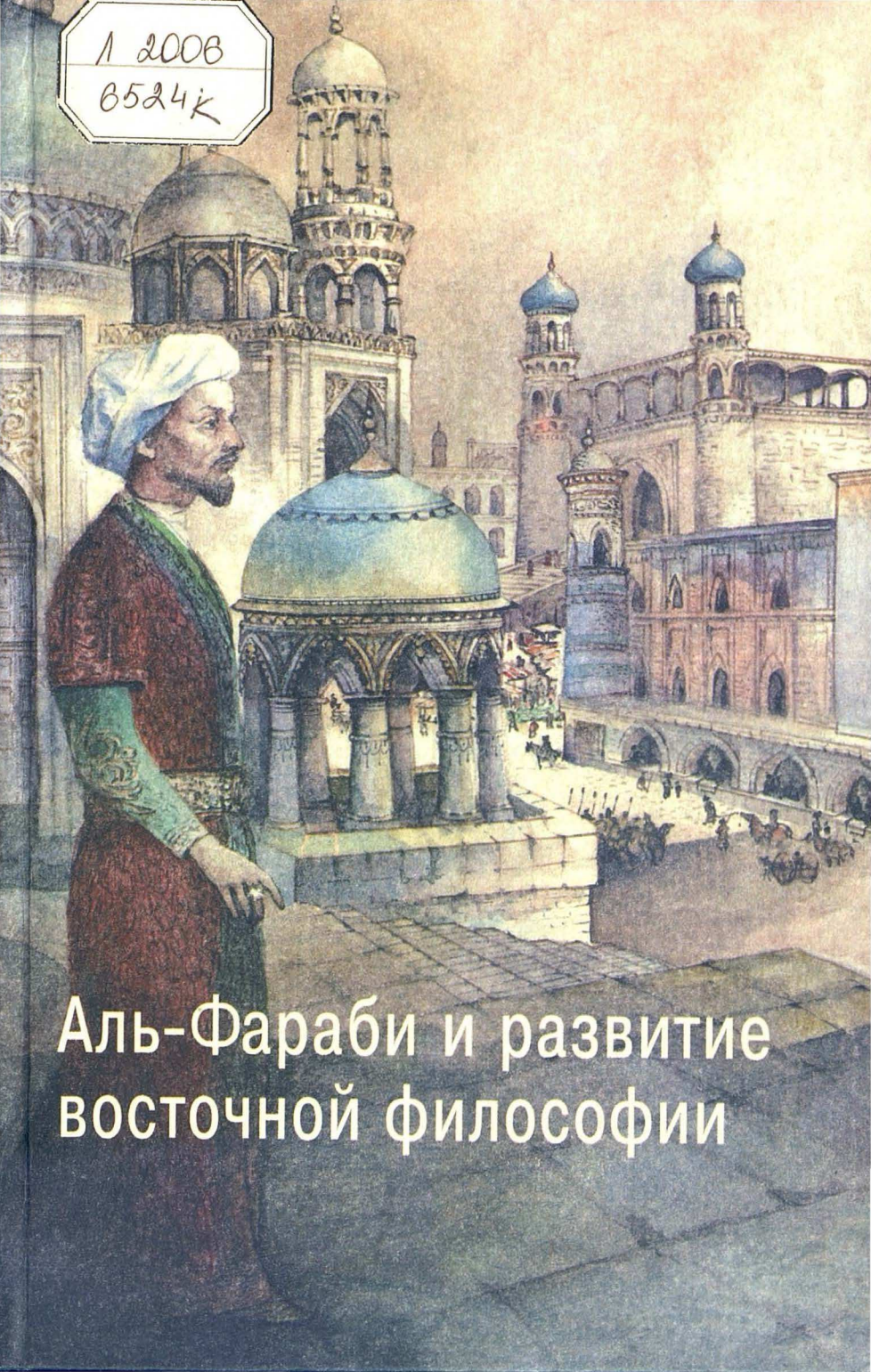


1 2008

6524к



Аль-Фараби и развитие  
восточной философии









# Аль-Фараби и развитие восточной философии

“Елорда”  
Астана – 2005

ББК 87.3

Н 91

ВЫПУЩЕНА ПО ПРОГРАММЕ МИНИСТЕРСТВА КУЛЬТУРЫ, ИНФОРМАЦИИ  
И СПОРТА РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

**Нысанбаев А.Н., Курмангалиева Г.К., Коянбаева Г.Р.,  
Н 91 Кенисарин А.М., Сейтахметова Н.Л.**  
Аль-Фараби и развитие восточной философии.  
— Астана: Елорда, 2005. — 320 стр.

ISBN 9965-06-223-4

В монографии раскрываются основные проблемы философии аль-Фараби и их дальнейшее развитие в философии восточного перипатетизма. На основе историко-философского, аксиологического и компаративистского подходов авторы показывают духовную связь идей средневекового мыслителя с современностью, осуществляют анализ и обобщение результатов развития фарабиеведения в Казахстане.

Адресуется научным сотрудникам, аспирантам, преподавателям высших учебных заведений и всем, интересующимся историей духовной культуры прошлого.

Н  $\frac{0301020000 - 337}{450(05) - 05}$

ББК 87.3

ISBN 9965-06-223-4

© Нысанбаев А.Н.,  
Курмангалиева Г.К.,  
Коянбаева Г.Р.,  
Кенисарин А.М.,  
Сейтахметова Н.Л.  
© “Елорда”, 2005

---

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Вниманию читателя предлагается коллективная монография, посвященная духовному наследию аль-Фараби и его влиянию на становление и развитие философии на арабо-мусульманском Востоке. Современный, во многом потерявший стабильность и устойчивость мир пытается определиться между полюсом глобальности, с одной стороны, и полюсом самобытности, с другой стороны. Казахстан в этом процессе — не исключение. Он так же, как и другие страны, не без трудностей, входит в современный глобализирующийся мир, и, прощаясь с тоталитарным прошлым, целеустремленно движется в будущее, самоопределяясь на пути демократических преобразований. В этом движении он с особым вниманием относится к своей истории, которую в условиях независимости открывает и прочитывает по-новому, так как без истории нет народа, нет его культуры. Как нет культуры без носителей ее духовных ценностей.

Философ, ставший известным истории как Второй Учитель, родился на степных просторах тюркского мира, в среднесевковом округе Фараб, отсюда и его ставшее общепризнанным имя аль-Фараби. Не только местность, где аль-Фараби родился, провел детские и юношеские годы, впервые почувствовал несобъятность степных просторов и свободолобивый дух кочевников, стала частью современной территории Казахстана, но и его творческое наследие стало неотъемлемой частью духовной культуры казахского народа, корни которого прорастают из тюркских глубин.

Философия аль-Фараби, тюрка по рождению, стала выразительницей гуманистических ценностей синтетической исламской культуры, переплавившей в своем развитии ценности и тюркской, и иранской, и греческой, и многих других культур. В своих взглядах аль-Фараби отразил общечеловеческие ценности, одинаково близкие представителям разных культур, раскрыл идеал общественного устройства, где народы объединены и действуют совместно в целях достижения счастья, где они лишены розни, кровопролития и войн. В добродетельном городе аль-Фараби все помогают друг другу в достижении своей цели — счастья, потому что человек создан для того, чтобы быть счастливым.

В Казахстане сформировалось направление фарабиеведческих исследований, последовательно изучающее все аспекты энциклопедического наследия аль-Фараби. В настоящей работе центральное место в отражении философии мыслителя нашла линия преемственности взглядов аль-Фараби и восточных последователей перипатетизма, ставшая стержневой в становлении восточного направления и определившая его вклад в мировую философию. Влияние, оказанное аль-Фараби на средневековую арабомусульманскую философию, а через своих последователей в дальнейшем на западноевропейскую философию, не может быть понято вне того культурно-исторического и духовного контекста, в котором она возникла и развивалась. Поэтому в работе нашли отражение эти и другие аспекты энциклопедического наследия аль-Фараби, но, тем не менее, они не исчерпывают всего богатства оставленного им наследия. Коллектив авторов рассмотрел наиболее важные и значимые проблемы, поставленные в философии аль-Фараби, раскрыл их решение и попытался проследить их дальнейшее развитие в учениях последователей и духовных преемников мыслителя.

Раскрывая античные основания генезиса восточного перипатетизма и усвоение античной философии в культурно-исторических условиях арабо-мусульманского средневековья, работа показывает, что платоновская, аристотелевская и неоплатоническая системы образуют наиболее существенный генетический контекст восточного перипатетизма, служа ему постоянным материалом для комментирования, концептуальной рефлексии и формирования самостоятельной философской теории. Для аль-Фараби комментирование как способ отношения к теоретическому наследию античности стало не простым его воспроизведением, а методом формирования оригинальной системы философии, инструментом введения и адаптации греческой и эллинистической классики в культурно-исторические условия, радикально отличные от тех, в которых она существовала прежде. Монография показывает, что комментирование стало для аль-Фараби теоретической формой понимания историко-философского процесса.

В ней также исследуется ранее не изучаемая казахстанским фарабиеведением проблема формирования элементов религиозно-теологического миропонимания в античной философии. В прежние времена она по существу не ставилась, поскольку тогда акцентировались материалистические и атеистические тенденции, бывшие не определяющими в философии аль-Фараби. Между тем учения Платона, Аристотеля и в особенности неоплатонизма



были источниками не только христианского богословия, но и теологических воззрений восточных перипатетиков. В отличие от исследований советского периода, в которых аль-Фараби и другие мыслители представлялись как независимые от религии и отстранившиеся от решения теологических проблем, здесь основной стала позиция, согласно которой философия аль-Фараби в целом была тесно связана с общим мировоззрением средневековья. Его ведущей тенденцией стал ислам, влияние которого отразилось и в философии аль-Фараби. С этой точки зрения в работе выявляются существенные черты исламского мировоззрения и закрепленные в Коране общечеловеческие ценности.

Исходя из основополагающего тезиса о том, что ислам явился синтезом и завершающей фазой смены политеистического мировоззрения ближневосточного региона, в работе подчеркивается идея единства, сформулированная в исламе, ее ценностный статус и реализация в онтологической, познавательной и социально-нравственной проблематике исламского средневековья. Выраженная формулой “Нет бога, кроме Аллаха”, она определила глубоко экзистенциальный смысл философствования средневековой мусульманской культуры, где человек открывал мир природы и мир собственного “Я” сквозь призму глубокого внутреннего проникновения. Другим важным выводом, вытекающим из анализа духовной атмосферы эпохи, является утверждение о гуманистическом содержании нового учения, пришедшего на смену холодному безразличию к человеку, выраженному в мифологии.

Философия аль-Фараби, вплетаясь в контекст дискуссионного пространства философско-теологической мысли арабо-мусульманского Востока, вырабатывала методы выражения ценностных установок ислама, опираясь на предшествующий исторический опыт философии. Философия в качестве умозрительного логико-рационального знания о первооснове, первопричине мира занимала особое место в континууме культуры и не могла полностью совпадать с теологией, трактовавшей те же предметы с фидеистических позиций главенства веры над разумом. Философия, с одной стороны, не столь далеко отдалялась от религиозных устремлений эпохи, т.е. в известной степени отождествляясь с ними, с другой же стороны, она не совпадала с ними, отличаясь по способам разрешения и поисков ответа на поставленные временем вопросы. Поэтому восточный перипатетизм как философское мировоззрение не сливается с исламским мировоззрением, в известной степени обособляясь от него и в то же время находясь с ним в существенной связи.

В монографии также анализируется проблема бытия в философии аль-Фараби и ее концептуальное развитие в восточном перипатетизме. Онтологическая проблематика, как ни одна другая, представляла собою острейшие дискуссии средневекового мусульманского мира, в проблемное поле которого втягивались и восточные перипатетики, пытавшиеся разрешить ее с рационалистических позиций. Теоцентризм, креационизм, иерархизм — характерные черты онтологии аль-Фараби, использующего в целях ее обоснования теорию эманации неоплатонизма, где позиция аль-Фараби и его последователей не сливалась с концепцией Единого неоплатоников, с одной стороны, а с другой — не отождествлялась с суфийской и ашаритской позициями.

Анализ социально-этического учения аль-Фараби позволил выделить в нем три основных элемента: 1) общую рационалистическую установку, 2) принцип эвдемонизма, 3) принцип взаимосвязи разумного и нравственного начал. Данные принципы заложили основание для систематической разработки в восточном перипатетизме учения о человеке с точки зрения рациональных способов достижения счастливой и добродетельной жизни. Отличие восточного перипатетизма от ортодоксальной исламской доктрины видится в том, что первый создает такую картину мира, в которой разумно достигаемая нравственность является связующим звеном между человеком и Богом, и тем самым эта картина рисует целостную и гармоничную структуру всего бытия. Для аль-Фараби разумное миропонимание по существу совпадает с высшим благом, добродетелью и счастьем как целью человеческого бытия. Эти категории лежат в основе его учения о человеке.

Вместе с тем человек понимается не только как духовное, но и как существо чувственно данной реальности. Что позволяет аль-Фараби поставить перед обществоведением комплексную проблему сочетания познания, просвещения и воспитания. В монографии прослеживаются направления, по которым восточный перипатетизм развивал социально-этические категории гуманистического содержания своего основоположника.

Многие мысли аль-Фараби прочитываются современным читателем по-новому, они заставляют, погружаясь в глубину его философских рассуждений, не только заново переосмыслить прошлое с позиций настоящего, но и настоящее осмыслить вновь с позиций всеобщего опыта человечества. Постоянный диалог нашего настоящего с прошлым — залог нашего будущего. Культурный процесс вне такого общения не может осуществляться, как и

не может вне его существовать философия. Поэтому диалог казахстанского читателя с аль-Фараби будет продолжаться.

Авторский коллектив в данной работе лишь только осветил период философской концептуальности восточных перипатетиков, знаменующей собой начало важного этапа в развитии не только средневековой арабо-мусульманской, но и средневековой западноевропейской философии. Но еще много интересных проблем может стать предметом дальнейшего изучения. Философия исламского средневековья, основные идеи которой были заложены философией аль-Фараби, стала классикой философской мысли Востока, и поэтому к ней будет постоянно обращаться исследовательская мысль.

Данный коллектив казахстанских авторов представил свое видение философии аль-Фараби и его роли в становлении философии мусульманского Востока, что, возможно, станет основой будущих направлений исследований восточного перипатетизма в Казахстане. Он также рассмотрел развитие фарабиеведения в Казахстане, считая, что данный материал будет особенно интересен не только для казахстанского, но для зарубежного читателя.

Безусловно, каждый автор, представивший свой раздел, — индивидуален. Но, несмотря на индивидуальный подход, самостоятельный стиль изложения, отличающий каждого автора, книга пронизана общей методологией изучения наследия аль-Фараби, заложенной казахстанской школой философии, общей целью — показать значение идей аль-Фараби в становлении философской концептуальности восточного перипатетизма, общим осознанием того, сколь велико значение таких философских систем, как философия аль-Фараби.

Проект реализовывался под общим руководством академика НАН РК А.Н.Нысанбаева. Им написаны Вместо введения, глава 4 раздела I, глава 6 раздела I (в соавторстве с А.М.Кенисариным), Вместо заключения. Г.К. Курмангалиевой написаны Предисловие, глава 2 раздела I (в соавторстве с Г.Р.Коянбаевой), главы 1 и 4 раздела II. Г.Р. Коянбаевой — глава 1 раздела I, глава 2 раздела I (в соавторстве с Г.К. Курмангалиевой), глава 5 раздела II. А.М. Кенисариным — глава 5 раздела I; глава 2 раздела II, глава 6 раздела II (в соавторстве А.Н. Нысанбаевым). Н.Л. Сейтахметовой написаны глава 3 раздела I; глава 3 раздела II.

---

## ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ АЛЬ-ФАРАБИ: ДИАЛОГ КУЛЬТУР ВОСТОКА И ЗАПАДА (*Вместо введения*)

Развитие философии на территории бывшего СССР, как хорошо известно, проходило под знаменем воинствующего атеизма, при этом характерной особенностью большинства исследований была логико-гносеологическая направленность, что обусловило преимущественное развитие когнитивного аспекта философского мировоззрения, в то время как философия, по своему существу, есть рефлексия над мировоззрением, синтезирующая в себе результаты не только познавательного, но и нравственного, эстетического, религиозного отношения к миру.

Современная практика независимого развития Казахстана и казахстанской философии показала, что преимущественная ориентация человека на познавательную культуру и культивирование рациональности в форме научного знания — существенно важный компонент развития человека, но далеко не единственный. Более того, не будучи дополненным другими важными компонентами развития человека, к числу которых, прежде всего, следует отнести нравственность и духовность, он может привести к деформациям в воспитании. Сознательно отбрасывая каждую из ипостасей совокупной культуры человека, сциентистски ориентированная философия потеряла в содержательном плане, поскольку ее исследования в большей степени стали бездуховными, оказались лишенными личностного смысла. Поэтому философия аль-Фараби актуальна сегодня, ибо она, будучи непреходящим историко-философским завоеванием, позволяет в определенной степени компенсировать значительный пробел прежней идеологизированной и догматизированной советской философии и культуры.

Ныне появилась возможность совершенно нового прочтения творчества аль-Фараби через призму его религиозного исламского мировоззрения. Нет нужды представлять его материалистом и атеистом и можно выявить его ключевые идеи: разум, наука и философия как путь к постиже-

нию первосущего, Аллаха. Через творчество аль-Фараби со всей очевидностью раскрывается тезис о том, что ислам способствовал развитию и расцвету философии, будучи изначально толерантным и демократичным.

Во многих европоцентристски ориентированных источниках и публикациях, как правило, видят заслугу исламских философов средневековья преимущественным образом в передаче греческого наследия европейскому средневековью. На мой взгляд, это не так. Не правы те исследователи, которые пытаются увидеть завоевания средневековой исламской философии, в том числе и аль-Фараби, только лишь в передаче и осмыслении греческого наследия, что само по себе — выдающаяся страница исламской культуры. Достижения исламской философии классического периода органичнее усматривать не столько в трансляции греческого наследия, сколько в попытке осмыслить собственную эпоху, новую духовную реальность, которая заявила о себе устами Пророка, найти истину бытия человека в этом мире, разрешить проблему соотношения веры и знания. Комментирование, широко применяемое аль-Фараби, выступает методом историко-философского исследования, формой диалога культур Востока и Запада. Способ же, что позволял это сделать на языке философии, был определен системой рассуждений и доказательств, содержащихся в трудах Платона, Аристотеля и их последователей. Изначально глубокая заданность философских поисков аль-Фараби и определила энциклопедизм его воззрений. Логика и грамматика, поэтика и музыка, математика и этика, и другие науки становятся предметом его научных исследований.

Отдавая дань глубокого уважения его вкладу в эти научные дисциплины, подчеркнем, что центром его творческого поиска, высшим смыслом его философии необходимо признать исследование “последних оснований”: проблем бытия, смысла жизни, счастья, поисков ответа на вопрос — как создать общество, соответствующее принципам Добра, Разума, Красоты и Любви.

Чрезвычайно много занимавшийся общественно-политической и нравственной проблематикой аль-Фараби в своей концепции идеального государства разработал такие глубокие идеи, как гармония и совершенство человека, просвещение, нравственное очищение и достижение счастья, рационализм, разум, гуманизм, торжество знания и

др., которые оказали сильнейшее влияние на последующее развитие философской и общественной мысли Казахстана, на деятельность политиков, выдающихся деятелей культуры и государства, среди которых можно назвать Мустафу Чокая, Магжана Жумабаева и многих, многих других.

Идеи аль-Фараби продолжают жить и сегодня. Они необычайно актуализируются в современный период вступления Казахстана в систему рыночных отношений и чрезвычайно сложной ситуации нахождения собственного пути духовного и культурного развития в мировом сообществе.

Для аль-Фараби не было альтернативы: или философия, или религия. И то и другое равноценны и обладают одинаковым правом в обществе. Различия между философией и религией для аль-Фараби не превращались в утверждение одного и отрицание другого мировоззрения, хотя он и не отождествлял их полностью. Он лишь полагал, что, имея разные адресаты — просвещенные в науках и философии круги общества, с одной стороны, и широкие слои верующих мусульман, с другой, философия и религия, используя различные знаковые системы, “языки”, являются способами постижения одних и тех же истин о Боге, человеке и мире. “Добродетельный город” аль-Фараби — модель той упорядоченности и гармоничной структурной организации, которая присуща всей Вселенной, выступающей как творение “Необходимого Сущего”.

Пантеизм аль-Фараби явился тем принципом, благодаря которому на языке философии была выражена концепция единства бытия. Мир есть целое лишь постольку, поскольку он зависит от Творца, поскольку он является его творением. Взятый вне Бога, сам по себе мир распадается на множество объектов. Лишь в отношении к Творцу можно говорить об упорядоченности мира и о мире как целом, поскольку эта целостность определяется степенью близости или удаленности от Творца. Гармонизирующим принципом становится иерархия предметного мира, обусловленная зависимостью от Первопричины. Поэтому теория эманации аль-Фараби позволяла выражать эту фундаментальную зависимость предметного мира от Творца, поэтому в системе мира, как она строилась в рамках его онтологической концепции мироздания, господствовала лишь относительная связанность предметов, объектов друг с другом, так как подчиненность и взаимозависимость их друг другу были производной от подчиненности Богу. Фило-

софски выразить концепцию единства мира в таком понимании смогла философия неоплатонизма, развивавшего онтологическое учение о происхождении универсума из первоначала, понимаемого как Единое. Такое толкование мироздания во многом приближалось к религиозным идеям иудаизма и ислама. Поэтому она, на мой взгляд, была включена в систему аль-Фараби в качестве теоретического источника, попытки же объяснить ее вне этого источника, предпринимаемые в современной литературе, неубедительны. Бог един и его творения можно осмысливать и выражать как посредством аллегорических, символических толкований, так и посредством логически доказуемой истины.

В практическом отношении для аль-Фараби важно утверждение божественного порядка в государстве. Ответственность за это мыслитель возлагает на идеального правителя. В трактате “О достижении счастья” аль-Фараби пишет, что искусство руководить является самым большим по силе, добродетель правителя является самой большой по силе, его мышление и знания — самые большие по силе, понятия же “философ”, “первый глава”, “правитель”, “законодатель” и “имам” представляют собой одно понятие. Из этого следует, что идеальный правитель, согласно аль-Фараби, такой правитель, олицетворением которого был Мухаммед, который является идеалом и правителя, и имама одновременно, исполненным заботами как нравственного, так и духовного благополучия своих граждан. Он был практическим исполнителем воли “Необходимого Сущего” в государстве и идеологическим проводником идей воспитания граждан в духе высокой нравственности; он же — являл собой воплощенный в плоть и кровь “чистый разум”.

Человеческий род един и происходит из одного корня, общего для разнообразных и многоликих культур, этносов, цивилизаций, языков и рас, — это банальное суждение может приобрести свежие интонации посредством простой констатации того эмпирического обстоятельства, что в данном утверждении вполне сходятся во взглядах и палеоантропология, и современная генетика, и различные религиозные учения, несмотря на то, что по другим существенным позициям миропонимания их воззрения могут демонстрировать радикальные расхождения. Иными словами, можно считать, что люди произошли от Адама, а можно, так или иначе, высказываемая на языках разных

мировоззрений идея моноцентризма в представлениях о происхождении человека и начале его предыстории и истории слишком глубоко укоренена в общем сознании, чтобы оказаться случайной.

Рассматривая аналогичную ситуацию с точки зрения методологии познания, аль-Фараби с необходимостью дал бы высокую оценку той позиции, при которой становятся конвергентными столь различающиеся знания, мнения и верования. Для него существенный признак достоверности какого-либо знания заключается в том, что люди разных воззрений, знаний и интересов в процессе споров, дискуссий и обсуждений вырабатывают общее понимание того или иного предмета. Именно такое интегрированное понимание он полагал наиболее близким к истине, обращая при этом внимание на то обстоятельство, что истина формируется в процессе когнитивной коммуникации, учебного диалога. Этим он предвосхитил столь важные современные (и непреходящие) способы достоверного понимания в науке, политике, культуре, правовых отношениях и т.д., как дискуссии и критические обсуждения, указав на их высокую познавательную ценность, хотя он хорошо понимал и то, что научные дискуссии не в состоянии заменить эмпирическое знание, особенно в естественных науках. Однако в том, что касается метафизических умопостигаемых предметов, теоретический спор — диалог, выдвижение содержательных тезисов и теорий, их сопоставление с другими мнениями и защита перед аргументами оппонентов, — для достижения достоверности знания (существенным признаком которой со времен Аристотеля справедливо считались согласованные общие воззрения, общепринятые взгляды, дискурсивные обсуждения) он полагал незаменимым методом познания. Таким образом, уже в эпоху Арабского халифата и восточного перипатетизма аль-Фараби высказал в высшей степени справедливую и продуктивную мысль о смысле и функциях диалога, и нет ничего странного в том, что его голос уверенно озвучивает тему наших дней, ибо, согласно глубокому суждению Гегеля, “истина не есть минувшее”. Вот почему идеи аль-Фараби и других мыслителей различных эпох способны продолжить деятельное участие и в современном философском диалоге, не утрачивая своей актуальности.

“Подтвержденное” аль-Фараби в качестве достоверного мнение о единстве человеческого рода было упомянуто



в этой статье не только для того, чтобы актуализировать взгляды Второго Учителя в контексте современной ситуации, но и затем, чтобы обозначить наиболее общую и очевидную отправную точку в освещении темы культурного диалога Востока и Запада и значения в нем восточного перипатетизма. Исходный общий тезис предназначен для того, чтобы определить начальные всеобщие условия возможности неограниченной ментальной коммуникации и диалогических отношений внутри человеческого рода, будь то диалог Востока с Западом или Севера с Югом. Совпадение религиозных воззрений и научных теорий по этой проблеме свидетельствует о том, что разные способы миропонимания содержат в себе и выражают на своих языках идею человеческой общности и, тем самым, некоторое архетипическое представление о возможности и даже желательности совместного общения, в многообразии форм которого все более значительную роль приобретает форма культурного диалога.

Проблема культурного диалога Запада и Востока весьма многообразна и неохватна. Но если рассматривать один из ее аспектов, — историческое направление от античной древности к арабомусульманскому средневековью, и осмыслить его с точки зрения проблемы: что же именно создает саму возможность культурного диалога, что именно выступает интегрирующим фактором, связывающим эти во многом противоположные социально-исторические формации? — то, прежде всего перед мысленным взором (помимо цивилизационно-исторической географии, о которой скажем позднее) предстанет духовная область науки и философии. Цивилизацию эпохи Восточного Ренессанса от греческой древности резко отделяла более чем тысячелетняя история, плотно наполненная экономическим, социальным, политическим и духовным становлением: смена производительных структур и продвижение экономических связей, прогресс естественных и гуманитарных наук, смена мелких автономных полисов, демократического управления, индивидуализма, плюрализма, языческих мифорелигиозных верований и т.д. крупными “мировыми” империями, автократическим и теократическим управлением, общинной консолидацией, ростом стабильности. В области идеологическо-мировоззренческой данные процессы сопровождались отречением от языческого многобожия и формированием непререкаемой монотеистической религии. Имен-

но констатация фундаментальных культурных дивергенций и делает столь острой проблему: как возможен диалог между нетождественными и даже контрадикторными образами жизни, мышления и верования? И тогда в качестве предварительного ответа интеллектуальному созерцанию предстанет то историко-эмпирическое обстоятельство, что, при всех наличных различиях, роль по меньшей мере одного из существенных связующих звеньев играет не что иное, как философская традиция.

Исторический факт существования феномена восточного перипатетизма подтверждает, что подобный диалог возможен и осуществлен, однако в той историко-философской части, которую мы анализируем, проблема должна быть конкретизирована таким образом: как стало возможным, что некоторое мировоззрение (философия), сформулированное при определенных исторических условиях, смогло органически войти в систему кардинально отличных культурных отношений и, более того, совместиться с религиозным мировоззрением ислама, образовав тем самым наиболее очевидное звено духовной коммуникации столь нетождественных социумов?

Вероятно, можно утверждать, что аль-Фараби был самым великим мыслителем арабского средневекового Востока при решении задачи понимания обоснования и осуществления философского диалога между западной античной древностью и Восточным Ренессансом. Роль аль-Фараби в установлении такой когнитивной коммуникации отчетливо видна, в частности, из свидетельства Ибн Сины. Он признает, что в тот период своей жизни, когда был уже высокообразованным человеком, изучившим медицину, философию, физику, логику и метафизику, ему все еще не давалось понимание “Метафизики” Аристотеля до того времени, пока он не проштудировал трактат аль-Фараби, разъясняющий данное аристотелевское сочинение /1/.

Эта информация Ибн Сины показывает, что 1) духовная потребность в греческой философии была довольно велика на арабо- и персоязычном Востоке; 2) ей соответствовало широкое распространение трудов античной философии, в частности, Аристотеля, их переводов и разъясняющих исследований; 3) понимание аристотелизма было затруднено, прежде всего, вследствие того, что он должен был встраиваться в культурную ситуацию, радикально отличающуюся от той, в которой он формировался; 4) фило-

софский диалог античного Запада и средневекового мусульманского Востока стал возможным в значительной степени благодаря тому, что аль-Фараби осмыслил перипатетизм в новом ключе, и его распространение во многом было обусловлено творческой способностью аль-Фараби органически совмещать различные культурные образования, вводить их в контекст диалогических отношений. Это подтверждает справедливость суждения Уайтхеда о философском комментировании периода европейского Возрождения. “Но это не было простым повторением греческого образа мышления. Эпохи не оживают после смерти... Между ними находились другие религии, другие системы права, другие политические затруднения, другое национальное наследие, и все это отделяло живое от мертвого”; “даже если некоторое утверждение воспроизводится сегодня точно в таком же виде, как и тысячу или полторы тысячи лет назад, его значение подвергается ограничениям и расширениям, о которых и не помышляли в раннюю эпоху” /2/. Но комментирование аль-Фараби не было “воспроизведением”, оно было не чем иным, как установлением диалогических отношений между радикально различными культурами, и, по свидетельству Ибн Сины, этот опыт вполне удался, древняя мудрость ожила и заговорила, помогая находить ответы на вопросы нового времени. Но еще более интересное обстоятельство заключается в том, что аль-Фараби давал этой своей позиции концептуальное обоснование, которое выражалось в его теории диалектики как диалогического процесса опровержений и доказательств, в ходе которого различные суждения и мнения способны сближаться и достигать согласия: “Ведь достоверно известно, что нет более веских, полезных и сильных доводов, чем свидетельства различных знаний об одной и той же вещи и объединение многих мнений в одном, ибо интеллект у всех служит для доказательства” /3/. Для него простое тождество мнений не свидетельствовало об их достоверности, истинности, за исключением сферы аподейктической мысли: “Многие люди могут придерживаться неверных взглядов, ибо группу людей, следующих тому же мнению и ссылающихся на тот же авторитет, ведущий их за собой, с мнением которого все согласны, можно рассматривать как один разум, а один разум может заблуждаться... Когда же различные умы сойдутся после размышлений, самопроверки, споров..., рассмотрения с противоположных сторон, то тогда

не будет ничего вернее того убеждения, к которому они придут, доказав его и единодушно согласившись с ним” /4/.

Однако, по теории Восточного Аристотеля, обнаружение истины происходит не только в результате такого прямого диалога, его понимание достигает особенной глубины и современного звучания, поскольку он распространял диалогический метод достижения умопостигаемых истин на когнитивную коммуникацию, совершающуюся в историческом измерении. “Противоречия и возражения, — пишет аль-Фараби, — философы передавали поочередно друг другу, посредством этого время спора растягивалось, удлинялось, а они медленно исследовали предмет спора и приближались к отделению истинного от ложного” /5/. Это почти точное предвосхищение позиций современной герменевтики, склонной усматривать в крупнейших представителях философии от Платона до Хайдеггера “участников бесконечного диалога” /6/.

Однако, нельзя не заметить и того обстоятельства, что в самой платоновской и аристотелевской философии был заложен потенциал духовной универсальности, выводящий ее далеко за пределы афинского культурного хронотопа.

На мой взгляд, возможность духовно-философской коммуникации в той предметной области, которую мы рассматриваем, требует выполнения одного основного двустороннего условия. Для того, чтобы преодолеть тенденцию к дискретности культурно-исторического процесса, античная философия не должна была полностью и без остатка вписываться в локальную культурную конфигурацию классической греческой традиции. Лишь определенная дисгармония с ее общепринятыми установлениями, некоторое противоречие между классической философией и духовным контекстом ее формирования могло выполнить роль условия ее универсализации. Иными словами, философское миропонимание, возникнув в известной социально-исторической обстановке и принадлежа ей, должно обладать признаками всеобщности. С другой стороны, восточный перипатетизм, аналогично этому, должен был выступить таким миропониманием, которое не достигает полной тождественности с условиями своего существования. Данное предположение находит свое подтверждение.

Мировоззрению аль-Фараби и восточному перипатетизму присуща внутренняя неоднозначность, которая выделяла его в той среде, к которой он вместе с тем полнос-

тью принадлежал, в среде исламской религиозной духовности. Так, одним из основных мотивов Корана и импульсов мусульманского мировоззрения было требование категорического отречения от многобожия и, тем самым, от многого из того, что произрастало на культурной почве язычества. И несмотря на то, что разрыв предполагал, прежде всего, религиозные верования и учения духовности, последние едва ли можно было устранить, не затрагивая других основ философских и мировоззренческих комплексов. Тем не менее, ученые и мыслители периода раннего ислама сумели успешно решить эту проблему и привнесли в свою цивилизацию ценнейшие научные и философские достижения языческой истории. Эта заслуга во многом определялась восточным перипатетизмом, который последовательно и неизменно утверждал свою причастность классической философии (и науке) как своему главному теоретическому основанию и свою приверженность исламу как единственному религиозно-духовному источнику. Однако надо акцентировать то обстоятельство, что возможность и действительность такого совмещения были в немалой степени заложены в самой античной философии, которая от своего возникновения и до неоплатонизма явственно продвигалась в направлении к идеям монотеистической религиозности.

Отмеченный Ортегой-и-Гассетом мятежный дух греков, отсутствие в полисах влиятельного религиозно-жреческого сословия и связанное с этим отсутствие в мифорелигиозном сознании устойчивой системы религиозных постулатов способствовали формированию секуляризованного плюралистического миропонимания, одним из проявлений которого стала философия. Однако она не вписывалась в традиционный и распространенный у большинства людей менталитет языческого политеизма, и уже в первых учениях ионийских натурфилософов поставила проблему первоначала и хотя пыталась представить его чем-то естественным, природным, а не божественным, но тем самым, сделала важный шаг к отрицанию массовых политеистических верований. На этом пути рационального и естественного объяснения космоса языческое многобожие быстро растворилось если не в общем сознании, то в среде философской под напором критических рассуждений.

Другой стороной негативной работы выступал созидательный поиск в направлении идеи Бога, в частности, на-

чали проступать такие понятия, как Рок и Логос у Гераклита, понимаемый в целом как закономерность, управляющая космическим порядком и гармонией. Существенной вехой в становлении философского учения о Боге стали воззрения Анаксагора, теологическая идея которого была высоко оценена и развита Аристотелем. В онтологии Анаксагора вещи формируются из гомеомерий под действием космического Ума (разума), который независим, беспредельен и ни с чем не смешан. Он обладает полным знанием и неограниченной силой господства над природой.

Платон, чья система была одним из источников неоплатонизма и арабоязычной философии, в отличие от “физических” учений, выстраивает свою онтологию из контекста иной проблематики. Как и его учитель Сократ, он видит одну из своих главных задач в том, чтобы противопоставить субъективной концепции софистики, которую он считал антисоциальной, такую философию, которая опиралась бы на нечто объективное, понимаемое как нечто устойчивое, общезначимое, пребывающее вне человека и поэтому не зависящее от индивидуальных разобщенных интересов и целей. В результате поиска объективных общих оснований мышления онтологическая первооснова представляется им как идеальная умопостигаемая сущность, идея. Таким образом, первой причиной физических вещей, человеческих этических, эстетических, правовых и других норм и ценностей оказываются интеллигибельные, независимые от человеческой субъективности идеи, которые вечны и неизменны. Они образуют особый, иерархически построенный мир, где они субординированы между собой и по отношению к главенствующей идее Блага, понимаемой также и как Единое, поскольку оно есть источник упорядочения, формирования и гармонизации многообразия и, следовательно, принципиальное формальное условие его разумного познания.

Согласно Платону, связующим звеном между миром идей и бесформенной изменчивой материи выступает Демиург (Бог — творец), который, подобно строителю, ремесленнику, формообразует и упорядочивает материю, тем самым воплощая систему идей в чувственную реальность, хотя он и не достигает при этом полного соответствия идее как совершенному первообразу вещей. Тем самым, в платоновской теории познания человек, познающий посредством чувственного восприятия, опыта и рассудка, получа-

ет несовершенное знание об изменчивой и вторичной реальности, однако и эта реальность в качестве слабой копии все же имеет некоторое подобие оригиналу, своей идеальной сущности. Благодаря этому разумная часть души, способная к умопостижению, получает возможность познавать систему идей в ее чистом виде посредством анамнеза, т.е. припоминания. Платон полагает, что душа до соединения с телом была идеальной формой, сопричастной чистым идеям и непосредственно их умосозерцающей. В телесной жизни это знание содержится в душе потенциально и может актуализироваться при анамнезе, внешним импульсом для которого служит чувственное восприятие и опыт.

В аристотелевской метафизике интеллигибельное первоначало в качестве абсолютной причины Космоса представляло вечным, неизменным и неподвижным, чистой актуальностью. Этот божественный Разум есть абсолютное мышление и форма всех форм, то есть все порождающее, в том числе и формы, идеи; упорядочивающее аналогично Нусу анаксагорского учения и всем управляющее. В этой части различия между платоновскими и аристотелевскими воззрениями наглядно показывают, в какой степени классическая онтология продвинулась на пути теологических размышлений. В понимании Аристотеля Бог уже не выступает в качестве демиурга, то есть ремесленника, космического строителя, осуществляющего и воплощающего внешние по отношению к нему и доминирующие над ним идеи-проекты в материальные вещи. В учении Аристотеля, в отличие от платоновского, Бог уже не является вторичной и подчиненной сущностью. Быть разумом, мыслящим самого себя, и формой всех форм означало, прежде всего, имманентно содержать в самом себе всю систему идеальных сущностей в качестве проекта Космоса и всех наличных в нем вещей. Это напоминает уже не деятельность демиурга-строителя, а интеллект и строгий расчет архитектора, в котором порождается замысел храма, его идеальная форма как целевая причина; он, оставаясь тождественным самому себе, неизменным, приводит в движение умения и знания камнетесов, инженеров, математиков, строителей, в результате которого замысел материализуется в веществе строения, упорядоченном по принципам разума, гармонии и прекрасного. Что же касается человеческого интеллекта, то при этом важно понимание того, что его способность к познанию физических и метафизи-

ческих предметов обусловлена, прежде всего, наличием абсолютного Разума, которому как своей первой причине в определенной мере тождественны материальные вещи, умопостигаемая действительность. Однако, более всего ему сопричастен и тождествен относительный человеческий интеллект, являющийся поэтому божественным началом в человеке.

Достаточно очевидно, что подобные философские размышления об онтологии, сближающие ее с рациональной теологией, уже не имели ничего общего с традиционной греческой мифологией и теогонией, в окружении которых они развивались, и были значительно ближе к монотеистическому миропониманию будущего времени, чем к языческому политеизму. Однако, прежде чем они были соединены с религиозной духовностью, им предстояло еще проделать немалый путь становления в этом направлении. Последующая эллинистическая и греко-римская философия во многом может быть охарактеризована как период дальнейшей разработки идей и проблем классических систем, в том числе идеи Бога.

Эллинизм был историческим временем, когда завершилось существование полисной социальной организации, на смену которой явились крупные монархические государства. Это означало и уменьшение индивидуализированных человеческих проявлений в общественной и духовной сферах, а тем самым изменение функций философии. Она уже в меньшей степени выражала индивидуально-личностное начало человека и больше была связана с общественными интеграционными процессами. В этом отношении период эллинизма и его философия имели заметные черты сходства с периодом арабских завоеваний, возникновения Арабского халифата и восточного аристотелизма. Конвергентным признаком было и то, что цивилизационный ареал Средиземноморья в разное историческое время охватывался как эллинистической, так и арабоязычной культурой.

Уменьшение индивидуальных и возрастание роли общезначимых смыслов в философии были одними из мотивов того, что теперь она развивалась не по пути создания принципиально новых воззрений, а в направлении наполнения уже наличных парадигматических систем, в особенности пифагореизма, платонизма и аристотелизма. Вот почему ложный упрек в адрес аль-Фараби в "повторении" античных учений можно отнести ко всей послеаристоте-