстве и смятении, если бы мы в этом отношении не шли путем, объясняющим положение этих законных, предельно правильных и здравых суждений о том, что Творец (да возвысится Его слава!) управляет миром.

От него не ускользает ни одна частица, вплоть до горчичного зерна, и Его забота не минует ни одну из частей мира» [27, с. 88].

Фразеология в приведенных текстах напоминает коранические горчичные зерна, на которые распространяется забота Аллаха. Все же, несмотря на множество доводов в пользу мнения, что трактат «Об общности...» не следует расценивать как адресованный широкому читателю (употребление специфических терминов, упоминание ряда произведений античных авторов, сами рассуждения об эзотеричности философии), мы склонны считать, что именно параграф, посвященный вопросу о вечности мира, не дает оснований для выводов, которые помогли бы представить философскую систему аль-Фараби в ее истинном виде. Думается, что этот вопрос изложен здесь тенденциозно, с оглядкой на других и потому может иметь значение лишь как пример сознательной уступки в ущерб собственным взглядам. Однако должно закончить его изложение.

Помимо «Теологии Аристотеля» аль-Фараби рассматривает и другие сочинения греческого философа: «Аристотель в разделах „Метафизики“, обозначаемых литерами, под буквою *лямбда* за исходную точку принимает Создателя (да возвеличится Его слава!), переходя затем к разъяснению правильности положений, выдвигаемых в этих послылках с тем, чтобы настоять на их первичности. Ничего подобного не было известно ни до него, ни после него до наших дней. Можно ли заподозрить того, кто избрал этот путь, в том, что он убежден в отрицании [существования] Создателя и вечности мира?» [27, с. 86]. В «Метафизике» действительно развивается идея «мыслящего ума», неподвижного, но все движущего, некоего супранатурального феномена, который наделяется даже как бы антропоморфическими чертами в качестве существа, пребывающего за гранью естественной вселенной. «Таким образом, из того, что сказано, ясно, что существует некоторая сущность, вечная, неподвижная и отделенная от чувственных вещей... бог есть живое существо, вечное, наилучшее, так что жизнь и существование, непрерывное и вечное, есть достояние его; ибо вот что такое есть бог» [41, с. 211].

Вообще эта глава (и, конечно, еще X¹⁹) 12-й книги

«Метафизики» оказала на аль-Фараби большое влияние. Нетрудно установить очень интересные параллели между ее идеями и определенными тенденциями его философской системы (например, интеллектуалистское понимание бога. См. [193, с. 106—115]). Но, пожалуй, самым важным для него, философа раннего средневековья, не мыслившего бытия вне бога и не могущего мыслить иначе, было то, что содержание данной главы позволило ему связать воедино идею божества с бытием. Он привел в движение этот отделившийся у Аристотеля «мыслящий ум», обусловив тем самым возможность трактовать бытие как нечто единое и динамичное и заложив основы для истинно философского (в понимании того времени) воззрения — пантеистического, которое могло быть противопоставлено религиозно-теологическому объяснению бытия, раскалывающему мир на две неравноправные части — творец и творение.

Разумеется, «истечения» неоплатоников, принципы эманационизма были восприняты аль-Фараби через «Теологию Аристотеля», и сама связь между ступенями бытия осуществлялась благодаря этим «истечениям», однако и в тексте «Метафизики» соответственно ориентированный ум мог обнаружить некоторые исходные пункты для реализации этого принципа. Ведь и неоплатонизм в целом возник отнюдь не исключительно из философии Платона, и Плотин обратился к некоторым аристотелевским концепциям (в частности, концепция энергии и потенции)²⁰. Аль-Фараби, как нам кажется, потому и считает «Теологию Аристотеля» подлинным произведением, что сам, независимо от неоплатоников, ощущал при осмыслении текста «Метафизики» необходимость и возможность развернуть отдельные аристотелевские положения, в частности концепцию «мыслящего ума». Другое дело, что в цитированном выше месте трактата «Об общности...» он интерпретирует Аристотеля в манере, которая ему (арабоязычному философу) в целом несвойственна, и эта интерпретация («творец» и «создатель» — с использованием именно коранической фразеологии) не должна приниматься во внимание при целостной характеристике его отношения к философии Аристотеля.

Следует отметить, что произведенная аль-Фараби трансформация аристотелизма, т. е. изменение онто-

гии принятием принципа эманации, составляет специфику того пласта в истории философского мышления, который называют «арабоязычным (или восточным) перипатетизмом». В западной литературе именно это (принятие неоплатонической теории эманации) служит решающим аргументом в пользу выдвигаемого исследователями тезиса об эклектизме учения аль-Фараби. Однако, как уже неоднократно говорилось, ни одно философское учение не возникает на пустом месте, а использует наличный «мыслительный» материал. В этом активном процессе значение имеют отбор проблематики, наполнение новым содержанием основных категорий, причем содержание зависит от широты взглядов и объема сведений или, иначе, от способности и желания философа осмыслить философские идеи с учетом конкретно-исторической обстановки. «Осовременивание» философской проблематики, если она оформляется в цельную систему, оказывается квинтэссенцией духовного опыта данного поколения. Развитие заложенных в ней идей определяет направленность поисков последующих поколений до того времени, когда изменившиеся условия не потребуют ее переосмысления. Именно такой системой, созданной в переломный период, когда назрела необходимость понять и выразить в философских категориях иную по сравнению с античностью конкретно-историческую действительность, иные и новые проблемы (прежде всего взаимоотношений бога и мира, бога и человека в рамках монотеистического миропонимания), явилось учение аль-Фараби.

Принцип эманации позволяет ему интерпретировать проблему «бог и мир» в единственно возможном для средневекового мыслителя (философски, а не теологически ориентированного) варианте — пантеистически. О подлинности и жизнеспособности подобного «осовременивания» философской проблематики свидетельствует тот факт, что все средневековые арабоязычные философы вслед за аль-Фараби приняли идею эманации (онтологическую позицию даже Ибн-Рушда, которого принято считать «чистым аристотеликом», А. В. Сагадеев характеризует «как точку зрения сторонника натуралистического пантеизма» [189, с. 108]).

В свете сказанного мнение об эклектизме аль-Фараби представляется по меньшей мере необоснованным.

Кстати, нужно обратить внимание и на такую особенность при оценке его творчества: нередко в рассуждениях о нем слышится этакая, в известной степени покровительственная нотка (дескать, он все же и несмотря на влияние неоплатоников, остается великим философом). Вероятно, здесь уместно вспомнить, что другой мыслитель, движимый иными побуждениями, Фома Аквинский, обратившись к тому же «мыслящему уму» Аристотеля, интерпретировал его в противоположном сравнительно с аль-Фараби смысле, оставив неподвижным и таким образом сделав «чистый» аристотелизм главным идейно-теоретическим оружием теологии. По справедливому замечанию А. Колесника (ГДР), «в той социальной и идеологической обстановке, в которой действовали аль-Фараби и его последователи, „чистый“ аристотелизм означал бы прямую поддержку теологии и тем самым стал бы религией. Философия в таком случае могла бы быть только рациональной формой выражения теологии» [319, с. 1009].

Это еще раз свидетельствует о потребности решать проблему отношения арабоязычного философа к античному наследию не абстрактно, а углубленно, стараясь уяснить мотивы и результаты его обращения и к Аристотелю, и к Платону, и к неоплатоникам. Веление его в том, что, используя их учения, он создал именно философскую, а не теологическую систему.

Теперь вернемся к прерванному сюжету и посмотрим, как аль-Фараби излагает мнения другого греческого философа: «Платон в своей книге, называемой „Тимей“, разъясняет, что все порожденное возникло от необходимой порождающей причины, что порожденное не могло быть причиной возникновения самого себя» [27, с. 84—85]. Тут чрезвычайно важно подчеркнуть, что аль-Фараби прочитывает платоновский текст с позиций не монотеизма, а пантеизма. У Платона говорится: «...все возникшее нуждается для своего возникновения в некоей причине. Конечно, Творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать» [56, т. 3, с. 469]. В «Тимее» многократно встречаются понятия «устроитель», «демиург», «отец» и, наконец, «бог»²¹.

А. Ф. Лосев, комментируя диалог, пишет, что, «по-скольку ум является здесь творцом всего существую-

щего, всегда была очень сильная тенденция христианизировать концепцию ума в „Тимее“ и трактовать этот ум как абсолютную личность, единую и надмировую, которая и создает все существующее в результате собственного волевого акта и по своему собственному усмотрению и произволу» [56, т. 3, с. 652]. Аль-Фараби, как показывает приведенная выше цитата из его сочинения, не обнаруживает тенденции исламизировать платоновского демиурга: он выбирает внеличный термин «причина». «Необходимая порождающая причина» у него не персонифицируется, она выступает некоей общей сущностью, порождающей мир из себя и находящейся с этим порожденным миром в отношениях причинности, но не «веления» и «хотения».

Однако делать вывод, что именно под влиянием Платона складывалась онтология аль-Фараби, что пантеистичность его представлений о бытии имеет своим источником «Тимей», вряд ли вполне допустимо. Правильнее было бы сказать, что он подошел к «Тимею» с пантеистической точки зрения под воздействием «Теологии Аристотеля», где пантеистический ход мысли получил оформление (ведь аль-Фараби всегда привлекал «порядок, организация и система»; впрочем, по сравнению с другими диалогами «Тимей» как раз относительно систематичен). Считая «Теологию» подлинным сочинением Аристотеля, аль-Фараби распространяет на него этот пантеизм и таким образом приводит взгляды обоих философов в соответствие. «Аристотель в своей „Теологии“ разъясняет, что единое содержится в любом множестве, ибо всякое множество, в котором нет единого, всегда абсолютно бесконечно... Ясно, что подлинный Один — это то, что означает все существующие единичные предметы. Далее он разъясняет, что множество неизбежно следует за единицей, что один предшествует множеству. Затем он разъясняет, что всякое множество, приближающееся к истинно единому, является началом каждого последующего множества. Аналогично этому и обратное действие» [27, с. 85—86]²².

Следовательно, и по вопросу о «предвечности и возникновении мира» аль-Фараби усматривает общее в воззрениях Платона и Аристотеля, но в данном случае он скорее «платонизировал» Аристотеля. С точки зрения конкретно-исторической, думается, он поступил

вполне логично: текст «Теологии» убеждал его в правомерности подобного синтеза. Значение аль-Фараби в истории философского мышления в немалой степени определяется тем, что «неподвижный двигатель», «мыслящий ум» он заставил «двигаться», придав тем самым бытию единство и динамичность. Бог, творец попадает в один онтологический ряд с материальным миром. «Единое», «необходимо-сущее», «первопричина» оказывается, по сути дела, первым и важнейшим атрибутом космоса, входя в состав бытия и обуславливая непрерывный иерархический ряд ступеней. В отличие от Платона у аль-Фараби сам иерархический ряд видится в строго категориальной онтологической конструкции, а не через призму психологическо-интуитивистских религиозных переживаний. Иными словами, он представил истинно философский вариант использования принципа эманации, оформив впервые в средневековые философскую пантеистическую систему²³.

Другое дело, что в процессе выработки своих взглядов в данном направлении он связал идею эманации и с Аристотелем. Это было, конечно, ошибкой, но ошибкой вполне понятной. Однако если проследить ее происхождение и затем ее результаты, то выяснится, что она в конце концов оказалась плодотворной. Что касается Платона, то в данном конкретном случае аль-Фараби прочел «Тимея» единственно возможным для того времени философским способом, т. е. пантеистически. И в этом, несомненно, одна из самых примечательных особенностей его отношения к Платону, особенно в сравнении с Филоном Александрийским или Августином, которые решительно христианизировали содержание воззрений греческого философа.

Наконец, мы подошли к главному для нас «примеру» — к теории идей. Аль-Фараби так начинает свои размышления: «Сюда также относятся формы и идеи, которые, как считают, Платон подтверждал, а Аристотель [якобы], наоборот, отрицал. Действительно, Платон во многих из своих суждений указывал на то, что существующие предметы имеют отвлеченные формы в божественном мире. Их можно назвать божественными идеями. Они не исчезают и не уничтожаются. Они существуют вечно, тогда как существующие предметы исчезают и уничтожаются» [27, с. 91]. Далее автор при-

водит две точки зрения Аристотеля: одну, основанную на тексте «Метафизики», другую — на тексте «Теологии». Первая: «Аристотель упоминал об этом в разделах „Метафизики“, означенных литерами; там он упрекал тех, кто утверждал, что идеи и формы существуют в божественном мире не разлагаясь. Он объяснил, к каким гнусностям это ведет; из этого, [например], следует, что там должны были бы быть линии, плоскости и сферы, затем — движения сфер и кругов, там должны были бы быть науки, подобные астрономии и музыке, [наука] о гармоничных и негармоничных тонах, медицине, геометрии и [науки] о прямых и кривых дистанциях, о горячих и холодных телах и вообще активном и пассивном качествах, о всеобщих и частных вещах, о субстанции и форме» [27, с. 91—92]. Вторая: «Мы видим, что Аристотель в своей книге о божественном могуществе, известной под названием „Теология“, устанавливает духовные формы и заявляет, что они существуют в божественном мире» [27, с. 92].

Заслуживает внимания ряд моментов в этих рассуждениях.

1) Аль-Фараби не ставит вопрос таким образом, что Платон признает наличие некоего совершенно подобного этому миру, Платон «подтверждает» существование идей, которые арабоязычный философ называет «отвлеченными формами».

2) Излагая мнение Аристотеля по «Метафизике», он не связывает его критику субстанционального существования идей с Платоном — у аль-Фараби просто сказано: «упрекает тех».

3) Он согласен с Аристотелем в том, что идеи не могут создать еще один мир; аль-Фараби — монист, такими же монистами в его рассуждениях предстают Платон и Аристотель.

4) Хотя аль-Фараби выступает за единое бытие и является монистом, он упоминает какой-то «божественный мир». Что под этим понимается, пока неясно.

После приведенного выше изложения двух точек зрения Аристотеля идет любопытный текст: «Эти выражения внешне могут быть поняты в одном из трех смыслов: либо они противоречат друг другу, либо одни из них исходят от Аристотеля, а другие частично — нет, либо их смысл и толкование сходятся в своем внут-

реннем смысле, хотя внешне они различны. В этом случае они соответствуют друг другу и согласуются, ибо невероятно предполагать, что Аристотель, сознавая важность этих понятий, т. е. духовных форм, при его знании и наблюдательности, противоречит сам себе в одной и той же науке — науке о божественном могуществе. Еще менее вероятно то, что одни из них [высказываний] исходят от Аристотеля, а другие — нет, ибо книги, излагающие эти высказывания, слишком известны, чтобы [можно было] предположить, что некоторые из них поддельны» [27, с. 92—93].

Итак, аль-Фараби усомнился было в подлинности «Теологии Аристотеля», отчетливо видя различие в трактовках природы «идей», но, сочтя невероятным факт подделки, решает «раскрыть толкование и [тайный] смысл, чтобы исчезли сомнения и растерянность» [27, с. 93]. Он специально подчеркивает, что «цель данного сочинения (трактата „Об общности...“ — Г. Ш.) — разъяснить методы, которых должен придерживаться искатель истины, чтобы не сбиться с пути и понять подлинный смысл высказываний обоих философов, без чего он собьется с правильного пути, обманутый неясной терминологией» [27, с. 92]. Суть этого метода сводится, собственно, к тому, что желающий понятия Платона и Аристотеля должен твердо помнить следующее: «Его (бога. — Г. Ш.) нельзя описать с помощью общепринятых понятий. Поэтому необходимо знать, что в любом понятии, которое применяется для описания каждого из Его качеств, содержится сам по себе смысл, далекий от того смысла, который мы подразумеваем под этим словом. Например, если мы сказали, что Он *благороднейший* и *всевышний*, можно сказать, что Он также *сущий*; вместе с тем мы понимаем, что бытие Его не похоже на бытие всего того, что ниже Его. Если мы говорим, что Он *живой*, то в самом благородном смысле, который нам известен в отношении всего живого, стоящего ниже Его.

То же положение и во всем остальном. И как бы ни был высок этот смысл, знаток метафизической философии легко представит себе то, что сказали Платон, Аристотель и их последователи» [27, с. 94].

Используя данный метод, аль-Фараби раскрывает

содержание рассуждений Платона и Аристотеля, ведь, по его мнению, они говорят одно и то же: «В этом смысле следует понимать и представлять себе суждения этих мудрецов, в которых они установили божественные формы не как образы, существующие в других местах вне этого мира. Ибо если представить себе это таким образом, то это привело бы к суждению о существовании бесконечных миров, которые все подобны этому миру» [27, с. 95].

Напомнив еще раз, что «божественные понятия, выраженные в этих словах (т. е. относящиеся к области метафизических рассуждений. — Г. Ш.), суть слова самого благородного вида, а не такие, как мы представляем и воображаем их себе» [27, с. 96], что «необходимость побуждает применять эти условные, физические и логические выражения к этим тонким, благородным, высоким понятиям» [27, с. 95], аль-Фараби продолжает: «Подобны этому высказывания Платона в книге „Тимей“ по вопросу о *душе* и *интеллекте*. И душа и интеллект имеют собственный мир, отличный от мира другого. Оба эти мира лежат один над другим, один — выше, другой — ниже. Все его высказывания аналогичны этому. Нам следует представить смысл того, что мы упомянули» [27, с. 96].

Далее идет совершенно необычный для мыслителя раннего средневековья текст: «Под миром интеллекта, так же как и под миром души, он понимал только сферу их деятельности, но это не следует понимать так, что каждый из них имеет свое место: место для интеллекта, место для души, место для всевышнего Создателя, для одних — выше, для других — ниже, как это происходит для тел... Под высшим и низшим он понимает не что иное, как достоинство и благородство, а не пространство, [ограниченное] плоскостями. Он считает, что мир разума следует понимать в таком же смысле, как когда говорят: „мир невежества“, „мир знания“, „потусторонний мир“, понимая под этим каждый раз [особый] круг [деятельности]» [27, с. 97].

Поразительная интерпретация — нет никакого потустороннего мира, где идеи образуют «царство божье» и по воле бога через посредство ангелов внедряются в предметы материального мира как их формы²⁴.

Аль-Фараби уловил нечто очень важное в проблема-

тике, связанной с платоновской теорией идей, а именно: стремление подчеркнуть, вычлениить и даже иногда совершенно отделить «эйдосы» вещей от них самих, представить идеи как некое целостное образование со своей разветвленной иерархией в зависимости от приближенности к идее «блага» отражает не только то обстоятельство, что познание имеет дело с сущностями вещей, но и то, что вырабатываемая человечеством в процессе своей жизнедеятельности материальная и духовная культура, воспринимаемая конкретным индивидом в форме норм познания, поведения, реальной ориентации в мире и т. д., существует независимо и обособленно от него. Будучи по своему характеру «надбиологичным» образованием, культура, «вторая природа» (Маркс), оказывается условием функционирования биологических существ — людей, творящих на протяжении всего исторического бытия эту «вторую природу», которая в созерцании противостоит как нечто иное²⁵. Платон своей теорией идей и подчеркнул этот момент инаковости, обособленности, независимости, оставив почти без внимания причины такого положения. Аль-Фараби же выделил в платоновском рассуждении исток — нет какого-то особого мира, идентичного или аналогичного этому, есть только образное выражение «мир разума», который, по сути, означает лишь «особый круг деятельности».

Платоновские умозрительные построения аль-Фараби склонен интерпретировать как иносказания. «Божественный мир», неоднократно упоминаемый в трактате «Об общности...» и именно в связи с платоновскими идеями, должно рассматривать (после его разъяснений) как иносказание, смысл коего в том, что «божественные формы», т. е. идеи Платона, составляют некое целостное образование — не физическое, пространственное, а особое суждение нашего разума, демонстрирующее бестелесную природу этих идей, которые являются результатом познавательной деятельности.

В общем аль-Фараби, несомненно, прочел Платона удивительно трезво, выделив один из наиболее существенных и значимых аспектов его теории идей, выраженный самим Платоном в очень мистифицированной форме, — момент отделенности, обособленности плодов человеческой деятельности, т. е. культуры в целом. Ра-

зумеется, и аль-Фараби из-за неразвитости современных ему социально-экономических и общественных отношений не определяет четко диалектику взаимосвязей человека и «второй природы» и даже, собственно, не задается такой целью (было бы неисторично и ожидать этого), но он, как и Платон, осознает их взаимозависимость, чувствует их родство и одновременно противостояние. Субъективно именно таким образом представляя суть платоновской теории, он и смог дать ей философскую, а не теологическую интерпретацию.

Ничего более существенного по этому вопросу в трактате «Об общности...» не содержится, и можно было бы, казалось, уже подвести итог. Однако ясно, что внешнее выражение отношения аль-Фараби к платоновской теории идей (т. е. упоминание имени Платона в связи с «идеями») недостаточно для реконструкции взглядов арабоязычного философа на проблематику учения об идеях. Остается неясным собственное его понимание природы этих «духовных форм», механизма взаимодействия человека и «мира разума» — обособленной от индивида материальной и духовной культуры. Необходимо выяснить, имели ли исследователи основание называть аль-Фараби «платонизирующим» [307, с. 69], полагая, что в его философской системе «идеи наблюдались как совершенно готовые в мире сфер, а именно и в ангелах, и в активном интеллекте» [307, с. 68]. Ответ на эти вопросы, думается, позволит получить теория разума аль-Фараби, которую мы считаем нужным изложить достаточно подробно, иначе «улетучивается» ее смысл.

В трактате «Об общности...» довольно четко проводится точка зрения относительно *одного* мира, *одного* бытия. И столь же определенно в других сочинениях философа говорится, что это одно бытие состоит из ряда ступеней — концепция единораздельного бытия. Таких ступеней в онтологии аль-Фараби в общей сложности двенадцать, но их, по сути, следует сводить к трем, поскольку девять, начиная со второй, являются собственно астрономическими сферами. Первая ступень — это «первопричина» (или «необходимо-сущее», или «первое сущее», т. е. бог), следующие девять — небесные тела, одиннадцатая — «деятельный разум», двенадцатая — «подлунный материальный мир» [36,

с. 232—235]. Если содержание терминов «первопричина» и «материальный мир» относительно понятны, то функции и природа «деятельного разума» нуждаются в разъяснении, которое и призвана дать теория разума. Само название «деятельный разум», присвоенное аль-Фараби онтологической категории, указывает, что вопросы познания связаны в его представлении с онтологической проблематикой существенным образом.

В качестве оригинальной, самостоятельной теории учение о разуме сложилось из его комментария ко II и III книгам трактата Аристотеля «О душе» и изложено в сочинении «О значениях [слова] интеллект» [30]. Не углубляясь в содержание аристотелевского трактата, кратко поясним, что автор его в соответствии со своей концепцией о возможности и действительности различал в разумной части души интеллект, способный всем стать (страдательный или пассивный), и интеллект, способный все производить (активный). Природа обоих интеллектов не была им четко охарактеризована. Является ли второй трансцендентным, или же он постоянно пребывает в душе? Чем отличается пассивный интеллект от активного, отделен ли он от него или смешивается с ним? Эти и еще ряд вопросов породили целую комментаторскую литературу. Свое понимание проблемы предложил и аль-Фараби. (Поскольку в издании, которым мы пользуемся, арабское слово «акль» переведено как «интеллект», мы употребляем его вместо слова «разум».)

Аль-Фараби различает четыре вида интеллекта: «потенциальный», «актуальный», «благоприобретенный» и «деятельный»: «Потенциальный» — это «одна из способностей души или нечто, сущность чего способна или готова абстрагировать сущности и формы существующих предметов от материи» [30, с. 23]. Данную характеристику дополняет следующее высказывание: «Что же касается человеческого интеллекта, то он, естественно, появляется у человека с начала его существования; он представляет собой некое расположение в материи, подготовленной к восприятию умопостигаемых форм, следовательно, это — интеллект потенции, интеллект первоматериальный и равным образом умопостигаемые возможности» [36, с. 283—284]. Обращает на себя удивительное для того времени понимание сущ-

ности интеллекта как «некоего расположения к материи, подготовленной к восприятию умопостигаемых форм». Здесь необходимо отметить, что в отличие от Александра Афродизийского, который под «потенциальным интеллектом» («материальный интеллект», по его терминологии) подразумевает простое предрасположение к мышлению, не связывая его с конкретным субстратом, аль-Фараби имеет в виду самого носителя такой способности, т. е. конкретный субстрат. Он описывает рассматриваемый вид интеллекта в основном с точки зрения его отношения к действительности, еще не постигаемой в понятиях, именно как «разум в потенции». Реальным субстратом этого разума выступают сведения «размышляющей силы» — память и воображение — нечто, что нельзя отнести к обычным чувствам и что еще не является понятием.

Согласно аль-Фараби, познание есть процесс, включающий две ступени: чувственную и разумную. «Чувственное знание имеется как во внешних, так и во внутренних органах тела. Первое достигается благодаря пяти воспринимающим, которые называются „чувства“, последнее есть инстинкты и относятся к этим обслуживающим силам» [64, с. 23]. — поясняет он в трактате «Жемчужина мудрости». Далее он подробно характеризует процесс чувственного познания, причем «внешние чувства» определяются как связующее звено между независимым от ощущений внешним миром и самим познающим субъектом; за внешним «располагается нечто, чтобы улавливать образы, которые составляют внешнее восприятие» [64, с. 24], оно названо у аль-Фараби «формовоспринимающей силой» и предшествует «силе охраняющей» [64, с. 25], или памяти. Эти обе силы локализируются «в передней части головного мозга» и подчиняются силам «формообразующей» и «размышляющей». (Интересно, что она именуется «размышляющей» только тогда, когда используется разум человека, а применительно к инстинкту называется «фантазией».) Последние тоже локализованы: «формообразующая» — в средней части головного мозга, «размышляющая» — в задней части [64, с. 25]. Аль-Фараби подчеркивает материальную структуру процессов ощущения, отвлеченного мышления и памяти²⁶. «И инстинкт, внутреннее восприятие схватывают представление не

чистым, а смешанным, ибо инстинкт, а также фантазия порождают во внутреннем восприятии не чисто познавательную форму, а другую, которая воспроизводит состояние внешнего чувственного восприятия, смешанного с добавочными и скрытыми акциденциями, такими, как качество, количество, место и положение (§ 38).

Человеческий ум же является тем, что в состоянии вообразить себе представление согласно его определению и истинной сущности, благодаря тому что он освобождает его от добавочных акциденций... и все это из-за внутренне присущей уму силе, которая называется теоретическим разумом (§ 39)» [64, с. 15—26]. Иначе говоря, внешнее и внутреннее восприятия — ступени чувственного познания, из них внутренние, т. е. память и сила «размышляющая», составляют реальный субстрат потенциального интеллекта. Последний есть возможность умопостижения, становящаяся действительностью в процессе этого умопостижения.

Здесь аль-Фараби пытается раскрыть один из моментов процесса познания, заключающийся в не всегда отчетливо фиксируемом факте диалектического тождества бытия и мышления, поскольку при высших формах абстрагирования мыслимое, т. е. объекты мышления («умопостигаемые объекты интеллекции», по терминологии автора), отделяется от своего материального содержания и возникает ситуация, при которой, если не помнить о характерном для мышления свойстве отделять «сущность» от «случайных признаков», появляется тенденция придавать этой «сущности» самостоятельное бытие.

В тексте трактата этот важнейший момент специально подчеркивается: «Объекты интеллекции, которые были умопостигаемы лишь в потенции, прежде чем стать актуальными объектами интеллекции (т. е. стать предметом теоретического исследования.—Г. Ш.), представляли собой формы в материальных субстанциях, находящихся вне души (вне человека как обладателя души.—Г. Ш.); когда они реализуются в качестве умопостижимых актуальных объектов интеллекции, то их бытие, ввиду того что они умопостигаемы актуально, само становится не таким, каким оно было в материи. Бытие само по себе не присуще им, когда они становятся умопостижимыми актуальными объек-

тами интеллекции; оно следует за всем тем, с чем связано, т. е. иногда это [предикамент] „Где?“, иногда — „Когда?“, иногда — „Сколько?“... Когда реализуются актуальные умопостижимые объекты интеллекции, то многие из этих категорий [предикаментов] отклоняются от них и их бытие становится иным, отличным от прежнего бытия, поскольку они или многие из них переосмысливаются» [30, с. 26—27]. Философ улавливает самую возможность отделения формы вещи от ее материи (их взаимосвязанность в бытии для него — несомненный факт, не нуждающийся в доказательстве). Он особо подчеркивает, что в процессе «умопостижения» форма вещи не становится обладающей бытием в себе, т. е. субстанциальным бытием: «Бытие само по себе не присуще им, когда они становятся умопостижимыми объектами интеллекции».

«Актуальный интеллект», представляющий собой реализацию возможности, заложенной изначально в «потенциальном интеллекте», еще не есть «деятельный интеллект» Аристотеля, а скорее совокупность тех абстрагированных от вещей форм, которые возникли в результате их умозрительного рассмотрения. Аль-Фараби так определяет сущность интеллекта данного вида: «...пока он не приобрел формы существующих вещей, он является потенциальным интеллектом, но, коль скоро эти формы в нем реализовались, тогда... он становится интеллектом актуальным... Если в этой сущности реализуются умопостижимые объекты интеллекции, абстрагированные от субстанции, то эти объекты становятся актуальными объектами интеллекции. Прежде чем абстрагироваться от субстанции, они ведь были потенциальными объектами интеллекции, а лишившись субстанции, стали актуальными объектами, ибо реализовались в формах этой сущности. Итак, эта сущность стала актуальным интеллектом посредством актуальных объектов интеллекции. Следовательно, умопостижимые актуальные объекты интеллекции и актуальный интеллект суть одно и то же. Наши слова, таким образом, выражают, что познающая [сущность] есть не что иное, как то, что умопостижимые объекты интеллекции сами стали ее формами, ибо они отождествились с нею. Следовательно, актуально познающая [сущность] одно и то же, что актуальный интеллект

и актуальный умопостижимый объект интеллекции» [30, с. 25—26].

Абстрагированные от вещей сущности («актуальные объекты интеллекции») есть понятия, которые, согласно аль-Фараби, составляют содержание актуального интеллекта. Взятые в совокупности, они образуют как бы отдельную «познающую сущность», т. е. благодаря им происходит познание вещей. Из приведенного отрывка ясно, что возникновение «актуального интеллекта» философ связывает только с процессом абстрагирования сущности вещей, т. е. с «умопостижением». Он выделяет особо эту форму интеллекта, вероятно, для того, чтобы специально отметить тот наблюдаемый в процессе познания факт, что при умопостижении вещей совершается естественное отделение «сущности» их от их «субстанции». И если это отделение произведено по отношению ко всем вещам, то для рефлектирующего сознания подобные «отделенные» сущности образуют уже как бы вторую сущность, не связанную с субстанцией непосредственно. Введением термина «актуальный интеллект» как раз и фиксируется эта особенность процесса познания.

Третий вид интеллекта — «благоприобретенный» — напоминает «приобретенный интеллект» Александра Афродизийского²⁷. Речь идет о способности человеческого разума познать реальные вещи, оперируя уже понятиями о них, познать материальные вещи, взятые не в состоянии разрозненного бытия, а с учетом их разнообразных связей, зафиксированных в определенных понятиях, что дает в итоге подлинное познание. «Благоприобретенный интеллект» — это «актуальный интеллект» в действии, когда понятия уже осуществляют свою основную функцию — цельное познание материального мира: «Актуальный интеллект является как бы субстратом и субстанцией для благоприобретенного интеллекта» [30, с. 32], функционирование которого выражается в том, что «формы (понятия. — Г. Ш.) начинают нисходить к телесным, материальным формам, в то время как прежде они постепенно восходили до тех пор, пока они мало-помалу не абстрагировались от субстанций, переходя к нематериальному [состоянию]» [30, с. 32].

Будучи «актуальным интеллектом» в действии,

«благоприобретенный» в состоянии познать не только вещи материального мира, данные наглядно в их реальном бытии в совокупности и связи с другими вещами, но и «формы элементов, которые являются низшими формами бытия» [30, с. 32]. Нематериальные формы «подчинены иерархии в совершенстве и в отделении [от материи]... в их бытии есть некий порядок, и, таким образом, самой законченной формой самого несовершенного в этой иерархии является благоприобретенный интеллект» [30, с. 32]. Считая последний нематериальной формой, поскольку его содержание составляет понятия, оторванные от материи, аль-Фараби в то же время устанавливает его связь с материей в качестве ее самой совершенной законченной формы.

Здесь важно подчеркнуть, что и «благоприобретенный интеллект» в учении о разуме в конечном счете связан с человеческой душой, с ее способностью мыслить, так как оперирует понятиями, возникшими в результате абстрагирования форм от материи, хотя эта связь с материальными вещами должна специально оговариваться: непосредственно в процессе познания она скрыта. Таким образом, человеческий разум в стремлении познать все существующее в соответствии с этапами познания характеризуется различной степенью углубления в суть; высшей его ступенью является разум приобретенный.

Сложность понимания природы «умопостижимых объектов интеллекции» (общих понятий), как и самих «интеллектов», объясняется, вероятно, тем, что аль-Фараби пытается детально описать тривиальный для современного человека процесс — постепенное усложнение наших знаний от единичных общих понятий, возникающих на первоначальных стадиях (актуальный интеллект), до целой их системы, когда возникает возможность оперировать уже понятиями о понятиях («благоприобретенный интеллект»).

«Благоприобретенный интеллект» аль-Фараби — это предельное совершенство человеческого разума, который может познать «все или большинство» вещей. Подобное толкование сопряжено, разумеется, со своеобразием представлений о законченности, целостности, а следовательно, совершенстве знания, о философии как знании, описывающем статичную действительность. Од-

нако, если мы хотим быть историчными, нужно прежде всего принять во внимание веру аль-Фараби в могущество человеческого разума, способного познать именно все, не впадая при этом в состояния экстаза, озарения и т. д. Очевидно, что такого рода рационализм не имеет ничего общего с «теологическим рационализмом», представителем которого порой считают этого мыслителя.

Анализ трех видов интеллекта позволяет сделать вывод: аль-Фараби, как и его предшественники, исходит из психологической теории познания, но у него уже намечаются подходы к подлинной гносеологии, попытки отойти от чисто психологической интерпретации проблем мышления. Он улавливает сложность, противоречивость познания, чувствует связь получаемых знаний с другими, имевшимися ранее, и пытается выразить эти особенности в виде ступеней разума, т. е. осмыслить познание именно как процесс, осуществляемый человеком с помощью универсалий (общих понятий), а мышление — как действие.

Эволюция человеческого интеллекта от «потенциального» до «благоприобретенного», по аль-Фараби, неразрывно сопряжена с «дейтельным интеллектом», представляющим собой «некую абстрагированную форму, которая никогда не была в материи и с нею совершенно не связана» [30, с. 38]. «Это он превращает ту сущность, которая была в потенции, в актуальный интеллект, и он же претворяет потенциальные умопостижаемые объекты интеллекции в соответствующие актуальные объекты» [30, с. 34]. «Дейтельный интеллект» отделен от человека, он пребывает среди «отдаленных субстанций» в ближайшей к земле небесной сфере, т. е. на ступени «дейтельного разума».

Именно в связи с функцией «дейтельного интеллекта» возникает вопрос: привнесены ли общие понятия в человеческий разум извне, или же они возникают в нем самом? В приведенных выше фрагментах из трактата «О значениях [слова] интеллект» человеческий разум уже прошел все ступени познания: «благоприобретенный интеллект» осуществляет высшие формы умственной деятельности, пользуясь «умопостижимыми объектами интеллекции», происхождение которых, согласно аль-Фараби, связано с человеческим разумом.

В чем же в таком случае суть «дейтельного интеллекта»? Для чего он? «Так же как солнце, осветив глаз лучами, сделало его актуально зрячим и благодаря этому видимое стало актуально видимым, точно так же действенный интеллект, дав ему (благоприобретенному. — Г. Ш.) этот принцип, превращает потенциальный интеллект в актуальный» [30, с. 36]. Арабоязычный философ исходит из известного аристотелевского сопоставления процесса актуализации мышления с процессом образования ощущений. Подобно тому как вещи существуют независимо от способного к восприятию ощущений субъекта, независимо от дейтельного разума существует разум человека со своими понятиями.

Итак, в трактовке природы «дейтельного разума» аль-Фараби идет за Аристотелем, однако здесь есть новый чрезвычайно важный момент: «Действенный интеллект является видом благоприобретенного интеллекта» [30, с. 37], «этот интеллект (действенный. — Г. Ш.) в каком-то роде является актуальным интеллектом и весьма близок к благоприобретенному» [30, с. 33—34]. Исследователь творчества Ибн-Рушда А. В. Сагадеев, интерпретируя понятие «действенный разум» в соответствующей теории Аверроэса, которая по своим основным тезисам сходна с теорией аль-Фараби, выдвинул интересное и принципиально новое (по сравнению с отраженными в литературе, начиная с Э. Ренана) истолкование: на ступени «приобретенного разума» «человеческий интеллект уподобляется дейтельному разуму, который, следовательно, оказывается не только двигателем, но и содержанием человеческой мысли» [189, с. 116]. Это толкование с полным правом допустимо отнести и к аль-Фараби.

Сближение обоих видов интеллекта (благоприобретенного и дейтельного) можно интерпретировать, конкретизируя выдвинутое А. В. Сагадеевым положение, и как выявляемую аль-Фараби зависимость между индивидуальным актом мышления отдельно взятого субъекта и особой сущностью — наукой в качестве продукта коллективного творчества многих поколений, отчужденного от познающего субъекта. При этом наука вследствие своей универсальности и безличности, поскольку творцом ее нельзя назвать какого-нибудь одного человека, вычленена в особую сущность, заняв-

шую в иерархичном бытии ступень «деятельного разума», отделенную от человека с его разумом. Тем самым наука — творение людей, вечный и неуничтожимый бессмертный феномен — становится вечной и бессмертной сущностью и является условием для осуществления познания.

Дополнительный свет на природу «деятельного разума» проливает следующее рассуждение Ибн-Рушда: «Этот разум необходимо есть гармония, служащая причиной той гармонии, которая наличествует в существующих вещах, и его восприятию нельзя приписывать знания об универсалиях, не говоря уже об индивидах» (цит. по [189, с. 106]). Гармонию вселенной, ее целостность, единство и одновременно иерархичность ощущал, как уже отмечалось, и аль-Фараби — его пантеистическая онтология отразила это понимание. «Гармония и порядок, кои наличествуют во всех предметах», в соединении с идеалом систематизирующего и завершенного знания (что вообще свойственно средневековью) в представлении философа воплотились в особую сущность — «деятельный разум».

Итак, наука и есть, собственно, этот «деятельный разум», занявший в системе бытия аль-Фараби особую ступень. Такой наукой для него является, конечно, философия. Если учесть широкий характер данного понятия в раннее средневековье, то наукой выступает само знание. Овладение им составляет путь к достижению предельного совершенства человека, поскольку то, что отличает его от всего существующего в подлунном мире, — это разум.

Лишь исходя из изложенного выше, должно интерпретировать высказывание аль-Фараби: разум дан человеку «с целью послужить ему для того, чтобы он мог достигнуть своего наивысшего совершенства. Это — счастье. Оно состоит в том, что человеческая душа поднимается до такого совершенства бытия, что она больше не нуждается для своего существования в материи, поскольку она соединяется с совокупностью бытий, свободных от телесности, и субстанциями, отделенными от материи, и существует таким образом вечно» [36, с. 288].

«Вечное существование», несомненно, следует понимать (ведь единственный путь к нему — занятие наукой)

таким образом: поскольку вечно творение мудрых людей — наука, постольку вечны ее творцы.

Три первых вида интеллекта присущи всем людям. «Деятельный разум» (наука) выполняет свою функцию перевода возможности познания в действительность беслично и постоянно — отсюда вполне реален вывод о равенстве интеллектуальных способностей. Развитие их зависит только от воли, желания, стремления и способностей каждого человека к овладению знанием.

Прежде чем заключить изложение теории разума аль-Фараби, напомним слова Маркса: «История философии должна выделить в каждой системе определяющие мотивы, подлинные кристаллизации, проходящие через всю систему, и отделить их от доказательств, оправданий и диалогов, от изложения их у философов, поскольку эти последние осознали себя. Она должна отделить бесшумно подвигающегося вперед крота подлинного философского знания от многословного, экзотерического, принимающего разнообразный вид, феноменологического сознания субъекта, которое является вмещением и двигательной силой этих рассуждений» [1, с. 211].

Если принять непривычную для нас терминологию («умопостигаемые объекты интеллекции», «умопостижение», наконец, градацию «интеллектов») и попытаться с учетом «определяющего мотива» системы аль-Фараби (ориентация на натуралистический подход к проблемам бытия и мышления) выделить те моменты в «подлинно философском знании», которые приходятся на его долю, то таковыми будут:

1. Подробное психологическое обоснование учения о душе. Уяснение в деталях процесса познания — от чувственной его ступени до высших форм абстракции. Стремление воспроизвести процесс познания в непосредственной связи с человеком — обладателем изначально присущей ему способности к познанию (вспомним, что у аль-Фараби «потенциальный интеллект» есть «некое расположение в материи»; вспомним локализацию душевных функций) оказало большое влияние на развитие всей арабоязычной философии, получив последовательно натуралистическую трактовку у Аверроэса.

2. Попытка представить человеческое мышление как акт творчества. Генезис общих понятий связан с человеческим разумом. Отсюда и соответствующее понимание отделенного от человека «деятельного разума». Признавая вслед за Аристотелем «ум, все порождающий», аль-Фараби подчеркнул чисто интеллектуалистическое его понимание как особой сущности, являющейся условием познания. Это означает шаг вперед по сравнению с августинизмом, теологически трактовавшим неоплатоническую идею эманации, интерпретировавшим платоновские эйдосы в качестве реально существующих в божественном уме.

Анализ теории разума не оставляет сомнений в том, что аль-Фараби не был философом, «платонизирующим» именно в гносеологической проблематике (как утверждает М. Хортен). Предпринятое им скрупулезное исследование всего пути познания заставляет убедиться в безосновательности положения немецкого ученого: «Аль-Фараби учит, что мы не нуждаемся в тяжких поисках абстракций наших понятий из материальных вещей. Мы получили их готовыми из мира истинно-сущего» [307, с. 69]. Напротив, аль-Фараби «учит», что познание есть процесс получения общих понятий и оперирования ими в целях постижения мира. Гносеологический аспект платоновской теории идей интерпретирован им, несомненно, с противоположных Платону позиций. И если он сам не говорит об этом прямо (как показывает анализ трактата «Об общности...», аль-Фараби склонен был видеть в платоновских рассуждениях иносказание), то объективное прочтение его сочинений свидетельствует о противоположности подходов обоих философов к проблеме познания (не знания вообще, а именно познания, путей и способов овладения знанием).

В заключение следует сказать, что вопрос об отношении аль-Фараби к платоновской теории идей нужно интерпретировать, исходя из целостного прочтения его текстов: фрагментарность в подаче материала может привести к ошибочным оценкам.

Необходимо также, на наш взгляд, учитывать такую особенность философствования аль-Фараби, как эзотеричность. Субъективное убеждение его самого в эзотеричности философского знания породило противо-

речивость суждений по одним и тем же проблемам, резко отличных и по смыслу и по формулировкам. Нередко это наблюдается даже в пределах одного трактата (яркий пример — «Жемчужина мудрости»).

Антитеологическая направленность воззрений аль-Фараби определила и специфичность содержания его сочинений, выразившуюся в апологии философии в качестве единственно достоверного знания. Отсюда многочисленные повторы, нередко пропедевтический характер изложения, наконец, стремление представить философское мышление «широкой публике» (термин аль-Фараби) как непротиворечивое, совершенное знание. Учет этого обстоятельства (т. е. конкретный историзм, а не абстрактное сопоставление точек зрения) является непременным условием адекватного рассмотрения отношения аль-Фараби к учению Платона (как, впрочем, и к любому предшественнику и к античному наследию в целом).

Приняв во внимание перечисленные соображения, мы сочли возможным сделать некоторые общие выводы.

1. Платоновская теория идей ассоциировалась у аль-Фараби преимущественно с гносеологической проблематикой. Интерпретируя рассуждения греческого философа по этим вопросам как иносказания и символы, он субъективно полагал свои и платоновские взгляды на этот предмет в принципе совпадающими. Согласно же современной точке зрения эти мыслители принципиально расходились в вопросах познания. Таким образом, объективно получается, что аль-Фараби отнесся к платоновской теории идей в ее гносеологическом аспекте отрицательно.

2. В онтологическом аспекте теория идей Платона трактуется учеными неоднозначно — единого мнения по поводу того, дуалист Платон или монист, нет. Его «единораздельное бытие» и «демиург-космос», столь тщательно исследованные А. Ф. Лосевым, убеждают в правомерности утверждения, что платоновский подход к проблемам бытия не был строго дуалистичным, что перед нами в общем и целом монистическая система бытия, хотя и не лишенная своеобразия. Аль-Фараби рассматривал онтологию Платона как пантеистическую. Поскольку пантеизм, по сути, родственное мо-

низму умонастроение, вполне допустимо предположить, что в онтологическом плане арабоязычный философ воспринял теорию идей позитивно.

3. Необоснованный на первый взгляд разрыв единого, казалось бы, учения Платона об идеях становится более объяснимым, если учесть то обстоятельство, что автор ее не дал никакой строго научно оформленной теории, что содержание его диалогов противоречиво (сравнить хотя бы «Парменид» и «Федон»), что понятие «единораздельное бытие» оставалось открытым для различных интерпретаций — и в сторону дуализма, и в сторону монизма. Аль-Фараби, философ раннего средневековья, прочел Платона в данном аспекте проблемы единственно возможным философским образом — пантеистически. С точки зрения истории развития философского мышления вообще это прочтение было правомерным и истинно философским, с точки зрения истории развития собственно средневековой арабоязычной мысли — плодотворным.

Социальная утопия Платона. Интерпретация аль-Фараби

Социальные воззрения аль-Фараби составляют часть его философской системы, и ее важнейшие положения в этой области дедуцируются из основополагающих философских постулатов. Спекулятивность, умозрительность рассуждений об обществе, свойственные ему, как и его предшественникам, да, впрочем, и всем представителям традиционной философии до XIX в., предопределили идеалистический в целом характер итогов его размышлений, получивших отражение в ряде произведений. Однако конкретно-историческое исследование должно, конечно, определить особенности, оттенки и специфику этого идеализма и только в зависимости от результатов подобного осмысления дать развернутые оценочные характеристики. Мы, естественно, не ставили перед собой цель «объять» все аспекты проблемы. Наша задача значительно скромнее — в соответствии с темой данной работы рассмотреть лишь один аспект «социальной философии» аль-Фараби, а именно отношение к социальной утопии Платона, попы-

таться понять, под каким углом зрения он прочел соответствующие диалоги, что привлекло его внимание, а что оставило полностью индифферентным, как он воспринял момент утопичности у Платона и воспринял ли вообще именно сам утопизм, уяснить причины его внимания к взглядам греческого мыслителя на общество. Думается, что рассмотрение означенных вопросов будет способствовать конкретизации представлений о сущности философского мышления аль-Фараби.

Сочинения аль-Фараби разделили судьбу (имеется в виду их материальная сохранность) многих произведений великих мыслителей античности и средневековья. И дело не только в том, что из примерно 160 трактатов лишь пятая часть их — по неточным подсчетам — дошла до нас, т. е. дело не только в числе утерянных, сожженных, словом, навсегда утраченных произведений, но и в том, что в ближайший после кончины философа период его наследие не было собрано в одном месте и систематизировано в хронологическом порядке²⁸. То обстоятельство, что оно разошлось, по-видимому, в списках среди ближайших учеников, не организованных в некое подобие школы, что оно раздробилось и «осело» в самых разных хранилищах (если вообще хранилось), привело к тому, что попытки проследить развитие взглядов аль-Фараби, достоверно датировать его произведения оказываются пока недостаточно успешными. Исследователи опираются скорее на свою интуицию и внутреннюю связь в содержании известных трактатов, нежели на строгую фактологию.

Логично предположить, что творчество философа, прожившего долгую жизнь (80 или 81 год) и действительно (а не фигурально) посвятившего всю ее (как свидетельствуют факты биографии) — с ранней молодости до последнего дня — исключительно научной деятельности, не могло не отразить определенную эволюцию воззрений. Мы специально выделяем вопрос об этапах в творчестве аль-Фараби потому, что его отношение к философии Платона не было, по-видимому, совершенно одинаковым в различные периоды. Произведения, на основе которых преимущественно реконструируется его восприятие учения греческого философа, написаны в поздний период: и трактат «Об общности...», и «Трактат о взглядах жителей добродетельно-

го города», и цикл сочинений под общим названием «О достижении счастья» (исследователи в этом вопросе единодушны). По всей вероятности, здесь подводились уже итоги — об этом свидетельствуют, в частности, и их значительный объем (аль-Фараби свойственные были обычно краткость и лаконичность), и законченность формулировок. С этой точки зрения труды позднего периода, разумеется, исключительно ценны для понимания его творчества.

Вместе с тем процесс выработки определенных взглядов, процесс их становления остается полностью в тени, что, конечно, обедняет наши представления об особенностях его отношения к философии Платона, мешает воспроизвести ход рассуждений по многим вопросам в деталях и подробностях, проследить принятие или, напротив, неприятие каких-то воззрений Платона на первом этапе и затем преодоление или пересмотр этих позиций, короче говоря, нет живого диалога двух великих мыслителей. То, что нам доступно, — это, повторяем, уже итог, т. е. нечто статичное, а значит, несколько догматичное, единообразное. Но так или иначе, мы исходили из наличного материала, удовлетворяясь хотя бы тем обстоятельством, что размышления аль-Фараби приняли здесь законченную форму.

* * *

Взгляды аль-Фараби на общество — не просто часть его философского учения; в известном смысле его творчество в целом есть именно «социальная философия». Дело в том, что все компоненты его системы, то, что при анализе выделяется как, скажем, онтология или логика, теория познания или этика, эстетика или психология, подчинены одному — утверждению определенного нравственного идеала. Внутренняя связь этих компонентов достигается принятием (в качестве постулата для всей дедуктивно построенной системы) положения, согласно которому знание есть высшая добродетель, «предельное совершенство». Аль-Фараби исходит из данной посылки, конструируя систему бытия, где сам «первый сущий», т. е. бог, — это «интеллект и знающий, поскольку он мыслит своей сущностью» [36, с. 213], и одновременно доказывает с ее помощью

истинность постулата о приоритете знания в иерархии добродетелей, последовательно разворачивая во всех частях своей системы весь набор аргументов. Эти доказательства приоритета знания, разума и составляют, строго говоря, содержание его философского учения, однако одной подобной констатации недостаточно для адекватного представления сути философского мышления аль-Фараби. Важно подчеркнуть и другое: момент обращенности к читателю, желание довести до его сознания тезис о необходимости знания как условия для предельного совершенствования индивида — существа разумного. Тем самым философия аль-Фараби приобретает просветительский характер.

Он называет «несостоятельным философом» того, кто «осваивает теоретические знания, не обладая наивысшим совершенством, чтобы прививать свои знания другим [людям] по мере своих возможностей» [26, с. 346]. Это стремление «прививать свои знания другим» было присуще ему самому и выразилось в каждом из его произведений настолько ясно и отчетливо, что дает основания для заключения: конечной целью его философствования являлось утверждение определенной социально-этической программы. Такая мировоззренческая заостренность в изложении любого аспекта этой философской системы и служит доказательством положения, согласно которому вся она может быть определена как «социальная «философия».

Аль-Фараби, на что уже указывалось, был твердо уверен в универсальном для всех народов характере философии. По его мнению, будучи «достоверным знанием о сущем, как таковом», она не может быть противоречивой и едина по своему предмету. Отстаиваемый им этический интеллектуализм (знание есть высшая добродетель, а разум составляет сущностную характеристику человека) он возводил к своим предшественникам, называя себя их преемником. Он полагал, что именно Платон и Аристотель придали ей форму «писаной философии», причем Платону принадлежит честь быть первым в этом начинании, Аристотель же усовершенствовал возведенное Платоном в общих чертах и в форме «символов и загадок» здание. Он окончательно утвердил значимость аподиктических суждений как достоверного знания, создал науку логики в качестве

инструмента познания, заложив тем самым прочный фундамент философии. Аль-Фараби считал, что основной сферой философских интересов Платона была социально-этическая проблематика и что «Аристотель следовал за Платоном в политических суждениях и трактатах» [27, с. 49].

По-видимому, это представление сложилось у аль-Фараби в поздний период его творческой жизни, когда был создан цикл трактатов под общим заголовком «О достижении счастья». Так же названо одно из составляющих цикл сочинений, которое можно рассматривать в качестве резюме, завершающего размышления его автора о философии в ее целостности как пути к достижению «счастья», т. е. совершенства человека — разумного существа. Два других трактата — «О философии Платона, о ее частях и о порядке расположения этих частей от начала и до конца» и «О философии Аристотеля» — служат дополнениями, раскрывающими истоки именно такого понимания «счастья», доказательством истинности этого понимания. Итак, построение этого цикла отражает стремление аль-Фараби подчеркнуть момент преемственности в развитии философии, связать свои взгляды с воззрениями предшественников.

«О философии Платона...» по форме является комментарием, но по сути своей — итоговым трудом о сущности платоновской философии. В нем вовсе не упоминаются ни теория идей, ни учение о бессмертии души. Платон предстает мыслителем, занятым исключительно социально-этической проблематикой. В манере изложения, в стиле повествования ощущается свойственный аль-Фараби логицизм — материал организован таким образом, что учение греческого мыслителя воспринимается единым и целенаправленным. Аргументом в пользу того, что этот трактат следует рассматривать как весьма своеобразное, оригинальное произведение, служит сказанное в конце сочинения «О достижении счастья», к которому он непосредственно примыкает: «Мы начинаем в первую очередь с изложения философии Платона и ее ступеней» [26, с. 349]. Речь, видимо, идет о самостоятельном прочтении аль-Фараби платоновского текста, хотя, конечно, он испытывал известную зависимость от источника, которым пользовался, правда, только в качестве пособия.

На русском языке трактат «О философии Платона...» пока не опубликован, поэтому приведем некоторые выдержки из лондонского издания [65]. Он состоит из 32 параграфов, в которых последовательно представлены все диалоги Платона, кроме «Миноса». В параграфе 1 говорится: Платон «сначала исследовал... достоинства человека, присущие ему от природы. Благодаря им он мог бы быть счастливым, ибо всякое существо обладает некоторыми достоинствами... Он изучал, в том ли состоит совершенство человека, что у него красивое лицо, здоровое тело, изящная фигура, или в том, что он пользуется уважением потомков и своей семьи, или в том, что имеет многочисленных родственников и множество друзей, или в том, что он богат, правит каким-либо племенем или государством... Он исследовал, достаточно ли человеку для достижения счастья, которое суть высшее совершенство, обладать чем-нибудь одним из этого или нужно обладать всем. Когда он это исследовал, то понял, что ничто из перечисленного не является счастьем, а только считается им и для достижения одного человеку недостаточно обладать подобными вещами, если, кроме них или какой-нибудь части их, у него нет чего-либо иного. Затем он исследовал, что есть это иное. И установил, что это иное есть некоторое знание и некоторого рода жизнь, и если этого достигнуть, то достигнешь счастья. Все это изложено в книге, которая называется „Алкивиад I“» [65, с. 3].

«Далее, — пишет аль-Фараби (§ 2), — он исследовал знание, а именно: что является знанием и каково оно. Он установил, что это за знание, каково оно и каковы его свойства. Это знание сущности всех вещей, и оно есть высшее совершенство человека и высшая цель. Это — в книге, которую он назвал „Теэтет“» [65, с. 3].

В параграфах 3—5 продолжается уточнение вопроса о знании — возможностей и способов его приобретения (диалоги «Филеб», «Протагор» и «Менон»).

Согласно аль-Фараби (§ 6), Платон «решил исследовать индуктивным методом известные способы» достижения знания. Он начал выяснять, «не приносит ли нам искомое знание и искомую жизнь религиозное размышление», и пришел к выводу, что «оно не дает такого знания в той мере, в какой оно необходимо. Все это изложено в книге „Эвтифрон“» [65, с. 5]. Тщательно

изучив лингвистику (§ 7, диалог «Кратил»), поэтику (§ 8, диалог «Ион»), риторiku (§ 9, диалог «Горгий»), софистику (§ 10, диалоги «Софист», «Эвтидем»), Платон, по мысли аль-Фараби, ни в одной из этих дисциплин не увидел истинного способа для получения искомого знания. И диалектика, хотя «она в наибольшей степени полезна для достижения этого» [65, с. 7] и является необходимым этапом для получения истинного знания, сама по себе не может быть подобным способом — такое заключение (§ 11) делается на основании материала «Парменида». Не достигается истинное счастье и при всех известных образах жизни (рассмотрены диалоги «Алкивиад II», «Гиппарх», «Гиппий I», «Гиппий II», «Пир» — § 12—15).

Не найдя ни теоретического, ни практического способа достижения счастья, говорит аль-Фараби (§ 16), Платон вынужден «был сам определить, каким должен быть теоретический метод, чтобы он помог приобрести знание существующих вещей, и каким должен быть практический метод, чтобы он дал человеку ту жизнь, о которой идет речь. В книге, известной под названием „Феаг“, Платон указал, что теоретический метод — это философия, а человек, который принесет это знание, — философ» [65, с. 9].

Та же мысль развивается в параграфе 17: «Затем в книге, озаглавленной „Соперники“, он показал, что философия не только достойное дело, но и истинно полезное, и, кроме того, указал, что она не просто полезна и необходима, но полезна и необходима человеческому роду в целом» [65, с. 9].

«Он исследовал, — продолжает аль-Фараби (§ 18), — практический метод, который мог бы обеспечить исковую жизнь... и указал, что это способ управления государством и политика... Он указал, что философ и государственный человек — одно и то же» [65, с. 9—10]. Платон считал, что «искомое знание и искомая жизнь обнаруживаются и у «тех, кто поставил себе цель добиться их, и у всех прочих людей как истинное счастье» [65, с. 10]. В следующих трех параграфах (19—21) излагается содержание диалогов «Хармид» и «Лахет», в которых их автор, по мнению аль-Фараби, анализирует природу важнейших добродетелей: умеренности, мужества, любви, дружбы.

Параграф 22 посвящен вопросу о путях исследования: «пути деления» и «пути составления» (анализ и синтез). Здесь же упомянуты средства обучения «широкой публики» — риторика и диалектика (диалог «Федр») [65, с. 10—12].

Как сообщает аль-Фараби (§ 23), Платону стало ясно, что найденный им теоретический метод достижения счастья, т. е. философия и «жизнь, являющаяся истинно достойной, неизвестны государствам и народам, а совершенный философ и государственный деятель не могут выполнять свои обязанности в государствах и странах, которые существовали в его время. Тот, кто страстно ищет это [знание] и достойную жизнь, не может ни изучать, ни исследовать их в этих странах и государствах» [65, с. 12]. Уяснив все это, Платон задумался, «нужно ли ему сохранять представления предков и своих сограждан... и придерживаться того образа жизни, который вел его народ. И он указал, что не следует довольствоваться этим, если он хочет сделать образ жизни своих сограждан достойным... ибо нужно в представлениях стремиться к истине, а в образе жизни — к истинно достойному. Это изложено в книге, которую он назвал „Критон“» [65, с. 12].

Далее (§ 24) излагается содержание диалогов «Федон» и «Апология Сократа». Платон задался вопросом, есть ли различие между смертью человека «и жизнью, основанной на полном невежестве и унижениях, подобной жизни животного или даже хуже животного... и если нет надежды на то, что остаток жизни можно будет прожить согласно философии и добродетельно, если человек поймет, что дальнейшую жизнь он никак не сможет прожить [иначе], как по образу жизни животного... то нужно ли... держаться за нее или же следует предпочесть [ей] смерть?» И он «указал, что ему [человеку] лучше предпочесть смерть... Он считал, что жизнь того, кто не посвящает себя достижению [знания], не является человеческой жизнью, ему надлежит избрать смерть и предпочесть ее жизни. Так сделал Сократ: когда он понял, что не сможет жить иначе, чем только в соответствии с неправильным представлением и недостойным образом жизни, он предпочел смерть» [65, с. 12—13]. Платон оказался перед дилеммой: «Ему стало ясно, что жизнь всякого человека, который связан

с государством и народом, не может быть [достойной] жизнью»; однако, «если... кто отвергнет их жизнь и удалится от них и станет стремиться достичь совершенства [сам, один], он будет влачить жалкое существование и не достигнет цели, которую поставил себе. Ибо ему не останется ничего другого, как умереть или отказаться от достижения счастья» [65, с. 13].

Разрешая эту дилемму, Платон, продолжает аль-Фараби (§ 25), пришел к выводу о необходимости другого государственного устройства: «Ему стало ясно, что человек нуждается в государстве и народе, отличном от государств и народов, которые были в то время. Тогда он стал исследовать истинные законы — какими они должны быть и как их нужно соблюдать. В [процессе] этого исследования он решил рассмотреть существующее в государствах право... Ему стало ясно, что оно означает совершенное бесправие и высшее зло; и это огромное зло не исчезнет и не прекратится, пока государства останутся в том состоянии, в котором пребывают. Таким образом, необходимо создать другое государство, отличное от этих государств... где царил бы истинное право и... истинное благо и... не было бы недостатка в тех вещах, с помощью которых граждане [его] достигали бы счастья... А обязанность правителя в этом государстве, коль скоро мы хотим найти в нем все, с помощью чего достигается блаженство, — это философия, и главными гражданами в нем должны быть философы, прочие же подчиняться им. После того он упомянул государства, противоположные этому, и [описал] образ жизни каждого из них и назвал причины изменений, вследствие которых лучшие приходили в такое состояние, что превращались в противоположные государства. Только это государство [другое] является таким, в котором человек достигает искомого совершенства. Это — в книге „О государстве“» [65, с. 14].

«После того как он закончил описание этого государства в книге „Тимей“, он высказался о божественных и природных вещах, которые достигаются этим знанием, а [также исследовал], какие знания нужны в таком государстве» [65, с. 14]. В том же «Тимее» Платон, согласно аль-Фараби (§ 26), высказал мысль, что часть знания, «до сих пор недостаточно познанную», надлежит изучать грядущим поколениям людей, «ко-

торые должны следовать этому знанию и сохранять его, пока не будет познано все» [65, с. 15].

«Затем, — говорится в параграфе 27, — в книге „Законы“ он написал о лучших способах жизни, с помощью которых граждане этого государства направляли бы свою жизнь» [65, с. 15].

И дальше (§ 28): «Он указал, какого совершенства достигнет тот, кто соединит теоретические знания со знанием политическим и практическим, и до какой степени он поднимется в этом государстве. И указал, что он должен быть главой государства. Это изложено в книге, которая известна под названием „Критий“».

«Осталось выяснить (§ 29), как Платон подойдет к этому государству на деле. Он указал, что его может вести к цели не кто иной, как законодатель... и исследовал, каким должен быть законодатель» («Эпиномид»).

В параграфе 30 излагается вопрос о воспитании граждан этого государства. Выясняется, что только немногие могут воспитываться с помощью философии, основная часть граждан должна быть наставляема на истинный путь обычной риторикой. Платон «исследовал далее, каким образом граждане государства должны получать знания и воспитываться для [истинной] жизни и каким методом следует пользоваться — методом Сократа или методом Фрасимаха²⁹. И он вновь пересказал метод Сократа, который положил столько труда на то, чтобы убедить граждан... в их невежестве. Говоря о методе Фрасимаха, он заявил, что этот метод для воспитания молодежи и наставления народа полезнее, чем метод Сократа. У Сократа ум приспособлен к теоретическому исследованию права и добродетелей и полезен для дружбы [с достойными людьми], но не для воспитания молодежи и наставления народа. Философу же, государственному человеку и законодателю следует применять оба способа» [65, с. 15].

Далее, пишет аль-Фараби (§ 31), Платон в диалоге «Менексен» указал, какие должности должны занимать философы и «лучшие люди» в этом государстве и какие почести им должны оказываться.

Наконец, из содержания писем Платона аль-Фараби выводит мысль (§ 32) о том, что философы, правитель и «лучшие люди» ответственны за судьбу граждан государства. «Они должны направлять людей, пока

те не откажутся от своих представлений и своего образа жизни в пользу истинного знания и достойной жизни или по меньшей мере не приблизятся к ним». Платон «разъяснил, каким образом следует изменить образ жизни толпы и уничтожить губительные законы, которые действуют в государствах, и каким образом отвратить граждан от них и направить на истинный путь... Направлять их к лучшей жизни и справедливым законам надлежит постепенно. В качестве примера, поясняющего это [положение], он привел Афины, т. е. своих сограждан и их образ жизни...

Это и есть цель философии Платона» [65, с. 16] — такими словами заканчивается трактат.

Итак, аль-Фараби воспринимал философию Платона единым по сущности, стройным и органично взаимосвязанным во всех частях учением, которое по замыслу его автора преследует определенную цель — утверждение в человеческом общении «истинной жизни», т. е. жизни в согласии и по предписаниям «истинного знания» — философии. Подобное (с современной точки зрения одностороннее) представление о содержании диалогов объясняется, как уже было отмечено, не в последнюю очередь тем, что анализируемый трактат был создан в поздний период творчества аль-Фараби, период «подведения итогов». Допустимо дополнить это объяснение и тем, что он счел теорию идей не заслуживающим особого внимания частным фактом в системе греческого философа, поскольку сам он толковал данный комплекс вопросов в отличном от Платона духе, а его трактовку рассматривал как иносказание. Однако самым вероятным и решающим, видимо, является следующее объяснение: значимость и ценность философии Платона аль-Фараби усматривал в фундаментальности, всеобъемлющем характере и общечеловеческой универсальности его социальных воззрений, которые у Платона неразрывно связаны со всеми проблемами познания и бытия в целом.

При чтении сочинений аль-Фараби бросается в глаза сходство его собственных воззрений с его же интерпретацией платоновского учения. Можно даже сказать, что эта интерпретация — нечто вроде реферата по философии Платона — есть как бы изложение позиции самого аль-Фараби. В самом деле, в трактате «Ука-

зание пути к счастью» читаем: «Поскольку мы достигаем счастья только тогда, когда нам присуще прекрасное, а прекрасное присуще нам только благодаря искусству философии, то из этого необходимо следует, что именно благодаря философии мы достигаем счастья» [38, с. 35]. В одном из комментариев его к сочинениям Аристотеля сказано: «Знание доставляет человеку радость и счастье, возрастающие в той мере, в какой растет достоверность знания; достигая знания, человек обнаруживает в себе красоту и совершенство» [62, с. 145]. Подчеркивая важность полноты знания, т. е. овладения не только естественными науками и метафизикой, но и «гражданской наукой» (соответствует в целом «политической науке» Аристотеля), аль-Фараби в трактате «О достижении счастья» аргументирует это тем, что «человек приходит к наивысшему свойственному ему совершенству, благодаря которому он действительно субстанциализируется, если он стремится перейти от этих начал (познания метафизики и физики. — Г. Ш.) к достижению совершенства» [26, с. 295].

Число цитат из сочинений аль-Фараби можно было бы значительно умножить — прежде всего потому, что основополагающие положения его учения превосходно укладываются в схему, предложенную им в трактате «О философии Платона...». Сама же эта схема есть, по сути, последовательное разворачивание доказательств в конечном счете трех тезисов: 1) сущность человека — разум, следовательно, индивид должен стремиться к знанию, т. е. философии; 2) человек — существо не только разумное, но и общественное, значит, индивидуальное «счастье» невозможно, ибо оно зависит от других, окружающих его людей. Отсюда возникает потребность в особой организации — государстве, которым должны руководить лица, в наибольшей степени овладевшие знанием, философы; 3) если государственное устройство основано не на принципах разума и подлинной философии, его необходимо изменить.

Конечно, аль-Фараби ни в коей мере не ошибался, возводя каждый из данных тезисов к Платону, однако представил он их слишком в общем виде, так что наполнить их можно различным содержанием — остов, структура схемы от нее не пострадают. Оттого-то философия самого аль-Фараби так легко и свободно укла-

дывается в эту схему, будучи в то же время по ряду моментов отличной от философии Платона, и именно в области социальных проблем.

Социально-этические взгляды аль-Фараби и его политическое учение заслуживают большого внимания. Проведенный советскими исследователями³⁰ тщательный анализ его сочинений, в первую очередь фундаментального «Трактата о взглядах жителей добродетельного города», демонстрирует создание цельного, многопланового учения о государстве, включающего разработку вопросов относительно происхождения последнего, типов отношений внутри его, причин социального неравенства и (что наиболее интересно) предлагающего свою, иную по сравнению с господствующей религиозной трактовку сущности государства как формы общности людей и свои принципы организации общества, которые, разумеется, так же утопичны, как и платоновские, но которые представляют совершенно другой тип утопии, а именно просветительской³¹.

То, что можно назвать утопией аль-Фараби, — это описание некоего «добродетельного города», принципы жизнедеятельности которого выдаются в качестве норм для всего человечества и противопоставлены условиям и основам жизни ряда «невежественных городов». Надо сказать, что структура идеального государства с отдельными конкретизирующими ее деталями дана во многих сочинениях философа и всегда в неразрывной связи с предварительными доказательствами тезиса о разумной сущности человека, необходимости достижения им совершенства (знания) и т. д. Иными словами, он постоянно придерживается определенной, обязательной для него последовательности в изложении материала, желая еще и еще раз подчеркнуть разумное основание выдвигаемого им нравственного идеала.

«Добродетельный город» аль-Фараби, взятый сам по себе, беден красками: тут не найдешь воспроизведения подробностей повседневной жизни населяющих его людей. Автор так характеризует его: «Город, в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается 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 постижения счастья» [36, с. 305]. Сказано достаточно абстрактно. Однако предварительно аль-Фараби тщательно обосновывает и доказывает, что «счастье» заключается в обретении человеком знания, и это делает ясным ход его мысли; становится более понятной некоторая абстрактность его рассуждений о сущности идеального общества. Дополнительные характеристики «добродетельный город» получает в процессе сравнения его с «невежественными городами», но мы не будем углубляться в подробности, поскольку оно (это сравнение) мало дает для сопоставления социальных воззрений арабоязычного философа и Платона. Отметим лишь, что, как и у Платона, у него проведена конструктивная критика противоположных идеальным обществ, явившаяся формой выражения негативного отношения к современному ему обществу.

Несмотря на известную расплывчатость представлений о добродетельном городе, нетрудно выделить в нем кое-какие особенности, которые выявляют его отличия от платоновского идеального государства. О сходстве этих двух построений сказано уже достаточно. Добавим, что основой размышлений аль-Фараби об обществе служит положение, по которому государство нуждается в строгих нравственных нормах общежития и воплощает конкретный нравственный идеал. Обоих мыслителей объединяет точка зрения этического интеллектуализма по отношению к государству в целом, согласно которой знание есть высшая добродетель. Однако при конкретизации общих положений проступает различие.

1. В платоновском государстве три сословия ни в коем случае не должны смешиваться, иначе нарушается гармония государственного строя. Установленные однажды границы между философами-правителями, воинами-стражами и низшим классом — ремесленниками, торговцами и земледельцами — постоянны; каждое сословие обладает своими добродетелями, и его члены даже и помышлять не должны о возможности изменить свой статус: воинам и всему «третьему сословию» мудрость не нужна совершенно, да она и недоступна им по их врожденным нравственным качествам. «Раз государство подразделяется на три сословия, то и в душе

каждого отдельного человека можно различить три начала», — замечает Платон [56, т. 3, ч. 1, с. 403]. Им являются: *разумная* часть души, которой соответствует сословие философов, *яростная*, или аффективная, коей соответствует сословие воинов-стражей, и низшая *вожделеющая* часть, соответствующая сословию ремесленников (см. также, например, [56, т. 3, ч. 1, с. 232—239]). Однако скорее обратная аналогия с «началами души», иерархия которых, по мысли Платона, предопределена самой природой, обусловила структуру идеального государства с его строгой соподчиненностью сословий. Эта аналогия получила у Платона столь неограниченное применение, что из образного сравнения, уместного при объяснении частных случаев, стала одним из важнейших конструирующих структуру государства элементов.

Иначе у аль-Фараби. Он, правда, уподоблял нормальное функционирование общества жизнедеятельности «совершенного, здорового тела», но вместе с тем предостерегал от буквального принятия этой аналогии: «...органы тела являются естественными органами, тогда как члены городского объединения, хотя и являются естественными, тем не менее положения и способности, по которым они осуществляют свои действия ради города, не являются естественными, но имеют своим источником волю» [36, с. 307]. Иначе говоря, сам человек может изменить свое положение в обществе, проявив волю и развивая свои способности. Здесь же помещено примечательное высказывание о том, что в «добродетельном городе» возможен выбор профессии, т. е. в отличие от Платона аль-Фараби не связывает навечно те или иные «разряды населения» с определенными неизменными сословиями. Все жители этого города должны приобщаться к знанию, оно в принципе открыто им, но воспринимать его разные группы могут уже в зависимости от способностей. Правитель обязан учитывать это и, применяя разнообразные способы преподавания знания, обучать или воспитывать. Однако в любом случае все должны стремиться к знанию, постигая его в доступной им форме. «Человек не может быть наделенным с самого начала от природы добродетелью или пороком, так же как он не может быть прирожденным ткачом или писцом» [17, с. 180]; «неправдоподобно и невероятно, чтобы существовал кто-то, от природы

полностью предрасположенный ко всем добродетелям, этическим и интеллектуальным, так же как неправдоподобно, чтобы существовал кто-то, от природы имеющий предрасположение ко всем искусствам» [17, с. 181]. Аристократизму Платона аль-Фараби противопоставляет своего рода демократизм: равенством душ при рождении утверждаются одинаковые возможности людей для развития познавательных способностей в результате соответствующего воспитания и собственных стремлений.

2. Следующее выделяемое нами различие достаточно трудно сформулировать. Дело в том, что Платон и аль-Фараби — мыслители совершенно разных эпох в истории человечества: первый — представитель языческой античности, второй — монотеистического средневековья. И, естественно, было бы грубой ошибкой проводить какие-то сопоставления без учета этой дистанции и предварительных замечаний относительно понимания бога у Платона. В литературе на этот счет нет единого мнения. Э. Целлер, например, полагал, что «собственно религия Платона может быть рассматриваема как философский монотеизм, для которого божество совпадает с идеей добра, вера в провидение — с убеждением, что и мир — создание разума и отображение идеи, а богочитание — с добродетелью и познанием» [219, с. 149]³². А. Ф. Лосев же на основе скрупулезного текстологического анализа пришел к выводу, что у Платона мы можем фиксировать лишь «весьма отдаленный намек на монотеизм, восторжествовавший несколько столетий спустя» [56, т. 3, ч. 1, с. 653]. «Монотеизм, опирающийся на учение об абсолютной личности, чужд Платону, перед нами чистейший языческий пантеизм» [56, т. 3, ч. 1, с. 654]. Что касается богов традиционной мифологии, то здесь разногласий не возникает: исследователи единодушно отмечают неоднозначность отношения Платона к мифологическим божествам. В большинстве диалогов оно критическое (см. «Государство». Кн. II, 377e—378e). В «Законах» же он, несмотря на прежнее свое скептическое отношение к ним, признает религию, отраженную в мифах, необходимым элементом жизни своего государства, правда при условии соответствующей их обработки.

Следовательно, Платон выступает только реформа-

тором религии, сама же необходимость ее не вызывает у него сомнений. Диалог «Законы» — результат размышлений философа над практически, с его точки зрения, более осуществимым (нежели в диалоге «Государство») проектом государства; в соответствии с духом сочинения теоретические рассуждения в нем занимают сравнительно небольшое место. Но тем разительнее перемены во взглядах: богам придается исключительное значение, а люди объявляются игрушками в их руках. Мысль об ограничении человеческой свободы воли выражена в форме мифа в I книге (с повторением его в кн. VII): «Представим себе, что мы, живые существа, — это чудесные куклы богов, сделанные ими либо для забавы, либо с какой-то серьезной целью... Этот миф о том, что мы куклы, способствовал бы сохранению добродетели; как-то яснее стало бы значение выражения „быть сильнее или слабее самого себя“. Что же касается государства и частного человека, то этот последний принял бы за истину слово о руководящих нитях³³ и счел бы нужным жить соответственно ему; государство же, приняв это слово от богов или же от познавшего все это человека, сделает его законом как для своих внутренних отношений, так и при сношениях с остальными государствами. Таким образом, порок и добродетель будут у нас яснее разграничены» [56, т. 3, ч. 2, с. 108—109]. Согласно заключению А. Ф. Лосева, «из этого мифа о куклах Платон как раз и выводит всю свою строжайшую мораль и все свое абсолютнейшее построение законодательства и государства» [56, т. 3, ч. 2, с. 597].

По сравнению с диалогом «Государство» изменения ощутимые, и коснулись они основного: место мудрого правителя-философа заняла религия, поскольку он в «Законах» превращается в человека, познавшего все это, т. е. «слово о руководящих нитях». Религиозный момент присутствует в качестве доминанты и в рассуждениях о соотношении души и тела, и в учении о добродетелях, и в теории мировой души, и даже в рекомендациях, касающихся самого законодательства. Книга X целиком посвящена проблемам религии — в ней доказывается пагубность неправильного отношения к богам³⁴, причем особое внимание обращено на критику атеистических воззрений; разработана целая система

наказаний «преступников против религии». Иными словами, в этом диалоге легко улавливается тенденция к сакрализации общественной и частной жизни человека.

В свете изложенного особый интерес представляет комментарий аль-Фараби к данному сочинению. Сопоставление текстов свидетельствует об очень своеобразном прочтении его арабоязычным философом. Прежде всего X книга в его парафразе отсутствует совершенно. Конечно, очень большое значение имеет вопрос, каким текстом он пользовался при составлении своего комментария, тем более что он сам замечает: «Из книг же этого творения остались некоторые, [полного] списка у нас не было. О числе книг труда нет общего мнения. Одни утверждают, что их было десять, другие — четырнадцать, к нам же в руки попали только некоторые из них, и их мы рассмотрели» [63, с. 4]. Издатели компендиума затрудняются ответить на вопрос, о каком именно списке идет речь, подчеркивая лишь, что были использованы два перевода «Законов» на арабский, выполненные Хунейном ибн Исхаком и Яхьей ибн Ади (оба перевода погибли, и до нашего времени дошел только компендиум «Законов», принадлежавший как раз аль-Фараби) [63, с. 1, Введение]. В предисловии он специально оговаривается: «Мы решили извлечь мысли, высказанные Платоном в этом произведении, и сгруппировать их в соответствии с книгами сочинения, дабы это было подспорьем для тех, кто захотел бы познакомиться с этой книгой, и помогло бы тем, кто не в состоянии взять на себя труд ее изучения» [63, с. 4].

Иными словами, соблюдается принцип парафраза, когда содержание комментируемого сочинения излагается произвольно: в зависимости от желания комментатора опускаются те или иные положения и т. д. И в конце компендиума аль-Фараби специально отмечает: «Мы ее (книгу. — Г. Ш.) нашли, рассмотрели, исследовали и выбрали то, что нам было ясно и что, по нашему мнению, хотел сказать автор. Возможно, конечно, что сочинение, из которого мы выбрали эти мысли, несло гораздо больше остроумного, полезного и мудрого, чем то, что предложили мы. Однако мы воспроизвели то, чему автор в своем изложении придавал значение» [63, с. 32]. Следовательно, аль-Фараби подошел к тексту «Законов» весьма критически, исклю-

чая места, которые по тем или иным причинам его не устраивали. В итоге в комментарии очень смягчены абсолютистские устремления Платона, хотя в общем он во многом напоминает содержание «Законов»³⁶. Сознательно или будучи зависим от перевода, которым он пользовался, но аль-Фараби опустил в своей передаче миф о куклах, имеющий особое значение для понимания этого диалога и его характеристики.

В комментарии «Законы» представлены как некое практическое руководство для законодателя по организации всех сторон жизни государства, при этом «удручающий» (выражение А. Лосева) ригоризм предписаний Платона в значительной мере был смягчен. Более всего интересующий нас вопрос — о роли религии — у аль-Фараби не акцентируется. Однако именно этот вопрос принципиально важен для уяснения его взглядов на роль закона как регулятора общественной жизни.

Уже неоднократно указывалось, что аль-Фараби в его отношении к государству, обществу в целом отличал этический интеллектуализм. Для человека «наивысшим совершенством» является «познание истины всего сущего», которую постигает только разум — не что иное. И человеческому обществу, стремящемуся к совершенству, надлежит реализовать это стремление, опираясь исключительно на разум. Эта отнюдь не новая для «социальной философии» мысль в эпоху аль-Фараби приобрела особое звучание в связи с тем, что свое понимание сущности государства, принципов его функционирования и оснований закона в качестве регулятора человеческого поведения дал шариат.

Объективные законы общественной жизни независимо от их конкретного толкования всегда так или иначе присутствуют в сознании отдельно взятого человека как некий свод моральных предписаний (или, напротив, запретов), а в самосознании общества — как некий общественный идеал. История социально-политических учений свидетельствует, что до определенного этапа развития социальных отношений эти с необходимостью существующие законы всегда выражаются именно в форме нравственных идеалов, т. е. все возможные вариации их понимания фиксируются на уровне этики.

О каких же вариациях может идти речь применительно к раннему средневековью? — возникает право-

мерный, казалось бы, вопрос. Однако таковым он является только по отношению к западноевропейскому средневековью, да и то небесспорно³⁶. На Арабском Востоке этого периода можно констатировать два вида требований, предъявляемых к личному и общественному поведению людей: первый имеет отношение к шариату — практической форме религиозных предписаний, второй есть собственно философский, рационалистический взгляд на проблему нравственности, на принципы человеческой жизнедеятельности. Свод не просто правовых и этических представлений, а именно предписаний дал шариат. При этом, как известно, нормой и законом, регулирующими все аспекты деятельности и формирующими образ жизни в целом и в частности, оказывается божественный закон, т. е. закон откровения. Единственный, высший и конечный авторитет в вопросе нравственности — Аллах, сообщивший однажды все предписания Мухаммеду. Содержание этих моральных установлений не может быть рационально истолковано, они должны приниматься на веру именно в качестве закона. Основание морали и нравственности, таким образом, выносится за пределы человеческого бытия.

Иного и прямо противоположного мнения по поводу происхождения и природы нравственных требований придерживались философы, в том числе аль-Фараби. Человеческое бытие, сам человек, его естественные потребности, стремления и надежды — вот основание морали и нравственности. Соответственно и законы государства суть именно человеческие, а не божественные установления. Эта идея совершенно отчетливо проходит через все сочинения аль-Фараби. В концентрированной форме понимание сущности государства, норм нравственности и, наконец, таких принципиально важных вопросов, как статус правителя и соотношение религии и философии, выражено в наиболее зрелом, по утверждению ученых, и хронологически последнем сочинении аль-Фараби — трактате «О достижении счастья».

«Мыслительная добродетель самой большой силы и этическая добродетель самой большой силы неотделимы друг от друга», — пишет он [26, с. 315]. «Но поскольку этические добродетели могут стать существующими только после того, как теоретическая добродетель преобразит их в умопостигаемые сущности посредством

мыслительной добродетели, которая отличает их и выявляет их акциденции, то, следовательно, мыслительная добродетель предшествует этическим добродетелям» [26, с. 316]. Это означает, что все этические нормы и принципы предстают продуктом человеческого, а не божественного разума.

Каково же в конечном счете назначение государства, по аль-Фараби? В соответствии со своим представлением о смысле жизни и назначении человека как о стремлении познать окружающий мир во всем его многообразии при помощи теоретического мышления, философ одну из причин возникновения государства видит в том, что «каждый человек получает для себя лишь какую-то долю этого совершенства (знания.— Г. Ш.)... полученное им из этой доли бывает больше или меньше, поскольку он не может достичь всех совершенств в одиночку, не получая помощи от многих людей» [26, с. 295]. Сущность государства и заключается в том, что оно создает условия для совершенствования человека как существа разумного. Отсюда главной и определяющей функцией руководителя и главы государства является «обучение и воспитание». «Обучение — это наделение теоретическими добродетелями народов и городов. Воспитание — это способ наделения народов этическими добродетелями и искусствами, основанными на знании. Обучение осуществляется только словом, тогда как при воспитании народам и гражданам прививают привычку совершать действия, исходящие из свойств, основанных на знании» [26, с. 320].

Итак, логическая связь рассуждений аль-Фараби опирается на убеждение в бесспорной самоценности разума, в себе самом находящем цель, условия и средства для достижения предельного совершенства человека — овладения теоретическим знанием о мире.

Как же в таком случае понимается вера? Что составляет ее сущность? Какое место отводится религии в жизни человека вообще и по отношению к философии в частности? Обстоятельные, текстуально доказуемые ответы на перечисленные вопросы дает советский ученый А. В. Сагадеев в одной из своих недавних работ [191]. Полностью разделяя точку зрения, высказанную в этой принципиально важной для советского фарабиеведения статье, мы остановимся лишь на тех момен-

тах, которые имеют значение для нашей проблематики.

Подчеркивая принципиальную важность работы А. В. Сагадеева, мы хотим сказать, что в ней впервые в литературе в столь ясной форме изложены гносеологические основы известной теории «двойственной истины», выявлен ее исток: «Свои важнейшие принципы это учение черпает в науке логики» [191, с. 121]. Аподиктика, диалектика, риторика, софистика и поэтика — эти пять «силлогистических искусств» (термин аль-Фараби) неравноценны по месту, занимаемому ими в процессе раскрытия истины, т. е. с позиции их познавательной ценности. Высшее место в качестве рассуждений «абсолютно истинных» принадлежит аподиктическим, доказательным, так как только они исходят из достоверных посылок, базирующихся на знании. Все остальные — в убывающем порядке — в той или иной мере опираются на «мнение». Философия имеет дело с первым, высшим видом — аподиктическими суждениями, теология — с диалектическими и софистическими, религия — с риторическими и поэтическими.

«Суждения составляются двумя путями: с помощью либо достоверного знания, либо убеждения. Если при познании существующих вещей или изучении их постигают непосредственно их значения и составляют суждения о них посредством достоверных доказательств, то наука, охватывающая эти познания, является философией. Когда же они постигаются путем воображения их подобий, которые сходны с ними, и составляются суждения о том, что из этого было представлено воображением посредством убеждения, то охватываемое этим знание древние называли „истинное мнение“. Если эти познаваемые предметы рассматривать сами по себе и постигать методом убеждения, то это следует называть „вероучением“. В представлении древних, „вероучение“ — это подражание философии; оба они (философия и „вероучение“) охватывают одни и те же предметы, и оба выдвигают конечные принципы, начала существующих вещей, они дают знание первоначала и первопричины существующих вещей, объясняют конечную цель существования человека, а именно достижение предельного счастья и конечной цели каждой из существующих вещей. Если философия дает все это в виде умопостигаемых [сущностей] или понятий, то

„вероучение“ дает его в виде представления в воображении. В результате философия все доказывает из этого, а „вероучение“ убеждает в этом... Во всем том, в чем философия дает достоверные доказательства, „вероучение“ дает убеждение» — так представляет аль-Фараби соотношение веры и разума в плане познавательном [26, с. 337—339]. Содержание у них одно, но средства, используемые ими, разные. Несомненен приоритет разума над верой, ибо она, пользуясь образно-символическим методом, лишь «подражает» философии.

Отчего же возникает такая ситуация? Чем мыслитель обосновывает эту «подражательность»? В трактате «О достижении счастья» кратко сказано: «Философия предшествует „вероучению“ во времени» [26, с. 339] (затем речь идет о законах государства, которые законодатель может именно «выявить», а не создать, поскольку отдельные их положения уже существуют в виде разрозненных понятий и обязанность законодателя «объединить их в законы» [26, с. 340]). Обстоятельно вопрос о том, что первично во времени — философия или религия, излагается в трактате «Книга букв», ссылаясь на который А. В. Сагадеев и воспроизводит ход мысли автора.

Согласно аль-Фараби, философия есть единственно достоверный вид знания, и люди, овладев «практическими искусствами» (ремеслами, обеспечивающими физическое существование) и пожелав постичь причины окружающих вещей и явлений, пользовались первоначально всеми видами «силлогистических искусств», кроме аподиктического. На этой ступени развития познание бытия есть как бы первичный, несовершенный вид философии. Платон «открыл» аподиктические суждения, но «не дал их общих правил». Аристотель придал аподиктике совершенную форму. Так возникла уже подлинная философия. В этой «эволюции, которую претерпели методы рассуждения, религия показывается на сцене в тот момент, когда возникает политическая необходимость доводить до сознания людей некоторые философские идеи, но не в их первоизданном виде, а в форме поэтических и риторических высказываний (хотя аль-Фараби добавляет, что легкоуловимые положения философии можно излагать публике и в прямой форме)» (цит. по [191, с. 132]).

Значит, религия вырабатывается на основе философии. В зависимости от того, какой именно — подлинной, совершенной или несовершенной, «порочной» — она «подражает», сама религия расценивается двояко: в первом случае она как подобие философии, ее верное отражение может существовать в идеальном государстве в качестве способа донесения философских истин в виде поэтических и риторических высказываний; во втором, когда она основана на несовершенной философии и ее адепты пользуются диалектическими и софистическими суждениями, ей нет места в государстве, а теологи вообще должны быть исключены из идеального общества. Следовательно, религия и философия сосуществуют в идеальном государстве, но религия должна довольствоваться ролью падчерицы: в качестве особого института ее роль ничтожна. Власть, авторитет и уважение принадлежат философии, религия же только является средством передачи истин подлинного знания.

В представлении аль-Фараби, она лишь некоторое недостоверное, аллегорическое знание, необходимая форма просвещения масс. Вспомним, что у Платона в «Законах» религия — это «слово от богов», а философы-правители — те, кто познал его. Разница очевидна и не нуждается в комментариях. Однако отметим еще раз, что арабоязычный мыслитель весьма своеобразно прочел «Законы» — исходя, видимо, из своего собственного убеждения в эзотерическом характере философии вообще и платоновской в частности. Соответственно он снизил религиозную ноту в диалоге, придав размышлениям Платона иной, более приемлемый для своего просветительски ориентированного мировоззрения смысл.

3. Третье отличие, которое выявляется при сопоставлении идеальных обществ Платона и аль-Фараби, имеет отношение к облику и функциям философа-правителя. У аль-Фараби во главе его «добродетельного города» стоит государь, олицетворяющий собой единоличную верховную власть: «абсолютный правитель, он же философ, является законодателем» [26, с. 342]. К этому дальше добавляются обязанности «имамов» (руководителя верующих). Однако необходимо специально отметить, что аль-Фараби нигде не говорит о функции руководства верующими, напротив, он вкла-

дывает в термин «имам» сугубо рационалистическое содержание: «Под понятием „имам“ в арабском языке подразумевается тот, кто выступает в качестве предводителя и руководителя, причем руководителем он выступает либо сам по себе, либо по преследуемой им цели. Если его руководству не следуют во всех поступках, добродетелях и искусствах, которые бесконечны, то он не будет руководителем в абсолютном смысле. Поскольку он ни в одном из искусств, добродетелей и поступков не преследует иной цели, кроме своей цели, то его искусство является самым большим по силе, его добродетель является самой большой по силе, его знание является самым большим по силе либо он должен был бы собрать помимо того, что в нем есть, [еще] силы других в осуществлении своей цели, а это невозможно без теоретических знаний и мыслительных добродетелей самой большой силы и без тех вещей, которые входят в [область] философии. Ясно, что понятия „философ“, „первый глава“, „правитель“, „законодатель“ и „имам“ представляют собой одно понятие» [20, с. 343].

В чем же дело? В полисемии арабского языка или же в идеализации аль-Фараби такой реалии, как «халиф», соединявший в себе религиозную и политическую власть в Арабском халифате? Вероятно, следуя логике построения идеального государства на основах разума и весьма рационалистически трактуя сущность религии, философ сделал самого халифа, правителя рационалистом, соответственно интерпретировав слово «имам» в качестве руководителя на пути к истине, однако истине философской, хотя она и должна преподноситься как истина религиозная. При оценке взглядов аль-Фараби на функции правителя надо постоянно иметь в виду этот момент, ибо в противном случае аль-Фараби действительно окажется «исламским» философом охранительного направления, а не собственно философом, т. е. рационалистом, ратовавшим за необходимость переустройства общества.

Итак, во главе «добродетельного города» стоит философ — человек, совмещающий в одном лице правителя, законодателя и имама. Основной обязанностью его является обучение и воспитание жителей в соответствии с их интеллектуальными способностями. Правитель

должен уметь подойти к этим вопросам правильно, разграничивая методы, которыми следует пользоваться. Аль-Фараби исключительно много внимания уделяет именно воспитательной функции, оставляя, в общем, в стороне функцию законодательную. И сказать определенно, какие именно законы должны существовать в этом идеальном обществе, трудно. Он еще и еще раз в каждом из трактатов, где излагается вопрос о правителе, подчеркивает, что в государстве, объединяющем различные группы людей, которые разнятся к тому же восприимчивостью к усвоению теоретического знания (а эта восприимчивость связана не столько с врожденными качествами, сколько с предрасположенностью к тем или иным видам деятельности, подкрепляемой воспитанием и привычкой), необходима дифференциация используемых в «обучении и воспитании» методов. Четко подобная мысль выражена в трактате «О достижении счастья»: «...у народов и в городах есть такие люди, которые являются избранными, и такие, которые являются широкой публикой. Широкая публика — это такие люди, теоретические знания которых можно ограничить тем, что подтверждается общераспространенным мнением. Избранные — это такие люди, которые не ограничиваются ни в одном из своих теоретических знаний тем, что считают необходимым распространенное мнение, а уверены в том, в чем они уверены, и знают то, что они знают о доподлинно проверенных посылах» [26, с. 331—332].

Здесь следует сразу внести ясность: в отличие от Платона, для которого всякий, кто не причастен к словесию философов, принадлежит к «толпе», «черни» (VI книга «Государства» особенно показательна в этом отношении), аль-Фараби не испытывает высокомерно пренебрежительного отношения к «простолюдинам», «народу», «широкой публике». Он констатирует реально существующую ситуацию и, пожалуй, скорее сочувственно, чем безразлично, как полагают отдельные исследователи, относится к лишенной из-за жизненных обстоятельств подлинного знания «массе».

Сама же «избранность», в его понимании, основывается не на принципе сословного деления, как у Платона, а на степени совершенства того или иного человека в науке руководства, что также находится в при-

мой зависимости от того, насколько полно и умело использует он при этом философское знание: «Избранным же является всякий, кто обладает каким-то гражданским руководством или кто наделен каким-то искусством, которое закрепляет за ним какое-то руководство в городе. В свою очередь, всякий, кто мнит о себе, что он наделен искусством, подходящим для того, чтобы с его помощью занять какое-то руководящее место в городе, или наделен каким-то положением, которое в его собственном мнении является в городе руководящим, называет себя избранным. Таковы, например, люди знатного происхождения и богачи» [26, с. 333]. Глава государства потому и называется у аль-Фараби «избраннейшим», что он в большей степени, чем все остальные «избранные», т. е. осуществляющие руководство в какой-то одной сфере деятельности, совершенен в философии, так как «он, видимо... не ограничен тем, что считает необходимым распространенное мнение» [26, с. 333]. Он — «тот, у кого есть знание, объемлющее уместимые сущности с достоверными доказательствами» [26, с. 334].

Правитель должен четко представлять себе все многообразие оттенков в интеллектуальных способностях граждан и одних обучать «методами достоверных доказательств при постижении умом самих сущностей вещей» [26, с. 334], а других воспитывать «методами убеждения и вызываемыми в воображении представлениями» [26, с. 334]. Но обучаются и воспитываются как «избранные», так и «широкая публика», по сути, одному и тому же, ибо и философия, которой «обучают», и религия, с помощью которой «воспитывают», призваны дать знание философии, пользуясь лишь разными методами. Более всего заботит аль-Фараби при описании функции правителя то, чтобы все жители его «добродетельного города» были направляемы к знанию. Разными путями, но все непременно должны стремиться к «счастью», т. е. к знанию и истинной жизни.

В трактате «О философии Платона...», как отмечалось, аль-Фараби высказал собственные суждения, говоря о методах Сократа и Фрасимаха и возможностях этих методов при «воспитании молодежи и толпы» и обучении, т. е. «теоретическом исследовании» (§ 30). В платоновском идеальном государстве мудрость при-

суща только философам-правителям. Остальные сословия отличает рассудительность, и прежде всего реальное представление о своем месте в сословном обществе, своих правах и обязанностях. Стремление к мудрости, к истинной философии нарушило бы характерную для государства в целом добродетель справедливости, т. е. само деление на сословие. Одна из важнейших функций философов-правителей и заключается в наблюдении над тем, чтобы поддерживалась эта добродетель справедливости. Идеальное государство Платона существует в конечном счете, если учесть его абсолютную статичность, не ради людей — свободных граждан (даже не для философов-правителей, поскольку и для них установлены жесткие нормы, исключающие свободу действий), а ради целого, ради самого этого государства, воплощающего идею благого, прекрасного, которая выражается в добродетели справедливости, понимаемой как неизменяемость функций сословий.

Согласно же аль-Фараби, государство необходимо для защиты от вторжения внешних сил, регулирования общественных отношений на основах разума, для организации определенных мероприятий, направленных на интеллектуальное совершенствование народа с целью достичь высшего счастья — познания «истинной сущности вещей». Поскольку совершенствование — это процесс (и длительный), постольку у общества, поставившего себе такую цель, есть будущее, к которому нужно стремиться. В последнем параграфе трактата «О философии Платона...», где, как мы помним, говорится о «постепенном перерождении» граждан идеального государства, направляемых справедливым правителем «к лучшей жизни и справедливым законам», аль-Фараби, несомненно, выразил свои мысли, хотя и приписал их Платону (комментарий вообще служил удобной формой выражения собственных мыслей; вероятно, то, что было сказано другими и только передано кем-то, в его времена не каралось строго).

Изложенное позволяет сделать некоторые выводы:

1. Аль-Фараби исключительно высоко оценивает философский гений Платона, видя в нем (наряду с Аристотелем) основателя подлинной философии. Наиболее импонирующей ему особенностью мышления Платона является убежденность последнего в необходимости за-

интересованного, пристрастного отношения к проблемам общества, убежденность в социально значимой деятельности философа, направленной на благо общества в целом, а не на совершенствование отдельно взятой личности. В своем творчестве аль-Фараби позитивно воспринял эту гуманистическую традицию античности.

2. Он отметил утопический характер платоновского идеального государства и, будучи убежден в плодотворности эвристических, познавательных аспектов подобной формы подачи материала, воспользовался жанром утопии для изложения собственных взглядов, представив свой вариант идеального устройства общества.

3. Сходные и на первый взгляд даже аналогичные по основополагающим положениям социальные утопии Платона и аль-Фараби при более углубленном их сопоставлении оказываются отнюдь не идентичными. В целом утопию аль-Фараби можно отнести к учениям просветительского толка с весьма своеобразным решением вопроса о соотношении философии и религии при явном приоритете первой. Особо следует подчеркнуть, что, обратившись к жанру утопии, он не ошибся в ее эвристических возможностях. Взгляды аль-Фараби на сущность взаимоотношений философии и религии стали основой размышлений всех последующих средневековых арабоязычных философов.

4. Очевидно, что в своей интерпретации платоновской социальной утопии, как она представлена в трактате «О философии Платона...», аль-Фараби распространяет собственные мысли, получившие первый толчок при ознакомлении с платоновскими диалогами, на самого Платона, превращая его едва ли не в просветителя. Но тем отчетливее эта модификация системы греческого философа проясняет духовный облик самого аль-Фараби (особенно в сопоставлении с его западно-европейскими и византийскими современниками). Его социальная утопия, основанная на приоритете разума перед верой, не идет ни в какое сравнение со средневековой эсхатологией. Он представил истинно философский, светский вариант истолкования проблем социального бытия, и читатель почти не ощущает, что перед ним средневековый текст. Поистине аль-Фараби — это маркиз Поза Шиллера, который «возвышенностью и ясностью разума принадлежит более передовому веку,

чем тот, в котором он жил». Его несбыточный идеал — автономия философии и теологии, несмотря на утопичность этого требования, уже самой постановкой такого вопроса с четкой аргументацией *pro* и *contra* стимулировал дальнейшее развитие арабоязычной философии, в значительной степени обусловив ее подлинно философский, противоположный вере характер.

* * *

В заключение хотелось бы еще раз отметить, что настоящая работа была задумана как первый этап в систематическом исследовании темы «Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция». Ряд весьма важных проблем, вне и без рассмотрения которых невозможно сделать необходимые обобщения, не только не анализировались специально, но и не были поставлены. Внимание почти исключительно уделялось проблеме отношения на средневековом Арабском Востоке к учению Платона. Но она не рассматривалась во всем объеме, т. е. настолько полно, чтобы уже сейчас можно было прийти к убедительному, детально аргументированному выводу. Таковой может быть получен в результате более обширной и глубокой реконструкции, материалом которой должны стать сочинения других философов указанного региона.

Однако уже сейчас несомненным допустимо считать следующее: помимо конкретизации существеннейшей для советской историко-философской науки методологической идеи единства человеческого мышления (что достигается «встречей» этой идеи с источниками) реконструкция уже начального этапа в формировании определенного отношения средневековых арабоязычных философов к античному наследию дает прочное основание, чтобы утверждать оригинальный, а отнюдь не комментаторский характер их творчества. Необходимые доказательства этого тезиса, разумеется, вовсе не нового в нашей литературе, но нуждающегося в уточнениях и дополнениях (как по объему подлежащих рассмотрению вопросов, так и по существу проблемы), и должны представить будущие исследования.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

¹ Так, по мнению современного английского востоковеда А. Арберри, «философы ислама способствовали примирению веры с разумом», а подача материала в его книге «Откровение и разум в исламе» подводит к выводу о том, что философы в основном занимались интерпретацией Корана [237, с. 34].

² Соображения о неправомерности использования термина «мусульманская философия» в том же смысле, что и «католическая», высказывает такой крупный авторитет в области истории средневековой западной мысли, как Э. Жильсон [286, с. 282].

³ Возникает вопрос о причинах, обусловивших особое положение философии в мусульманском, т. е. несомненно теологизированном, обществе. Думается, ответ на него следует искать прежде всего в Коране. «Интеллектуалов», вероятно, отталкивал характер отношения к божеству — не искание его, а слепая покорность. Существо Аллаха в Коране логически не определяется: он есть и пребудет вечно. Нет здесь открытого диалога творца и творения; откровение, слово Аллаха — прежде всего регламентация жизни, закон, но не предмет спекуляций, размышлений. Рефлектирующее сознание требует доказательности, которой Коран не дает. Именно поэтому в исламе с самого начала философии не отводилось никакого места, и философская мысль до определенного момента развивалась вне религиозной сферы. Газали первым оформил спекулятивный момент в исламе, обосновав в критическом диалоге с философами именно теологию мусульманства в отличие от калама — несерьезного в целом противника философии, теологию апологетического, объяснительного и описательного типа. (По-видимому, в мусульманстве вплоть до Мухаммеда Абдо не было теологии критического типа, как, скажем, в христианстве.)

⁴ К примеру, аль-Фараби пишет: «Определение философии и сущность ее в том, что она есть наука о сущем, как таковом» [27, с. 42].

⁵ Даже Ричард Вальцер, стремящийся объективно оценить философское наследие средневековых арабоязычных мыслителей, полагает: «У всех арабских философов была общая основа — не платоническая или аристотелевская исключительно, а смесь из элементов обоих в соответствии с различием темпераментов и индивидуальных склонностей. Игнорировать или отрицать этот фон — значит требовать оригинальности, к которой ни один из них не был склонен» [401, с. 8].

⁶ Разработка его может дать совершенно неожиданные результаты. См. исследование автора начала века С. Горювита и труды Османа Амина [303; 233; 234].

¹ В этом разделе использованы следующие работы (указаны важнейшие): С. С. Аверинцева [67; 68], Е. А. Беляева [85], Е. Э. Бертельса и А. Е. Бертельса [87; 88; 89], С. Н. Григоряна [105; 106; 107], А. Е. Крымского [146], А. В. Сагадеева [189; 192], Т. де Буура [252], Г. Флюгеля [277], А. Мюллера [343] и др.

² Дается перечень и выборочный перевод источников об известных к X в. трудах греческих авторов на четырех языках: сирийском, персидском, арабском и армянском.

³ «Об арабской интерпретации греческих авторов» (дис.). Позднее были опубликованы фундаментальные труды по этой проблеме.

⁴ К примеру, «Арабские переводы с греческого».

⁵ Перевел на немецкий касающиеся греческой философии статьи из сочинения «Фихрист» Мухаммеда Исаака ан-Надима, изданного в 1871—1872 гг. Г. Флюгелем в двух томах.

⁶ Интересный материал, по-видимому, содержится и в сочинении Абу Хасана аль-Бейхаки — одного из «великих авторов Ирана», по словам издателя выдержек из этого сочинения профессора Османского университета в Персии К. Хусанни. Судя по описанию, оно представляет собой сборник биографий ученых и философов, живших до 1154 г.: в первой части — греков, от Фалеса до Галена, во второй — современных ему авторов. Кстати, здесь помещена самая ранняя биография Авиценны (см. [310]). В Бартольд, перечисляя источники, высоко оценивает «Историю Персии» Бейхаки, вышедшую в 1859 г., но сочинение, о котором идет речь, пока не издано.

⁷ Год хиджры.

⁸ О нем см. [228].

⁹ Специальному исследованию с точки зрения возможности адекватного представления о досократиках в средневековой арабоязычной среде трактат Аристотеля «О небе» подвергнут в работе Г. Эндресса [270].

¹⁰ Феон — платоник I в. до н. э.

¹¹ По-видимому, речь идет о диалоге «Государство», так как в дальнейшем в списке особо упомянут диалог «Политик».

¹² Олимпиодор (V в.) был известен в арабоязычной философии как комментатор Аристотеля.

¹³ Неясно; по просмотренным материалам установить название диалога не удалось.

¹⁴ Неясно; в тексте арабский термин **التوحيد** для обозначения абсолютного единства бога.

¹⁵ Подлинный Плутарх на арабский язык не был переведен. Цитаты, приписываемые ему в трудах библиографов, имеют отношение к псевдо-Плутарховым «Мнениям философов» (II в.), которые через «Свод положений» Аэция (ок. 100 г.) включали в числе прочего извлечения из «Мнений физиков» Феофраста (руководил школой перипатетиков в 322—287 гг. до н. э.) (см. [343, с. 16]).

¹⁶ Приписанный Платону популярный трактат «О воспитании юношества» не ассоциируется с каким-либо автором.

¹⁷ Сообщается, что им было составлено своего рода введение в философию Платона, озаглавленное «Что нужно читать до сочинений Платона» (цит. по [256, с. 185]).

¹⁸ Так, Абу Хасан Дхарр, автор X в., написал свой трактат «Ки-

таб ас-Саада» в форме диалога. В нем действуют два лица: «защитник справедливости» и «защитник несправедливости». А. Арберри, издавший выдержки из этого труда, отмечает: «Обилие цитат из греческих и сасанидских источников, которых нет более нигде, придает этой работе большую ценность. Я не знаю другого арабского автора, который бы так свободно и точно цитировал Платона и Аристотеля» [236, № 1, с. 18].

¹⁹ Его парафраз сочинений Платона, включавший диалоги «Кратил», «Федон», «Парменид», «Государство», «Тимей», «Законы», был переведен в IX в. Хунейном ибн Исхаком и его учениками.

²⁰ Вопрос о знакомстве с текстами Аристотеля разработан чрезвычайно подробно. Укажем лишь некоторые исследования [107; 214; 334; 360; 371; 390].

²¹ Симплиций — философ платоновской Академии, жил при дворе персидского шаха Хосрова в период с 529 по 533 г. (в связи с закрытием Академии по указу Юстиниана).

²² Фемистия средневековые арабоязычные историографы называли «секретарем» императора Юлиана. Любопытно сообщение о последнем: говорится, что он «отказался от христианства в пользу взглядов философов» (цит. текст «Фихриста» ан-Надима по публикации А. Мюллера [343, с. 25]).

²³ Трактат «Об уме» был переведен на арабский Исхаком ибн Хусейном в середине IX в. (см. о нем [275]).

²⁴ В каталоге ас-Сиджистани имя Плотина в нечетком написании передается не формой «Афлутин», как должно было бы быть, а непонятным «блвтс» [356, с. 52].

²⁵ Первое подробное описание трактата и его арабский текст даны в работе Ф. Дитеричи [266]. Валентин Розе установил, что «Теология Аристотеля» является более или менее точным парафразом 4—6-й книг «Энеид» Плотина. В целом историю текста и исследований о нем см. в статье А. Вадави [241].

²⁶ См. по этому поводу интересное исследование Фариды Джабра [314, с. 101—124]. Автор противопоставляет Плотина аль-Газали как философа-теологу: «Плотину легко было представить все реальное и высший принцип в качестве единой духовной активности, устремляющейся и развивающейся по детерминированному кругу, не нарушая непрерывной связи. Здесь появляется „я“, субъект знания, который становится исходной точкой и центром и в интересах которого Плотин использует традиционную метафизику инста сей... Мысль же Газали не может встретиться с мыслью Плотина в этом плане. Для суннитского мусульманского ученого бог есть трансцендентное, недоступное... Его нельзя постичь ни через знание, ни через любовь» [314, с. 123].

²⁷ Порфирий создал много оригинальных сочинений (по свидетельству некоторых 77). Среди дошедших до нас нет трактата, который по содержанию идентифицировался бы с названным (цит. текст «Фихриста» ан-Надима [343, с. 25]).

²⁸ Например, в тексте «Фихриста» ан-Надима по публикации А. Мюллера [343, с. 22—23, а также 376, с. 339—343].

²⁹ Укажем некоторые труды обобщающего характера [86, 120; 130; 207].

³⁰ Первое в мировой науке издание его осуществлено совсем недавно [22]. Оно содержит начальные пять частей из тринадцати

Глава 2

¹ Та же схема приводится в трактате «О достижении счастья» [26, с. 335].

² По-видимому, Клеопатры (ум. в 30 г. до н. э.).

³ О «Братьях чистоты» см. [106; 122; 278].

⁴ Кто такой Кратес, неясно.

⁵ Любопытна такая деталь: в арабском тексте диалога «Федон», который передан почти дословно, среди присутствовавших при кончине Сократа назван и Платон. Как полагает Ф. Розенталь, «этим мы обязаны восточному переводчику» [372, с. 390].

Глава 3

¹ К примеру, Р. Вальцер «традиционными проблемами платонизма», интерпретировавшимися средневековыми арабоязычными философами, считает «основные добродетели, идеальное состояние, предсказание и пророчество, философскую молитву (prayer)» [401, с. 238].

² В основном это относится к М. Хортену, автору известной работы «Философия ислама», вышедшей в 1924 г. [305].

³ Это утверждение стало возможным после издания текстов Галена и трактатов аль-Фараби в труде «Арабский Платон». История открытий новых текстов, их описание, установление источников, филологическая критика даны в предисловиях к каждому из вышедших томов (см. [63; 65]).

⁴ Сам аль-Фараби не знал греческого языка. Между прочим, будучи выходцем из тюркоязычных областей халифата, он и арабским овладел только по прибытии в Багдад (биографические материалы см. [100; 213; 214]). Как справедливо полагает Ф. Розенталь, «бесполезно искать недостатки значительного человека, если кто-то задается целью понять причины его популярности и влияния. Вместе с тем, коль скоро историческая и филологическая ясность и точность требуют этого, обнаружение некоторых несущественных дефектов отнюдь не способно подорвать его славу. Следовательно, не боясь принизить роль аль-Фараби, мы, несмотря на легенды относительно его огромных познаний в языках, можем спокойно признать, что он не владел греческим» [372, с. 440].

⁵ Речь идет об исследованиях М. Хайруллаева, А. Х. Касымжанова и Б. Гафурова, в известной степени подводящих итоги отечественного фарабиеведения, которое с середины 60-х — первой половины 70-х годов пережило своего рода этап становления [100; 213; 214]. Первые у нас усилиями коллектива ученых Института философии и права АН КазССР под руководством А. Х. Касымжанова осуществлено издание на русском языке многих трактатов аль-Фараби, образовавших нечто вроде собрания сочинений. Каждый из сборников снабжен обстоятельным теоретическим введением.

⁶ Описание этих актов религиозного фанатизма можно найти у И. Гольдциера (см. [103; 104, с. 96—99]).

⁷ Так аль-Фараби называет «Вторую Аналитику».

⁸ Аристотелевская «Топика».

⁹ «Силлогизм» — название, данное аль-Фараби «Первой Аналитике» Аристотеля. Приведенная им цитата совпадает по содержанию с текстом «Первой Аналитики» (кн. I, гл. 31).

¹⁰ Ибн-Никомах — сын Никомаха, т. е. Аристотель.

¹¹ Комментарий XV в. озаглавлен трактат «Жемчужина премудрости», и под таким названием он был опубликован М. Хортоном в 1906 г. [64]. Издатель в своих комментариях к данному сочинению настойчиво проводит мысль о том, что Ибн-Сина заимствовал отсюда главы о проблемах сущности и существования — на это указывают соответствующие разделы его «Книги исцеления». Арабский ученый эль-Эхвани утверждает, что Ибн-Сине приписывали впоследствии даже и весь трактат [268, с. 70]. Это произведение аль-Фараби еще недостаточно изучено, что, видимо, не в последнюю очередь связано с его афористичностью.

¹² Введением в цикл служит сочинение под этим названием [26]. Кроме того, в него входят трактаты «О философии Платона» и «О философии Аристотеля». В полном составе цикл издан М. Махди на арабском языке в 1961 г.; им же выполнен перевод на английский [336].

¹³ В этой связи следует отметить противоположность подходов Порфирия и аль-Фараби к содержанию аристотелевских «Категорий». Как известно, оба мыслителя составили свои комментарии к этому сочинению: первому принадлежит упоминавшееся уже «Введение...», второму — комментарий в виде парафраза (цитировался нами). Кроме того, аль-Фараби написал комментарий и к «Введению...» Порфирия (опубликованы в издании: Аль-Фараби. Логические трактаты. А.-А., 1975). Порфирий постановкой трех знаменитых вопросов: «Существуют ли роды и виды самостоятельно, или они существуют только в мыслях? И если они существуют, то тела это или бестелесные вещи? Обладают они отдельным бытием или же существуют в чувственных предметах и наряду с ними?» [40, с. 53] — выдвинул на первый план потенциальную альтернативность аристотелевского понимания проблемы, что свидетельствует об определенных субъективных исследовательских принципах Порфирия. Знаменательна возможность представления родов и видов как реальных предметов — не будем забывать, что сам он был непосредственным учеником Платона.

Аль-Фараби же совершенно недвусмысленно трактует роды и виды, т. е. «универсалии субстанции», как зависящие от «индивидуальной субстанции», от реальных предметов, прямо утверждает их логическую природу. Сомнения в их независимом существовании у него просто не возникает. Подобный подход к проблеме об универсалиях, когда особое внимание уделяется содержательной части логического учения Аристотеля, несомненно, определялось отпавшими положениями учения аль-Фараби, пониманием им предмета философии и ее понятийного аппарата. Именно такая постановка вопроса способствовала тому, что более поздние арабоязычные мыслители, находившиеся под очевидным его влиянием, особенно в логике, о чем прямо заявляли, постоянно удерживались в своем творчестве на посюстороннем, развивая традиции подлинного перипатетизма.

В свете сказанного утверждение, что «Философия (в собственном смысле слова), развившаяся на Арабском Востоке, восприняла проблему универсалий также в связи с Порфирием», нуждается в уточнении (цит. [по 380, с. 67]).

Переводчик и комментатор парафраза аль-Фараби к порфириевскому «Введению...» А. В. Сагадеев подчеркивает, что автор этого

парафраза считал труд Порфирия частью самой науки логики (см. [21, с. 560]). Дело в том, что «Введение...» можно рассматривать и как комментарий к сочинению Аристотеля (в таком случае Стагирит в изложении Порфирия оказывается исключительно формальным логиком, концентрирующим внимание на описательном анализе и дистинкциях), и как самостоятельное произведение, трактующее вопросы чисто логической операции «деления объема понятия» (в таком случае его содержание допустимо квалифицировать как одну из частей логики, имеющую «большое практическое значение и в настоящее время» [208, т. 1, с. 452]).

¹⁴ «Знание как припоминание» обсуждается Платоном в диалоге «Федон» 72 е — 76 е (второй аргумент в пользу тезиса о бессмертии души), в диалоге «Менон» 81 в — 86 е, в диалоге «Федр» 249 в — с, в диалоге «Филеб» 34 в — с.

¹⁵ В начале «Второй Аналитики» Аристотель пишет: «Знать же можно то, о чем уже есть некоторое знание, и то, что познается одновременно с восприятием [его], как, например, то, что бывает подчиненным общему, о котором имеется знание» (кн. I, гл. 1).

¹⁶ «Знание на самом деле не что иное, как припоминание: то, что мы теперь припоминаем, мы должны были знать в прошлом — вот что с необходимостью следует из этого довода» («Федон», 72 е).

¹⁷ Перевод в данном случае не совсем удачен: у аль-Фараби речь идет только об одном бытии, но о различных его ступенях.

¹⁸ На это место аристотелевской «Топики» обратил внимание Маймонид (XII в.), когда попытался доказать, что автор не утверждал идею вечности мира. И Фома Аквинский ссылаясь на «Топику», желая доказать, что Аристотель сомневался в возможности обоснования вечности мира (см. [397]).

¹⁹ В ней Аристотель доказывает наличие «движущей причины», которая придает единство миру.

²⁰ Неоплатонизм как некое цельное учение является классическим примером новой структурализации наличного «мыслительного материала»: в нем отсутствует какая-либо совершенно новая философская идея. Однако основная ведущая тенденция — этико-психологическая направленность при рассмотрении сугубо онтологической проблематики, акцентирование внимания на этических вопросах — позволила, вернее, заставила Платина так перегруппировать уже имеющийся историко-философский материал, что в итоге получилась действительно оригинальная система, которую невозможно спутать даже с платоновской, ее ближайшей по духу предшественницей.

Научная литература о Платине, создателе философской системы, оказавшейся генетически связанной со многими явлениями духовной жизни человечества, и в течение весьма продолжительного периода, огромна, тем не менее сводного библиографического труда нет, если не считать соответствующие разделы в некоторых работах [394, с. 335—343; 355, с. 271—285]. (Специально о теории эманации как стержневом принципе онтологии Платина см. [239; 346].) Мнения П. П. Блонского, автора одной из немногочисленных на русском языке работ обобщающего характера, «Философия Платина» [90, с. 216—218], и крупнейшего советского исследователя-античника А. Ф. Лосева (см., к примеру, статью «Эманация» в «Философской энциклопедии» [208, т. 5, с. 551]) относительно источников теории

эманации у Платона принципиально не различаются: эти источники — аристотелевская концепция энергии и потенции, платоновское Единое и центральная для физики стоиков идея «творческого огня», пнеумы как динамического начала, истечения которого все порождает и оживляют (хотя П. П. Блонский предпочитал говорить не об эманации, а об «имматериальном энергетизме»).

²¹ См. вводную статью А. Ф. Лосева к диалогу «Тимей» [56, т. 3, с. 652—654].

²² Ср. описание ступеней бытия в «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» [36, с. 228—230].

²³ Факты свидетельствуют, что в средние века идея эманации, можно сказать, носилась в воздухе: единственной реальной альтернативой узкодогматическому теологическому миропониманию оказывался пантеизм как философское истолкование монотеизма. Аль-Фараби на Востоке, Эрнугена на Западе, Фотий в Византии (мы сознательно упоминаем современников) совершенно независимо друг от друга обратились к этой центральной идее неоплатонизма. Но если Эрнугена и Фотий, ознакомившись с подобным способом объяснения бытия через посредство «Ареопагитик» псевдо-Дионисия, создали (каждый, разумеется, свой) варианты религиозного в конечном счете пантеизма, то аль-Фараби, восприняв ту же идею через «Теологию Аристотеля» и «Книгу о причинах», восходящих, как известно, к Плотину и Проклу, создал философскую пантеистическую систему.

²⁴ Такова переданная вкратце и схематично интерпретация платоновской теории идей в патристике.

²⁵ Превосходный анализ этой части учения Платона дан Л. К. Науменко [171].

²⁶ Как известно, попытка локализации душевных функций была и у Ибн-Сины, с именем которого и связывают ее обычно применительно к средневековью, хотя впервые данный аспект проблемы «душевных сил» был зафиксирован именно аль-Фараби. По-видимому, это объясняется тем обстоятельством, что параграфы трактата «Жемчужина мудрости», посвященные вопросам психологии и теории познания, приписывались уже в X в. Ибн-Сине.

²⁷ Один из исследователей творчества аль-Фараби, Дж. Финнеган, предприняв специальную попытку сопоставить учение о разуме Александра Афродизийского и соответствующее учение аль-Фараби, пришел к выводу, что последний самостоятельно выработал понятие «благоприобретенный интеллект» и его подход к проблеме вполне оригинален: «Следует отметить, что учение Фараби о разуме, особенно в его „Рассуждении о значениях [слова] интеллект“, в части, посвященной приобретенному интеллекту, остается удивительным» [275, с. 151].

²⁸ Самой счастливой была в этом отношении судьба произведений Платона. Сочинения его с благоговением хранились и сравнительно скоро стали предметом специального внимания с точки зрения датировки диалогов. В III в. до н. э. возникла традиция систематизации их то по принципу триады, то по принципу тетрады в зависимости от содержания. Так или иначе, но уже в эпоху античности учитывалась эволюция взглядов Платона [259, с. 34—46]. Менее счастливой, более «романтической» была судьба сочинений Аристотеля. До I в. они пролежали в подземном хранилище, пока

не были критически обработаны Андроником Родосским. Во всяком случае, наследие Аристотеля, тоже главы целой школы, было уже в древности собрано и систематизировано, имело свои традиции организации материала. Что касается досократиков, стоиков, эпикурейцев, киников и многих других мыслителей, то их произведения в значительной своей части дошли, как известно, не непосредственно. Участь текстов аль-Фараби — это среднее между двумя крайностями: относительно полной сохранностью наследия (Платон, Аристотель, Плотин, Прокл) и почти полной его утратой (стоики, эпикурейцы и т. д.). Все же какая-то часть произведений в их цельном, т. е. не фрагментарном, виде (наряду, конечно, с отрывками, воспроизводимыми в различных источниках) сохранилась. Систематизации взглядов аль-Фараби в значительной степени способствуют, несомненно, и субъективно присущие этому мыслителю «организация, система и порядок», о которых, как мы помним, он писал в трактате «Об общности...».

²⁹ Фрасимах из Халкедона (V—IV вв. до н. э.) преподавал в Афинах риторике. Платон осуждал его как софиста (см. «Федр», 261c—e, 269d—e).

³⁰ Эти проблемы получили освещение в ряде работ советских исследователей: С. Н. Григоряна [107], А. М. Джахида [114], А. Х. Касымжанова [100], С. Х. Сатыбековой [193], М. М. Хайруллаева [214] и др.

³¹ Едва ли можно принять точку зрения авторов сравнительно недавно вышедшей монографии «Очерк арабо-мусульманской культуры» И. М. Фильштинского и Б. Я. Шидфар. Характеризуя социально-этические взгляды «арабо-мусульманских философов», они пишут: «По их (философов.— Г. Ш.) мнению, государство, с одной стороны, должно обеспечить благосостояние жителям, а с другой — подготовить их к будущей жизни. Союз членов земной общины должен отражать союз людских душ между собой на земле и союз душ с божеством в будущей жизни. Таким образом, политические теории арабо-мусульманских философов включали элементы мистицизма» [209, с. 190]. Необоснованным представляется также отношение аль-Фараби к числу «наиболее ортодоксальных» мыслителей [209, с. 183].

³² Там же Целлер отмечает непоследовательность Платона в этом вопросе.

³³ Н и т и — «внутренние наши состояния», зависящие от богов.

³⁴ Любопытно, что, по платоновской классификации, самого аль-Фараби следовало бы причислить ко второй группе неправильно относящихся к богам — когда человек «хотя и верит в их бытие, но отрицает их вмешательство в людские дела» [56, т. 3, ч. 2, с. 376].

³⁵ Относительно текста комментария, его аутентичности в литературе идет дискуссия (см. [335; 392]).

³⁶ «Дух все испытует, даже глубины божьи», — утверждает в «Послании к римлянам» апостола Павла, самом (наряду с «Посланием к коринфянам») каноническом тексте Нового завета, т. е. спекулятивный момент во все периоды существования христианской церкви возможностью этого «испытания» обеспечивал те или иные «выходы» за пределы строгой ортодоксии.

Произведения классиков марксизма-ленинизма *

Произведения классиков марксизма-ленинизма

1. Маркс К. Из ранних произведений. М., 1956.
2. Маркс К. К критике гегелевской философии права.— Т. 1.
3. Маркс К. Нищета философии.— Т. 4.
4. Маркс К. К критике политической экономии.— Т. 13.
5. Энгельс Ф. Анти-Дюринг.— Т. 20.
6. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.— Т. 21.
7. Энгельс Ф. К истории первоначального христианства.— Т. 22.
8. Маркс К. и Энгельс Ф. Святое семейство.— Т. 2.
9. Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология.— Т. 3.
10. Ленин В. И. Социализм и религия.— Т. 12.
11. Ленин В. И. Отсталая Европа и передовая Азия.— Т. 23.
12. Ленин В. И. Философские тетради.— Т. 23.

Источники

13. Аль-Кинди. Книга о пяти сущностях.— Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
14. Аль-Кинди. Объяснение ближней действующей причины возникновения и уничтожения.— Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
15. Аль-Кинди. О первой философии.— Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
16. Аль-Кинди. Трактат о количестве книг Аристотеля и о том, что необходимо для усвоения философии.— Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
17. [Аль-Фараби]. Афоризмы государственного деятеля.— Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. А.-А., 1973.
18. [Аль-Фараби]. Вводные разделы по логике.— Аль-Фараби. Логические трактаты. А.-А., 1975.
19. [Аль-Фараби]. Гражданская политика.— Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. А.-А., 1973.
20. [Аль-Фараби]. Книга «Катагурийас», или «Категории».— Аль-Фараби. Логические трактаты. А.-А., 1975.

* Работы К. Маркса и Ф. Энгельса даны по 2-му изданию Сочинений, В. И. Ленина — по Полному собранию сочинений (5-е изд.)

21. [Аль-Фараби]. Книга «Эйсагоге», или «Введение».— Аль-Фараби. Логические трактаты. А.-А., 1975.
22. Аль-Фараби. Комментарии к «Альмагесту» Птолемея. А.-А., 1975.
23. [Аль-Фараби]. Комментарий к «Введению» Порфирия.— С. Н. Григорян. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960, прил.
24. [Аль-Фараби]. Комментарий к «Категориям» Аристотеля.— Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
25. [Аль-Фараби]. Комментарии к трудностям во введениях к I и V книгам Евклида.— «Проблемы востоковедения». 1959, № 4.
26. [Аль-Фараби]. О достижении счастья.— Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. А.-А., 1973.
27. [Аль-Фараби]. Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля.— Аль-Фараби. Философские трактаты. А.-А., 1970.
28. Аль-Фараби. О происхождении наук.— С. Н. Григорян. Из истории философии Средней Азии и Ирана. М., 1960, прил.
29. [Аль-Фараби]. О том, что должно предшествовать изучению философии.— Аль-Фараби. Философские трактаты. А.-А., 1970.
30. [Аль-Фараби]. Рассуждение Второго учителя Аль-Фараби о значениях слова «интеллект».— Аль-Фараби. Философские трактаты. А.-А., 1970.
31. [Аль-Фараби]. Риторика.— Аль-Фараби. Логические трактаты. А.-А., 1975.
32. [Аль-Фараби]. Силлогизм.— Аль-Фараби. Логические трактаты. А.-А., 1975.
33. [Аль-Фараби]. Слово о классификации наук.— Аль-Фараби. Философские трактаты. А.-А., 1970.
34. [Аль-Фараби]. Софистика.— Аль-Фараби. Логические трактаты. А.-А., 1975.
35. [Аль-Фараби]. Существо вопросов.— Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
36. [Аль-Фараби]. Трактат о взглядах жителей добродетельного города.— Аль-Фараби. Философские трактаты. А.-А., 1970.
37. [Аль-Фараби]. Трактат о канонах искусства поэзии.— Аль-Фараби. Логические трактаты. А.-А., 1975.
38. [Аль-Фараби]. Указание пути к счастью.— Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. А.-А., 1973.
39. Аристотель. Аналитики. М., 1952.
40. Аристотель. Категории. М., 1939.
41. Аристотель. Метафизика. М.—Л., 1934.
42. Аристотель. О душе. М., 1937.
43. Аристотель. Политика. СПб., 1911.
44. Аристотель. Физика. М., 1936.
45. Аристотель. Этика. СПб., 1884.
46. Бируни. Индия. Избранные произведения. Т. II. Таш., 1957.
47. Газали. Избавляющий от заблуждения.— С. Н. Григорян.

- Из истории философии Средней Азии и Ирана. М., 1960, прил.
48. Газа ли. Ответы на вопросы, предложенные ему.— С. Н. Григорян. Из истории философии Средней Азии и Ирана. М., 1960, прил.
 49. Ибн-Баджа. Книга о душе.— Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
 50. Ибн-Сина. Даниш-наме. Душ., 1957.
 51. Ибн-Сина. О душе (фрагмент из «Книги спасения»).— Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
 52. Ибн-Рушд. Опровержение опровержения.— Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
 - 52а. Ибн-Туфейль. Роман о Хайе, сыне Якзана.— Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
 53. Ибн-Халдун. Введение.— Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
 54. Маймонид. Путеводитель колеблющихся.— С. Н. Григорян. Из истории философии Средней Азии и Ирана. М., 1960, прил.
 55. Платон. Лахет. Хармид. Лисий. Творения Платона. Пер. В. Соловьева и др. Т. 1. М., 1899.
 56. Платон. Сочинения в трех томах. М., 1968—1972.
 57. Плотин:
 - I—Эннеада. Тр. 3, 4, 5, 6, 9.— Лосев. Античный космос и современная наука. М., 1927.
 - II—Эннеада. Тр. 1, 2, 3.— А. Лосев. Античный космос и современная наука. М., 1927; Тр. 3.— М. Браш. Классики философии. Т. 1. СПб., 1913.
 - III—Эннеада. Тр. 3, 4, 5, 6, 7.— А. Лосев. Античный космос и современная наука. М., 1927; Тр. 7, 9.— М. Браш. Классики философии. Т. 1. СПб., 1913.
 - V—Эннеада. Тр. 5, 8.— А. Лосев. Античный космос и современная наука. М., 1927; Тр. 2.— П. П. Блонский. Философия Плотина. М., 1918; Тр. 1—8.— «Вера и разум». 1899, № 8—9, 11, 13, 14, 17, 19; 1899, № 2, 6, 11, 15; 1900, № 18, 19, 20, 21.
 - VI—Эннеада. Тр. 2, 7.— А. Лосев. Античный космос и современная наука. М., 1927; Тр. 6.— А. Лосев. Диалектика числа у Плотина. М., 1928.
 58. Плутарх. О происхождении мировой души по «Тимею» Платона.— М. Браш. Классики философии. Т. 1. СПб., 1913.
 59. [Порфирий]. Введение в Категории Аристотеля финикийца Порфирия.— Аристотель. Категории. М., 1939.
 60. Прокл. Первоосновы теологии. Тб., 1972.
 61. Alfarabis philosophische Abhandlungen. Herausgegeben von F. Dieterici. Leiden, 1890.
 62. Alfarabis Synopsis of the Works of Aristotle.— Pakistan Philosophical Congress. Third Session. Lahore, 1956.
 63. Alfarabius. Compendium Legum Platonic.— Plato Arabus. Vol. 3. Londinii, 1952.

64. Alfarabius. Das Buch der Ringsteine.— «Beitrage zur Geschichte des Mittelalters». Münster, 1906, vol. 5, № 3.
65. Alfarabius. De Platonic philosophia.— Plato Arabus. Vol. 2. Londinii, 1943.
66. Plotins Schriften. Übers. von R. Harder. Bd 1—5. Lpz., 1930—1937.

Литература

67. Аверинцев С. С. Греческая литература и ближневосточная «словесность». Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971.
68. Аверинцев С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью.— Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976.
69. Александров Г. Ф. История социологических учений. Древний Восток. М., 1959.
70. Арабская средневековая литература и культура. М., 1978.
71. Арзаканьян Ц. К вопросу о становлении истории философии как науки.— «Вопросы философии». 1962, № 6.
72. Артановский С. Н. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. Л., 1967.
73. Асмус В. Ф. Абу Али Ибн-Сина.— «Новый мир». 1952, № 6.
74. Асмус В. Ф. Некоторые вопросы диалектики историко-философского процесса и его познание.— «Вопросы философии». 1961, № 4.
75. Асмус В. Ф. Платон. М., 1975.
76. Баллер Э. А. Преемственность в развитии культуры. М., 1969.
77. Бартольд В. В. Культура мусульманства. Петроград, 1918.
78. Бартольд В. В. Учение мусульманского «Ренессанса».— Записки коллегии востоковедов. Л., 1930, V.
79. Баткин Л. М. Тип культуры как историческая целостность.— «Вопросы философии». 1969, № 9.
80. Батунский М. А. К критике теоретических основ западно-европейского буржуазного исламоведения (II пол. XIX—нач. XX в.). Таш., 1962 (Канд. дис.).
81. Батунский М. А. Западноевропейская исламистика и колониализм.— Современные идеологические проблемы стран Азии и Африки. М., 1970.
82. Батунский М. А. О некоторых тенденциях в современном западном исламоведении.— Религия и общественная мысль народов Востока. М., 1971.
83. Бельман Д. Арабское культурное наследие в свете идеалистических воззрений некоторых арабских теоретиков культуры.— История и экономика стран Арабского Востока и Северной Африки. М., 1975.
84. Беляев Е. А. Арабистика и исламоведение в «Melanges Louis Massignon» (т. 1—3, Дамаск, 1956—1957).— Ближний и Средний Восток. М., 1962.
85. Беляев Е. А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. М., 1965.

86. Бернал Дж. Наука в истории общества. М., 1956.
87. Бертельс А. Е. Насири Хосров и исмаилизм. М., 1959.
88. Бертельс Е. Э. История персидско-таджикской литературы. М., 1960.
89. Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
90. Блонский П. П. Философия Плотина. М., 1918.
91. Богданов Б. В. История философии как история философских проблем и их решений.— «Философские науки». 1965, № 6.
92. Болтаев М. Н. Вопросы гносеологии и логики в произведениях Ибн-Сины и его школы. Душ., 1965.
93. Боргош Ю. Фома Аквинский. М., 1975.
94. Браш М. Классики философии. Т. I. СПб., 1913.
95. Бриллиантов А. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Эрнунгены. СПб., 1898.
96. Бронзов А. А. Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности. СПб., 1884.
97. Быховский Б. Э. Философское наследие Ибн-Сины.— «Вопросы философии». 1955, № 5.
98. Виндельбандт В. Платон. СПб., 1904.
99. Владиславлев М. Философия Плотина. СПб., 1898.
100. Гафуров Б. Г., Касымжанов А. Х. Аль-Фараби в истории культуры. М., 1975.
101. Гегель. Лекции по истории философии. Сочинения. Т. IX—XI. М.—Л., 1933—1935.
102. Гибб Х. А. Арабская литература. М., 1960.
103. Гольдциер И. Исламская и еврейская философия.— Общая история философии. Т. I. СПб., 1910.
104. Гольдциер И. Лекции об исламе. СПб., 1912.
105. Григорян С. Н. К вопросу о происхождении и философских основах калама.— «Вопросы философии». 1958, № 6.
106. Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. М., 1960.
107. Григорян С. Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966.
108. Гуковский М. А. Новые работы по истории платонизма итальянского Возрождения.— «Вопросы философии». 1958, № 10.
109. Гулыга А. В. У истоков материализма и атеизма Нового Времени.— Г. Лей. Очерк истории средневекового материализма. М., 1962 (вступ. статья).
110. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
111. Дармстеттер Д. Происхождение персидской поэзии. М., 1925.
112. Джанматова Х. Аль-Кинди и его научное наследие.— «Общественные науки в Узбекистане», 1971, № 3.
113. Джанматова Х. Аль-Кинди и его философские взгляды. Таш., 1971 (Канд. дис.).
114. Джахид А. М. Некоторые вопросы теории государства в воззрениях Абу Насра аль-Фараби. Душ., 1963.
115. Додихудоев Х. Очерки философии исмаилизма. Душ., 1976.
116. Елизарова М. Община терапевтов. М., 1972.
117. Ерасов Б. С. Динамика и статика исламского универсализма.— «Вопросы философии». 1973, № 6.

118. Жузе П. Мутазилиты. Догматико-историческое исследование. Каз., 1899.
119. Жуковский В. А. Человек и познание у персидских мистиков. СПб., 1895.
120. Закуев А. Арабоязычная психология на Ближнем и Среднем Востоке в средние века.— «Вопросы психологии». 1959, № 4.
121. Закуев А. Философия ан-Наззама. Баку, 1961.
122. Закуев А. Философия «Братьев чистоты». Баку, 1964.
123. Заходер Б. Н. История восточного средневековья. М., 1964.
124. Ибрагим Т. К. Атомистика калама и ее место в средневековой арабо-мусульманской философии. М., 1978 (Канд. дис.).
125. Иванов А. С., Касымжанов А., Харенко Е. Д. Перипатетизм и теория познания аль-Фараби.— Изв. АН КазССР. Сер. общественная. А.-А., 1971, № 1.
126. Из истории науки и культуры средневекового Востока. М., 1960.
127. Из истории социально-политических идей. М., 1955.
128. Из философского наследия народов Востока. Таш., 1972.
129. История античной диалектики. М., 1972.
130. История математики. Т. I. М., 1970.
131. История философии. Т. I. М., 1940.
132. История философии (в 6 томах). М., 1957—1964.
133. История философии и вопросы культуры. М., 1975.
134. Касымжанов А. Х. Логика и теория познания аль-Фараби.— Аль-Фараби. Логические трактаты. А.-А., 1975 (вступ. статья).
135. Кац А. Социально-политические мотивы в философии Плотина по данным «Энеид».— «Вестник древней истории». 1957, № 4.
136. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. М., 1972.
137. Кичанова И. М. Философия Фомы Аквинского.— «Вопросы философии». 1958, № 3.
138. Климович Л. М. Ислам. М., 1962.
139. Климович Л. М. Мыслители Востока об исламе. М., 1974.
140. Колотова М. Г., Борунович В. Г. Панэллизм и буржуазная историография античности.— «Вестник древней истории». 1951, № 1.
141. Комаров В. М. Космос, бог и вечность мира. М., 1963.
142. Конрад Н. М. Запад и Восток. М., 1972.
143. Копнин П. В. К вопросу о методе историко-философского исследования.— «Вопросы философии». 1967, № 5.
144. Коран. Пер. И. Ю. Крачковского. М., 1963.
145. Коранашивили Г. В. Древний Восток и античный мир (опыт сравнительно-исторического изучения цивилизации).— Кавказско-ближневосточный сборник. 4. Вопросы древней истории. Тбилиси, 1973.
146. Крымский А. Е. История арабов и арабской культуры, светской и духовной. Ч. 1—2. М., 1911—1912.
147. Крачковский И. Ю. В. В. Бартольд в истории исламоведения.— И. Ю. Крачковский. Избранные сочинения. V. М.—Л., 1958.
148. Кулизаде З. О некоторых противоречиях в определении и оценке суфизма в нашей литературе.— Изв. АН АзербССР. Сер. обществ. наук, 1965, № 5.

149. Куплетский М. А. Неоплатонизм и христианство. Казань, 1881.
150. Ланге Ф. История материализма. СПб., 1899.
151. Лей Г. Очерк истории средневекового материализма. М., 1962.
152. Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927.
153. Лосев А. Ф. Диалектика числа у Платона. М., 1928.
154. Лосев А. Ф. Критика платонизма у Аристотеля. М., 1929.
155. Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1965.
156. Лосев А. Ф. Статьи по истории античной философии для 4—5 томов «Философской энциклопедии». М., 1965.
157. Лосев А. Ф. История античной эстетики (софисты, Сократ, Платон). М., 1969.
158. Луканин В. Г. Культура сасанидского Ирана (III—V вв.). М., 1969.
159. Лункевич В. В. От Гераклида до Дарвина. М.—Л., 1936.
160. Маковельский А. Ф. История логики. М., 1955.
161. Маковельский А. Ф. Атомистика на Ближнем Востоке.— «Вопросы философии». 1957, № 3.
162. Маковельский А. Ф. Авеста. Баку, 1960.
163. Мамардашвили М. К. Некоторые вопросы исследования истории философии как истории познания.— «Вопросы философии». 1959, № 12.
164. Мамардашвили М. К. К проблеме метода истории философии.— «Вопросы философии». 1965, № 5.
165. Массэ А. Ислам. М., 1963.
166. Мец А. Мусульманский Ренессанс. М., 1966.
167. Мировоззрение и метод. Проблемы научной абстракции. М., 1960.
168. Мюллер А. История ислама с основания до наших времен. Т. 2. СПб., 1895.
169. Нарский И. С. О традициях в истории философии.— «Вопросы философии». 1961, № 6.
170. Наторп П. Культура народа и культура личности. СПб., 1912.
171. Науменко Л. К. Монизм как принцип диалектической логики. А.-А., 1968.
172. Нуцубидзе Ш. И. Петр Ивер и античное философское наследие (проблемы ареопagitики). Тб., 1963.
173. Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки. М., 1969.
174. Ойзерман Т. И. Главные философские направления. М., 1971.
175. Ошерович Б. Я. Стиль и язык философских сочинений аль-Фараби.— Аль-Фараби. Научное творчество. М., 1975.
176. Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VIII—XI вв. Л., 1966.
177. Пигулевская Н. М. Сирийская культура средних веков и ее историческое значение.— «Советская наука». 1941, № 2.
178. Пигулевская Н. М. Византия и Иран на рубеже VI и VII вв. М.—Л., 1946.
179. Пигулевская Н. М. Города Ирана в раннее средневековье. М.—Л., 1956.
180. Проблемы истории и теории мировой культуры. М., 1974.
181. Происхождение ислама. М., 1971.
182. Райт В. Краткий очерк сирийской литературы. СПб., 1902.
183. Ранович А. Б. Эллинизм и его историческая роль. М., 1950.
184. Рассел Б. История западной философии. М., 1959.
185. Ренан Э. Аверроэс и аверроизм.— Собрание сочинений. Т. VIII. Киев, 1902.
186. Рубцова Т. Н. Мировоззрения Августина Блаженного и псевдо-Дионисия Ареопагита.— Осуществление ленинских идей в процессе развития социалистического общества. Киров, 1975.
187. Сагадеев А. В. Эстетические взгляды арабов эпохи средневековья.— Очерки истории эстетических учений. М., 1963.
188. Сагадеев А. В. Новые публикации трактатов Кинди.— «На роды Азии и Африки». 1964, № 1.
189. Сагадеев А. В. Ибн-Рушд. М., 1974.
190. Сагадеев А. В. Человеческий мир в философии и искусстве мусульманского средневековья (по поводу одной типологической концепции).— Эстетика и жизнь. Вып. 3. М., 1974.
191. Сагадеев А. В. Учение Ибн-Рушда о соотношении философии, теологии и религии и его истоки в трудах Аль-Фараби.— Аль-Фараби. Научное творчество. М., 1975.
192. Сагадеев А. В. «Наследие ислама»: история и современность.— У. М. Уотт. Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976 (предисл.).
193. Сатыбекова С. Х. Гуманизм Аль-Фараби. А.-А., 1975.
194. Соколов В. В. Очерки философии эпохи Возрождения. М., 1962.
195. Соколов В. В. Философия Спинозы и современность. М., 1964.
196. Соколов В. В. Партийность и историзм в истории философии.— «Вопросы философии». 1968, № 4.
197. Соколов В. В. Спиноза. М., 1973.
198. Субботин А. Л. Фрэнсис Бэкон и античность.— «Вопросы философии». 1972, № 2.
199. Таннери П. Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902.
200. Тарн В. Эллинистическая цивилизация. М., 1949.
201. Томсон Дж. Первые философы. М., 1969.
202. Тревер К. В. Александр Македонский в Согде.— «Вопросы истории». 1947, № 5.
203. Трахтенберг О. В. Очерки по истории западноевропейской средневековой философии. М., 1957.
204. Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западноевропейского христианства в V веке. М., 1892.
205. Трубецкой С. Учение о логосе в его развитии. М., 1900.
206. Турсунов А. От мифа к науке. М., 1973.
207. Физико-математические науки в странах Востока. М., 1969.
208. Философская энциклопедия. Т. 1—5. М., 1960—1970.
209. Фильштинский И. М., Шидфар Б. Я. Очерки арабо-мусульманской культуры. М., 1971.
210. Францев Г. П. Исторические пути социальной мысли. М., 1965.

211. Фролова Е. А. Проблема Декарта в современной арабской философии.—«Вопросы философии». 1969, № 5.
212. Фролова Е. А. Ранний ислам, его социальная сущность и историческая роль.—«Наука и религия». 1971, № 10.
213. Хайруллаев М. М. Мировоззрение Фараби и его значение в истории философии. Таш., 1967.
214. Хайруллаев М. М. Фараби: эпоха и учение. Таш., 1975.
215. Ханна аль-Фахури. История арабской литературы. Т. 1—2. М., 1959.
216. Хидашели Ш. В. Соотношение предмета философии и ее истории.—«Вопросы философии», 1968, № 5.
217. Хидашели Ш. В. Неоплатонизм в средневековой Грузии.—«Вопросы философии». 1971, № 5.
218. Хусанбаев М. К проблеме единичного и всеобщего в прогрессивной общественно-философской мысли Средней Азии.—«Общественные науки в Узбекистане», 1966, № 7.
219. Целлер Э. Очерки истории греческой философии. М., 1913.
220. Чалоян В. К. Древнеармянская интерпретация логики Аристотеля. Ереван, 1946.
221. Чалоян В. К. Восток — Запад. М., 1968.
222. Чалоян В. К. Проблемы истории философии эпохи феодализма.—«Вопросы философии». 1968, № 4.
223. Чалоян В. К. Роль и значение всеобщей философии.—Арабские страны. История. Экономика. М., 1974.
224. Чанышев А. Н. Эгейская предфилософия. М., 1970.
225. Чистякова Т. А. Арабский халифат. М., 1962.
226. Шаймухамбетов Г. Б. К вопросу о становлении и сущности арабизированного перипатетизма.—«Вопросы философии». 1979, № 3.
227. Шевкина Г. В. Сигер Брабантский и парижские аверронисты XIII в. М., 1972.
228. Шидфар Б. Я. Ибн-Мискавейх. М., 1968.
229. Шишкин А. Ф. Из истории этических учений. М., 1959.
230. Штейн В. М. Вклад народов Востока в историю мировой культуры.—«Ученые записки ИВАН СССР». 1960, № XXV.
231. Штекль А. История средневековой философии. М., 1912.
232. Эйкен Г. История и система средневекового мирозерцания. СПб., 1907.
233. Amin O. Moslem philosophy. Cairo, 1958.
234. Amin O. Les stoicisme et la pensée islamique.—«Revue Thomiste», vol. 59, 1959.
235. Anawati G. Philosophie arabe ou philosophie musulmane?—Mélanges Chenu. P., 1967.
236. Arberry A. Some Plato in an Arabic Epitome.—«Islamic Quarterly». 1955, № 1—2.
237. Arberry A. Revelation and Reason in Islam. L., 1957.
238. Arberry A. Classical Persian Literature. L., 1958.
239. Armstrong A. Emanation in Plotinus.—«Mind», vol. 46, 1937.
240. Badawi A. Plotinus apud arabes. Cairo, 1955.
241. Badawi A. Un Proclus perdu et retrouvé en arabe.—Mélanges Louis Massignon. Vol. 1. Damaskus, 1956.
242. Badawi A. La transmission de la philosophie grecque au Monde Arabe. P., 1968.
243. Balluz N. Der frühe Islam und die Gegenwart.—«Deutsche Zeitschrift für Philosophie». 1963, № 3.
244. Bardenhewer O. Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Ziber de causis. Freiburg, 1882.
245. Benz E. The Islamic Culture as Mediator of the Greek Philosophy to Europe.—«Islamic Culture». 1961, № 3.
246. Baumkehr C. Der Platonismus im Mittelalter. München, 1916.
247. Baumstark A. Geschichte der syrischen Literatur. Lpz., 1922.
248. Bergh S. van. Gazali on Gratitude towards God and its Greek Sources.—«Studia Islamica», 1957, № 7.
249. Bertman M. Alfarabi and Concept of Happiness in Medieval Islamic philosophy.—«Islamic Quarterly». 1970, № 3.
250. De Boer T. Die Widersprüche der Philosophie nach al-Gazzali und ihr Ausgleich durch Ibn Ruschd. Straßburg, 1894.
251. De Boer T. Zu Kindi und seiner Schule.—«Archiv für Geschichte der Philosophie». Bd XIII, 1900.
252. De Boer T. Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart, 1901.
253. Brockelmann C. Geschichte der arabischen Literatur. Leiden, 1943.
254. Gaul L. Alberts der Grossen in Verhältniss zu Plato.—«Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters». Münster, Bd XII, H. 1, 1913.
255. The Cambridge History of later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge, 1967.
256. Carra de Vaux. Aflatun.—Encyclopaedie des Islam. Leiden — Leipzig, Bd 1, 1934.
257. Carra de Vaux. Al-Farabi.—Encyclopaedie des Islam. Leiden — Leipzig, Bd 2, 1934.
258. Carra de Vaux. Schachrastani.—Encyclopaedie des Islam. Leiden — Leipzig, Bd 4, 1934.
259. Chroust A. The Organisation of the Corpus Platonicum in Antiquity.—«Hermes», vol. 93, 1965.
260. Corbin H. Histoire de la philosophie islamique. P., 1938.
261. Davis H. Alexandria, the Golden City. Vol. 1—2. Evanston, 1957.
262. Dieterici F. Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber im X. Jahrhundert. B., 1861.
263. Dieterici F. Die Anthropologie der Araber im X. Jahrhundert. Lpz., 1871.
264. Dieterici F. Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert. Lpz., 1882.
265. Dieterici F. Die Logik und Psychologie der Araber im X. Jahrhundert. Lpz., 1878.
266. Dieterici F. Die Sogennante Theologie des Aristoteles. Lpz., 1882.
267. Dieterici F. Die Staatsleitung von Alfarabi. Eine metaphysische und ethisch-politische Studie eines arabischen Philosophen. Leiden, 1904.
268. El-Ehwany. Islamic philosophy. Cairo, 1957.
269. The Encyclopedia of philosophy. Ed. Paul Edwards. N. Y.—L. Vol. 3, 4, 1972—1974.

270. Endress G. Die arabischen Übersetzungen von Aristoteles. Schrift De caelo. Frankfurt, 1966.
271. Ess Josef von. Gähiz und die aṣḥab al-ma'arif. — «Der Islam». Bd 42, H. 2—3, 1966.
272. Ess Josef von. Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arabischen Übersetzung. — «Der Islam». Bd 42, H. 2—3, 1966.
273. Fakhry M. A History of Islamic Philosophy. N. Y.—L., 1970.
274. Farruht O. The two Farabis. Beirut, 1950.
275. Finnegan J. Al-Farabi et le Περὶ τοῦ d'Alexandre d'Aphrodise. — «Mélanges Louis Massignon. Vol. 2. Damask, 1957.
276. Flügel G. Al-Kindi, genannt der Philosoph der Araber. Lpz., 1857.
277. Flügel G. Über Muhammad Ishak's «Fihrist al-ulum». — «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft». Bd 13, 1859.
278. Flügel G. Über Inhalt und Verfasser der arabischen Encyclopadie. — «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft». Bd 13, 1859.
279. Furlani G. Meine Arbeiten über die Philosophie bei den Syrern. — «Archiv für Geschichte der Philosophie». Bd 37, 1925.
280. Fück J. Die arabischen Studien in Europa bis den Anfang des XX. Jahrhunderts. Lpz., 1955.
281. Garl W. Das platonische Verständnis in Philosophie. Bamberg, 1968.
282. Gibb H. Mohammedanism. Ox., 1955.
283. Gibb H. Die Struktur des religiösen Denkens im Islam. Damaskus, 1964.
284. Gibb H. Studies on the Civilisation of Islam. Boston, 1968.
285. Gilson E. Les sources Gréco-arabes de l'Augustinisme Avicennisant. — «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», vol. 4, 1929.
286. Gilson E. Le probleme de la philosophie musulmane. — Mélanges offerts à Etienne Gilson. P., 1959.
287. Goldziher J. Neoplatonische und gnostische Elemente im Hadith. — «Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete». Bd 22, 1909.
288. Graf G. Die Philosophie und Gotteslehre der Jahia Ibn Adi und späterer Autoren. — «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters». Bd 8, H. 7, 1910.
289. Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Bonn, 1947.
290. Gronau K. Platons Ideenlehre im Wandel der Zeit. Hamburg, 1929.
291. Grünebaum G. Medieval Islam. Chicago, 1953.
292. Grünebaum G. Islam. Essays in the nature and growth of a cultural tradition. Menasha, 1955.
293. Grünebaum G. Islam. — Das Fortwirken der Antike in unsere Gegenwart. Zürich und Stuttgart, 1969.
294. Grünebaum G. Islam and Medieval Hellenism. Social and Cultural Perspectives. L., 1976.
295. Günz A. Die Abhandlung der Alexander von Aphrodisias über den Intellekt. B., 1886.
296. Hammond K. The philosophy of Alfarabi and its Influence on Medieval Thought. N. Y., 1947.
297. Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Bd 1—6. München, 1973—1974.
298. Hanna G. Vorläufer des «cogito, ergo sum» Descartes in der arabischen Philosophie? — Erkenntnisse und Meinungen. Wiesbaden, 1973.
299. A History of Muslim Philosophy. Vol. 1—2. Wiesbaden, 1963—1966.
300. History of Philosophy Eastern and Western. Vol. 2. L., 1953.
301. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von J. Ritter und K. Gründer. Basel—Stuttgart, 1976.
302. Hönig A. Zur geschichtsphilosophischen Kategorie Tragition. — «Deutsche Zeitschrift für Philosophie». 1964, № 9.
303. Horowitz S. Über den Einfluß des Stoicismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern. — «Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft». Bd 57, H. 1, 1903.
304. Horowitz S. Die Einfluß der griechischen Skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern. Breslau, 1915.
305. Horten M. Kommentarien zum Alfarabi's «Die Ringsteine der Weisheit». — «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters». Bd 5, 1906, № 3.
306. Horten M. Religion und Philosophie im Islam. — «Islam». Bd 4, 1913.
307. Horten M. Die Philosophie des Islam. München, 1924.
308. Hunain Ibn Ishag. Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen. Zum ersten Mal herausgegeben und übersetzt von G. Bergstraßer. — «Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes». Bd XVII, H. 2, Lpz., 1925.
309. Hurgronje C. Mohammedanism. N. Y., 1916.
310. Husaini K. Contribution of Lahiru'd-din al-Bayhaki to arabic and persian literature. — «Islamic Culture», vol. 34, 1960, № 1—2.
311. Islam and Cultural Change in the Middle Ages. (Conference. May 1973. University of California). Wiesbaden, 1975.
312. Islam enzyklopaedisi. Istanbul. Vol. 1, 1950.
313. Islamic philosophy and the Classical Tradition. Columbia, 1973.
314. Jabre F. L'extas ede Plotin et le Fanā de Ghazali. — «Studia islamica». 1956, № 6.
315. Klamroth M. Über die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Ja'qubi. — «Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft». Bd 40—41, 1886—1887.
316. Klibansky R. The Continuity of the Platonic Tradition. L., 1939.
317. Klibansky R. Timaeus (Kommentarien). L., 1962.
318. Klinge G. Die Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an der Islam. — «Zeitschrift für Kirchengeschichte». 1939, № 58.
319. Kolesnik A. Die arabische Philosophie in der Überlieferungsgeschichte des menschlichen Denkens. — «Deutsche Zeitschrift für Philosophie». 1976, № 8.
320. Köpf U. Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert. Tübingen, 1974.

321. Kremer A. Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. Lpz., 1868.
322. Kremer A. Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams. Lpz., 1873.
323. Kraemer J. Das Problem der islamischen Kulturgeschichte. Tübingen, 1959.
324. Kristeller P. O. History of Philosophy and History of Ideas.—«Journal of the History of Philosophy». 1964, № 2.
325. Kristeller P. O. Renaissance Thought. N. Y., 1964.
326. Kroner R. Speculation in Pre-Christian Philosophy. Philadelphia, 1956.
327. La Lacy O'Leary. Arabic Thought and Its Place in History. L., 1931.
328. Le Lacy O'Leary. Arabic Transmission of Science.—«Islamic Culture», vol. 31, 1957, № 3.
329. Laswitz. Geschichte der Atomistik von Mittelalter bis Newton. Hamburg und Leipzig, 1890.
330. The legacy of Islam. Ox., 1974.
331. Leff A. Medieval Thought. St. Augustin to Okkam. L., 1959.
332. Ley G. Geschichte der Aufklärung und Atheismus. B., 1969.
333. Madkour I. La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane. P., 1934.
334. Madkour I. Organon Aristotle au Monde Arabe. P., 1940.
335. Mahdi M. The Editio Princeps of Farabi's «Compendium Legum Platonis».—«Journal of Near Eastern Studies», vol. 20, 1961, № 1.
336. Mahdi M. Al-Farabi's «Philosophie of Aristotle». N. Y., 1962.
337. Maier A. Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie. Rom, 1951.
338. Meyer S. Thomas von Aquin. Sein system und seine geistesgeschichtliche Stellung. Paderborn, 1961.
339. Meyerhof M. Von Alexandria nach Bagdad.—Sitzungsberichte der Preußischen Academie der Wissenschaft. Phil.-Hist. Klasse. Bd 23, 1930.
340. Makdisi M. Madrasa and University in the Middle Ages.—«Studia islamica», vol. 32, 1970.
341. Margoliouth D. Mohammedanism. L., 1911.
342. Mrozek A. Koran a kultura arabska. Warszawa, 1967.
343. Müller A. Die griechischen Philosophen in der arabischen Überlieferung. Halle, 1873.
344. Müller A. Philosophie und Theologie von Averroes. München, 1875.
345. Müller A. Über einige arabischen Sentenzsammlungen.—«Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft», Bd 31, 1877.
346. Müller M. Ist die Mithaphysik Plotins ein Emanationssystem? —«Hermes», 1913, № 1.
347. Nagy A. Die philosophische Abhandlung des Jagub ben Ishak al-Kindi.—«Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters». Bd 11, H. 5, 1902.
348. Nasr S. Islamic Philosophy Re-orientation or Re-understanding.—Eleventh Session Pakistan Philosophical Congress. Lahore, 1965.
349. Nasr S. Science and Civilisation in Islam. Cambridge, 1968.
350. Nasr S. The meaning and Role of «Philosophy» in Islam.—«Studia islamica». Vol. 37, 1973.
351. Nasr S. The western world and its Challenges to Islam.—«The Islamic Quarterly», vol. 17, 1973, № 1.
352. Natorp P. Platons Ideenlehre. Lpz., 1921.
353. Nestle T. Die Statuten von Nisibis aus den Jahren 496 und 590.—«Zeitschrift für Kirchengeschichte». Bd 18, 1897.
354. Newald R. Nachleben des antiken Geistes (im Abendland bis zum Beginn des Humanismus). Tübingen, 1960.
355. Nowotny F. Druhy život. Praha, 1969.
356. Opelt I. Griechische Philosophie bei den Arabern. München, 1970.
357. Paret R. An-Nazzam als Experimentator.—«Der Islam», vol. 25, 1939.
358. Paret R. Der Islam und das griechisches Bildungsgut. Tübingen, 1950.
359. Pater W. Plato and Platonism. L., 1907.
360. Peters F. Aristotelis Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelis Corpus. N. Y., 1968.
361. Pines S. Beiträge zur islamischen Atomenlehre. B., 1936.
362. Pollack I. Entwicklung der arabischen und jüdischen Philosophie im Mittelalter.—«Archiv für Geschichte der Philosophie». Bd 12, 1904.
363. Prantl K. Geschichte der Logik im Abendland. Lpz., Bd I—IV, 1885—1870.
364. Revolution and Tradition. Lpz., 1971.
365. Rescher N. Al-Farabi. An Annotated Bibliography. Pittsburg, 1962.
366. Rescher N. The Development of Arabic Logik. Pittsburg, 1964.
367. Rissel K. Über textologischen Wirkung syrischen Übersetzungen der griechischen Klassikern.—«Archiv für Geschichte der Philosophie». Bd 13, H. 1, 1899.
368. Richter G. Das Geschichtsbild der arabischen Historiker der Mittelalters. Tübingen, 1933.
369. Richter G. Medieval arabic historiography.—«Islamic culture». Vol. 33, № 4; vol. 34, № 2, 1959—1960.
370. Ritter H. Über unsere Kenntnis der arabischen Philosophie. Göttingen, 1944.
371. Rose V. De aristotelis librorum ordine at auctoritate, 1854.
372. Rosenthal F. On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World.—«Islamic culture». Vol. 14, 1940.
373. Rosenthal F. Ash-Shaykh al-yūnāni and the Arabis Plotinus Source.—«Orientalia». Vol. 21, 1952.
374. Rosenthal F. Das Fortleben der Antike im Islam. Zürich und Stuttgart, 1965.
375. Rosenthal F. A History of Muslim Historiography. Leiden, 1968.
376. Asch-Schachrastani. Religionspartheien und Philosophenschulen. Bd 1—2. Halle, 1850—1851.
377. Sankari F. A. Plato and al-Farabi: a comparison some as-

- pects of their political philosophies.—«The Muslim World», vol. 60, 1970, № 3.
378. Sauter C. Die peripathetische Philosophie bei den Syrien und Arabern.—«Archiv für Geschichte der Philosophie». Bd 12, 1898.
 379. Sauter C. Avicennas Bearbeitung der Aristotelischen Metaphysik. Wien, 1912.
 380. Simon H. Zum Universalienproblem in der arabischen Philosophie.—Труды XXV Международного конгресса востоковедов. T. III. M., 1963.
 381. Schmidt W. Epikurs Kritik der platonischen Elementenlehre. Lpz., 1939.
 382. Schmolders F. Essai sur les Ecoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali. P., 1842.
 383. Schreiner M. Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegung im Islam.—«Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft». Bd 52, 1898.
 384. Spuler B. Hellenistisches Denken im Islam.—«Saeculum». Bd 5, H. 2, 1954.
 385. Stein L. Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus.—«Archiv für Geschichte der Philosophie». Bd 2, H. 2, 1889.
 386. Stein L. Das erste Auftreten der griechischen Philosophie unter den Arabern.—«Archiv für Geschichte der Philosophie». Bd 7, 1894.
 387. Stein L. Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber.—«Archiv für Geschichte der Philosophie». Bd XI, 1898; Bd XII, 1899.
 388. Steiner H. Die Mutaziliten oder die Freidenker im Islam. Lpz., 1865.
 389. Steinschneider M. Al-Farabi, der arabischen Philosophen, Leben und Schriften.—Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St. Petersburg. Bd 13, série 7, № 4, 1869.
 390. Steinschneider M. Die arabischen Übersetzungen aus dem griechischen. Lpz., 1889.
 391. Stone A. The Muslim «Faith and Reason» Discussion and its Implications to Islamic Education.—«The Muslim World». Vol. 60, 1970, № 4.
 392. Strauß L. How Farabi read Plato's Laws. Melanges Louis Massignon. Vol. 2. Damas, 1957.
 393. Tisini T. Die Materieauffassung in der islamisch-arabischen Philosophie des Mittelalters. B., 1972.
 394. Totok W. Handbuch der Geschichte der Philosophie. Frankfurt, 1964.
 395. Unity and Variety in muslim Civilization. Chicago, 1955.
 396. Ülken H. Islam Felsefesi tarihi. Istanbul, 1957.
 397. Vajda G. A propos d'une citation non identifiée d'al-Farabi dans de «Guide des Egarés».—«Journal asiatique». 1965, № 1—2.
 398. Watt M. W. Islamic Philosophy and Theology. Edinburg, 1962.
 399. Walter P. Plato and Platonism. N. Y., 1967.
 - 399a. Walter R. Der Charakter der Weltanschauung im alten China, in Indien und in Griechenland.—«Klio», Bd 55, 1973.
 400. Walzer R. The Rise of Islamic Philosophy.—«Orient». Bd 3, 1950, № 1.

401. Walzer R. Greek into Arabic. Ox., 1962.
402. Weinrich A. De aucforum graecorum versionibus etc., Wien, 1842.
403. Wolfson H. Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem.—«Speculum». Vol. 38, 1963.
404. Wolfson H. The Philosophy of Kalam. Harvard — London, 1976.
405. Worms W. Die Lehre über die Anfangslösigkeit bei der mittelalterlichen arabischen Philosophen. Münster, 1900.
406. Wüstenfeld F. Die Übersetzungen arabischen Werke ins lateinische seit dem XI. Jahrhundert. B., 1877.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Глава 1. Античные источники средневековой арабоязычной философии	12
Характер философского мышления на Арабском Востоке. Факторы и тенденции	14
Античные источники	19
Глава 2. Отношение средневековых арабоязычных философов к досократикам и Сократу	40
Глава 3. Платон и средневековая арабоязычная философия. Начальный период	48
Постановка вопроса	48
Отношение аль-Фараби к теории идей Платона	52
Социальная утопия Платона. Интерпретация аль-Фараби	98
Примечания	128
Библиография	136

Гульшат Бахитовна Шаймухамбетова

АРАБОЯЗЫЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ (начальный период)

Утверждено к печати Институтом философии Академии наук СССР

Редактор *Л. Ш. Фридман*. Младший редактор *А. В. Бодянская*. Художник *И. П. Маркарова*. Художественный редактор *Б. Л. Резников*. Технический редактор *В. П. Стуковнина*. Корректор *В. В. Воловик*

ИБ № 13585

Сдано в набор 07.05.79. Подписано к печати 27.08.79. А-02877. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 7,98. Уч.-изд. л. 8,82. Тираж 5500 экз. Зак. № 300. Цена 55 коп.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»

Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука». Москва Б-143, Открытое шоссе, 28