

АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Н.В. Ефремова

Политический идеал аль-Фараби*

Родоначальник арабо-мусульманского перипатетизма Абу-Наср аль-Фараби (870–950) одновременно стал и первым политическим философом ислама. Свое политико-философское учение он раскрыл в фундаментальном сочинении «Совершенный град», а также в примыкающих к нему этико-политических трактатах – «Гражданская политика», «Афоризмы государственного деятеля», «Указание пути к счастью», «О достижении счастья» и др. Его политическая доктрина получила дальнейшее развитие в творчестве Ибн-Сины, Ибн-Баджи, Ибн-Туфайля, Ибн-Рушда и других видных файлясуфов – представителей фальсафы, эллинизирующей философии ислама.

Для фальсафы характерно обращение к античным образцам и моделям философствования, прежде всего к Аристотелю. Примечательно, что аль-Фараби получил почетное наименование «Второй учитель» вслед за первым – Аристотелем. Но если в области логики, метафизики, естественнонаучных дисциплин файлясуфы (представители фальсафы) следовали за Стагиритом, то в разработке политических теорий ориентировались преимущественно на Платона. Это объясняется преимущественно тем (пока загадочным для исследователей) историческим фактом, что «Политика», главное политическое произведение Аристотеля, так и осталась неизвестной для мыслителей классического ислама.

* Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» (Тема номер 3. Традиция, обычай и ритуал в истории и культуре).

В христианской Европе полный перевод «Политики» впервые появился ок. 1260 г. на латинском языке. Он принадлежит фламандскому архиепископу Вильяму из Мербеке (ум. 1286), который перевел это произведение, в числе других аристотелевских сочинений, по просьбе Фомы Аквинского. Таким образом, в отличие от платоновского «Государства», длительное время остававшегося вне поля зрения средневековой Европы, аристотелевская «Политика» получила там широкое распространение и оказала на нее доминирующее влияние. И если в области метафизики, а также естественных наук, средневековые латинские мыслители находились под непосредственным влиянием арабо-мусульманских перипатетиков, то политика стала единственной областью знания, где средневековая латинская и мусульманская философия шли каждая своим путем: Европа – аристотелизирующим, а мусульманский Восток – платонизирующим.

В своей политической теории Абу-Наср следовал по преимуществу Платону, учение которого об идеальном государстве нашло отражение уже в самом названии главного фарабийского политико-философского трактата – «Совершенный град». В немалой степени благодаря аль-Фараби античная политическая традиция стала составляющей частью арабо-мусульманской мысли. Это отражало общую ориентацию фальсафы на синтез античного философского наследия с авраамической монотеистической традицией. Исламизировав греческую философию и «офилософствовав» исламское вероучение, файлясуфы разработали рациональные способы обоснования фундаментальных положений мусульманской религии.

Следует отметить, что в ряде востоковедных работ последних лет (Patricia Crone, Miriam Galston, Deborah Black)¹ наблюдается заметный интерес именно к этой, «мусульманской» составляющей политической философии аль-Фараби. В частности, некоторые авторы (Patricia Crone) более склонны отождествлять фарабийский политический идеал не с платоновским совершенным градом, а с ранней мусульманской общиной времен пророка Мухаммада. Другие же (Kurt Hussein, Alexander Wain) вообще говорят о «разрыве» аль-Фараби с Платоном, переводя «диалог» двух философов в контекст конкретных исторических проблем².

Задачей настоящей статьи является не оценка утопичности или неутопичности фарабийского политического идеала и не определение меры его утопичности, а также того, насколько он совпадает

с политическими реалиями эпохи. Здесь мы постараемся очертить круг характерных для аль-Фараби политических идей, соотнеся их с античным политическим наследием, прежде всего с платоновским, а также показать их дальнейшую историческую перспективу. Свое исследование мы сфокусируем главным образом на центральном философско-политическом произведении философа – «Совершенном граде», где политическое учение аль-Фараби представлено в тесной связи с его космолого-эманационистской концепцией³.

Человеческая потребность в объединении

Вслед за Платоном, аль-Фараби полагал, что цель любого совершенного политического объединения состоит в реализации естественного стремления людей к счастью, понимаемому как достижение гражданами «высшего блага» и личного «совершенства». В духе типичного для античной традиции подхода к политике с точки зрения этики Абу-Наср сформулировал свое понимание счастья.

Поскольку по отношению к самому себе человек выступает в двух аспектах – как существо разумное и как политическое, – то соответственно и человеческое счастье можно рассматривать двояко. В первом случае оно тождественно обретению человеком интеллектуальных добродетелей (мудрости, сообразительности и др.), выступая в качестве теоретического, интеллектуального счастья, а во втором – этических (справедливости, храбрости, великодушия и т. п.). В последнем случае оно совпадает с пониманием практического, гражданского счастья⁴.

Высшей ступени совершенства и счастья достигает Первоглава, он же философ-имам⁵, ибо «сведущ в любом деянии, с помощью которого можно достичь счастья»⁶. Причем сами «добродетели» выстраиваются Вторым учителем в очередности, которая аналогична иерархии функций философа и имама, совмещенных в лице Первоглавы, и согласно которой теоретические, интеллектуальные добродетели первее практических, гражданских. И хотя путь к счастью открыт для всех граждан Добродетельного града, независимо от их положения или родовой принадлежности, однако обрести счастье можно, только усвоив философские науки.

Развивая этический интеллектуализм, восходящий к платоновскому пониманию счастья как обретения дианоэтической, или интеллектуальной, теоретической добродетели, файлясуфы неизбежно сталкивались с противоположной ориентацией традиционалистов-догматиков. В частности, Абу-Наср не мог принять религиозную идею о воздаянии в потусторонней жизни в качестве своеобразной компенсации за те жертвы и лишения, которые человек приносит в посюсторонней. Более того, писал он в «Афоризмах государственного деятеля», «если кто-нибудь считает, что это счастье, что воздано ему, однородно с тем, от чего он отказывается, у того добродетели близки к тому, чтобы оказаться пороками»⁷, будь то даже такие внешне похвальные качества, как скромность, храбрость, отказ от богатства и др. И коли за ними стоит надежда на обретение взамен утраченного еще большего и приятного, то это уже обернется грехом лицемерия и сребролюбия. Если логически продолжить данную мысль, что и делает сам философ, тогда почему бы людям не поубивать себя сразу? Ведь истинное счастье они обретут только на том свете.

Напротив, считает аль-Фараби, «добродетельный человек обязан не стремиться приблизить смерть, а всеми силами стараться продлить жизнь, что позволит ему больше совершать таких поступков, которые сделают его счастливым; чтобы горожане не лишились той пользы, которую он приносит им своей добродетелью. Он должен идти на смерть только в том случае, если своим самопожертвованием принесет жителям города больше пользы, чем дальнейшей жизнью»⁸. И если в «Совершенном граде» и в «Гражданской политике» мыслитель утверждает бессмертие лишь за добродетельной душой, тогда как недобродетельные и злые души исчезают в небытии⁹, то в Комментарий к аристотелевской Никомаховой этике, как отмечает Ибн-Туфайль в Предисловии к своему трактату «Хайй, сын Якзана», философ прямо заявляет: «А все другое, что говорят об этом, – ... бредни и суевия старух»¹⁰.

По аль-Фараби, путь к счастью лежит через создание идеального человеческого сообщества, или Совершенного града, как он его именует, основанного на принципах взаимодействия и взаимодополняемости. Счастье, полагает Абу-Наср, невозможно обрести в одиночку. Ибо для собственного существования и наивысшего

совершенства человеку необходимо много вещей, которыми он не в состоянии обеспечить себя сам, но которые возможно получить благодаря другим людям¹¹.

Организация Совершенного града

При структурировании идеального града аль-Фараби (в отличие от последующих мусульманских перипатетиков – Ибн-Сины и Ибн-Рушда) не апеллирует к излюбленной Платоном аналогии с иерархией трех сил в душе, по которой «разумной» части души соответствуют правители-философы, «гневливой» – воины-стражи, а «вождедеющей» – крестьяне и ремесленники. Он склонен объяснять обустройство своего Града с помощью другой античной модели.

Следуя органической (холистской) интенции, мыслитель рассматривает политическую организацию общества по аналогии с естественным устройством человеческого тела. Подобно тому, как в теле любой орган занимает строго отведенное для него место и в соответствии со своей природной способностью выполняет свойственную только ему функцию, так и в человеческом объединении люди подразделяются на сословия-классы, за каждым из которых закреплена определенная роль. И подобно тому, как в теле наличествуют органы «высшего» и «низшего» порядка, так и в социальном организме существуют высшие классы, которые по своей природе главенствуют, и низшие – которые повинуются и не стремятся занять не подобающее им место. В поддержании такой строгой социальной иерархии аль-Фараби, вслед за Платоном, усматривает осуществление принципа естественной справедливости¹².

Однако в отличие от органов естественного тела, наделенных только естественными способностями, члены градского сообщества обладают также благоприобретенными (путем воспитания и обучения) и волеизъявительными качествами, благодаря которым они могут повысить свой социальный статус. Аль-Фараби считает этот тип способностей отличительной характеристикой градского сообщества¹³. Со Вторым учителем в этом вопросе солидарен Ибн-Рушд, который придавал большое значение воспитанию и самосовершенствованию граждан, посвящая данной проблеме большую

часть своего Комментария к «Государству» Платона. Определяющим для Аверроэса являлись не естественные, а приобретенные качества, формирующиеся посредством образования и воспитания. Как и Абу-Наср, он не был сторонником установления жестких социальных барьеров, полагая, что благодаря самосовершенствованию человек способен их преодолеть. Между тем, в отличие от Второго учителя, Ибн-Рушд объяснял природные различия между людьми не естественным устройством общества, а через имеющую античные корни теорию о природных («золото», «серебро», «медь») человеческих темпераментах.

Что касается таких квалификаций человека, как племенная, родовая или территориальная принадлежность, аль-Фараби считает их второстепенными. Второй учитель не упоминает о рабстве, которое признавал Платон. Эту платоновскую идею воспроизводит Ибн-Сина, утверждая, что некоторые народы (к примеру, чернокожие и турки) по природе своей являются рабами¹⁴.

По мысли аль-Фараби, проводившего аналогию государства с естественным телом, место каждого члена в общественной структуре определяется природой выполняемых им функций, равно как естественной близостью или удаленностью от Первоглавы, отождествляющегося философом с центральным органом-сердцем. «Низкий» либо «возвышенный» характер действий обусловлен или низменностью самих объектов, даже если действия крайне необходимы (наподобие деятельности мочевого пузыря и нижних кишок), или их малой пользой, или чрезвычайной легкостью¹⁵.

Подножие социальной пирамиды составляют те, кто выполняет самые «низменные» функции, а именно обеспечивает остальных материальными благами: они служат другим, но их самих никто не обслуживает. Остальные вступают между собой в отношения строгого иерархического господства-подчинения, когда нижестоящие подчиняются вышестоящим. Все общество в целом содействует интересам и выполняет распоряжения Первоглавы, венчающего собой пирамиду¹⁶.

Следует отметить, что в «Совершенном граде» аль-Фараби обходится без конкретизации стратификационного состава политического сообщества. Но такую конкретизацию мы находим в другом его сочинении – «Афоризмах государственного деятеля». В отличие от платоновского трехчленного деления общества на высшее

сословие – правителей, среднее – стражей и низшее – прочих граждан (куда входят ремесленники, земледельцы и торговцы), аль-Фараби распределяет членов града согласно пяти социальным рядам: достойнейшие (*афадыл*), мастера слова (*заву аль-альсина*), измерители (*мукаддирун*), воины (*муджахидун*) и [добыватели] богатства (*малийун*)¹⁷. В платоновском «Государстве» вместо первых трех сословий значится одно – философы.

К «достойнейшим» аль-Фараби относит мудрецов, людей авторитетного мнения, а также служителей религии. «Мастера слова» – это риторы, музыканты и писари (секретари). В сословие «измерителей» входят счетоводы, геометры, врачи, астрологи, а «воинов» – ратники и стражи, «добывателей богатства» – земледельцы, скотоводы, купцы¹⁸.

Что касается таких характерных признаков платоновского идеального государства, как общность жен, детей и имущества, то они по понятным причинам (несовместимость с положениями исламской религии) отсутствуют в учении аль-Фараби. К тому же, в отличие от Платона, который, «по-видимому, считал исследование истинных принципов человеческого общежития и проведение их в жизнь главной задачей философии»¹⁹, Абу-Наср не вдается в конкретизацию практического осуществления своего политического идеала.

Примечательно и то обстоятельство, что роль судей и врачей, которая в платоновском «Государстве» минимизирована и сводится лишь к поддержанию телесного и духовного здоровья граждан идеального общества, но не к их излечению или исправлению, аль-Фараби также не подчеркивает. Вместе с тем, эти профессии приобретают большое значение у Ибн-Баджи, Ибн-Рушда и особенно у Ибн-Сины.

Будучи не только философом, но теоретиком медицины и практикующим врачом, Авиценна отвергает античный тезис о ненужности врача в идеальном государстве. Неприемлемо для него и провозглашенное еще Аристотелем мнение о том, что ни одного калеки кормить не следует, не говоря уже о физическом уничтожении инвалидов, что практиковалось, например, в древней Спарте. Он выступает за учреждение в совершенном граде общественного фонда, откуда бы шли средства на содержание специальных мест для немощных и даже безнадежно больных.

В противоположность аль-Фараби, Авиценна отводит специальное место объяснению и комментированию таких культовых предписаний ислама, как пост, милостыня, паломничество и др. Авиценновский политический град, в отличие от фарабийского, приближен к современным ему реалиям и живет по мусульманскому праву – шариату. И хотя специального политического произведения, о намерении создать которое упомянуто в начале «Исцеления», Авиценна так и не написал, однако он конкретизирует некоторые вопросы обустройства града в плане соблюдения шариатских норм.

Так, наряду с праздным образом жизни, который в граде карается вплоть до изгнания, под запретом находятся и некоторые виды ремесел (ростовщичество, обмен денег, продажа в кредит и т. д.), а также другие сурово порицаемые в исламе действия – такие, как азартные игры, воровство, грабеж, предательство, сводничество, прелюбодеяние и мужеложество²⁰.

Если распространившиеся в каком-нибудь заблудшем граде подобные нравы или поступки угрожают безопасности совершенного сообщества, Авиценна допускает применение против них умеренного военного джихада. Следует отметить, что иной позиции здесь придерживается Ибн-Рушд, не приветствующий войну ни при каких обстоятельствах. Единственный вид насилия, который он допускает, – это принуждение в воспитании.

Большим ригоризмом проникнуто и отношение к женщине со стороны Ибн-Сины, нежели Ибн-Рушда, который даже выступает за равенство полов в деле образования. А в некоторых искусствах (главным образом в практических, например в музыке) женщины, по его мнению, могут даже превосходить мужчин. Причина интеллектуального отставания женщин от мужчин, утверждает философ в Комментариях к «Государству» Платона, зачастую кроется не в их особой природе, а объясняется простыми социально-экономическими факторами: ведь «способности женщин держатся под спудом, так как берут их ...только для одного деторождения. Поэтому-то они и поставлены на службу своим мужьям и [на всю жизнь] привязаны к делу деторождения, нянчания и кормления»²¹.

В противоположность Ибн-Рушду, расширительно трактовавшему социальную роль женщины, Ибн-Сина, следуя предписаниям фикха, активно выступает за соблюдение его норм, прежде

всего в области семейно-брачных отношений. После организации Града брак – это первое, что регулируется божественным Законом. Пророк призывает к нему, а имам-халиф скрепляет своим присутствием. Ибн-Сина выступает за затворничество женщины, ограничивая ее функции рождением детей и работой по дому. Если муж может объявить развод в одностороннем порядке, то жена таким правом не обладает, ибо она «легкомысленна» и более подвержена эмоциям. Как рассуждает мыслитель, муж «владеет» женой, а не наоборот. Поэтому он по Закону может взять несколько жен, в то время как для женщины «соучастие в ней» нескольких мужчин – только позор и «вопиющий вред»²².

Глава Совершенного града

Особое место в социальной структуре Совершенного града отводится Первоглаве (*ra'is avvah*). Аль-Фараби уподобляет его «сердцу», от которого зависит жизнь и правильное функционирование всего тела. Это главенствующий орган, ему подчинены все остальные, но сам он ни от кого не зависит²³. В данном отношении Абу-Наср сравнивает Первоглаву с Первопричиной, доминирующей над нематериальными сущими, за которыми, согласно его космолого-эманационистской схеме, располагаются небесные тела, а далее – материальные сущие подлунного мира. И подобно тому, как все вещи в мире подчинены Первопричине, подражая ей в меру своих способностей, так и членам града «подобает следовать в своих действиях цели первого главы града, каждому соответственно своей степени»²⁴.

Главенствовать, считает аль-Фараби, можно не всякой профессией, а лишь той, чьей «цели подчинены все остальные профессии и к таковой направлены все действия в совершенном граде»²⁵. Аль-Фараби, как и Платон, закрепляет за мудрецами такую прерогативу. В продолжение платоновской мысли о том, что во главе совершенного сообщества не может стоять любой человек, аль-Фараби устанавливает необходимые качества правителя, подразделяя их на прирожденные и приобретенные. К последним прежде всего относится способность к соединению с Деятельным разумом, являющимся не только хранителем философских знаний, но также источником божественных законов и откровений²⁶.

Фарабийский верховный правитель, подобно Первопричине, обладает интеллектуальным совершенством, приобретенным благодаря развитию своих природных и волеизъявительных способностей. На этой высшей ступени познания, которое только доступно человеку, разум Первоглавы, актуализировавшийся через постижение всех освоенных им интеллигибелей, становится «материей» для Деятельного разума, умопостигаемым /интеллигибелей (ма 'куль) и умопостигающим/интеллектом ('акыль). Можно сказать, что Деятельный разум «пребывает в нем»²⁷. Когда же сие «соединение» (*иттисаль*) с последним произойдет во всех областях души – теоретической, практической и воображающей, то это и будет человек, способный приобщиться к Деятельному разуму, причем в обоих присущих ему аспектах – и философском, и пророческом.

Исходя из идеи о синтезе двух видов божественной истины – «интеллектуальной» и «религиозной», аль-Фараби выдвигает оригинальную «теорию пророчества», согласно которой в одном человеке, а именно в Первоглаве, совмещены обе «познающие» ипостаси. Имея единый источник знания – Деятельный разум, обе они истинны и не противоречат друг другу, но поскольку восходят к разным частям души и используют разные методы познания, являются различными. Когда Деятельный разум воздействует на теоретическую часть души, «человек становится мудрецом-философом... а благодаря эманулирующемуся на воображающую способность – пророком-предвещателем (*наби мунзир*), возвещающим о божественных [вещах] и уведомляющим о грядущих частных [событиях]»²⁸. Аль-Фараби принимает, хотя и опосредованно, рациональность того, что говорит и делает пророк, поскольку все это происходит под влиянием высшего интеллекта. Через пророчество, религию масса приобщается к истине, правда, к истине «в образах», что ниже понятийного знания, которым оперирует философия. Эта новаторская эпистемологическая идея получит дальнейшее развитие в последующей перипатетической традиции. Впоследствии, вероятно, через «Путеводитель колеблющихся» Маймонида, она найдет свое место в «Богословско-политическом трактате» Спинозы.

В контексте имманентного для перипатетиков спора с богословами-традиционалистами о соотношении философского и религиозного видов знания фигура фарабийского Первоглавы обретает,

по сравнению с платоновским идеальным государем, новое измерение. Фарабийский верховный правитель – не только мудрец-философ, как об этом учил Платон, но и духовный, религиозный предводитель (*имам*).

Если в конструировании своего политического идеала Платон ориентировался на ограниченное рамками города античное полисное устройство, то аль-Фараби вдохновлялся универсалистским идеалом современного ему Арабского халифата. Однако об этом автор «Совершенного града» упоминает лишь вскользь²⁹ и больше к данной мысли не возвращается. Видимо, его смущала перспектива возможного ее развития в сторону конфессиональной глобализации, и тогда весь мир должен был бы стать мусульманским. Наоборот, во многом позиция аль-Фараби достаточно толерантна. К примеру, он не допускает по отношению к Первоглаве применения никаких этнических или расовых ограничений, и даже в список необходимых качеств Первоглавы не вводит требование быть мусульманином.

Из двух ипостасей Первоглавы – философской и религиозной – аль-Фараби решительно ставит философскую перед первой, ибо теоретическая, понятийная истина, доступная мудрецу-философу, для него выше религиозной, образной. Иное дело Ибн-Сина, который подчеркивает религиозную компоненту в личности верховного главы, следуя своей прошиитской ориентации. В духе шиитской политической доктрины он также учит не о выборности, а о назначении верховного главы. По словам Ибн-Сины, пророческая добродетель превосходит все остальные, и обладающему ею человеку «позволительно поклоняться», но «после Бога»³⁰. Что касается Ибн-Рушда, то ни платоновский Философ, ни фарабийский Философ-Пророк, ни авиценновский Пророк – ни один из этих образцов идеального государя его не вдохновил. Идеал совершенного государя Аверроэс видел в Философе-Вожде, который не назначается, а избирается, и происходит из воинского сословия с «темпераментом золота».

Наряду с главным качеством Первоглавы, заключающимся в соединении с Деятельным разумом, аль-Фараби выделяет также и другие его приобретенные свойства, а именно красноречие и умение передавать другим в словесных образах (*тахиль*) соответствующее знание, а также искусство убеждения, состоящее в направ-

лении людей к счастью³¹. Ведь философ, по мнению Абу-Насра, должен не только владеть теоретическим знанием, но и уметь преподнести его широкой публике³². В этом аспекте он выступает уже как религиозный проповедник-имам. Дополнительная функция таких приобретенных качеств соответствует античной установке на вспомогательную роль религии по отношению к философии. Аль-Фараби придавал большое значение их развитию в будущих правителях. В сочинении «О достижении счастья» он говорит, что знания о высших бестелесных началах могут быть усвоены широкой публикой только в образной форме, задействующей воображение (*тахийль*), и они должны закрепляться в душах простых людей искусством красноречия, обладающим силой убеждения³³.

Наряду с приобретенными, аль-Фараби перечисляет двенадцать необходимых прирожденных свойств Первоглавы:

1) физическое здоровье, включая требование иметь цельные, неповрежденные органы;

2) хорошие когнитивные функции: понимать все, что ему говорится, в соответствии с намерением говорящего и реальным положением дел;

3) крепкая память;

4) сообразительность и проницательность;

5) дар красноречия;

6) способность к обучению;

7) умеренность в телесных удовольствиях (еде, питье, соитии), избегание праздных развлечений;

8) правдолюбие и ненависть к лицемерию и лицемерам;

9) великодушие и благородство, стремление к возвышенным делам;

10) презрение к богатству и прочим мирским благам;

11) любовь к справедливости и всемерные усилия к ее осуществлению, ненависть к несправедливости, неуклонное ее пресечение и помощь ее жертвам;

12) целеустремленность и отвага в исполнении своих действий³⁴.

Некоторые из перечисленных выше качеств схожи с чертами идеального правителя в описании Платона. Например, способность к обучению (№ 2, № 6) можно соотнести с платоновской характеристикой философа, которого страстно влечет познание, приоткрывающее ему вечно сущее и неизменяемое бытие мира идей,

тождественного интеллигибельному универсуму аль-Фараби³⁵. Главному качеству – мудрости – подчинены остальные морально-нравственные свойства. Как учил Платон, истинный мыслитель по определению обладает моральным совершенством, «философской душой», он не может быть лживым, мелочным, корыстолюбивым или робким³⁶. Оба мыслителя выделяют такие похожие личные качества правителя, как правдивость (№ 8), воздержанность в мирских удовольствиях и благах (№ 7, № 10), великодушие и благородство (№ 9), личная храбрость (№ 12).

К платоновской характеристике идеального государя аль-Фараби добавляет три новых качества – цельность телесных органов, красноречие и справедливость. Эти свойства, заметим, фигурируют также в списке необходимых черт халифа, составленном классиком суннитской политической теологии аль-Маварди (X в.). В своей шкале высших государственных добродетелей аль-Маварди, однако, не поднимается выше чисто практических требований – халиф прежде всего должен быть справедливым и знать законы. Кроме того, аль-Маварди ограничивает выбор Первоглавы родом курайшитов, тогда как политический идеал аль-Фараби нейтрален относительно принадлежности верховного правителя к тому или иному этносу или территории.

Между тем, мыслитель констатирует, что полный перечень необходимых качеств не всегда присутствует в одном человеке: ведь подобные люди встречаются крайне редко и появляются, лишь следуя друг за другом поодиночке. Поэтому для последующих правителей список необходимых качеств правителя сокращается до шести пунктов. Причем аль-Фараби включает туда как природные, так и приобретенные качества, а именно: 1) мудрость, 2) знание законов и нравов, установленных прежними имамами, 3) умение самостоятельно выводить новые законы на основе предшествующих, 4) проницательность и изобретательность, 5) красноречие, 6) физическое здоровье, позволяющее правителю быть и воином, и военачальником³⁷.

Близкий список качеств фигурирует в другом трактате аль-Фараби «О достижении счастья», где, ссылаясь на платоновское «Государство»³⁸, мыслитель определяет свойства претендента на звание философа³⁹. Характерно, однако, что ни в этом фарабийском трактате, ни в платоновском не упоминается о проницатель-

ности (№ 4). В «Государстве» также отсутствует мысль о том, что будущий правитель-философ будет выступать как оратор-проповедник (№ 5). В отношении последнего качества (№ 6) также отметим, что, хотя Платон и придавал большое значение хорошей физической форме для воспитания будущих государей (гимнастика входила в перечень обязательных для философов дисциплин), однако он еще не представляет правителя в качестве полководца. Такой характеристикой тот наделяется в поздней платоновской традиции и в стоицизме.

По аль-Фараби, избранные (*хасса*) люди, в число которых входят имамы и правители (*мулюк*), а также просто способные к наукам, с отрочества должны воспринять полный курс обучения и навыков, который описан Платоном и который заканчивается по достижении ими зрелого возраста. После этого следует непосредственная практика, которую они начинают с занятия самых низких государственных должностей, последовательно переходя на более высокие, и заканчивают наивысшей, на которую такой человек может претендовать в восьмую седьмину своего возраста (пятьдесят лет – у Платона)⁴⁰.

Но если по какой-то причине в определенный момент времени такового человека не обнаружится, то община может жить по законам, установленным в ней прошлыми правителями. В «Гражданской политике» и в «Афоризмах государственного деятеля» такой последующий глава фигурирует у аль-Фараби уже под другим термином: «[руководящий] согласно унаследованному закону правитель» (*малик ас-сунна*)⁴¹. Идею о преемственности правителей и незыблемости законов общины, гарантом которых выступает ее глава, философ проводит и в другом своем трактате – «Перечень наук». Сохранение устоев добродетельного общества, по его мнению, непосредственно зависит от приверженности сменяющих друг друга правителей одним и тем же принципам, «так что последующий наследует у предшественника те установки, которых придерживался тот, и такая преемственность окажется непрерывной»⁴². Данный подход, по всей видимости, отражал суннитскую политическую позицию, согласно которой главное предназначение халифа как «заместителя»⁴³ пророка Мухаммада состояло в поддержании первоначально установленных Пророком законов для мусульманской общины.

Если среди граждан добродетельного общества отсутствует человек, обладающий одновременно потребными шестью вышеприведенными качествами, аль-Фараби допускает возможность коллегиального руководства. Тогда власть может быть разделена между двумя соправителями, один из которых одарен мудростью, а другой – остальными качествами, либо все шесть качеств окажутся распределенными среди нескольких людей, и при взаимном согласии все вместе будут высшими главами (*ар-ру'аса' аль-афадыл*)⁴⁴.

Фарабийская идея о коллективном правителе, отсутствующая, кстати, у Платона, была навеяна, по-видимому, политическими реалиями мусульманского общества эпохи «праведных халифов». В обоснование ее Ибн-Сина в «Исцелении» ссылается на примеры Умара и Али в качестве образца, подразумевая тот факт, что во время своего правления Умар часто прибегал за советом к авторитетному знатоку мусульманского права – Али, двоюродному брату и зятю Пророка⁴⁵.

Поскольку определяющим качеством правителя для аль-Фараби является мудрость, то, если в Граде вообще не сыщется мудреца, тем более в руководстве, и будут люди с другими необходимыми для правителя качествами, все равно такому граду грозит остаться без подлинного царя и его ожидает неминуемая гибель⁴⁶.

Типы градов

Подобно Платону, аль-Фараби разбивает типы политического устройства на пять разрядов, из которых совершенный град (соответствующий платоновской «аристократии») является наилучшей формой государственного правления, а остальные представляют собой несовершенные типы, которые сам Платон характеризует как «выродившиеся», причисляя к ним тимократию, олигархию, демократию и тиранию. Аль-Фараби несколько иначе строит четырехчленную классификацию «несовершенных» сообществ. В отличие от Платона, он проявляет больше интереса к противоположным (*мудадда*), недобродетельным градам, посвящая их подробному описанию последние восемь глав своего трактата.

Несовершенные типы сообществ аль-Фараби подразделяет на невежественный (*джахилиййа*), нечестивый (*фасика*), переменившийся (*мубадиля*) и заблудший (*далла*) грады. Из числа индивидов совершенному граду противопоставляются так называемые «сорняки» (*навабит*) среди его жителей и «дикари»⁴⁷.

Наихудшим из означенных четырех сообществ является невежественный град, жители которого никогда не знали подлинного счастья, и даже если бы им его предоставили, отвергли бы. Они поклоняются мнимым ценностям, к которым, с точки зрения аль-Фараби, относятся такие, как здоровье, богатство, наслаждение, своеволие и почет, а противоположные полагаются ими в качестве несчастья⁴⁸.

В свою очередь, невежественный град философ делит на шесть разновидностей: необходимый (*аль-мадина ад-даруриййа*), меняльный (*аль-мадина аль-баддаля*), низменный (*мадинат аль-хисса ва-с-сукут*), честолюбивый (*мадинат аль-карама*), властолюбивый (*мадинат ат-тагаллюб*) и коллективный (*аль-мадина аль-джама'иййа*), или свободный (*мадинат аль-ахрар/аль-хурриййа*).

Жители необходимого града, который у Платона четко не квалифицирован и не имеет наименования⁴⁹, не стремятся к интеллектуальному совершенству, а ограничиваются лишь необходимыми для телесного существования вещами – едой, питьем, одеждой, жилищем, соитием, содействуя друг другу в достижении этого различными способами, среди которых земледелие, скотоводство, охота, разбой, искусства и ремесла⁵⁰. Следующий, меняльный, град отчасти соответствует олигархии в платоновском «Государстве»⁵¹. В этом граде люди заняты стяжательством невзирая ни на источник, ни на способы приобретения богатства. Здесь материальных благ достигают всеми способами, которыми они добываются в необходимом граде, но к ним присоединяются и новые пути, а именно волеизъявительные сделки – такие как торговля, аренда и т. п.⁵².

В низменном граде жители так же, как и в предыдущих, стремятся к удовлетворению своих плотских нужд. Они побуждаемы к этому не необходимостью, не тщеславием или алчностью, а исключительно любовью к самим наслаждениям, но не к тому, что необходимо или полезно для тела. Среди обитателей невежественных градов данный тип сообщества считается счастливым и желанным, так как овладение его целью возможно, когда они уже обрели необходимое и достигли богатства⁵³.

Население честолюбивого града стремится к славе и почету, к великолепию и блеску перед другими и друг перед другом. По мнению аль-Фараби, и здесь он солидарен с Платоном, – это лучший из невежественных градов и в каком-то смысле похож на совершенный, особенно когда почести оказываются человеку сообразно степени пользы, которую тот доставляет другим⁵⁴. Но если в желании славы и почета превышена необходимая мера, то этот град уже склоняется к тирании (*мадинат аль-джаббарин*), превращаясь во властолюбивый⁵⁵. Честолюбивый град отчасти соответствует платоновской тимократии как форме правления, основанной на честолюбии⁵⁶. Но поскольку в тимократическом обществе люди соперничают между собой прежде всего в военной области, то тимократии соответствует также следующий тип града – властолюбивый.

Во властолюбивом граде люди одержимы господством над остальными, а высшее наслаждение им доставляет радость от победы. Этот тип общества аль-Фараби в большей мере расценивает как тиранию, нежели честолюбивый град⁵⁷.

Коллективный град выступает аналогом демократии в платоновском «Государстве»⁵⁸. Каждый член данного града полагает свободу личных действий главной ценностью, при этом ни в чем не ограничивая свои желания. Все его жители равны в правах по закону, а во главе стоит человек, избранный их свободным волеизъявлением, так что среди них нет ни руководителя, ни подчиненного⁵⁹. И хотя аль-Фараби, очевидно, в плане уступки Платону, невысоко ценившему демократию, включает данный град в число невежественных, однако признает, что это одно из достойных и счастливых сообществ⁶⁰. В сем граде время от времени рождаются добродетельные люди – философы, ораторы, поэты. Некоторые статьи конституции коллективного града аналогичны законам совершенного града.

Остальные три испорченные формы политического устройства – нечестивый, переменившийся и заблудший грады – отличаются от невежественного града тем, что их члены знают, знали или пытаются утвердить свое знание о том, в чем сведущи жители совершенного града, а именно о счастье, Боге, Деятельном разуме. Так, члены нечестивого града имеют правильные представления

обо всем перечисленном, но их действия порочны, как у обитателей невежественных градов⁶¹. И виды этого града соответствуют видам невежественного града⁶².

В переменившемся граде и воззрения, и деяния жителей ранее были таковыми, каковы они в совершенном граде, но со временем стали совсем другими. В платоновском «Государстве» правление подобного типа не выделяется, однако описываются четыре типа «вырождения» соответствующих форм правления (тимократия, олигархия, демократия и тирания).

В заблудшем граде ложные взгляды господствуют изначально, и они не годятся ни для обоснования праведного поведения, ни для принятия их даже за подобия подлинных воззрений о совершенном знании⁶³.

Градские маргиналы

Среди выделенных философом типов несовершенных политических реалий определенный интерес представляют так называемые «сорняки», которых в «Совершенном граде» автор упоминает лишь беглого упоминания, определяя их как индивидов, противостоящих добродетельному сообществу. Зато более развернутое описание он дает им в «Гражданской политике».

В разряд «сорняков», по мысли Абу-Насра, входят люди, не согласные с воззрениями жителей добродетельного града. С точки зрения общей цели Града, объединяющей всех жителей на пути к счастью, такие лица являются помехой. Однако если Абу-Наср ограничивается негативной оценкой «уклонившихся», то Платон, исходящий из принципа общего блага в построении идеального государства, подобных людей-философов, достигших совершенства в науках, но замкнувшихся в своих теоретических занятиях, надеется привлечь к участию в государственной жизни⁶⁴.

Среди индивидов-«сорняков» в «Гражданской политике» аль-Фараби выделяет разные типы⁶⁵:

1) «охотники» (*мутаканнисун*), которые хотя и совершают действия, ведущие к подлинному счастью, но цель их состоит не в получении подлинного счастья, а чего-то другого – почести, власти, богатства и т. д.;

2) «искажители» (*мухаррифа*), тяготеющие к целям невежественных градов, но в этом им препятствуют религия и законы добродетельного сообщества; поэтому они обращаются к высказываниям Законодателя (*вады 'ас-сунна*), истолковывая их по своему желанию;

3) «отклонившиеся» (*марика*), которые хотя и не стремятся к искажениям, но в силу собственного невежества и непонимания высказываний Законодателя превратно истолковывают их;

4) те, кто освоил предназначенные для широкой публики имитации (*тахайяля*) возвышенных истин, но, не убедившись в их истинности, принялся доказывать их несостоятельность (*тазиуф*);

5) те, кто сам не постиг образного толкования, но обличает его учредителей как стремящихся заполучить подобным путем почести и главенство;

6) те, кто считает истиной кажущееся человеку в данное время, а также кто объявляет заблудшими всех, полагавших, что они постигли истину.

Под последним разрядом подразумеваются, надо думать, софисты, которых аль-Фараби четко обозначает в другом своем произведении – «Философия Платона».

В «Гражданской политике», помимо «сорняков», к антагонистам совершенного града аль-Фараби добавляет так называемых «дикарей»⁶⁶ – звероподобных людей. Они обитают либо на крайнем севере, либо на крайнем юге населенной полосы, живут в лесах изолированно или сбиваясь в группы, беспорядочно совокупляются, питаются сырым мясом и растениями или охотятся за добычей. К таким людям, полагает философ, и следует относиться, как к животным. Если они подобны домашним тварям, то их надо оставлять в живых, поработать и приспособлять к работам на нужды градской жизни, а коли те схожи с дикими особями и не пригодны для нужд града, то и поступать с ними необходимо, как с вредными и опасными существами⁶⁷.

Аль-Фараби заключает свое рассуждение о «сорняках» выводом, что те никогда не примкнут ни к какому градскому устройству, навсегда оставаясь одиночками-маргиналами⁶⁸. Они не образуют никакого града и даже не могут составлять большинства в граде. Не исключено, что под «сорняками» мыслитель подразумевал арабских еретиков-зиндиков, связывая данные образы с

такими известными мусульманскими вольнодумцами, как Ибн-ар-Раванди (ум. 911) или его учитель, Иса аль-Варрак (ум. 909), когда говорил о ложных или спорных интерпретациях высказываний Законодателя/Пророка. В том же ряду стоит имя и современника Абу-Насра, выдающегося врача и философа Абу-Бакра ар-Рази (ум. ок. 925).

Идея о маргиналах-одиночках получит дальнейшее развитие в трудах последующих мусульманских файлясуфов – Ибн-Баджи и Ибн-Туфейля. В противоположность аль-Фараби, видевшему в «сорняках» угрозу совершенному сообществу, ибо те живут наперекор градской жизни, Ибн-Баджа, наоборот, в своем «Жизнеустройении уединенника», посвященном философам-одиночкам, отождествлял их с «ростками» идеального града. Только живут они не в совершенном граде, как у аль-Фараби, а во всех четырех типах недобродетельных градов.

В отличие от аль-Фараби, Ибн-Баджа не допускает присутствия «чужаков», наряду с врачами и судьями, в совершенном граде, ибо сам факт наличия «несогласных» свидетельствует о нездоровье общества. И чем дальше общество отстоит от идеала, тем большее значение приобретают в нем профессии врача или судьи. И если в добродетельном граде любое отличное от общего мнение ложно, а действие – неправильно, то в недобродетельном все может оказаться прямо противоположным: найдется человек, который сам докопается до истины и опровергнет ложные взгляды⁶⁹.

Таких одиночек, практикующих правильное действие или постигающих истинные науки, которых прежде не было в их родном граде, Ибн-Баджа, как и аль-Фараби, затрудняется выделить в отдельный класс. Определяющим для таких людей является факт, что они высказывают взгляды, противоположные общественным, и по большей части – истинные. До тех пор пока общество не воспримет их взгляды, единственно справедливым, по мнению Ибн-Баджи, способом правления в отношении таких людей будет их индивидуальное жизнеустройство, независимо от того, сколько «одиночек» находится в данном социуме. В близком смысле высказывался Платон, полагавший, что высокообразованные «уклонившиеся» интеллектуалы в недобродетельных государствах, занимающиеся самосовершенствованием вдали от общества, поступают вполне справедливо по отношению к нему, ибо эти люди сделали

такowymi «сами собой, вопреки государственному строю, а то, что вырастает само собой, никому не обязано своим питанием и не должно стремиться возместить расходы»⁷⁰.

Идея о неколлективном пути к совершенству нашла продолжение в знаменитом сочинении Ибн-Туфайля «Повесть о Хайе ибн Йакзане», посвященном саморазвитию философа-одиночки. Попытавшись поведать жителям соседнего острова об открывшихся ему истинах и вразумить людей, Хайй, однако, не встретил у них отклика. Разочаровавшись в просвещении широкой публики, он возвращается на свой остров, чтобы всецело отдаться личному совершенствованию и единению с Богом.

Позицию философского эзотеризма, высказанную Ибн-Баджей и Ибн-Туфейлем, разделял также Ибн-Рушд. Решительно выступая против философского просвещения «широкой публики», мыслитель ставил своей целью сохранение права философа на свободное знание и поиск истины⁷¹.

Образ философа, в одиночку добывающегося «счастья», знаменует собой разочарование в политическом идеале совершенного града как единственного средства самореализации человека. Способ добыть счастье становится возможным лишь для избранных, и лишь самостоятельно. Философ-одиночка стоит вне общества, и, соответственно, его не волнует ни светская власть, ни духовная, ни совмещение их обеих. Он не желает возвыситься над остальными, став Государем-Философом или Государем-Пророком, либо совместив в себе все три ипостаси. Его цель – духовное самоусовершенствование, и только оно, а добытые им знания он бережет для «священных». Подобно суфию, он лишь стремится к единению с Богом.

Примечания

- ¹ Galston M. Politics and excellence: The Political Philosophy of Alfarabi. Princeton, 1990; Crone P. God's Rule – Government and Islam: Six centuries of Medieval Islamic Political Thought. Princeton, 2005; Black D. Al-Farabi // History of Islamic Philosophy / S.H.Nasr, O.Leaman. L., 1996, P. 178–197.
- ² Wain A. A Critical Study of Mabadi' Ara' Ahl Madinat al-Fadilah: The Role of Islam in the philosophy of Abu Nasr al-Farabi // Journal of Islamic Philosophy. 2011. 7.

- ³ Данное произведение аль-Фараби будет цитироваться по изданию: *Аль-Фараби. Совершенный град // Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. Мусульманская философия. Фальсафа. Антология. Казань, 2009. Далее – Град.*
- ⁴ *Сагадеев А.В. Об интеллектуальном счастье, о счастье гражданском и о счастье согласно «рассказням и бредням старух» // Исследования по арабо-мусульманской культуре и философии. Избранные статьи А.В.Сагадеева. М., 2009. С. 251.*
- ⁵ Имам – духовный руководитель мусульманской общины.
- ⁶ Град. С. 174.
- ⁷ *Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля // Социально-этические трактаты / Пер. с араб. Алма-Ата, 1973. С. 240. Далее – Афоризмы.*
- ⁸ Афоризмы. С. 243.
- ⁹ Афоризмы. С. 127.
- ¹⁰ *Ибн Туфейль. Повесть о Хайе, сыне Якзана / Пер., вступ. ст. и комм. А.В.Сагадеева. М., 1988. С. 81.*
- ¹¹ Град. С. 167.
- ¹² Град. С. 168.
- ¹³ Град. С. 169.
- ¹⁴ *Ибн-Сина. Исцеление // Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. Мусульманская философия. С. 453. Далее – Исцеление.*
- ¹⁵ Град. С. 170.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Афоризмы. С. 217.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ *Бородай Т.Ю. «Государство» // Новая философская энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 547.*
- ²⁰ *Ибн-Сина. Исцеление. С. 445–447.*
- ²¹ *Сагадеев А.В. Ибн-Рушд. М., 1973. С. 136–137.*
- ²² Исцеление. С. 447–449.
- ²³ Град. С. 172.
- ²⁴ Град. С. 171.
- ²⁵ Град. С. 172.
- ²⁶ Град. С. 172. Деятельный разум – последний, эманулирующий от Первопричины разум, управляющий нашим подлунным миром.
- ²⁷ Град. С. 173.
- ²⁸ Град. С. 174.
- ²⁹ Град. С. 175.
- ³⁰ *Ибн-Сина. Исцеление. С. 456.*
- ³¹ Град. С. 174.
- ³² *Аль-Фараби. О достижении счастья // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. С. 322.*
- ³³ Там же.
- ³⁴ Град. С. 175–176.
- ³⁵ *Платон. Государство // Платон. Собр. соч. В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 263. Далее – Государство.*

- 36 Государство. С. 264–265.
- 37 Град. С. 177.
- 38 См.: Государство. С. 263–265.
- 39 *Аль-Фараби*. О достижении счастья. С. 345.
- 40 Т. е. тридцати пяти лет, согласно Платону. Этот курс был разработан Платоном в VI и VII книгах «Государства».
- 41 Гражданская политика. С. 127; Афоризмы государственного деятеля. С. 219. Ср.: в «Совершенном граде» – Первоглава (ар-ра'ис аль-авваль).
- 42 *Аль-Фараби*. Слово о классификации наук // *Аль-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972. С. 182. Перевод отредактирован мною.
- 43 Халиф – араб. заместитель, наместник.
- 44 Град. С. 177.
- 45 Исцеление. С. 451.
- 46 Град. С. 178.
- 47 Сорняки – араб. *навабит*.
- 48 Град. С. 179.
- 49 Государство. С. 130.
- 50 Град. С. 179.
- 51 Государство. С. 335.
- 52 Град. С. 180; Гражданская политика. С. 140.
- 53 Град. С. 180.
- 54 Град. С. 180.
- 55 Гражданская политика. С. 147–148.
- 56 Государство. С. 329.
- 57 Град. С. 180; Гражданская политика. С. 152, 154.
- 58 В «Гражданской политике» (С. 139) этот град именуется «свободным градом» (мадинат аль-ахрар, мадина аль-хуррийа).
- 59 Град. С. 181; Гражданская политика. С. 156.
- 60 Гражданская политика. С. 55.
- 61 Град. С. 181.
- 62 Гражданская политика. С. 163.
- 63 Град. С. 181–182.
- 64 Государство. С. 301.
- 65 Гражданская политика. С. 164–168.
- 66 Дикари – араб. *бахимийюн би-т-таб'*, букв.: «животные по природе».
- 67 Гражданская политика. С. 137–138.
- 68 Там же. С. 137–138, 164–168.
- 69 *Ибн-Баджа*. Тадбир аль-мутаваххид // Раса'иль Ибн-Баджа аль-илихийа / Под ред. М.Фахри. Бейрут, 1991. С. 42.
- 70 Государство. С. 301.
- 71 Подробнее об этом говорится в ст.: *Ефремова Н.В.* О единстве философии и религии согласно Ибн-Рушду // *Вера и знание в контексте диалога культур. Сравнительная философия*. М., 2008.

Литература

Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля // *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты / Пер. с араб. Алма-Ата, 1973.

Аль-Фараби. Гражданская политика // Там же.

Аль-Фараби. О достижении счастья // Там же.

Аль-Фараби. Слово о классификации наук // *Аль-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972.

Ибн-Баджа. Тадбир аль-мутаваххид // Раса'иль Ибн-Баджа аль-иляхийа / Под ред. М.Фахри. Бейрут, 1991. С. 42.

Ефремова Н.В. О единстве философии и религии согласно Ибн-Рушду // Вера и знание в контексте диалога культур. Сравнительная философия. М., 2008.

Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. Мусульманская философия. Фальсафа. Антология. Казань, 2009. По данному изданию цитируются «Совершенный град» аль-Фараби, а также «Исцеление» Ибн-Сины.

Исследования по арабо-мусульманской культуре и философии. Избр. ст. А.В.Сагадеева. М., 2009, С. 251.

Ибн Туфейль. Повесть о Хайе, сыне Якзана / Пер., вступ. ст. и комм. А.В.Сагадеева. М., 1988.

Платон. Государство // *Платон*. Собр. соч. В 4 т. Т. 3. М., 1994.

Сагадеев А.В. Ибн-Рушд. М., 1973.