

ГЛАВА 2. НАСЛЕДИЕ АЛЬ-ФАРАБИ В ДИАЛОГЕ С МУСУЛЬМАНСКОЙ ТРАДИЦИЕЙ

§ 1 Философия как коммуникация и путь обретения совершенства: диалог аль-Фараби и исламских мыслителей средневековья

В истории культуры философия завоевала крепкую позицию и высокий статус в качестве феномена, способного продуктивно осуществлять функцию общения в культуре, определять и показывать пути совершенствования человека и общественного устройства. Однако под воздействием изменяющихся социокультурных условий, исторически меняющегося отношения человека к миру и понимания места философии в культуре этот статус философии подвергается критическому переосмыслению и пересмотру. И такое «положение дел» не является характеристикой лишь только современной культуры. Оно имело место и ранее. Как показывает история, в разные исторические периоды философия, ее статус, теоретические основания и предназначение подвергались переосмыслению, критике, а нередко и необоснованным нападкам. Если философия и сталкивается с попытками подвергнуть сомнению ее предназначение и статус в культуре и обществе, то это, как правило, свидетельствует о ее мировоззренческой и теоретической значимости и востребованности.

Философия всегда развивалась в очень сложном идейно-духовном и культурном комплексе, поскольку в истории культуры она была тесно связана с искусством, религией, наукой и правом, которые оказывали на нее свое влияние. Поэтому ее самоопределение и вычленение предметной области, а также кристаллизация проблем проходили в тесной взаимосвязи и переплетении с вышеназванными формами общественного сознания и его различными уровнями, равно как и с изменением мироотношенческих модальностей человека. Философия всегда стремилась к определенности своего предмета, к выделению его из общего пространства освоенного познанием содержательного материала, и философски освоенный материал выступал в форме знания о мире и человеке.

Это знание было связано, с одной стороны, с предшествующей ему и уже сложившейся определенным образом совокупностью предшествующего знания, а с другой стороны, оно было связано с живым опытом настоящего, которое подвергалось философской рефлексии. Осмысление живой действительности настоящего создавало ситуацию оценочного отношения к предшествующему опыту, закрепленному в соответствующем знании о нем, и становилось исходным основанием в поиске философией истины, а рассмотренное относительно ее связи с другими формами постижения действительности как-то: искусство, наука и т.д. – началом ее самоопределения.

Кроме того, осмысление философией самой себя и своей истории, выступало не только в качестве коммуникации с культурой, ее порождающей, но и во взаимосвязи с другими культурами и культурными мирами. Оно также предстает и как путь постановки и разрешения философских проблем в конкретно-исторических условиях и в лице конкретных мыслителей. Поэтому философия предстает во всем богатстве этих отношений и не только позитивно настроена на отражение всего того богатства, в пределах которого она функционирует, но и критически переосмысливает его. Ее история выступает в качестве критической истории, осмысливающей свой собственный путь, где неотъемлемым фактором ее развития является отношение философов к своим предшественникам и к своим современникам.

Это отношение подразумевает критическое отношение к философским позициям предшественников и современников, выраженным в суждениях и высказываниях, озвученных в диалогах и закрепленных в философских текстах. Оно же требует понимание действительного смысла первоисточника, его интерпретации и экспликации уже в новых историко-культурных условиях, а также критического отношения к тем решениям проблем, что были предложены всеми, кто, так или иначе, занимался их разрешением. Такое отношение философии к своей истории предполагает помимо необходимого набора «инструментальных средств», позволяющих осуществить аналитику процедур интерпретации текстов-первоисточников, выявить проблемное поле и вычленить в нем приоритеты исследования. При этом предполагается, что философия, осуществляющая рефлексию предшествующего философского знания, занимая определенную критическую, а возможно и нигилистическую, позицию, находится на более высокой стадии философского сознания и владеет более совершенными средствами, позволяющими осуществить аналитику смысла, и поднять философию на новый уровень притязаний в разворачиваемом интеллектуальном дискурсе.

Если бросить ретроспективный взгляд на историческое развитие философии, то можно заметить, что уже в классический период развития античной философии присутствует тема осмысления того, что же есть философия по своей коммуникативной функции в культуре, и каковы, исходя из этого, ее цели и задачи. В контексте этого античными философами рассматривалась проблема коммуникативных связей философии с мифологией, искусством и т.д. В ней явственно присутствует тема критического отношения к своим предшественникам и к философским воззрениям своих современников, в форме обращения к высказываниям предшественников по тем или иным вопросам и осуществляется рефлексия философии над своим историческим развитием, а значит, обнаруживается коммуникативная функция философии.

Она же имеет место и в средневековой философии, прежде всего, в виде экзегезы и герменевтики священных текстов, а также в отношении к позициям всех тех, кто был вовлечен в данный процесс, поскольку ведущей коммуникативной связью средневековой эпохи была связь человека с Богом. Приоритет же в осмыслении сущности и содержания этой связи в средневековой культуре отдавался Священному Писанию.

Этот период исторического развития философии в казахстанской философии еще во многом представляет собой неизученную тему, со многими вопросами и проблемами. Попытаемся осветить философию Абу Насра аль-Фараби в ее коммуникативном аспекте, рассмотрев ее, прежде всего, в контексте средневековой исламской культуры, ее диалогической атмосферы, пронизанной спорами, дискуссиями и альтернативными предложениями, а также того влияния, которое оказала на интеллектуально-духовную атмосферу поисков истины античная философия. А затем, определив в общем мировоззренческом и духовно-интеллектуальном пространстве средневековой исламской философии позицию аль-Фараби, попытаемся проследить мысленно разворачиваемый диалог аль-Фараби с союзниками и оппонентами философии по проблеме возможности философии осуществлять глубинную коммуникацию человека и Бога и ее возможности показать путь обретения совершенства, достижения божественного.

В средневековый период своего развития философия испытывает серьезную проверку на способность быть истинным знанием о сущем как таковом и указывать путь совершенствования человека и общества, поскольку приоритет в этом отдавался религии. Однако рассматривая роль в этом процессе философии, необходимо акцентировать внимание на том, что философия в том своем мировоззренческом и духовном статусе, что был присущ пониманию аль-Фараби, была способна открывать человеку путь к совершенству и постижению истины. Как в целом для исламской философии средневековья была характерна глубинная связь с духовным опытом, так и для философии аль-Фараби была характерна глубинная связь человека с Богом, а его отношение к миру понималось сквозь призму этого отношения. Все направления средневековой исламской философии включались в философский дискурс, осмысливающий фундаментальную связь человека и мира с Богом. Не только философия восточного перипатетизма, характерной чертой дискурса которого была аристотелевская методология исследования, обладала статусом философского знания, но другие направления интеллектуально-духовной мысли ислама.

Все направления средневековой исламской философии стремились постичь волю Бога, его намерения, равно как предназначение и сущность человека в свете отношения к Богу. Движимые в смысловом поле, обусловленном духовной наполненностью ислама, к одной цели, пересекаясь в точках сближения и расходясь в точках различий, они в совокупности представили полнокровную картину сложных взаимоотношений друг с другом и разнообразие решений одной целевой задачи. В постижении трансцендентного начала одни прибегали к иррационализму, другие - к рационализму, одни акцентировали внимание на чувственности, другие на интеллигибельности. Но между этими полюсами было много представителей, так или иначе занимавших промежуточное положение, соглашавшихся в одном с одними представителями идеологических направлений и не соглашавшихся в другом с другими представителями этих же направлений.

С позиции этой общей констатации обратимся к философии Абу Насра аль-Фараби. Имея по своему личностному началу тюркские корни, она не осталась локальным и замкнутым явлением, а явилась универсально-всеобщим феноменом, который выразил общечеловеческую устремленность средневековой исламской культуры, переплавившей в себе ближневосточные, тюркские, античные и североафриканские влияния. Произошло это, как известно, в результате восходящего и все расширяющегося развития ислама, зоной распространения и влияния которого стала большая территория, где разные культуры, культурные пласты и компоненты находились в сложной и неоднозначной взаимосвязи. Они вступали в общение друг с другом, демонстрируя разнообразие культурных влияний, заимствований и различий, рождая конгломерат разнообразных составляющих.

В средневековой исламской культуре под одухотворяющей силой ислама переплавились разнородные элементы разных культур, что свидетельствовало о том, что вступающие в общение стороны, как бы многообразно они не отличались друг от друга, тем не менее, должны были быть услышанными друг другом и сохранять право быть иными. Это было чрезвычайно трудно сделать в условиях нередко обостряющихся социально-политических разногласий и противоречий, кровавых конфликтов, рожденных именно попытками сохранять собственную позицию, становящуюся в политическом отношении идейной платформой инакомыслия и оппозиции власти, с одной стороны, или же диктата власти, с другой стороны. Однако именно стремление к социально-политической стабилизации диктовало поиск некоего общего основания, определенности, на почве которых могла бы возникнуть возможность нахождения точек соприкосновения и условий не только для понимания того, что хочет сказать та или иная сторона, но и для нахождения путей к взаимопониманию. Оно же говорило о созидании общего, признанного разными сторонами пространства общения. Поэтому полемика и дискуссии, апология и критика стали отличительными особенностями средневековой исламской философии.

Острота и напряженность обсуждений, взаимные упреки и обвинения в отходе от истоков и в нововведениях, опора на авторитет и мнение большинства, - таковы черты духовно-интеллектуальной атмосферы исламского средневековья. Творческий и полемический характер духовно-интеллектуальной атмосферы исламского средневековья был обусловлен двумя важными обстоятельствами: процессом активного взаимодействия древних и новых очагов и центров цивилизаций и мощным культуросозидающим и объединяющим влиянием ислама.

В силу подвижных и изменчивых социокультурных и социально-политических процессов разные культурные компоненты приходили в движение и взаимодействовали между собой и друг с другом, созидая новый мощный культурный сдвиг, эпохальное значение которого продолжает поражать мировую культуру до сих пор. В его результате средневековая исламская культура наполнялась и пропитывалась новыми идеями и воспринимала луч-

шие достижения исторических предшественников. Религия же цементировала и скрепляла на своей основе разнородные компоненты, делая их общими и созидающими элементами единой исламской культуры. Она была вдохновляющим основанием, на котором лучшие достижения разнообразных культур получили новый импульс развития и создали новое культурное пространство, одухотворяющее развитие философии, науки, искусства, архитектуры и др.

Это расцветшее на культурных завоеваниях древних цивилизаций и благодаря новому мировоззрению, ниспосланному Мухаммеду свыше и распространенному им и его последователями, явление, получившее определение - исламская культура, обусловило и соответствующую его духу философию, главным устремлением, альфой и омегой которой было постижение божественного. Особенностью этой культуры в общем пространстве мировой культуры, но собственной сущностью и предназначением стал ислам. Ислам, выступивший в качестве духовности, определившей образ жизни, стиль мышления, нравственный закон для человека и общества, душу культуры.

Рациональность средневекового исламского мира была одухотворена концептом «ислам». Все формы общественного сознания были пронизаны им. Философское исследование в исламе отражало фундаментальный смысл пророчества и пророческого Откровения с имплицитно присущими ему герменевтическими проблемами, ведь история философии в исламе и история духовности неразрывно связаны друг с другом. Исламская философия по своему существу и истокам связана с Откровением и в этом смысле остается пророческой философией.

Исходя из мировоззренческих и культурно-исторических оснований и предпосылок возникновения и развития философии на арабо-исламском Востоке, следует признать и подчеркнуть, что она была рождена культурой, сущностной интенцией которой стала стратегия, определенная Божественным Словом, услышанным Мухаммедом. Мыслители, творившие исламскую философию, в числе которых был и аль-Фараби, относятся к той особенной категории людей, о которых Коран говорит как о людях «Ахль аль-Китаб», наследующих Священную Книгу, ниспосланную с небес, открытую Мухаммедом и переданную им человечеству /1/.

Общей задачей, целью, смыслом, содержанием и назначением культуры, в которой произошла передача содержания Божественного Слова, стал феномен Книги, божественный смысл которой необходимо было понять и уяснить, а затем творить жизнь в соответствии с ним. Эта ситуация, по замечанию А. Корбэна, поистине герменевтическая: понявший смысл книги начинает жить в соответствии с ней. Таким образом, подлинность смысла определяет подлинность бытия, истина, смысл и бытие совпадают /2/. Именно поэтому принявший Слово Бога находится в постоянной связи с ним, он онтологически укореняется в нем, как и сама культура пронизывается духом Божественного Слова. Проникаясь и осозная постоянную связь с Богом находясь в постоянном общении с ним через пятикратную молитву, человек обретает подлинное бытие и постигает через это божественный порядок.

Однако понимание предполагает и подготовленность к пониманию, что в условиях разнородного общества с разной степенью образованности и открытости сердца к восприятию Божественного Слова представляло собой проблему, ибо понимание постигающим Божественное Слово было обусловлено его субъективностью, его мерой постижения, а она была различна. Именно поэтому аль-Фараби в своих изысканиях справедливо ставит вопрос о способности человека и возможных границах человеческого постижения божественного. Философия как коммуникация, поэтому, имеет ряд уровней постижения со стороны постигаемого, так как ниспосланную истину можно понимать по-разному, исходя из субъективных возможностей постижения каждого индивида.

В философских воззрениях аль-Фараби постижение истины рассмотрено как процесс, в котором участвуют разные индивиды с разной степенью устремленности к постижению истины и разной степенью подготовленности к такому постижению. Так, например, жители невежественных городов - ограничены. Они не способны постичь истину иногда даже в первом приближении. Лишь жители добродетельного города, воспитывающие высоко нравственные качества души, способны постичь истину. Поэтому процесс обретения истины, а значит, и смысла, равносильный обретению подлинного бытия, выступает как процесс, требующий индивидуальных волевых и интеллектуальных усилий, обучения посредством приобретения знаний и воспитания соответствующих этому нравственных качеств человека. Поэтому для аль-Фараби чрезвычайно важно то, что подготавливает индивида к такому действию, что необходимо знать для этого и как воспитывать индивида. Всему этому служит тщательно разработанная философом система воспитания, обучения и подготовки индивида, изложенная им в ряде трактатов, среди которых «О том, что должно предшествовать изучению философии», «Указание пути к счастью», «О достижении счастья» и др.

Однако процесс постижения истины не рассматривается аль-Фараби только лишь со стороны постигающего индивида. Он рассматривается им и как процесс, имеющий обратную связь. Истина, ниспосланная свыше, пройдя сквозь призму духовного постижения индивида, вновь возвращается к себе, но уже обогащенной и тем самым более возвышенной. Духом оплодотворяется процесс индивидуального постижения души, а душа, в свою очередь, все более возвышается к вершинам божественного. Этот двуединый процесс, согласно аль-Фараби, обуславливает преемственность и непрерывность в развитии человеческой мысли и духовности.

Таким образом, индивидуальный процесс постижения истины включается, согласно аль-Фараби, в единый, общечеловеческий процесс коммуникации и связи с Богом, выступающий в единстве двух его векторов – нисходящего и восходящего. С одной стороны, изреченная и ниспосланная с небес истина, в процессе ее постижения субъектом, пытающимся понять абсолютное начало, доходит до его субъективности, а с другой стороны, она, пройдя через эту субъективность, вновь возвращается к самой себе, возвышаясь до

сокровенных вершин. В частности, аль-Фараби этот процесс постижения истины раскрывает в таких своих трактатах, как «Рассуждение Второго Учителя аль-Фараби о значениях [слова] интеллект», «Гражданская политика», «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» и др.

Философия исламского средневековья рождалась и развивалась в обстановке интенсивной коммуникации, так как ислам родился и постепенно завоевывал регион, где были распространены и христианство, и зороастризм, и иудаизм, и манихейство и др. Его идейные оппоненты к тому времени имели развитую и утонченную теоретическую базу своих движений. «Если вспомнить, - пишет Е. Бертельс, - что, например, христианские противники ислама за истекшие семь веков уже успели пройти длительный путь развития, в борьбе различных сект и на церковных соборах выработать утонченнейшую схоластику, если вспомнить, что таким же оружием владели и зороастрийские дастуры, которые, судя по дошедшим до нас памятникам, внимательно следили за всеми враждебными им религиозными движениями в стране и придумывали тонкие аргументы для опровержения их основных догматов, то станет понятно, что исламу необходимо было мобилизовать все силы на создание твердой философской системы» /3/.

Такая ситуация и духовная потребность интенсифицировали философские поиски, которые осуществлялись в двух направлениях - рационально-интеллектуальном и иррационально-мистическом постижении Божественного Слова. Соприкосновение этих двух планов явилось точкой проблематизации рационального в средневековой исламской культуре и центром доказательства прав философии аль-Фараби быть выразительницей интеллектуальных устремлений и права стать носительницей истины в понимании божественного. Многочисленные исламские варианты решения философских проблем выявили наиболее важные и дискутируемые проблемы, оказавшиеся в центре философских дискуссий: свободы и предопределения, дозволенного и не дозволенного, божественной субстанции и атрибутов и др.

Рассматриваемые разными направлениями пути постижения Божественного Слова также были разными и исходили из разных установок. Его можно постигнуть его, во-первых, следуя букве Корана и непосредственно опираясь на предания о добродетельной жизни Мухаммеда, что было характерным для исламских правоведов и «буквалистов» Корана. Во-вторых, постичь божественный замысел можно было, изучая природный мир, ибо каждая его вещь, как и он в целом, являлись творением Бога, а природа - носительницей божественного смысла, что было характерным для представителей восточного перипатетизма. И, наконец, сущность божественного можно было постигнуть через мистическую форму постижения, характерную для суфизма. Первый и второй пути представляли собой план рационального постижения Бога, третий путь - иррационального постижения.

Рационалистического плана постижения истины в исламской средневековой культуре придерживались представители калама и восточного перипатетизма, мистического - суфии. Представители философии ишракийя опи-

рались и то, и на другое. Калам, внутри себя распадаясь на мутазилитское, ашаритское и шиитское течения, совпадая с восточным перипатетизмом в точке опоры на рационалистическую аргументацию, вместе с тем отличается от него в том, что считает исходные рационалистические принципы, на которые опирается доказательство, - каноническими (в случае с ашаритами) или рационалистическими «правилами милости» (в случае с мутазилитами).

Кроме того, мутакаллимы в отличие от философов восточного перипатетизма считают себя «обязавшимися», т.е. обязанными защищать святость ислама, в то время как философы свободны в этом смысле. Философ не предопределен в цели своей аргументации - строго прийти к определенной позиции, взгляду и не отходить от него. И когда Э. Жильсон пишет, что «калам нельзя отождествлять с мусульманской теологией, скорее, он представляет собой ее ориентацию на рационализм...», то это, на наш взгляд, в большей степени характеризует именно мутазилитский калам /4/.

Мистика и калам противостояли философии и по многим вопросам расходились во взглядах с ней. Однако по отношению ко всем упомянутым идейным течениям справедливо будет утверждать, что над ними довлел особый дух ислама, а столкновения между ними оказали существенное влияние на историческое развитие интеллектуальных поисков всей исламской средневековой культуры. «Мистика и калам, - пишет Мортаза Мотаххари, - наряду с тем, что столкновением и противодействием давали импульс развитию исламской философии, открыли для философии и новые горизонты» /5/. Эти новые горизонты мысли виделись философии в признании человеческой свободы, в отрицании абсолютного предопределения, в ответственности человека за свои поступки и др.

Большое влияние на развитие исламской философии оказала шиитская профетология, из которой, считают исследователи, вытекали следующие философские установки, нашедшие свое место и в философии исламского средневековья: идентичность деятельного разума и святого Духа, тема пророческого знания, идея о мудрости древних греков, происходящей из «Ниши светочей пророчества», идея о существовании теософии, направленной на глубинное постижение трансцендентального и др.

В размышлениях шиитских имамов мы находим подтверждения о глубоком взаимопроникновении коранической герменевтики и философского размышления. Так, например, шестой имам Джафар Садык говорил о том, что Коран подразумевает четыре уровня толкования: буквальный, аллюзивный, тайный и уровень высоких духовных доктрин. Если первый предназначен для всей общины правоверных, аллюзивный – для элиты, то тайные смыслы доступны для друзей Бога, а духовные – пророкам. Эти мысли совпадают с утверждениями первого имама Аби Талиба о том, что не существует в Коране ни одного стиха, который не имел бы четырех смыслов: экзотерического, эзотерического, предельного и божественного. Экзотерический смысл предназначен для пересказа, эзотерический - для внутреннего понимания, предельный объявляет о дозволенном и недозволенном, божественный говорит о том, что Бог предполагает реализовать в человеке посредством каждого стиха /6/.

Можно указать и на близость этих идей идеям суфизма. Так, например, общим фундаментальным хадисом и для шиитов, и для суфиев был хадис о том, что у Корана есть внешнее проявление и скрытая глубина, экзотерический и эзотерический смыслы; эзотерический смысл, в свою очередь, таит в себе еще один эзотерический смысл (эта глубина в глубине, подобная картине небесных Сфер, каждая из которых содержит другую); и так далее - 7 эзотерических смыслов. Эзотерическая идея, составляющая суть шиизма, плодотворно развивалась и за пределами собственно шиитской среды, среди суфиев-мистиков и среди философов /7/.

Таким образом, можно утверждать, что философский дискурс выработывался в исламской средневековой культуре в глубоко заинтересованной обстановке, так как исламские мыслители решали смысложизненные проблемы и нередко их решение напрямую было связано с политическими и общественными событиями. В исламской среде активно рассматривались и решались проблемы наследования власти, свободы и необходимости, дозволенного и запрещенного, наказания за грех и др.

Философия Абу Насра аль-Фараби возникла в этих условиях и не избежала общего настроения эпохи, хотя исследователи отмечают, что сам он вел жизнь, достойную аскета, и активно не вмешивался в политическую жизнь двора. Но это еще не означает, что его философия была лишена общественной значимости и исторического влияния, в особенности, если судить об этом по масштабам той философской коммуникации, какую осуществил аль-Фараби, синтезировав идеи своих древнегреческих учителей с идеями исламского монотеизма.

То, что философская коммуникация занимает в мировоззрении средневекового философа важное место, являясь по существу ядром его методологического подхода к исследованию всей проблематики философии, косвенным образом подтверждается исторически данным ему определением «комментатор». Зададимся вопросом: что собой представляет комментирование? И уже при первом приближении к исследованию этой темы можно констатировать, что речь идет о философской коммуникации между различными философами и философскими системами, учениями, где определенная позиция и определенные тексты подвергаются осмыслению, изложению, переводу в иную культурную, языковую, историческую среду, где осуществляется диалогическая и герменевтическая коммуникация. При этом следует подчеркнуть, что эта коммуникация реализуется через две взаимосвязанные функции – функцию апологии, защиты определенных положений, принципов, оценок и установок и функцию критики, опровержения этих положений, принципов, оценок и установок.

Так как философская позиция аль-Фараби существенным образом восприняла методологические установки своих античных предшественников и в новых социокультурных условиях осуществила коммуникацию философского мировоззрения эпохи политеизма применительно к эпохе исламского монотеизма, уделим внимание философской коммуникации в трудах древнегреческих предшественников аль-Фараби, что позволит глубже проникнуть

в мыслепрозрачности средневекового философа, в герменевтику его текстов и даст возможность определить способ философствования Второго Учителя и его понимания философии как пути, открывающего дорогу к совершенствованию человека и общества. Можно утверждать, что аль-Фараби стоит на точке зрения универсального понимания историко-философского процесса как осознания мыслию самого себя через свои различные формы и модификации, как понимания философией своего предмета через тождественность его различных форм.

Как замечательно показал в своих работах известный антиковед Ф.Х. Кессиди, одной из причин сохраняющегося и до наших дней пиетета по отношению к древнегреческим философам «является диалектика, развившаяся вместе с древнегреческой демократией и всей древнегреческой культурой, диалогической и ороакустической по своей природе» /8/. Диалектика как свобода «обсуждения дел речами», выражающая «старинную болезнь» греков - любовь к несогласию, их чрезмерная страсть к спорам и полемике и диалог в древнегреческой культуре были связаны между собой не только исторически, но и существенным образом. Диалектика как искусство и умение вести спор, беседу предполагает не только соперничество, ведущих беседу, но и выработку определенной аргументации, механизмов и методов получения истинного знания, т.е. рассуждения, что в соответствии с пониманием греков являлось «логосом». Поэтому за диалектикой исторически закрепляется определение в качестве речи, состоящей из вопросов и ответов на философские, политические и другие темы /9/.

В общеполитическом плане проблема философской коммуникации ставится в диалогах Сократа, который в противоположность софистам, прежде всего Горгию, поставившим эту проблему в негативном смысле, пытается решить ее в позитивном смысле, делая акцент на преодолении третьего положения Горгия о том, что если и можно познать что-либо, то нельзя передать и объяснить это другому /10/. Сократ, будучи уверенным в том, что истину следует искать на путях всеобщности знания, всеобщности понятия, сосредотачивает свое внимание в полемике с субъективистской и релятивистской позицией софистов на том, что диалог возможно осуществить на основе объективно существующей истины и при этом диалог создает реальную возможность выволить истину из глубин субъективности и сделать ее интерсубъективной, доступной и понятной другим, а следовательно, осуществить коммуникацию. Софистическая коммуникация выработала такие формы общения, которые, будучи личностно направлены, тем не менее, выражали корыстную заинтересованность убедить оппонента в чем-либо и имели достаточную непринципиальность в доказательствах, когда, убедив оппонента в одном, тут же имела место попытка убедить его в обратном, и, наконец, они носили воинствующий характер в процессе ведения бесед.

Сократовская же коммуникация имела в своей основе твердое убеждение в том, что истину нельзя передать механическим путем. И в этом понимании коренным образом отличалась от софистической коммуникации. Поступать

так, как это делали софисты, можно, но в таком случае знания никогда не станут убеждением, а будут искусственным приращением, быстро забываемым и ненужным. Мысль, истину надо возвращать из того знания, что содержалось в голове собеседника, пробуждать его творческие способности, создавая такие ситуации, когда происходит рождение и нахождение истины. В таком случае знание, рожденное самим человеком, озаренное его творческими усилиями, будет прочным, станет его внутренним убеждением, в соответствии с которым он будет поступать и действовать в жизни. Таким образом, знание будет основой нравственной жизни, истинное знание будет залогом добродетельных поступков.

Сократовская философия осуществляла философскую коммуникацию в процессе устной беседы, предполагавшей доброжелательную атмосферу, открытость и желание собеседников понять друг друга и прийти к согласованному и бескорыстному решению проблемы. Уже в рамках такого понимания диалога формировался и способ его ведения, который становился и способом достижения истины. Поэтому здесь важно подчеркнуть такие аспекты формирующегося метода получения истинного знания, которые в зачатке внешним образом проявились в сократовском майевтическом способе ведения беседы, но от которых в последующем отталкивались последующие мыслители, прежде всего Платон, ведь Сократ был активным участником его диалогов.

В сократовской майевтике вычленяются такие составляющие метода познания и постижения истины «как «припоминание», «обличение», или очищение от заблуждения; диалектика в собственно сократовском смысле – как искусство задавать вопросы и отвечать на них; «апорийность» или тупиковость рассуждения, приводящая к «удивлению, которое есть начало философии»; «согласие» с собеседником, продиктованное его внутренним убеждением, «ирония» как средство привести партнера к осознанию своего незнания и некоторые другие» /11/. Они в дальнейшем станут «опорой» многих рассуждений и построений античной философии, поскольку, как уже говорилось, Сократ – непрменный участник диалогов Платона, с именем которого связывают начало историко-философской коммуникации, встречи разных взглядов разных философов.

Сама встреча разных точек зрения в диалогах Платона отличается живостью, сохраняет в себе черты повседневного общения, не столь рафинированного, каковым он предстает в изложении философов более позднего времени, и его участники зримо предстают перед всеми, кто когда-либо знакомился с произведениями Платона. Они серьезны в своем намерении понять смысл и разрешить возникшие проблемы, но при этом они могут шутить и подтрунивать, они проявляют эрудицию и большое умение в построении своей аргументации, но в то же самое время ироничны и могут выставить на смех. В этих диалогах присутствует присущая сократовской коммуникации непринужденность общения, благожелательная расположенность к собеседнику, апорийность, направленные на достижение согласия с собеседником, где с помощью иронии собеседник незаметно подводится к «прозрению», дости-

гаемому с помощью рождения мысли или ее припоминания. Диалоги Платона тем самым вошли в мировую культуру не только как великие философские произведения, но и как выдающиеся литературные произведения.

В диалогах Платона как форме общения разных философов, где выявляются и позитивные, и негативные стороны тех или иных взглядов, где хорошо прослеживается и апологетическая, и критическая стороны того или иного учения, таким образом, проводится всестороннее рассмотрение предмета философской беседы, а по сути философского исследования. Однако и в этом процессе, как отмечает А.С. Богомолов, и не только он, возникает проблема аутентичности философской позиции, взгляда, довода, ведь словами Платона, пересказывающего те или иные точки зрения, суждения, стоят сами авторы /12/. Могут ли быть в этом случае передаваемые фразы, мысли, рассуждающие построения быть адекватными тому, о чем говорил их автор, соответствуют ли они оригиналу, как и адекватен ли Платон самому себе, говоря от имени Сократа? Поскольку в диалогах Платона не звучат ссылки на конкретные произведения, их авторов, постольку возникающее в его диалогах поле философского общения является показателем того, что Платон - не столько историк философии, сколько свидетельствующий о первых философах античного мира /13/.

Платон, как и Сократ, рассматривает диалог в качестве искусства ведения спора. Диалектик, по его мнению, - тот, кто умеет ставить вопросы и давать ответы. Таким образом, в его философском творчестве присутствует позиция Сократа, которая при этом дополняется и несколько иным пониманием диалектики как искусства мыслить, а не просто уметь вести беседу, какой бы умной» она ни была. Так, диалектика выступает в качестве искусства применения готовых результатов в целях теоретического осознания предмета, противостоящего фактологическому знанию и практическому умению, как особое умозрение, отличное от частного знания частных вещей /14/.

Иной по сравнению с Платоном становится позиция Аристотеля в отношении философии как феномена, осуществляющего коммуникацию между разными философскими точками зрения и взглядами философов. Исследование им предшествующих ему философских учений или взглядов проводится им на основании изучения истории формирования принципов, положенных им в основу своего учения. Поэтому исследование исходных принципов и оснований философского знания требует от него четкого и объективного изложения взглядов своих предшественников. Причем все они имеют значение для Аристотеля, поскольку каждый из них в своем стремлении к истине, т.е. к совокупному и всеобщему знанию, рассматриваемому Аристотелем как процессуальное знание, разворачивающееся во времени и пространстве, высказывал частичное, ограниченное или приближающееся к истинному знание о предмете размышления. Поэтому эти взгляды могут быть вписаны в единую систему знаний. Вписав же эти взгляды в некоторую целостную систему, для Аристотеля становится возможным уже говорить о том, что в предшествующей ему мысли было новым, а что нет, что осталось незамеченным или же ошибочно трактуемым.

Осмысливая процесс философской коммуникации, Аристотель показывает, что философские воззрения и учения прошлого становятся источником нового знания и основанием важных философских выводов. Знание, выраженное его предшественниками, с позиции Аристотеля раскрывает определенную логику и закономерность развития мысли, последовательность и новые повороты в ее развитии, способные привести к новой концептуальности.

Древнегреческая философия в лице своих классиков Платона и Аристотеля подошла к проблеме осмысления философии как коммуникации таким образом, что основной проблемой стала проблема поисков истины на путях формирования всеобщего понятия о предмете, откуда и берет начало проблема поисков ответов на поставленные проблемы в истории мышления в предшествующей философской традиции. Проблема поисков всеобщего понятия, начатая Сократом и продолженная Платоном, нашла завершение в аристотелевском понимании истины как совпадении различных точек зрения об одном и том же. Всеобщность знания осознается в древнегреческой философии как необходимая коммуникативная связь, как совокупность разнообразного.

В философии Абу Насра аль-Фараби философия с позиции субъективности ее автора осуществляет рефлексию над тем, что объективно сложилось и уже существовало в ее историческом развитии – осознание и понимание философией своего предмета через свои различные формы, через их тождество. Философская коммуникация как встреча и диалог разных интеллектуальных позиций – необходимое условие и компонент философствования. Их значение определяется не только тем, что понятие «осмысленность» в аристотелевско-фарабиевской традиции связано с такими понятиями как «вопрос» и «ответ». Диалогическая коммуникация – это не только ответы на вопросы, но и текст в лицах, что великолепно осознавал Платон. Философское общение присутствует в тексте, быть может не всегда так явленно, как этого хотелось бы, поскольку тот, кто ясно обозначил, что произносит слова другого, уже отличает себя от другого, вступает в разговор с ним. Polemika и обращение к авторитету – две необходимые составляющие философии как формы общения. Это прекрасно понимал аль-Фараби.

Аль-Фараби так же, как и древнегреческие мыслители, среди которых первым рассматривавшим диалектику как искусство доказательства был Зенон из Элеи, трактует диалектику в качестве полемического искусства, ставящего вопросы и получающего на них ответы. Трактат аль-Фараби «Диалектика» начинается с определения, характеризующего диалектику как беседу, проходящую в виде вопросов и ответов и преследующую цель достижения истинного знания путем построения правильной, доказательной аргументации, не приводящей к противоречию /15/. Но таким пониманием он обязан не просто тому факту, что он добросовестно изучил древнегреческую мудрость и прекрасно владел ее инструментарием, но прежде всего собственным запросам эпохи, многочисленные дискуссии и неугасаемый споры которой также исторически были неотъемлемо связаны с рассуждениями, размышлениями и интуитивными прозрениями, - словом, с поисками истины.

Его обращение к греческой мудрости, попытка изложить философию древних не есть пересказ основных положений древнегреческих мыслителей, а историко-философский подход и методологическое средство решить проблемы своего времени, так как философия – это и есть самая высокая форма постижения божественного, что открыла для себя философия уже глубочайшими рассуждениями Платона о божественном. Ведь именно Платон ввел понятие нематериального, в модусе которого стало единственно возможным осмыслить божественное. Но Дж. Реале и Д. Антисери считают, что божественное, сверхчувственное являлось фундаментом всей греческой ментальности с ее многогранным пониманием божественного. Поэтому, отдавая должное Платону в «открытии» этой сферы, в которую «была имплантирована вся теологическая проблематика, нельзя терять из виду, что понятие сверхчувственного есть константа всей философии» /16/.

Именно обращенность философии Платона и Аристотеля, несмотря на возросший интерес последнего к чувственно-воспринимаемому миру, к миру божественного, сверхчувственного и попытка понять трансцендентальное начало всего сущего делали философские системы этих двух мыслителей близкими философскому пониманию аль-Фараби, так как исламская философия, как это отмечалось выше, всегда была устремлена к вершинам божественного. Духовная атмосфера средневекового ислама была изначально пронизана идеей божественного. Именно поэтому классики древнегреческой философии оказались в центре внимания аль-Фараби.

Наиболее обсуждаемыми проблемами в исламской средневековой культуре, начиная с раннего периода, когда исламская община начала свою жизнь без Пророка Мухаммеда, были вопросы сотворенности или несотворенности Корана, свободы и необходимости, божественных атрибутов, понимание и решение которых, так или иначе, присутствуют в философском наследии аль-Фараби.

Известно, что мутазилитский калам в лице Васил ибн Ата открыл дорогу идеям свободы человека и его ответственности за совершенные поступки, атрибутов субстанции и божественной справедливости, и главной опорой в разрешении этих проблем был разум человека. Наибольшее развитие, как известно, мутазилитский калам получил в философии ан-Назама, славившегося своим умением вести дискуссии, философское становление которого проходило под влиянием знакомства с зороастризмом, индийским софистическим искусством, показывавшим умение одинаково успешно доказывать и опровергать одно и то же положение, а также в результате знакомства с древнегреческой философией. Аль-Фараби сближало с этими позициями нацеленность на философский дискурс античности в обосновании исламского монотеизма, опора на категориальные определения субстанции, атрибутов и модусов, данные античной философией, их логическую разработку.

Однако есть и моменты, отличающие позицию аль-Фараби от позиции мутазилитов. Так, хорошо известно, как разворачивались общественно-политические события, когда в исламской среде мутазилитами активно обсуждалась проблема сотворенности Корана, ее решение ими и последовавшие

за тем политические события и репрессии, как со стороны Мамуна, так и со стороны Мутаваккиля. Реакция аль-Ашари, вставшего на позиции прекращения обсуждения подобных вопросов и безоговорочного признания вечности Корана, божественного трона и других, казалось бы, антропоморфических характеристик божественной субстанции, на самом деле была реакцией, направленной к вере, не задающей вопрос: как?

С точки же зрения шиитских философов вопрос о сотворенности или несотворенности Корана протекает в двух измерениях, один из которых ставит вопрос о том, что говорит этот текст на определенном языке и в определенное время, какую истину он открывает, другой же ставит вопрос, как разворачивается процесс этого Откровения. Один аспект заключается в том, как может истина быть исторической, другой – каким образом история является истинной. И то, и другое имеет место, так как протекает в разных реальностях, поэтому для шиитского теософа нет альтернативы Мамуна или Мутаваккиля.

В этом смысле позиция аль-Фараби испытывает влияние интеллектуальных размышлений шиитских мыслителей, так как более глубокий уровень философствования, связываемый им с деятельностью мышления более высокого уровня, нежели той, что обладает простая масса людей, открывает глубины божественной вечности, в которой невозможна линейная закономерность или привычная для человека пространственно-временная характеристики. На этом основании аль-Фараби показывает отличие философии от религии, ее «первичность» по отношению к ней, большую глубину и пронизательность, раскрывает эзотерический и экзотерический пласты философской герменевтики, уделяет внимание пророческой деятельности.

Однако для аль-Фараби характерен акцент на логической аргументации, применении законов логики, что, если говорить и позиции шиитских теософов, малоприменимо для той реальности, которая определяется как божественная. В этом смысле им ближе позиция суфиев. Возможно эта направленность философии аль-Фараби, ее близость естественнонаучным изысканиям и изучению природы послужили основанием для характеристики восточного перипатетизма как направления, которому присуща, с точки зрения духовной герменевтики шиитского теософа Джафара Кашфи, позиция буквального толкования, а не глубокой погруженности, характерной для философии Сухраварди и Мулла Садр.

С этим утверждением нельзя полностью согласиться, так как философия аль-Фараби делает акцент именно на человеческой способности постичь божественный мир, и в ней нет той имамологии, что присуща шиитской мудрости, где в комплексе с профетологией, исмаилитским гносисом и безусловно суфийскими прозрениями создается философия, более отрешенная от эмпирического мира, нежели восточных перипатетиков, опиравшихся на древнегреческую классику. Но аль-Фараби так же, как и названные мыслители, исходил из духа исламской средневековой культуры. Это была культура по своему общему характеру умозрительная, словесная, ибо она произрастала из глубин Священного Писания, Коранического Слова, требовавшего

для своего понимания глубоких рассуждений и длительных размышлений. Именно на основе логической аргументации, развертывания дедуктивного и индуктивного дискурса аристотелевской философии разворачивается и фарабиевское понимание диалога.

Но древнегреческий мыслительный пласт в понимании сущности и значения диалога в средневековой исламской культуре значительным образом углубляется. Это проявляется в философии аль-Фараби новым пониманием диалога как глубинного основания бытия человека, где все его бытие проникнуто светом Всевышнего, одухотворено его любовью и милосердием, где в молитве в едином порыве соединяются индивидуальное духовное начало «Я» и абсолютное духовное начало «Бог». Извечный ученик Бога и результат его творения – человек вступает в непрекращающийся диалог со Всевышним, где ежедневная молитва – лишь необходимое условие обретения Бога, ощущения его постоянного, заботливого присутствия и бесконечного диалога с тем, кто изменяет суть человека, устремляет его природу к вершинам совершенства и благословляет на добродетельные поступки.

Поэтому в средневековой исламской культуре диалог – это не только и не просто средство познания, логический метод постижения истины, а глубинная основа бытия человека, вступающего в общение с Богом. В этом общении человек изменяет самого себя, он не просто вступает в пространство разговора, зная, что будет услышан, а, вступая в диалог как собеседник, при этом изменяется как личность, и несет в себе одухотворенное Всевышним нравственное начало. Диалог-общение с Богом, как и само постижение этого трансцендентального начала, ставят перед человеком новые смыслы, цели и задачи во всех сферах его жизнедеятельности, поэтому такой диалог – это постоянное конструирование нового смыслообразования человека.

В философии аль-Фараби диалог рассматривается не только в плоскости нахождения истинного метода познания, сколько в плоскости нахождения подлинного бытия человека, где голос разума, звучащего в унисон сердцу, движимому божественным призывом к справедливости и совершенству, уверенность в созидательных силах человека берут верх над отрешенным от сердца рационализмом, эгоизмом и голым прагматизмом. Именно в поиске адекватной модели развития общества, соответствующей подлинному бытию человека, заключается целевая задача общества и именно ей посвящены все практические попытки его переустройства, трансформации, модернизации. И философия в этом процессе показывает путь к совершенству, или, как пишет аль-Фараби в одноименном трактате, указывает путь к счастью.

Потребность человека следовать пути, указанному Богом, возникает, прежде всего, как потребность познать его тайный, скрытый от человека план, предначертание. Человек в господствовавшей религиозной традиции – извечный ученик Бога, покорно следующий его наизиданиям и наставлениям. Поэтому воспитание, как и образование, не может трактоваться и сводиться к простой передаче знания, поскольку гносеологически принять знание еще не значит постигнуть волю Всевышнего. Нравственность – вот сфера бытий-

ствования человека, знание формирует человека в его стремлении возвышения к Богу, т.е. к самосовершенствованию. Знать - значит изменять самого себя, свою несовершенную природу, восполнять и «достраивать» самого себя, устремляясь к божественному и соответствуя ему.

Средневековый этап развития арабо-исламской культуры отличается тем, что открывает в самом человеке божественную сущность и особый мир, связанных с этим переживаний, «прозрений», чувств, причем с такой напряженностью и глубиной, какую, пожалуй, не демонстрирует ни один последующий исторический этап развития культуры. Именно средневековые со всей откровенностью и искренностью демонстрирует это открытие внутреннего мира человека в его устремленности к Богу, а значит в устремленности к совершенству. Следует согласиться, что «средневековый человек живет в мире, в котором каждое мгновение жизни исполнено значения, в котором смысл свершающегося не ограничен пределами данного и доступного сейчас, потому что он протягивается в будущее и связан с вечностью» /17/.

Арабо-исламская средневековая культура содержала в себе несколько планов видения проблемы совершенствования человека. Соответственно этому видению предлагались разные пути достижения человеком совершенства: традиционалистский, суфийский, восточно-перипатетический и др. Между ними существовала определенная взаимосвязь, но в то же время находились существенные различия.

Философия аль-Фараби стала концептуальным видением восточным перипатетизмом проблемы совершенствования человека на основе знания. Философия аль-Фараби показала и раскрыла систему воспитания и образования жителей добродетельного города, подчиненную идее духовно-нравственного совершенства человека, ибо счастья, согласно аль-Фараби, достигает человек, стремящийся к совершенству, человек высокой нравственности.

Совершенство человека аль-Фараби понимает как улучшение его природы, прежде всего нравственных качеств человека. Задача человека – следовать нравственным принципам, заложенным в человека Богом, т.е. следовать тем принципам, которым подчиняется все в мире, ибо мир устроен по единому, божественному плану. Бытие Первого Сущего, согласно аль-Фараби, - совершенно и предшествует в бытии всему прочему, что является его творением. В мире нет ничего совершеннее Его, и ничто не может предшествовать Ему. При этом существование Бога всецело добродетельно и совершенно в самых высших степенях. Самоизливаясь, Он дает начало всему сущему, в том числе и человеку, занимающему высшую ступень в иерархии подлунного мира.

«Бог – природа – социум – человек» - это единая цепь взаимосвязанных и взаимозависимых составляющих иерархической структуры мировоззренческой пирамиды средневековья, исходящих из Бога и вновь возвращающихся к Нему.

Философия аль-Фараби, руководствуясь основоположением о том, что знание есть сущностная характеристика Первого Сущего делала акцент на том, что знание, полученное «теоретической философией», предшествует «практической философии» и что «практическая философия» должна исходить из него.

Философия как теоретическое знание о конечных принципах бытия и предельных основаниях бытия человека дает знание о принципах упорядочения бытия, рисуя онтологическую картину мира, где человеческое сообщество занимает в иерархии мироздания органически присущее ему место.

Согласно философскому знанию, принципы космической упорядоченности реализуются в социумной организации человеческого общества, последняя не только аналогична в этом смысле первой, но и устраивается в соответствии с космической иерархией. «Подобно тому, как в мире есть какое-то первое начало, за которым следуют по порядку другие начала... и так вплоть до последних по порядку бытия существующих вещей, точно также в совокупности того, что содержит в себе народ или город, есть первое начало, за которым следуют другие начала... В результате то, что составляет город, сходно с тем, что составляет совокупность мира» /18/.

Социумная организация бытия человека, если следовать логике рассуждений аль-Фараби, должна реализовывать в себе божественные принципы упорядоченности. В противном случае она распадается и не соответствует божественному замыслу, а тем самым понятию добродетельного города – той организации жизнедеятельности человеческого общества, которая реализует принципы космической упорядоченности. Природа человека такова, утверждает аль-Фараби, что он объединяется с другими людьми для совместного проживания в целях добывания необходимых средств к существованию и достижения счастья /19/. Поэтому организация общества, как и то, во имя чего оно существует, есть предметная область поисков аль-Фараби, столь необходимая для ответа на вопрос о совершенстве человека.

Когда социум не соответствует принципам божественной упорядоченности, тогда он представлен соответствующими формами-разломами, так называемыми «невежественными городами», по аль-Фараби. В данном контексте нелишне обратить внимание на то, что несоответствующая добродетели форма организации общества называется аль-Фараби «невежественной». Таким образом, он делает акцент на том, что знание того, что есть добродетель и каким должен быть добродетельный человек и общество, в котором он живет, является исходным основанием практической реализации теоретического знания.

Совершенство каждого индивида, поэтому, заключается, прежде всего, в познании всеобщих принципов, которым следует все в мире, согласно воле Бога, а затем в практической реализации этих принципов в жизнедеятельности социума посредством воспитания высоконравственных качеств его членов и утверждения их в качестве императивов совместного жизнедеятельности. Добродетельный город аль-Фараби – это общество людей, объединенных на основе взаимопомощи в целях достижения счастья, это город, где торжествует нравственность.

Поэтому совершенное государство должно строиться не в соответствии с человеческим пониманием и человеческой целесообразностью, а в соответствии с божественным предначертанием. Поэтому человек с самого начала ориентирован на обучение некоторой предсуществующей мудрости. Гражд-

дане государства должны повиноваться божественным установлениям, справедливым с точки зрения божественного, а не с точки зрения человеческого установления, пусть даже эти установления были приняты наилучшими из людей. Они должны следовать и постигать высшую, разумную волю, объединяющую их в универсальном религиозном мироотношении. Поэтому все, хотя и в разной степени, ради осуществления своего предназначения должны быть приобщены к просвещению и образованию.

Концепция, формирующаяся в условиях монотеистической религиозности, в принципе не позволяет замыкаться на человеческой самодостаточности, поэтому для аль-Фараби, не случайно, а глубоко символически прозванного Вторым Учителем, овладение философией и понимание того, что есть философия, по своей сути совпадают с вопросом о возможности образования. Согласно аль-Фараби, «несостоятельным философом является тот, кто осваивает теоретические знания, не обладая наивысшим совершенством, чтобы привить знания другим [людям] по мере своих возможностей» /20/.

Философия как метафизическая наука, ее проблематика, согласно взглядам аль-Фараби, не могут просто оставаться в рамках гносеологической автаркии, а включаются в процесс формирования взглядов и нравов жителей добродетельного города, олицетворением граждан которого является совершенный человек. Следовательно, они напрямую служат задачам воспитания человека, но не одностороннего человека - интеллектуала или мастера по профессии, - а гармоничного человека, как об этом свидетельствует идея аль-Фараби об идеальном правителе.

Философия как образование включается в контекст социумной иерархии обучающихся и обучающихся, воспитывающих и воспитываемых, учителей и учеников, она становится теорией организации совершенного государства. Философия становится в данном контексте аналогом теории эманации в структуре мироздания, где, растекаясь от центра Всезнания и Всеблагости, к периферии, отдельные разрозненные части организуются в единое целое и где гармония этого целого говорит о том, что через образование как постижение философии мироустраивается социум. В этом глубокая онтологическая укорененность философии. Философия включает в себя всю мудрость и знание, чтобы, овладевая ими, человек мог совершенствовать себя и создавать добродетельное общество, жить в гармонии с собой и мирозданием. Как утверждает аль-Фараби, «философия в общепринятом мнении и в действительности – это приход к человеку теоретических наук и соответствие всех его действий тому, что прекрасно в общепринятом мнении и в действительности» /21/.

Именно такой направленности и устремленности к самосовершенствованию через знание не хватает современному обществу, в котором над массовым сознанием довлеет представление об образовании как о сертифицированном знании, где процесс приобщения, по аль-Фараби, к божественному знанию превратился по большей части в процесс получения сертификата об образовании, но не овладения знанием. При таком понимании образования, вряд ли, философия может быть полезной и необходимой обществу, как это

считал аль-Фараби. Она превращается в придаток образования, полезность и необходимость которой многие с трудом осознают, а порой открыто игнорируют за ненадобностью.

Знание же для аль-Фараби, как и философия, главное «орудие» в практической жизнедеятельности общества. Оно есть нравственная добродетель, и в этом контексте мыслитель следует лучшим устремлениям и побуждениям сократовской школы. Более того, просветительская направленность философии средневекового мыслителя онтологически укоренена, потому и города, противоположные Добродетельному городу, определяются, прежде всего, по когнитивному признаку, как «невежественные города». Показателем «невежественности» как разлома идеальной структуры города становится нравственный порок. Поэтому для философа становится невозможным принятие образа жизни и поведения жителей «невежественных городов», поскольку «невежественные» города являются выражением узко-потребительского отношения человека к миру, где, в лучшем случае, формируются прагматические ценности. Они также являются образами пороков и нравственных недостатков человека, спектр которых, по аль-Фараби, достаточно широк: от эгоизма, тщеславия и лени до хитрости, скупости и властолюбия.

Философское знание, раскрывающее истинное понятие добродетели и добродетельной жизни, напрямую служит достижению счастья. Счастье возможно только в результате совместной деятельности людей по его достижению, но ни в коем случае не вне изоляции от общества и вне коллективной устремленности к достижению блага государства в целом. Индивид и государство в единой цели достижения счастья тесно взаимосвязаны друг с другом. Как в онтологической структуре мироздания, согласно аль-Фараби, социум занимает свое определенное место, так и в структуре самого социума индивиды занимают свое определенное место. Как в живом организме, утверждает аль-Фараби, все органы взаимосвязаны друг с другом, так и в государстве, все его члены помогают друг другу в достижении счастья как цели и блага не только индивида, но и всего общества.

Наряду с таким взглядом существовала и развивалась иная тенденция, где истинным путем познания Бога являлся личный опыт человека, его обращенность к чувству и переживанию, к интуитивной, сверхразумной форме созерцания Бога. Ее культивировали суфии.

Главной задачей суфизма являлось освобождение бытия человека от всего внешнего, что его окружает, и нахождение такого психологического состояния и практики, которые бы помогли достигнуть духовной истины, находящейся вне пределов человеческого разума. Суфизм претендует на соединение с целым и растворение в нем путем слияния с истиной Всевышнего.

Практика использования и развития рациональных форм познания показала, что логика способна доказывать и опровергать прямо противоположные суждения. Оказалось, что пределы применения логики ограничены, потому что в мистическом опыте человеку открывается такое знание, которое превосходит логический дискурс. С развитием исламской философии, в которой

аль-Фараби заложил основы двойственной истины, сосуществования Откровения с разумом, а религии с философией, возникла конфронтация между разумом и шариатом, с одной стороны, и сердцем и головой – с другой стороны. Суфизм стал серьезным оппонентом философии в вопросе истинного постижения Бога.

Его антирационалистическая направленность, отразившая в противоположность философии аль-Фараби, нацеленной на всеобщее и достоверное знание, в практике индивидуального, неповторимого и своеобразного опыта познания человеком мира и самого себя, в значительной степени проявилась в форме реакции на внедрение демагогических рассуждений, софистических ухищрений, применяемые в целях доказательства приоритета той или иной точки зрения. В фарабиеведческих исследованиях имеет место утверждение, характеризующее аль-Фараби как суфия, как человека, ведущего образ жизни аскета, и где в его философских взглядах присутствуют суфийские мотивы. Однако их присутствие, на наш взгляд, не позволяет отождествить позицию аль-Фараби с позицией суфизма, хотя в его взглядах можно найти рассуждения о сердце и воображении, мистическом постижении и пророчестве.

В свою очередь, незыблемость авторитетного знания, преподносимого традиционалистами, была серьезно поколеблена суфийской полнотой знания, получаемой индивидом в процессе одержимости этим знанием, открытия его сердцем и слиянием с предметом знания, как считали суфии, предъявление доказательств разумом – непрочный аргумент в постижении истины. Разум в этом смысле для суфия был недостаточен, даже неприемлем, так как, в согласии с его убеждением, Бога нельзя было познать посредством логических доказательств. Если представители калама настаивали на трансцендентности Бога, то суфии подчеркивали момент имманентности Богу, поэтому одним из главных становится принцип «все – в одном, одно – во всем». Такой форме постижения истины требовалось иное видение и иные способы, отличные от философского постижения. Поэтому философские понятия становились неприемлемыми, они заменялись другими, метафорическими и отличными в терминологическом отношении.

В своей позиции аль-Фараби также стоял на точке зрения, что политические и законодательные формы управления и институты лишь только тогда смогут разрешить проблемы человеческой жизнедеятельности, когда, прежде всего, будут разрешать проблемы нравственности, будут подчинены им. Этим во многом объясняется и та, кажущаяся скупой в отношении подробного изложения политических аспектов, характеристика идеала добродетельного города. Для аль-Фараби важна, прежде всего, сущность человека как носителя добра и справедливости, а затем уже проблема политических условий, в коих бы она культивировалась. Поэтому-то у него нет и того идеального государства с подробным изложением его политической организации, способом хозяйствования, о котором говорит Аристотель, нет присущей Платону критики политических режимов и других деталей, касающихся политических аспектов идеального государства. Их нет, потому что для аль-Фараби – это «вторичные» признаки объединения индивидов в обществе и внутри него.

Коль скоро нравственное начало есть то, что определяет «меру» человечности в человеке, то и проблема правителя добродетельного города совпадает с проблемой поисков идеала человека, в коем понятия «глава государства» совпадает с понятием «совершенный человек». Показательным и представляющим в этом смысле особенный интерес является произведение Второго Учителя «Афоризмы государственного деятеля», в котором подчеркивается, что «истинным правителем является тот, кто в искусстве, посредством которого он управляет городами, ставит целью и предметом стремления создание для себя и остальных горожан подлинного счастья, которое является пределом и целью искусства правления» /22/.

Глава добродетельного города управляет не согласно собственному волеизъявлению и прихоти, а согласно божественному закону и предначертанию, смысл которого постигается в формах рациональности и глубокого просвещения всех слоев общества и принимается обществом в качестве нормы, закона, декларируемого от имени обладающего истиной и ведущего всех граждан государства к счастью. Вот почему, согласно аль-Фараби, понятия «имам», «философ», и «законодатель» совпадают и воплощаются в политическом лидере – главе государства.

Глава государства должен соответствовать ряду требований, предъявляемых к высоконравственной личности: обладать хорошим здоровьем, умеренностью в делах и помыслах, руководствоваться принципами справедливости и благочестия и др. Он необходимо должен соблюдать принцип «золотой середины» в управлении и своей жизнедеятельности. «Тот, кто создает средину и умеренность в нравственных качествах и действиях, - писал аль-Фараби, - есть глава города и правитель; искусство, посредством которого эта /средина/ создается, есть искусство государственного управления» /23/.

Подчеркивая двенадцать высоконравственных качеств идеального правителя, аль-Фараби тем самым придал остроту проблеме нравственного совершенства. Поэтому, утверждая идеалы добродетельного города и совершенного человека – правителя такого города, аль-Фараби провозгласил идеалы гуманизма, глубоко укоренившиеся в истории гуманистической мысли человечества, в чем и состоит глубокое предназначение его философии. Поэтому эти его идеи актуальны и по сию пору, вызывая интерес к проблеме совершенного человека, как высоконравственного человека, способного руководить людьми и осуществлять деятельность, направленную на благо человека и государства.

Философия аль-Фараби, как мы пытались показать, не была в средневековых дискуссиях сторонним наблюдателем и отвечала на запросы культуры на самом высоком интеллектуальном уровне, считая, что постижение Бога входит в ее предметную область. Поэтому она не настолько далеко отходила от фидеистско-теологических размышлений эпохи, насколько это было характерно для историко-философских исследований предыдущих лет, где порой абсолютизировался один, хотя и важный, аспект идейного влияния древнегреческой философии, приводивший к характеристике философии аль-Фараби только лишь как передатчика идей аристотелизма, где влияние неоплатониз-

ма рассматривалось лишь как и внешнее и лишь только в онтологии мыслителя. Но именно глубинная онтология средневекового человека, устремленного к Богу – абсолютному бытию и была средоточием и узлом философского рационализма аль-Фараби, не тождественного последующему эволюционировавшему рационализму, лишённому животворящего импульса связи с Богом. Именно ислам стал тем разворачивающимся понятием, который и позволяет адекватно понять целостность и особенность исламской философии, разнообразие ее направлений, их своеобразие и внутреннее единство.

Литература

1. Анри Корбэн. История исламской философии. <http://www.worldislamlaw.ru/archives/333>.
2. Там же.
3. Бертельс Е. Происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы. // Суфии: Собрание притч и афоризмов. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. С.486.
4. Жильсон Э. Философия в средние века. От истоков патристике до конца XIV века. М.: Республика, 2004. С.261.
5. Мортаза Мотаххари. Философия и калам. Алматы: Үш киян, 2004. С. 30.
6. Корбэн А. История исламской философии.
7. Там же.
8. Кессиди Ф.Х. Древнегреческая демократия и возникновение диалектики. // Античная культура и современная наука. М.: Наука, 1985. С.18-19.
9. Там же. С.19.
10. Подосинов А.В. К проблеме сократовского диалога. // Античная культура и современная наука. М.: Наука, 1985. С. 21.
11. Там же. С.25-26.
12. Богомолов А.С., Ойзерман Т.И. Основы теории историко-философского процесса. М.: Наука, 1983. 146.
13. Там же. С.147.
14. Богомолов А.С. Диалектический логос. Становление античной диалектики. М.: Мысль, 1982. С.237-238.
15. Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. Алма-Ата: Наука, 1985. С.261-262.
16. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность. ТОО ТК «Петрополис», 1994. С.110-111.
17. Смирнов А. Основания этики в философии Ибн Араби. // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: «Восточная литература» РАН, 1998. – С.297.
18. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. А.: Наука, 1973. – С.299.
19. Там же. – С. 108.
20. Там же. – С. 346.
21. Там же. – С. 346.
22. Там же. – С. 346.
23. Там же. – С. 346.