

УНИВЕРСАЛИСТСКАЯ ИНТЕНЦИЯ ФАЛЬСАФЫ

**ЕФРЕМОВА****Наталья Валерьевна,**

канд. филос. наук, ст. науч. сотр. сектора
восточных философий, Институт
философии РАН
(109240, Россия, г. Москва,
ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).
E-mail: salamnat@mail.ru

Аннотация. В статье освещается характерная для фальсафы, эллинизирующей философии ислама, универсалистская направленность, широко проявившаяся в разных областях знания — метафизике, эпистемологии, политике, эсхатологии. Автор исследует ее развитие в творчестве крупнейших фальсафов — прежде всего ал-Фараби, Ибн Сины и Ибн Рушда. Изложенные в рамках этой универсалистской направленности их идеи представляют большое значение как исторический фундамент современных политических и философских универсалистских теорий, а также в плане сравнительного анализа с философской мыслью западного Средневековья.

Ключевые слова: универсализм, мусульманская философия, фальсафа, ал-ислам, ал-Фараби, Ибн Сина, Авиценна, Ибн Рушд, Аверроэс.

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-4-167-186

С распространением ислама на обширную территорию, простирающуюся от Среднего Поволжья на севере до Мадагаскара на юге, и от Атлантического побережья Африки на западе до Тихоокеанского побережья Азии на востоке, Арабский халифат стал новым центром взаимодействия и взаимообогащения различных культурных традиций влившихся в него народов. Он в немалой степени определял уровень мировой цивилизации — как материальной, так и интеллектуальной, а Багдад, столица государства Аббасидов, явился признанным научным и философским центром средиземноморского мира.

Мощный импульс «золотому периоду» (VIII–XIII вв.) мусульманской цивилизации дало так называемое «переводческое движение», направленное на аккумуляцию и творческое развитие достижений предшествовавших культур, прежде всего — античного наследия. Проводником его стал основанный в Багдаде халифом Харуном ар-Рашидом (ум. 809) и достигший наивысшего расцвета при его сыне, халифе ал-Мамуне (ум. 833), Дом мудрости (*байт ал-хикма*), совмещавший в себе

одновременно академию, библиотеку и переводческое бюро. В Доме мудрости была сосредоточена деятельность ученых различных конфессий и этносов, многие из которых перебрались туда из крупнейших очагов эллинистической образованности (Александрии, Гундишапура, Харрана). Мусульмане перенимали у народов прошлых цивилизаций знания, представлявшие общие интеллектуальные ценности, прежде всего «практические» науки (медицину, астрономию, математику) и античную философию, которую они «восприняли в относительно целостном виде»¹. Универсализации мировоззрения способствовали и такие «демократические» черты мусульманской религии, как отсутствие церкви, духовенства, церковных соборов², стимулирующие определенную свободу философского дискурса.

Группу переводчиков Дома мудрости возглавлял «Шейх переводчиков», христианин-несторианин Хунайн ибн Исхак ал-Ибади (ум. 873), владевший арабским, сирийским, персидским, греческим языками и прославившийся переводами сочинений многих греческих авторов («Начал» Евклида, «Алмагеста» Птолемея, «Сферики» Менелая, произведений Платона, Аристотеля, Гиппократы, Галена и других). В Доме мудрости трудились знаменитые во всем мусульманском мире ученые — великий математик ал-Хорезми (ум. ок. 850), математик и астроном ал-Фаргани (ум. 861), математик и астроном ал-Джаухари (перв. пол. IX в.), врач, математик, родоначальник фальсафы, носивший почетное прозвание «Философ арабов» ал-Кинди (ум. ок. 870), который отвечал за отбор для перевода на арабский язык греческих рукописей. По его личному заказу здесь была переведена «Метафизика» Аристотеля и атрибутируемая ему «Теология», к которой ал-Кинди написал свой комментарий. Благодаря усилиям мусульманских ученых для мировой культуры было спасено наследие древних народов, причем многие произведения сохранились только в арабском переводе. Во всемирно-исторической перспективе именно мусульманская культура явилась преемницей античной цивилизации, унаследовав в том числе ее универсалистский характер.

Значительную роль в этом сыграли представители фальсафы — крупнейшей школы философской мысли классического ислама, ориентированной на античные модели философствования, прежде всего на Аристотеля и Платона. Связь фальсафы с древнегреческой традицией прослеживается даже в самом ее названии, являющемся «калькой» греческого слова *philosophia* («философия», «мудрость»), а её представители соответственно именуются *фалясифа*, т. е. «философами», или

¹ Сагадеев А. В. Межцивилизационные взаимодействия как фактор демифологизации и универсализации мировосприятия в культурах Средиземноморья // Исследования по арабо-мусульманской культуре и философии: избранные статьи А. В. Сагадеева. М.: РУДН, 2009. С. 448.

² Там же. С. 449.

«мудрецами»¹. Да и сам термин фальсафа в широком смысле прилагается как к мусульманским перипатетикам, представителям одного из направлений классической арабо-мусульманской философии, так и к античной философской мысли в целом.

Благодаря фальсафе впервые в истории философии встретились две ведущие культурные традиции — античная, языческая научно-философская, с одной стороны, и авраамическая, ревелативная, монотеистическая — с другой. Осуществлённый в рамках фальсафы синтез, в результате которого греческая философия, так сказать, «исламизировалась», а мусульманская доктрина «философизировалась», оказался действительно жизнеспособным. Впоследствии он был востребован в других культурах, вдохновив, в частности, классиков иудейской и христианской мысли, таких как Моисей Маймонид (ум. 1204) и Фома Аквинский (ум. 1274).

Культурная парадигма

Свойственный фальсафе духовный универсализм способствовал развитию «идеологии дружбы», объединявшей философов разных вероисповеданий, которые не только общались и дискутировали между собой, но и перенимали друг у друга знания. Так, христианин-яковит Йахья ибн Ади, глава багдадской школы аристотеликов, был учеником мусульманина Абу-Насра ал-Фараби, который, в свою очередь, изучал науки под руководством христианина-несторианца Йуханны ибн Хайляна. В духовном родстве с этими мыслителями находились такие иудейские философы, как Вахб ибн Йаиш и Абу-л-Хайр Дауд ибн Музадж. О характерном для мусульманских философов универсалистском духе говорило и то, что порой к ним причисляли немусульманских мыслителей, как это произошло, например, с еврейским философом Ибн Габиролем (XI в.), известным под именем Авицеброн².

Приверженность мусульманских перипатетиков античному философскому наследию свидетельствует о характерной для мусульманской культуры интеллектуалистской ориентации, заложенной в Коране и Сунне. Первым словом, с которым архангел Гавриил обратился к пророку Мухаммаду, призывая его на пророческое служение, было: «Читай!» Широко известны также хадисы, направляющие мусульман

¹ Для обозначения мусульманских аристотеликов в арабском языке употребляется и термин *машша'иййа*; *машша'ун*, «прогуливающиеся», соответствующий греческим «перипатетикам».

² Прославившее его философское сочинение «Источник жизни» (*Fons Vitae*) было написано по-арабски и переведено на латынь. Оно получило широкое распространение в Европе, заняв место в ряду главных произведений средневековой схоластики. Только в 1846 году известный ориенталист Соломон Мунк обнаружил, что великий философ Авицеброн и еврейский поэт Шломо ибн Гвириоль — одно и то же лицо.

ко всеобъемлющему поиску знания: «Поиск знания — обязанность каждого мусульманина и мусульманки»; «Поиск знания — от колыбели до могилы»; «Ищите знание даже [если для этого потребуется достичь] Китая»; «Час размышления (*тафаккур*) лучше целого года богослужения (*'ибада*)»; «В Судный день чернила ученых приравняются (версия: перевесят) к крови мучеников». По словам известного американского исследователя Ф. Роузентала, в классическом исламе «концепция знания приобрела значительность, которой нет в других цивилизациях»¹.

Чувство общности и духовного братства возникло между интеллектуалами разных народов и конфессий — мусульманами, христианами, иудеями и атеистами. Царившей в Багдаде в ту эпоху атмосфере свободомыслия поразился некий ригорист из Арабской Испании, посетивший кружок мусульманских теологов-мутакаллимов. Его свидетельство приводит арабо-испанский историк ал-Хумайди (ум. 1095). Он пишет, что на собрании присутствовали «не только мусульмане, как правоверные, так и сектанты, но также неверные, персы (огнепоклонники), материалисты, атеисты, евреи и христиане... Каждая секта имела своего вождя, обязанного защищать ее убеждения. Когда все собрались, один из неверующих сказал следующее: “Мы собрались, чтобы рассуждать. Вы знаете все условия. Вы, мусульмане, не будете приводить нам доводов, взятых из вашей книги или основанных на авторитете вашего пророка, так как мы ни тому, ни другому не верим. Каждый должен ограничиваться доводами, почерпнутыми из разума”. При этих словах все стали аплодировать»². Следует отметить, что данный эпизод имел место в центре «суннитской ортодоксии» в X в., когда пора расцвета мутазилитского калама миновала, и на смену ему пришел более умеренный, ашаритский калам.

Подобная религиозная толерантность и плюрализм были характерны также для *фалясифа* (или др. вар. *файлясуфов*), о чем оставил свидетельство один из наиболее известных мыслителей своего времени Абу Хаййан ат-Таухиди (ум. ок. 1023). В таких сочинениях, как *ал-Мукабасат* («Извлечения») и *ал-Имта' ва-л-му'анаса* («Книга услады и развлечения») он в ярких картинах описал кружок своего учителя, известного логика-файлясуфа Абу Сулаймана ас-Сиджистани (ум. ок. 1000), где собирались и зороастрийцы, и шафииты, и яковиты, и несторианцы, и мутазилиты, и шииты.

Вдохновившись кораническими идеями об этнорелигиозном и культурном многообразии как стимуле к взаимообогащению (Коран, 2: 148;

¹ Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе / пер. с англ. М.: Наука, 1978. С. 324.

² Ал-Хумайди. Джазуат аль-муктабис фи тарих 'улама' аль-Андалус. («Светоч знания по истории улемов Андалусии»). Каир: ад-Дар аль-Мисрийя, 1966. С. 109–110.

5: 2, 48; 49: 13) и соответствующими наставлениями Сунны (в частности, о мудрости как «утерянной собственности верующего»; о заимствовании ее «даже от уст язычника»; о поиске знания «хоть в далеком Китае»), фалясифа призывали к максимальной открытости в отношении культурных достижений других народов, всеохватывающему поиску знаний, распространении его на другие культуры.

В контексте защиты античной философии, проникновение которой в исламскую культуру было встречено резкой критикой со стороны мусульманских догматиков-традиционалистов, третировавших античную философию и греческую науку как языческую, а их мусульманских адептов — фалясифа как чуждых исламу, мусульманские перипатетики опирались на тезис об универсальном характере истины, находящийся вне наций и конфессий. Они рассматривали развитие знания как поступательный процесс, в котором оно обогащается за счет обретения и накопления относительных истин, добываемых усилиями ученых всего мира. Знание принадлежит всему человечеству, и поэтому не только не зазорно, но и должно перенимать его друг у друга. «...Нам, как в свое время и нашим предшественникам из видных иноязычных философов, — пишет по этому поводу ал-Кинди, — ясно, что ни один человек до сих пор не смог самостоятельно, опираясь только на собственные силы, надлежащим образом постичь истину, сколь бы тот ни усердствовал... нам не следует стыдиться одобрения и обретения истины, откуда бы она ни исходила — пусть даже от далеких от нас по времени или отличных от нас по вере народов. Для искателя истины нет ничего лучше самой истины: истина ни принижается, ни умаляется из-за незначительности самого высказывающего ее или передающего; и никого не принижает обретением истины, наоборот, истина возвышает всякого»¹.

Именно фалясифа, как главные поборники античной мудрости, противостояли обскурантизму мусульманских догматиков-традиционалистов в вопросе изучения языческих мыслителей. Так, Ибн Рушд (ум. 1198) выступил в защиту древних авторов, полагая запрет на их изучение в высшей степени невежественным и противным религии. Он считал, что перед человеком, который обладает способностями к восприятию их сочинений, в таком случае закрываются «врата, через которые религия призывает шествовать к познанию Бога, врата исследования, ведущего к подлинному Его познанию»². При этом если кто-нибудь в процессе изучения по какой-либо причине собьется и совершит ошибку в интерпретации, их несправедливо запрещать для

¹ Ал-Кинди. О первой философии // Мусульманская философия (фалсафа): Антология / ред. Т. К. Ибрагим, Н. В. Ефремова. Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009. С. 23.

² Ибн Рушд. О соотношении философии и религии // Там же. С. 553.

тех, кто достоин их изучать. Такого рода вред от штудирования данных сочинений есть акцидентальное и сопутствующее зло, а не присущее им сущностно. А тот, кто запрещает на этом основании достойному читать философские книги, по мнению Ибн Рушда, «подобен тому, кто не давал жаждущему пить прохладную воду (и тот умер), потому что кто-то погиб, захлебнувшись водой»¹. Мусульмане могли бы многое почерпнуть у великих мыслителей прошлого, ведь отдельному человеку крайне трудно и даже невозможно самостоятельным образом постичь все предметы², вторя ал-Кинди, полагал Ибн Рушд. А в деле добывания знания конфессиональная или этническая принадлежность не имеет значения, подобно тому как она несущественна при оценке годности орудия (ножа) во время жертвоприношения — так как в этом случае «не обращают внимания, принадлежит ли это орудие нашему единоверцу или иноверцу»³.

Защищая фальсафу от нападок богословов-традиционалистов, мусульманские перипатетики подчеркивали неразрывное единство философии и религии. Знание о Боге — Первоистинном (*ал-Хакк ал-аввал*) как о первопричине истинной сущности всех вещей, писал ал-Кинди, является «самой благородной и возвышенной частью» философии, ибо «вся прочая философия возводится к ней»⁴. Более того, тот, кто отвергает философию, «подлинно расстается с верой», ибо в философии «заключается знание о [сущности] Бога (*рубубиййа*), о [Его] единственности (*вахданийя*), о добродетели (*фадыла*) обо всем полезном (*нафи'*) и о пути к нему, удалении от вредного (*дарр*) и остережении от него». Именно к приобретению этих сведений призывали явившиеся к людям пророки⁵.

Роль Деятельного разума

В плане обоснования космолого-онтологического и эпистемолого-профетологического единства между верой/религией и разумом/философией фундаментальную роль сыграла файлясуфская концепция о космическом Активном/Деятельном разуме, разработанная ал-Фараби и модифицированная Ибн Синой в рамках эманационистской онтологической схемы, где впервые в истории философии

¹ *Ибн Рушд*. О соотношении философии и религии // Мусульманская философия (фальсафа): Антология. С. 554.

² Там же. С. 550–551.

³ Там же. С. 551.

⁴ *Аль-Кинди*. О первой философии // Мусульманская философия (фальсафа): Антология. С. 21–22.

⁵ Там же. С. 25.

был осуществлен синтез античной философии с монотеистическим ревелативизмом.

Происхождение сущих от Бога/Первоначала предстает как интеллектуальная эманация, в процессе которой метафизическое единство Первоначала переходит в природное множество мира. От Бога эманации/нисходят девять небесных сфер — ближайшая к Нему атласная, беззвездная сфера, далее следуют сфера неподвижных звезд и семь концентрических, вращающихся вокруг Земли сфер, к каждой из которых прикреплено по одному небесному телу (Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий и Луна), а также девять разумов, управляющих этими сферами. Девятый разум порождает подлунную сферу (с Землей в центре) и управляющий ею десятый разум — Активный/Деятельный разум (*ал-‘акл ал-фа‘ал*), или Дарителя форм (*вахиб ас-сувар*).

В файлясуфской теории Деятельного разума находит развитие кораническая мысль о всеобщности Божественного водительства (Коран, 20: 50; 16: 36; 13: 7). Мусульманские перипатетики не ограничиваются ее традиционной интерпретацией, согласно которой Господь каждому народу дарует пророка (35: 24), а полагают, что Бог, от которого исходит все благое (*хасана*) в человеке, через приобщение к Деятельному разуму ниспосылает знание (в том числе о пути к спасению) каждому человеку, который мыслит.

Именно Активный интеллект дарует все формы нашего мира, как материальные, единичные формы физических тел, так и нематериальные — интеллигибелии, присутствующие в человеческом интеллекте. В то же самое время он выступает источником божественного откровения пророкам, по отношению к которому ал-Фараби использует коранические эпитеты «Дух верный» (*ар-рух ал-амин*) и «Дух пресвятой» (*ар-рух ал-кудус*), в мусульманском богословии обычно прилагаемые к архангелу Гавриилу, ангелу Откровения, посреднику между Богом и людьми¹. Посредством Активного интеллекта, играющего роль единого источника знания для философа и пророка, устанавливается фундаментальное родство между философией и религией. Различие между философским и пророческим знанием состоит лишь в способах и формах соединения с Деятельным разумом. Так, если философ получает свое знание в виде абстрактных, теоретических понятий, то пророк способен воспринимать исходящее ему озарение благодаря не только разуму, но и воображению; представлять истину, наряду с понятийными категориями, в чувственных образах и символах, доступных широкой публике. Коранические/религиозные методы универсальны, они не только являются наилучшим способом просвещения народных

¹ Ал-Фараби. Гражданская политика // Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. С. 48.

масс, но и рассчитаны на интеллектуальные элиты¹. В этом отношении Ибн Рушд высказывается о пророческой миссии, сравнивая ее с философской и подчеркивая, что каждый пророк (*наби*) есть мудрец/философ (*хакам*), но не каждый мудрец — пророк².

Единство философии и религии

Отстаивая эпистемологическое единство философии и религии, Аверроэс называет их «молочными сестрами», «спутницами-подругами по природе своей и по сущности»³. В отличие от латинских аристотеликов, которые в духе характерного для них понимания «теории двойственной истины» допускали противоречие между философскими выводами и религиозными истинами, Ибн Рушд выступал сторонником эпистемологического монизма, где философия не противопоставляется религии, а наоборот, гармонично сочетается с ней, выражая ее сокровенный, внутренний, смысл. Поскольку, заявлял он, «истина не противоречит истине, но согласуется с ней, свидетельствуя о ней»⁴, научно-философское исследование не может привести к положениям, расходящимся с учением богооткровенной религии. В случае же конфликта между философским умозаключением и Священным текстом последний непременно допускает рациональное, «иносказательное толкование» методом аллегоризации (*та'вил*)⁵, благодаря которому внешний (*захир*) смысл священного текста приводится в соответствие с его внутренним (*батын*) смыслом.

Фундаментальным основанием концепции аллегорического толкования Священных текстов для Ибн Рушда, как и для мутакаллимов, послужил знаменитый коранический «айат о тавиле» (З: 7). Однако в отличие от мутакаллимов, Ибн Рушд выступает за дифференцированный подход к аллегорической экзегетике. Согласно выдвинутой им концепции о соотношении между классами людей и присущими им типами рациональной аргументации, только философы/фалясифа, апеллирующие к аподиктическим («неопровержимым», достоверным) посылкам и следующие аналогичным методам доказательства, способны к иносказательному толкованию Священных текстов и обладают правом на аллегорическую экзегетику, тогда как широкая публика,

¹ *Ибн Рушд*. О соотношении философии и религии // Мусульманская философия (фальсафа). Антология. С. 579–580.

² *Аверроэс (Ибн Рушд)*. Опровержение опровержения / ред. С. И. Еремеев. Киев: УЦИММ — Пресс; СПб.: Алетея, 1999. С. 507.

³ *Ибн Рушд*. О соотношении философии и религии // Мусульманская философия (фальсафа). Антология. С. 581.

⁴ Там же. С. 555.

⁵ Там же. С. 555–556.

которая не имеет соответствующих навыков и которой свойственно воспринимать истину в образной, поэтической форме, не должна выходить за рамки буквального понимания этих текстов. Для ее убеждения лучше всего подойдут риторические аргументы, коими пользуются пророки-проповедники. Еретиками, с точки зрения Аверроэса, являются и те из не относящихся к фаласифа, кто пытается самостоятельно прибегать к аллегоризации, и те, кто подстрекает их к этому, ибо иносказательное толкование Священных текстов без должных навыков ведет к неверию, а подстрекающий к неверию из людей иносказательного толкования — сам неверующий¹. Поэтому Ибн Рушд обрушивается с критикой на богословов (ал-Газали, ашаритов-мутакаллимов), которые, с его точки зрения, нарушили этот закон, разглашая перед народом философские истины, иносказательно толкуя священные тексты, что, по его мнению, и явилось причиной социального разлада, ввергло людей «в пучину ненависти, взаимной неприязни и войн, порвав в клочья религию и вконец разобщив людей»².

Философия, утверждает Аверроэс, не только не противостоит религии, не содержит ничего противоречащего исламу, но является одним из путей познания Бога и Его творений. Ведь «Пророк был избран посланником и к светлокожим, и к темнокожим именно поэтому, т. е. потому, что его религия предусматривает все пути, по которым призывают к Богу»³. Ориентирующаяся на выявление универсального в частных проявлениях бытия, философия призвана раскрыть подлинный, внутренний смысл религии. При этом, хотя описания тех или иных реалий могут варьироваться от одной религии к другой, все религии, по мнению фаласифа, — истинные. Отмечая наличествующее в мире религиозно-конфессиональное многообразие, они считали его естественным, объясняя причинами, которые заключены в самой природе религиозного восприятия. По мнению ал-Фараби, поскольку большинству людей свойственно представлять истины в их «аналогах»/«образах» (*мисал*), «наиболее им знакомых», религиозно-символическое оформление истины у разных народов может быть неодинаковым. Вот почему в совершенных градах⁴ существуют различные религии, хотя все они стремятся к счастью и преследуют одну и ту же цель⁵.

В том же духе высказывается Ибн Рушд. Учение о воскресении, говорит он, можно найти у многих народов, исповедовавших разные

¹ *Ибн Рушд*. О соотношении философии и религии // Мусульманская философия (фальсафа). Антология. С. 570.

² Там же. С. 578.

³ Там же. С. 555.

⁴ О концепции Совершенного града у мусульманских перипатетиков более подробно см. ниже, в разделе «Путь к счастью».

⁵ *Ал-Фараби*. Совершенный град // Мусульманская философия (фальсафа). Антология. С. 191.

религии, — истоки его восходят к религии сабиев, впервые же оно присутствует в книгах проповедовавших после Моисея иудейских пророков, а окончательное оформление получает в Евангелии. Однако методы и пути обоснования религиозных истин отличаются друг от друга. Рассуждая о догмате воскресения, Аверроэс писал, что «все религии едины [в утверждении о существовании] иного бытия после смерти, хотя различаются между собой относительно свойств этого бытия... Они также сходны в [утверждении о] деяниях, ведущих к счастью, которые в том мире, но различаются в определении величины этих деяний»¹.

Поскольку смысл важнейших религиозных предписаний одинаков и все религии ведут к одной и той же цели, человек должен следовать той вере, в которой он родился и вырос, что, по мнению Ибн Рушда, является одной из главнейших добродетелей. Вместе с тем мыслитель благосклонно относится к философам прошлого, избравшим для себя более совершенную религию, которая наилучшим образом соответствовала бы их времени. Так, александрийские мудрецы стали мусульманами, когда ислам достиг Египта, а римские учителя-язычники в свое время приняли христианство². Для себя же наиболее предпочтительной он считал исламскую религию, преимуществом которой называл, в частности, описание эсхатологических реалий в более ярких, по сравнению с христианством, чувственных образах, что, как полагал Ибн Рушд, лучше способствует формированию у верующих моральных добродетелей³.

Общечеловеческий интеллект

Сильнее всего в творчестве Ибн Рушда универсалистская тенденция проявилась в его оригинальной теории о едином, надындивидуальном общечеловеческом интеллекте — мононоизме⁴. Здесь Аверроэс отходит от фундаментальной онтологической идеи восточных перипатетиков (ал-Фараби и Ибн Сины) о планетаризации активного интеллекта. Следуя аристотелевскому гилеморфизму, он идет по пути интериоризации активного интеллекта, полагая его, наряду с материальным интеллектом, в человеческой душе. В трактатке Ибн Рушда активный интеллект претерпевает трансформацию своей роли Дарителя форм.

¹ Аверроэс (*Ибн Рушд*). Опровержение опровержения. С. 506 (перевод данного фрагмента отредактирован мною — Н. Е.).

Сабии/сабеи — один из главных южно-аравийских народов, создавший могущественное Сабейское царство (кон. ^{II} тыс. до н. э. — кон. ^{III} в. н. э.). Сабеи упомянуты в Коране (2: 62; 5: 69 и 22: 17) наряду с иудеями и христианами как единобожники.

² Аверроэс (*Ибн Рушд*). Опровержение опровержения. С. 506–507.

³ Там же. С. 508.

⁴ От греч. monos — единый, единственный и nous — ум, разум.

Говоря аристотелевским языком, он перестает быть «производящей» причиной, переходя в разряд «оказациональной», или — лучше — «инструментальной».

Активный интеллект «оказывается не только двигателем, но и содержанием человеческой мысли»¹, притом не индивидуальной, а родовой. Он включает в себя интеллектуальный «инструментарий»: саму способность к абстрактному мышлению, принципы абстракций и логические схемы построения силлогизмов. Это универсальное знание первее индивидуального знания так, как «взрослый мужчина первее ребенка, и человек первее семени, ибо одно уже имеет свою форму, а другое — нет» (Аристотель. *Метафизика*. IX, 8, 1050a, 4–10). Данное первенство носит чисто метафизический, а не временной характер, ибо потенциальное знание у конкретного человека предшествует актуальному (см.: *Аристотель*. О душе. III, 5, 430a, 20–23), в мире же в целом оно не предшествует ему. Активный разум вечен, и в качестве такового предстает надиндивидуальной сущностью, единой для всех мыслящих людей.

Что касается воспринимающего, материального разума, то он в трактовке Ибн Рушда является в качестве особого рода вечной, неуничтожающейся субстанции — «интеллигибельной материи», отрешимой от тела. Аверроэс полагает его нумерически единым для всего человечества, что означает не что иное, как единство психологической организации людей, благодаря которой они познают мир и передают знание друг другу.

Стало быть, если первые два интеллекта в душе человека — активный и материальный — вечны и едины, то таковым должен быть и порождаемый ими спекулятивный интеллект. Однако подобный вывод привел бы к вульгарному монопсихизму, в духе которого противники Аверроэса часто интерпретировали его учение. Решая проблему соотношения универсальности знания и индивидуального характера познавательного акта, философ постулирует двойственную природу спекулятивного интеллекта, который, по его мнению, подвержен возникновению и уничтожению в одном отношении (через имагинативные формы) и вечен (через материальный интеллект) — в другом².

Единство спекулятивного интеллекта означает, во-первых, присущую всем людям общность интуитивных понятий и логических принципов: эти спекулятивные интеллигибелии едины и вечны с точки зрения воспринимающего их материального интеллекта, но множественны и контингентны в отношении получивших их индивидов³.

¹ Сагадеев А. В. Ибн Рушд. М.: Мысль, 1973. С. 116.

² *Averrois Cordubensis. Commentarium Magnum in Aristotelem de Anima libros*. Recensuit F. St. Crawford. Cambridge, Mass., 1953. P. 569–574; 402. Далее — СМ.

³ СМ. P. 575–583.

Во-вторых, оно знаменует собой преемственность в интеллектуальной истории человечества, становясь оригинальным вариантом развития знаменитой идеи о «вечной философии» (*philosophia perennis*), единой в своей основе и переходящей от одного народа к другому, от одной страны — к другой. «Когда в отношении какого-то индивида, — пишет Ибн Рушд, — некоторое новое знание [полученное им] о вещах разрушается с исчезновением субъекта, через который оно связано с нами и является истинным, т. е. имагинативную форму, отсюда не следует, что это знание уничтожилось полностью, так как оно исчезло [только] в отношении некоего индивида»¹. И в-третьих, единство и вечность спекулятивного интеллекта обеспечиваются непрерывным созерцанием интеллигибелей со стороны какого-либо субъекта, достигшего определенной степени развития теоретического ума, философа.

По мнению Аверроэса, мир не обходится без такого вечно существующего «философа», в своем индивидуальном бытии осуществляющего высшую завершенность человека. «Ведь если мудрость, — поясняет свою мысль Аверроэс, — некоторым образом присуща человеческим существам, как различные виды ремесел присущи оным, то надо полагать невозможным, чтобы философия оставалась без какого-либо обиталища: коли какой-то части [света] — например, на севере земли — недостает этих ремесел, то другие области не будут лишены оных, хотя очевидно, что сии могут иметь обиталища как на юге, так и на севере»². Подобно тому, как от человека рождается человек, от лошади — лошадь, в каждом поколении людей должен существовать хотя бы один философ. И если такой человек, носитель мудрости, в какое-то время отсутствует в какой-то части Земли, то он обязательно должен найтись в какой-то другой ее части. Данный способ бытия и обеспечивает вечность и бессмертие теоретического ума, присущего всему человеческому роду.

Так и новое знание, полученное каким-либо индивидом, с течением времени разрушается и исчезает только в отношении него самого, но не человеческого рода в целом. Выполняя роль своеобразной «копилки» человеческих знаний, этот единый общечеловеческий разум является собой интеллектуальное единство всех людей аналогично тому, как

¹ См. Р. 589–594.

² *Ибн Рушд*. Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» (фрагмент) / пер. с лат., предисл. и коммент. Н. В. Ефремовой // Ишрак. 2012. № 3. М.: Восточная литература РАН, 2012. С. 403. Религиозный отсыл к концепции о «вечно существующем философе» можно усмотреть также в суфийской идее о «полусе своего времени» (*кутб заманихи*), возглавляющем невидимую иерархию святых, или в шиитском имаме, которые олицетворяют собой присутствие в мире Божественного закона. Антропный космологический принцип присутствует в современной физике, в идее «соучаствующего сознания» (Дж. Уилер) и «наблюдателя» в концепции «множественности миров» (Х. Эверетт): человек непрерывно «творит» Вселенную, наблюдая ее и таким образом как бы соучаствуя в рождении реальности. К подобной идее был близок Иммануил Кант, утверждавший, что человеческое сознание не является пассивным зеркалом, отражающим мир, оно активно конституирует его в соответствии с собственной структурой.

единый организм символизирует их политическое единство. В процессе реализации своей «части» знаний каждый человек как бы задействует интеллектуальную потенцию «целого» — всего человеческого сообщества. При этом Аверроэс здесь вовсе не исходит из известного аристотелевского тезиса о возможности, которая когда-нибудь может быть реализована. Он говорит о ее перманентной реализации в каждом поколении людей. И только такая непрерывность казалась Аверроэсу высшим гарантом реализации единства спекулятивного разума.

Путь к счастью

Развивая этический интеллектуализм, восходящий к платоновскому пониманию счастья как обретению дианоэтической, или интеллектуальной, теоретической добродетели, мусульманские перипатетики полагали, что путь к счастью лежит через создание совершенного человеческого объединения — Совершенного града.

С данной позицией перекликаются также идеи «Чистых братьев» (*Ихван ас-сафа*, X в.) — близкой к исмаилитам группы мусульманских философов-просветителей. Свои мечты о едином интеллектуальном сообществе Чистые братья воплотили в идеале Духовного града (*ал-мадина ар-руханийя*), объединявшего разбросанных по разным странам «благородных и достойных» людей разных национальностей, вероисповеданий и социального статуса. Единственным критерием для членства в этом Граде было знание, которое его жители получали от законоустановителей, а те — от Деятельного разума, эманлирующегося от самого Бога. Чистые братья учили своих последователей, что им «не подобает ни отвергать какую-либо из наук, ни отворачиваться от какой-либо из книг, ни фанатично отстаивать какой-либо толк [религиозный] (*мазхаб*) против другого, ибо наше учение (*ра'й*), наш толк (*мазхаб*) объемлет все толки и охватывает все науки»¹. Со ссылкой на коранические айаты 5: 48; 22: 67, в которых говорится о религиозном разнообразии как о Божьем предустановлении, «Братья Чистоты» рассматривали различные религиозные верования как установления единой религии. Они выступали против фанатизма в вере — ведь истина (*хакк*) присутствует в каждой религии, и если в другой религии обнаружится лучшее, следует перенять его; что же касается выискивания изъянов в чужой вере, то не стоит за них цепляться, лучше обратиться к недостаткам своего толка². Таким же универсальным предстает их идеал совершенного человека:

¹ [*Ихван ас-сафа*]. Раса'ил Ихван ас-сафа' («Трактаты Чистых братьев»). Бейрут: Дар Садир, 1957. Т. 4. С. 41–42.

² Там же. Т. 3. С. 501.

перс по происхождению, мусульманин по религии, ханафит по мазхабу, иудей по деловитости, христианин по милосердию, грек по наукам, индус по проницательности и т.д.¹

Подобно членам Духовного града, граждане Совершенного града в изложении ал-Фараби, первого политического философа ислама, также объединены одной целью — достижения духовного совершенства, и все они равны на этом пути. Между ними нет почвы для противоречий, не существует конфессиональных, этнических или каких-либо иных конфликтов, они связаны между собой узами взаимозависимости и взаимопомощи. Для определения их социального статуса второстепенное значение имеют племенная, родовая или территориальная принадлежность. Важно также, что философ не упоминает о рабстве и рабах (которое признавал Платон), а по отношению к Первоглаве он не допускает никаких этнических или расовых ограничений и даже не вводит в список необходимых для последнего качеств принадлежность к исламу.

Хотя при конструировании своего политического идеала ал-Фараби использовал платоновскую модель, но в отличие от Платона, ориентировавшегося на ограниченное рамками города полисное устройство, он был вдохновлен универсалистским идеалом современного ему Арабского халифата. Как полагал ал-Фараби, «вся обитаемая земля делается совершенной, если народы станут помогать друг другу в достижении счастья»². Разные «совершенные грады», исповедующие разные «благие религии», должны содействовать друг другу в этом, составляя таким образом единую совершенную ойкумену — «великое» сообщество. В поддержку глобального характера Совершенного града высказывался также Ибн Рушд. Критикуя платоновское учение об идеальном граде как ограниченном по территории и численности образовании, Аверроэс апеллировал к словам Пророка, согласно которым его миссия адресована «и белому, и темнокожему»³.

Однако достижение гармонии и согласия в Совершенном граде вовсе не означает стирания социального неравенства. Наоборот, строгая социальная иерархия является основой социального мира, в котором ал-Фараби, вслед за Платоном, усматривал, в духе органических политических теорий, реализацию принципа естественной справедливости, когда деятельность каждого члена холистского объединения подчиняется интересам целого — государства. И подобно тому, как в теле наличествуют органы «высшего» и «низшего» порядка, так и в социальном организме существуют высшие классы, которые по

¹ [Ихван ас-сафа']. Раса'ил Ихван ас-сафа' («Трактаты Чистых братьев»). Т. 2. С. 376.

² Ал-Фараби. Совершенный град // Мусульманская философия (фальсафа): Антология. С. 168.

³ Ибн-Рушд. Ад-дарури фи ас-сийаса («Необходимое [знание] по политике») // Мухтасар китаб ас-сийаса ли-Афлатун. Бейрут: Марказ дирасат ал-вахдат ал-арабийя, 1998. С. 113.

своей природе главенствуют, и низшие — которые повинуются и не стремятся занять не подобающее им место¹. Помимо природных, члены градского сообщества обладают также благоприобретенными (путем воспитания и обучения) и волеизъявительными качествами, в силу которых они могут повысить свой социальный статус. Этот тип способностей ал-Фараби считает отличительной характеристикой представителей градского сообщества². С ним в данном вопросе солидаризуется Ибн Рушд, не являвшийся сторонником жестких социальных барьеров и придававший большое значение воспитанию и самосовершенствованию граждан.

Подобную фарабийской строгую социальную иерархию, объединяющую общество в единое целое, поддерживал Авиценна. Он был уверен в необходимости человеческого объединения для обеспечения насущных потребностей каждого члена общества, «чтобы он нашел свое довольство в другом существе из его рода, а тот нашел свое довольство в нем и ему подобных: этот, например, снабжает того овощами, тот — печет хлеб для этого; один — шьет для другого, а другой — изготавливает иглу для шитья; так что при сотрудничестве их потребности будут полностью удовлетворены»³. Ибн Сину отличала бóльшая конкретика в описании функционирования государства и правил общественной жизни. Авиценновский Совершенный град приближен к политическим реалиям своего времени и живет по законам шариата. Основателем его является пророк, после которого следует его «заместитель» — халиф.

Посмертное счастье души, по фальсафа, состоит прежде всего в духовном, интеллектуальном приобщении к Первоначалу/Богу и интеллектуальному/ангельскому миру. В целом для фальсафы характерна оптимистичная установка на судьбу душ в загробной жизни. Однако если Ибн Сина учит о нетленности всех человеческих душ, даже невежественных (*булх*), то ал-Фараби является сторонником элитарно-интеллектуалистской концепции, согласно которой вечного блаженства удостоятся лишь просвещенные души жителей Совершенного града, тогда как заблудшие будут лишены бессмертия — они исчезнут, хотя и избегнут мучительного послезагробного наказания⁴.

По Ибн-Сине же, непросвещенным душам доступен духовный прогресс, который в итоге приведет их к обретению способности к высшему

¹ *Ал-Фараби. Совершенный град* // Мусульманская философия (фальсафа) Антология. С. 168.

² Там же. С. 169.

³ *Ибн Сина. Исцеление (фрагмент)* // Мусульманская философия (фальсафа) Антология. С. 437.

⁴ *Ал-Фараби. Совершенный град* // Мусульманская философия (фальсафа) Антология. С. 182–183, 187–189.

блаженству, присущей интеллектуалам-гностикам (ед.ч. *'ариф*)¹. И поскольку Божья благодать имплицитно подразумевает преобладание добра не только в посюстороннем мире, но и в потустороннем, то подавляющее число людей удостоится вечного спасения. Ведь очень редко, говорит Авиценна, можно встретить либо абсолютно добродетельную в моральном и интеллектуальном смысле душу, либо начисто лишенную положительных качеств, «большую». Чаще встречаются души, которые относятся к «среднему модусу» — не столь совершенному, особенно в интеллектуальном плане, но тем не менее невежество такой души не вредит в делах потусторонней жизни. И хотя она не имеет в потусторонней жизни той пользы, что приносил бы ей запас знаний, обретенных ею в жизни посюсторонней, тем не менее она получает определенную долю потустороннего блага и находится среди спасенных.

Таким образом, спасенных людей, по Ибн Сине, — явное большинство. Лишь сознательное отвержение человеком богооткровенных истин, помноженное на обретение противоположных, неверных воззрений, приводит к несчастью на том свете. Наказания за моральные пороки и проступки носят временный характер, так как те обусловлены привходящими, внешними по отношению к сущности души факторами и рано или поздно исчезнут после смерти. Свою толерантно-оптимистическую концепцию Авиценна переносит на человечество в целом. С аллюзией на коранические слова «Воистину, милость Моя — всеохватывающая» (7: 156) он завещает своим последователям: «Не прислушивайся к тем, кто ограничивает спасение небольшим числом людей, отказывая в нем, притом навечно, людям невежества и греха — лучше уповай на широкие просторы Божьей милости!»²

¹ *Ибн Сина*. Исцеление // Мусульманская философия (фальсафа) Антология. С. 428–429; *Он же*. Указания и наставления // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. С. 364.

² *Ибн Сина*. Указания и наставления // Избранные философские произведения. С. 358–359, 363–364; *Он же*. Рисала фи ас-са'ада. С. 275; *Он же*. Аль-мабда' ва-л-ма'ад. С. 113. Подробнее об авиценновской концепции спасения см.: *Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В.* Мусульманская религиозная философия: Фальсафа. Казань: Изд-во Казан.ун-та, 2014. С. 218–228.

Литература

Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения / ред. С. И. Еремеев. Киев: УЦИММ-Пресс; СПб.: Алетейа. 1999. 685 с.

Ибн Рушд. Ад-дарури фи ас-сийаса («Небходимое [знание] по политике») // Мухтасар китаб ас-сийаса ли-Афлатун. Бейрут: Марказ дирасат ал-вахдат ал-арабийя, 1998. 340 с.

Ибн Рушд. Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» (фрагмент) // Ишрак. № 3. 2012 / пер. с лат., предисл. и коммент. Н. В. Ефремовой. М.: Восточная литература РАН, 2012. С. 380–407.

Ибн Рушд. О соотношении философии и религии // Мусульманская философия (фальсафа): Антология. Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009, С. 547–581.

Ибн Сина. Исцеление // Мусульманская философия: фальсафа: Антология. Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009, С. 309–456.

Ибн Сина. Ал-мабда' ва-ль-ма'ад / ред. А. Нурани. Тегеран: Institute of Islamic Studies, McGill University–Tehran University, 1984. 122 с.

Ибн Сина. Рисала фи ас-са'ада // Раса'ил Ибн Сина. Кум: Интишарат-и Байдар, 1400[1979]. С. 260–279.

Ибн Сина. Указания и наставления // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. С. 230–382.

Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. Мусульманская религиозная философия: фальсафа: учеб пособие. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2014. 236 с. [*Ихван ас-сафа'*]. Раса'ил Ихван ас-сафа' («Трактаты Чистых братьев»): В 4 т. Бейрут: Дар Садир, 1957.

Ал-Кинди. О первой философии // Мусульманская философия: фальсафа: Антология. Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009, С. 20–77.

Мусульманская философия: фальсафа: Антология / ред. Т. К. Ибрагим, Н. В. Ефремова. Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009. 669 с.

Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе / пер. с англ.. М.: Наука, 1978. 372 с.

Сагадеев А. В. Ибн-Рушд. М.: Мысль, 1973. 207 с.

Сагадеев А. В. Межцивилизационные взаимодействия как фактор демифологизации и универсализации мировосприятия в культурах Средиземноморья // Исследования по арабо-мусульманской культуре и философии: избранные статьи А. В. Сагадеева. М.: РУДН, 2009. С. 439–455.

Ал-Фараби. Гражданская политика // Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. 436 с.

Ал-Фараби. Совершенный град // Мусульманская философия: фальсафа: Антология. Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009. 669 с.

Ал-Хумайди. Джазуат аль-муктабис фи тарих 'улама' ал-Андалус («Светоч знания по истории улемов Андалусии»). Каир. Ад-Дарал-Мысрийя, 1966. 414 с.

Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelem de Anima libros. Recensuit F. St. Crawford. Cambridge, Mass., 1953. XXIV+592 p.

References

Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelem de Anima libros (1953). Recensuit F. St. Crawford. Cambridge, Mass. XXIV+592 p. (in Latin).

al-Farabi (1973). *Grazhdanskaya politika* [The Political Regime]. Al-Farabi. Sotsialno-eticheskietraktaty. Alma-Ata: Nauka. P. 47–168 (in Russian).

al-Farabi (2009). *Sovershenny grad* [The Perfect State]. Musulmanskaya filosofiya (Falsafa): Antologiya. Kazan: Izdatel'stvo DUM RT. 669 p. (in Russian).

al-Humaydi (1966). *Jazwat al-muqtabis fi tarikh 'ulama' al-Andalus* (The Torch of learning in the history of Andalus's 'ulama'). Cairo: ad-Dar al-Mysriya. 414 p. (in Arabic).

Ibn Rushd (1998). *Ad-Daruri fi as-siyasa* [The Essentials in Politics]. Transl. from Hebrew A. Shakhlyan. Muhtasarkitab as-siyasa li-Aflatun. Beirut: Markazdirasat al-wahda al-'arabiya. 340 p. (in Arabic).

Ibn Rushd (1999). Averroes (Ibn Rushd). *Oproverzhenie oproverzheniya* [The Incoherence of the Incoherence]. Red. S. I. Yeremeev. Kiev–SPb. 688 p. (in Russian).

Ibn Rushd (2009). *O sootnoshenii filosofii i religii* [The Harmony of Religion and Philosophy]. Musulmanskaya filosofiya (Falsafa): Antologiya. Kazan: Izdatel'stvo DUM RT. C. 547–581 (in Russian).

Ibn Rushd (2012). *Bolshoy kommentariy k sochineniyu Aristotelya «O du-she» (fragment)* [Great Commentary on Aristotels' *De anima* (fragment)]. Perevod, predislovie i kommentariy N. V. Yefremovoy. Ishraq. № 3. 2012. Moscow: Vostochnaya literatura. P. 380–407 (in Russian).

Ibn Sina (1979). *Risala fi as-sa'ada* [Treatise on Happiness]. Rasa'il Ibn Sina. Qum: Intisharat-I Baydar. P. 260–279.

Ibn Sina (1980). *Ukazaniya i nastavleniya* [Pointers and Reminders]. Izbrannye filosofskie proizvedeniya. Moscow: Nauka. P. 230–382 (in Russian).

Ibn Sina (1984). *Al-mabda' wa-l-ma'ad* [The Beginning and the End]. Ed. A. Nurani. Tehran: Institute of Islamic Studies, McGill University–Tehran University. 122 p.

Ibn Sina (2009). *Istselenie (fragments)* [The Book of Healing: fragments]. Musulmanskaya filosofiya (Falsafa): Antologiya. Kazan: Izdatel'stvo DUM RT. P. 309–456 (in Russian).

Ibrahim T. K., Yefremova N. V. Musulmanskaya religioznaya filosofiya Falsafa. Kazan: KFU Publishing House, 2014. 236 p. (in Russian).

[Ikhvan as-safa']. *Rasa'ilikhvan as-safa'* (1957) [Epistles of the Brethren of Purity]. Beirut: Dar Sadir. In 4 vols. (in Arabic).

al-Kindi (2009). *O pervoy filosofii* [On First Philosophy]. *Musulmanskaya filosofiya (Falsafa): Antologiya*. . Kazan: Izdatel'stvo DUM RT. P. 20–77 (in Russian).

Musulmanskayafilosofiya (Falsafa): Antologiya (2009) [Muslim Philosophy: An Anthology]. Red. T. K. Ibrahim, N. V. Yefremova. Kazan: DUM RT. (in Russian). 670 p.

Rosenthal Fr. (1978). *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Moscow: Nauka. 372 p. (translated from English, in Russian)

Sagadeev A. V. (1973). *Ibn Rushd*. Moscow: Mysl. 207 p. (in Russian).

Sagadeev A. V. (2009) *Mezhtsivilizatsionnye vzaimodeystviya kak faktor demifologizatsii i universalizatsii mirovospriyatiya v kulturakh Sredizemnomorya* [Intercivilizational interactions as a factor of demythologization and universalization of the worldview in the cultures of the Mediterranean]. *Issledovaniya po arabo-musul'manskoy kulture i filosofii. Izbrannye statii* A. V. Sagadeeva. M.: RUDN. P. 439–455 (in Russian).

THE UNIVERSALISTIC INTENTION OF FALSAFA

Natalia V. EFREMOVA,

Cand. Sci. (Philos.), senior researcher,
Department of Oriental Philosophies,
RAS Institute of Philosophy, Moscow
(12, bld. 1, Goncharnaya str., Moscow,
109240, Russian Federation)
E-mail: salamnat@mail.ru

Abstract. Falsafah is a unique trend in Muslim classical philosophy. In Falsafah there was for the first time in the history of thought was performed the synthesis of world significance, namely, of Abrahamic, judeo-christian-islamic, revelationism with ancient intellectualism. This viable synthesis was perceived in Jewish and Christian cultures. Even its name, falsafah, derived from

the Greek, reflects its synthetic nature. The article displays the universalistic intention of Falsafa characteristic to different fields of knowledge: metaphysics, epistemology, politics, eschatology. The author tries to investigate the transformations of universalistic idea elaborated by the eminent figures of Falsafah — Al-Farabi, Ibn-Sina and Ibn-Rushd. The ideas, presented in the frames of this approach, are of special significance for the contemporary studies in Western medieval philosophical thought as well as in accordance of the historical background of modern political and philosophical universalistic theories.

Keywords: Islam, universalism, Muslim philosophy, Falsafa, al-Kindi, al-Farabi, Ibn-Sina, Avicenna, Ibn Rushd, Averroes.

UDC 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-4-167-186

