

§ 2 Средневековый арабоязычный перипатетизм и исламская религиозная традиция

Парадигма марксистско-ленинской философии, выступавшей официальной идеологией в советские времена, придавала значительную некорректность освещению столь важных тем, как этическая, историко-культурная, историко-религиозная и тому подобные, поскольку требовала проследить в этих темах, с одной стороны, цепь антинаучных заблуждений, а с другой – ростки будущего научного атеизма. Однако серьезные и компетентные исследователи уже тогда не могли закрывать глаза на то колоссальное влияние, которое оказывали самые различные религиозные воззрения – от первобытного анимизма до утонченного неоплатонизма – на самого человека и на весь

ход культурной, экономической и политической истории, включая и современность. Сознвая это, такие исследователи старались смягчить историко-философский «экстремизм», вследствие которого некоторые авторы вопреки очевидности стремились вообще отрицать какое-либо позитивное содержание в религии и религиозной философии, а если это сделать было невозможно, то они утверждали, что религиозная фразеология была лишь маскировкой атеистических убеждений того или иного мыслителя.

Более адекватная точка зрения не отрицала связь средневековой восточной философии с религиозным мировоззрением, но и она отводила главенствующую роль рациональному познанию, оставляя за религией значение несущественного общего фона, не имеющего определяющего влияния на теоретическое мышление. Восстановление идеологической независимости и возможности свободного исследования создали условия для плодотворной работы по историко-культурной реконструкции адекватного соотношения между религиозными верованиями и философской рациональностью в восточном перипатетизме.

В системе мировоззрения аль-Фараби формы логической рациональности, естественные, точные и гуманитарные науки и, наконец, божественная наука – метафизика - предстали как ступени восхождения к разумному и, следовательно, истинному пониманию Первосущего, которое служит наиболее прочным основанием веры. С другой стороны, оценивая историческую роль ислама, первый учитель Востока понимал эту мировую религию как такое учение, в свете которого раскрывается подлинный смысл и предназначение философии, которое способствует ее развитию и расцвету, будучи изначально толерантным и демократичным.

Иногда в склонных к европоцентризму исследованиях и публикациях роль средневековой исламской философии усматривают исключительно в передаче античного теоретического наследия европейской культуре. На мой взгляд, этого недостаточно, хотя такое философское усвоение и трансляция в другие культурные ареалы уже сами по себе суть выдающиеся явления исламской цивилизации. В действительности философия Восточного Ренессанса ставила задачу осмысления собственной эпохи, той духовной новой реальности, которая возвестила себя выступлением Пророка: определить место человека и цель его земной жизни. Органом такого исследования аль-Фараби определил философию, представляя ее как путеводитель по просвещению и образованию во всем комплексе существующих наук, энциклопедически всеобъемлющее знание, постижение которого является задачей всех, кто стремится к мудрости и достижению настоящего счастья, которое в его работах предстает как знающая сущность бытия одухотворенность, душа, которая все меньше связана с телом и меньше зависит от него, пока не отделится совсем ради обретения полного совершенства перед лицом Всевышнего.

Однако такой путь личного совершенствования в учении аль-Фараби не означал, что человек должен отрешиться от всех земных дел, представив их на произвол случая. По его мнению, в подлунном мире люди должны по мере

возможности достигать добродетельного образа жизни в своем сообществе, создать Добродетельный город, основанный на началах Разума, Добра, Справедливости и других исламских и общечеловеческих ценностях.

Отличительная черта восточного перипатетизма состояла в том, что он не выдвигал дуалистического противопоставления философии и религии, не ставил одну из них выше или ниже другой, а считал их равноценными и обладающими равными правами на существование в обществе: каждая решает свои задачи и взаимно дополняет одна другую. Различия между ними могли выражаться лишь в том, что философия арабо-мусульманских мыслителей представляла тем языком, на котором мудрость ислама разговаривала с образованными и просвещенными слоями верующих, тогда как религия излагала те же самые истины и откровения на языке образов, доступном и понятном основному малообразованному контингенту правоверных: истин о Боге, мире, человеке и об отношениях между ними.

Для восточных перипатетиков единство мира, его порядок и гармония определялись их божественным сотворением Первопричиной. Гармонизирующим принципом становится мировая иерархия господства одних вещей и подчинения других, причем структура иерархии и мера ценности и доминирования той или иной вещи обуславливаются степенью приближенности к Первому Сущему или удаленности от благодати Единого. Онтологический порядок бытия должен быть воспроизведен в социально-политических структурах, в которых иерархическая гармония определяется возглавляющим ее идеальным правителем, достигшим совершенства в необходимых ему добродетелях: искусстве управления, морально-нравственном авторитете, справедливости оценок и судебных решений, познании и мудрости. Являясь наместником Необходимо Сущего на земле, правитель несет ответственность перед ним за духовное и физическое благополучие подданных, руководствуясь в своей деятельности священными религиозными текстами ислама и достижениями человеческой мудрости, выраженной в философии.

Исламская религиозность придавала новый смысл гносеологии восточных перипатетиков, заключавшийся в том, что философия и наука должны были познавать окружающий мир не просто сам по себе, но и в качестве божественного творения, выражения мысли и воли Всемогущего Аллаха. Тем самым научное познание становилось не просто определенным родом занятий человека, но скорее сакральной его обязанностью, приобщающей к божественному совершенству души. В теории познания аль-Фараби приобретает особую ценность тот принцип, согласно которому возможно объединение различных и противоположных мнений и знаний людей о том или ином предмете.

По данному принципу существенный признак достоверности какого-либо знания заключается в том, что люди разных воззрений, мнений и интересов способны в процессе споров, дискуссий и обсуждений вырабатывать общее понимание той или иной проблемы. Такое объединенное понимание он считал наиболее близким к истине. Данные его взгляды, выраженные со всей полнотой в трактате «О тождестве взглядов двух философов, божественного

Платона и Аристотеля» далеко превосходят столь важные современные способы достоверного понимания в науке, политике, культуре, правовых отношениях, как дискуссии и обсуждения, указывая их высокую познавательную продуктивность. В особенности это касается метафизических умопостигаемых предметов, и если в естествознании незаменимо опытное, эмпирическое знание, то в метафизике спор-диалог, выдвижение содержательных суждений и теорий, их анализ посредством логического инструментария, сопоставление с иными мнениями, защита одних и опровержение других теорий приобретают первостепенное значение для достижения достоверного знания, существенным признаком которого со времен Аристотеля считались согласующиеся между собой общие воззрения, общепринятые взгляды.

Таким образом, теория умозрительного познания аль-Фараби убедительно показывает, что уже в эпоху Арабского халифата и восточного перипатетизма Первый учитель Востока высказал справедливую и продуктивную идею о роли и задачах диалогического обмена мнениями и выработки общей точки зрения в процессе обсуждений и дискуссий. Вот почему вполне естественно в наше время, когда возрастает значение общественных обсуждений и дискуссий в различных областях политики, науки, религии и культуры, направленных на достижение согласия и общего решения той или иной проблемы, вклад средневекового восточного перипатетика в философскую теорию диалога обретает самое актуальное звучание.

Единство человеческого рода, его происхождение от общего для всех людей «прародителя» – это тезис, с которым согласны и научные теории и различные религиозные учения. Это значит, что данная общность образует ту основу, на которой в принципе представляется возможным диалог самых различных народов, культур, традиций, мировоззрений, религиозных течений, этносов и социальных групп, в том числе и диалог фундаментальных цивилизационных формаций, обозначаемых как Восток и Запад, Север и Юг.

В небольшой работе невозможно охватить всю полноту многообразной проблемы культурного диалога Востока и Запада, поэтому в рамках рассматриваемой темы следует сосредоточиться на ее историко-философском аспекте, развитии от античной древности к арабо-мусульманскому средневековью. Основная проблема, которая при этом возникает, – это проблема того, как возможен такого рода культурный диалог, что именно выступает связующим звеном для различных социально-исторических формаций помимо уже упоминавшегося единства человеческого рода. В связи с этим, прежде всего, возникают образы науки и философии.

Арабоязычную исламскую цивилизацию времен восточных перипатетиков отделяет от греческой древности более чем тысячелетний период истории, отмеченный активными изменениями в экономических отношениях и торговых связях: развивались естественные и гуманитарные науки, происходила смена социально-политических систем и религиозных верований, преодолевалось языческое многобожие и формировался авторитет непререкаемой монотеистической религии. Именно масштаб социальных, экономических,

политических и духовных трансформаций наводит на мысль, что роль, по меньшей мере, одного из связующих звеньев играла философская традиция.

Тот аспект культурного диалога, который стал предметом данного исследования, конкретизирует поставленную проблему следующим образом: почему некоторый вид мировоззрения, сформировавшийся в определенных культурно-исторических условиях, сумел сохраниться при всех последующих изменениях и внедриться в сферу иных цивилизационных формаций и радикально отличную религиозную среду, став звеном связи весьма непохожих исторических сообществ?

Аль-Фараби внес самый весомый вклад в решение задачи понимания, обоснования и осуществления культурного диалога между античной древностью и арабоязычным средневековьем. Он обладал талантом органически совмещать противоречивые культурные традиции и разработал метод, посредством которого можно было включать эти традиции в совместный конструктивный диалог. Это был метод комментирования, понимаемый Вторым Учителем в качестве диалектического способа познания.

В его трактовке комментирование не было простым переложением оригинала с собственными замечаниями. Оно было способом установления диалогических отношений между противоположными культурно-историческими системами, инструментом их сближения и нахождения пунктов общности, тем самым способом приращения уже другого философского знания. И этот опыт вполне удался. Древняя мудрость платонизма и аристотелизма ожила и заговорила, помогая находить ответы на вопросы нового времени, как об этом авторитетно свидетельствует «Автобиография», написанная другим выдающимся перипатетиком и последователем аль-Фараби Ибн Синой.

Самое главное заключается в том, что аль-Фараби придал своему учению о комментировании концептуальное обоснование, отраженное в его теории диалектики как процесса опровержений и доказательств в ходе дискуссий, когда различные суждения и мнения обсуждаются и вследствие изучения способны сближаться и достигать согласия. «Ведь достоверно известно, – писал он, – что нет более веских, полезных и сильных доводов, чем свидетельства различных знаний об одной и той же вещи и объединение многих мнений в одном, ибо интеллект у всех служит для доказательства» [8]. При этом он справедливо считает, что простое тождество мнений не может свидетельствовать об их достоверности, истинности их содержания: «Многие люди могут придерживаться неверных взглядов, ибо группу людей, следующих тому же мнению и ссылающихся на тот же авторитет, ведущий их за собой, с мнением которого все согласны, можно рассматривать как один разум, а один разум может заблуждаться... Когда же различные умы сойдутся после размышлений, самопроверки, споров..., рассмотрения с противоположных сторон, то тогда не будет ничего вернее того убеждения, к которому они придут, доказав его единодушно согласившись с ним» [9]. Однако неверно думать, что аль-Фараби ограничивался пониманием ценности результатов только такого непосредственного синхронизированного обсуждения; он распространяет

данный метод умопостижения на такую дискуссию, которая осуществляется в историческом измерении и осознает себя самого ее активным участником в качестве наследника классической философии: «Противоречия и возражения, – утверждает он, – философы передавали поочередно друг другу, посредством этого время спора растягивалось, удлинялось, а они медленно исследовали предмет спора и приближались к отделению истинного от ложного» [10].

Философии восточного перипатетизма присуща внутренняя проблематичность, которая выделяла ее из той среды исламской религиозной духовности, к которой она вместе с тем полностью принадлежала. Противоречивость данной философской системы проистекала из того обстоятельства, что она должна была совмещать направление классической философии рациональности с религиозной фидеистической идеологией. Поэтому ее проблема заключалась в том, чтобы найти и обозначить ту существенную позицию этих различных мировоззрений, которая определенным образом могла бы стать местом их совмещения. И таким соединительным звеном выступила классическая греческая метафизика и особенно ее некоторые теологические элементы – теперь уже в сочетании с исламским монотеизмом.

Греческая философская онтология выделялась в контексте общего мифологического мировоззрения тем, что само ее возникновение было неразрывно связано с обоснованием тезиса о едином космическом универсальном первоначале, из которого происходят все вещи и отношения, начале объективном, независимом от чьей бы то ни было воли, тогда как в общепринятой мифологии действовало множество божеств, определяющих ход событий по своему желанию. Мифологию сменили мировые монотеистические религии, а тезис о едином первоначале всего бытия в целом и всякого отдельного существования прошел через многократно изменяемые системы мировоззрений и сохраняется в наше время. Такая устойчивая идея единства мира, будь то греческое понятие «архэ» или понятие Первопричины в исламской философии, была объединительным основанием, позволившим восточным перипатетикам внедрить классическую мысль в контекст мусульманской религиозности и достаточно тесно сблизить греческую онтологию и теологию ислама как учение о Боге.

Вот почему в учении аль-Фараби особое значение приобретает онтология, метафизика, называемая и определяемая им как «божественная наука», которая исследует надприродный умопостигаемый предмет; она есть «учение о первоначалах бытия» [11], изучает абсолютное бытие, всеобщее как единое. Но она отчасти связана и со вторичным, производным бытием, т.е. затрагивает и область частного знания в той или иной степени, в которой они ведут к метафизике и ее предмету. Название божественной науки, даваемое аль-Фараби метафизике, отнюдь не следует истолковывать как эпитет, это ни что иное, как термин, точно выражающий его представление о предметном содержании метафизики: она есть «божественная наука, каковая есть наука о познании Бога» [12] и признании его Творцом субстанции, о Совершенном Едином Первоначале [13], всезнающем Первом Интеллекте [14].

Столь подробные и недвусмысленные определения предмета метафизики однозначно свидетельствуют о ясных теологических притязаниях восточных перипатетиков, которые полагали свою рационалистическую концепцию наиболее истинным учением о Боге. Такие представления не могли не осложнять отношения философии с ортодоксальным исламским богословием. Что же остается на долю религиозной догматики? В трактате «О целях книги Аристотеля «Метафизика» аль-Фараби пишет, что согласно Стагириту, «богословная наука... относится к науке (метафизике), иначе выражаясь, она в определенном отношении сама является синонимом этой науки. Так, она рассматривает сущность, о которой говорят, что она существует и является сущностью по своей сути, а не по случайному признаку» [15]. Поскольку и одна, и другая являются знанием о Боге, постольку они действительно во многом совпадают. Однако отличие философского подхода от теологического заключается в том, чему отдается приоритет: либо вере, либо знанию в понимании общего предмета постижения. Свободомыслящий исламский перипатетик, каким был аль-Фараби, мог признавать совпадение богословия с метафизикой в той мере, в которой первое отступало от принципа фидеистического решения своей основной проблемы и приближалось к методам рационального познания. И, наоборот, философ стремился отстранить богословие от метафизики в той мере, в какой первое опиралось на веру и религиозный догмат, а не на его самостоятельное осмысление.

Однако между метафизикой и теологией имеет место еще одно существенное различие, которое устанавливает аль-Фараби. Он полагает, что при передаче людям божественного знания о Первом Сущем следует делать коррекцию с учетом того, каково состояние просвещенности и образованности того или иного человека, воспринимающего это знание. Второй Учитель был теоретиком и практиком средневекового арабо-мусульманского Просвещения, Восточного Ренессанса и в качестве его основателя не мог не видеть основного недостатка всякой метафизической концепции, включая и религиозную метафизику неоплатоников: она чрезвычайно трудна для усвоения кем бы то ни было, требует длительной подготовки, незаурядного интеллекта от обучаемого. Вот почему метафизическая религиозная просвещенность во все времена была доступна лишь довольно узкому кругу интеллектуалов. В классической традиции вырабатывалось даже такое мнение, что философ может иметь свое знание высших истин бытия только для самого себя, независимо от того, понимают ли и разделяют ли его знание другие люди. Но занимаемое исламом положение мировой религии, нацеленной на активное обращение в свою веру все новых и новых приверженцев и на полное распространение среди всех групп и слоев населения, требовало от него общедоступности, ясности для понимания любого человека, независимо от степени образованности или полного отсутствия таковой. Тем самым оказывается, что религия по определению не может существовать только лишь в форме утонченных логико-рационалистических доказательств, и ортодоксальное догматическое богословие является адекватной религиозной формой и предназначается для массового религиозного просвещения и воспи-

тания жителей «Добродетельного города». Таким образом, для аль-Фараби истинная фундаментальная теология совпадает с метафизикой. Традиционному же богословию, играющему незаменимую роль в массовом сознании, в системе наук, он отводит скромное место как части гражданской науки, цели и задачи которой к тому же весьма ограничены: экзотерическое разъяснение широким слоям населения уже найденного знания «божественной науки», его этическое воспитание в духе ислама; кроме этого оно должно служить основой калама, мусульманского права.

Такое понимание соотношения философии и метафизики, на первый взгляд, представляется недостаточно последовательным. Определение предмета метафизики в учении аль-Фараби кажется чрезмерно расширенным, поскольку, по его мнению, она начинается с того, что изучает мир физических предметов, природу, а завершается тем, что исследует сверхприродные метафизические области и восходит к Первой Причине. С другой стороны, определение этой науки в качестве именно знания о божественном не оставляет сомнений, в чем состоит ее предназначение. В действительности аль-Фараби полагает, что науки о природе и другие специальные виды знания необходимы метафизике только в той степени, в которой они способны выступать в качестве предварительной подготовки к усвоению универсального знания и в качестве некоторого подобия метафизического предмета в физической реальности.

Так как для Второго Учителя понятия метафизики и философии во многом совпадают, то, сопоставляя расширенное и узкое толкование им метафизики, можно с большой степенью достоверности предположить, что метафизикой он называет преимущественно рациональное знание об умопостигаемой Первой Причине, тогда как философия у него предстает как такое же знание, но взятое в широком смысле, в контексте специальных наук. Говоря обобщенно, условия анализируемой проблемы следующие: либо метафизика, либо философия рассматривается в концепции науки как знание обо всей существующей реальности. Но поскольку метафизика по преимуществу определяется в качестве рационалистического учения о Боге, то на долю философии выпадает роль «знания обо всем» а также, науки об образовании и просвещении, показывающей, в какой последовательности необходимо овладевать всем комплексом о человеческих, природных и метафизических предметах [16]. Аргументом в пользу данного утверждения может служить тот текстуальный факт, что в классификации наук и систематизации научного знания, которую детально разрабатывает аль-Фараби, философия не включается как отдельная наука в число прочих и не упоминается в научной классификации. Это, вероятно, означает, что она сама и есть эта систематизация, указание того пути, следуя по которому возможно постигать науки.

Из всех известных трудов аль-Фараби следует обратить особое внимание на трактат «О взглядах жителей добродетельного города». Мне представляется, что в этой работе наиболее последовательно и полно выражается как теоретическая, так и практическая его философия, вся его картина мира в целостной системе. Она начинается с той части, в которой излагается учение

о Боге, поскольку Он выступает онтологически Абсолютным Первоначалом и Первопричиной всякого бытия, предметом метафизики как теологии. Данную область восточные перипатетики называют «первой по природе», стремясь таким определением показать, что онтологическая последовательность творения Богом всего остального мира развивается от общего к единичному, тогда как та последовательность, в которой человек, в свою очередь, наделен способностью познавать это творение, имеет обратную направленность, от сотворенного мира к его Творцу, от явления к сущности, от единичного и частного к универсальному. Вот почему путь индивидуального познания начинается с логики как всеобщего инструмента разумного понимания вещей, с опыта, эмпирического знания и специальных (частных) наук о природе и человеке. В отличие от первого по природе, такая последовательность определяется как «первое для нас», т.е. для человеческого познания. Следовательно, по мнению аль-Фараби, если метафизика раскрывает мироздание таким, каково оно есть само по себе, то философия демонстрирует его таким, как оно раскрывается для человеческой субъективности в процессе познания. Однако этим роль метафизики не ограничивается. Дело в том, что философия, постигнув в трансцендентальной онтологии сущность как Первую Причину, должна совершить обратное движение, обращаясь снова к конкретным наукам для того, чтобы с вершины достигнутого знания они предстали для умосозерцания теперь уже не разобщенным множеством теорий об отдельных предметах, а единством многообразного, объединенным пониманием конечной цели, предназначения и смысла своего существования как восхождения человека к Богу.

Своей жизнеспособностью и актуальностью ислам стало быть, во многом обязан изначально заложенной в нем терпимостью, способностью к диалогу с античной культурной традицией, с бурно развивающейся медициной, математикой и естествознанием средневековой арабоязычной цивилизации, с философией восточного перипатетизма. Это диалогическое сотрудничество получило продолжение в трудах мыслителя и врача Абу Али Ибн Сины, верного последователя аль-Фараби, открывающего научные истины на базе исламского мировоззрения.

В европейской истории естествознания, медицины и философии еще с XIX в. считается общепризнанным, что своим первым знакомством с наукой и философией, трудами Платона, Аристотеля и неоплатоников Европа обязана именно восточному перипатетизму и в особенности трудам выдающегося центрально-азиатского философа, врача и естествоиспытателя Ибн Сины. Во многих исследованиях он считается самым крупным и едва ли не единственным восточным мыслителем, представившим европейцам систематизированную версию аристотелизма.

Однако в наше время уже далеко не все разделяют эту точку зрения на европейскую и арабоязычную культурную историю, замечая, что европейская известность Авиценны уже в XI в. еще не означает, что он играл определяющую роль в культурной, философской и научной преемственности между ан-

тичной, арабо-мусульманской и европейской цивилизациями. Например, известный французский историк науки и философии А. Койре считает, что это заслуга принадлежит скорее аль-Фараби, который был «наименее изученным, но, быть может, самым крупным исламским философом» [17]. Возможно, в своем утверждении он исходит из мнения самого Ибн Сины, который в своей «Автобиографии» пишет, что, будучи человеком достаточно образованным, он все же не мог понять аристотелевскую «Метафизику» до тех пор, пока не прочитал сочинение аль-Фараби, поясняющее этот труд основоположника перипатетизма [18].

Жизнеописание великого врача и ученого вводит нас в культурный контекст эпохи, иногда называемой Восточным Ренессансом и имевшей то сходство с европейским Возрождением, что она характеризуется особенным тяготением и интересом к разнообразному наследию классической древности. Действительно, интерес к науке и философии на арабо-персоязычном Востоке был необыкновенно велик среди образованных слоев населения, чему соответствовало широкое распространение трудов античных мыслителей и ученых, в частности Платона, Аристотеля, неоплатоников, их переводов, пересказов, изложений и комментариев. Однако, их освоение сталкивалось с определенными затруднениями, вызванными тем, что классический и постклассический аристотелизм должен был приживаться и развиваться в условиях, качественно отличных от тех, в которых он формировался. В особенности проблематичным было для него нахождение точек соприкосновения с фидеистическими установками такой монотеистической религии, как ислам, поскольку сам аристотелизм формировался в духовной среде языческого политеизма, полисной демократии и господства логико-рационалистических принципов в гносеологии. Совершенно очевидно, что сам по себе перевод, пересказ или простое комментирование античных источников без их творческого, содержательного и адаптированного переосмысления в новых условиях не позволил бы им столь естественно укорениться в арабо-мусульманской культуре.

Однако надо подчеркнуть, что процесс адаптации античной традиции к исламской культуре не был односторонним. Религия ислама, в особенности на начальных этапах своего становления, содержала в себе большой потенциал терпимости к различным влияниям иных духовно-культурных образований. Сама она испытывала влияние иудаизма и христианства, естественнонаучных воззрений Индии, Китая и Греции, эллинистической традиции, локальных этнокультурных форм. Как и в любой другой религии, система религиозных постулатов ислама понималась и интерпретировалась людьми, богословами, философами, суфиями со всеми различиями их подходов и особенностей мышления и психологии, будь то предрасположенность к чистой вере или научному размышлению, мистическому или рациональному пониманию. С другой стороны, человеческое познание неизбежно оказывалось ограниченным в силу его предельности, относительности его гносеологических, моральных и оценочных возможностей. Исламская мысль хорошо это понимала, поскольку в ее утверждении о том, что полным совершенством во

во всех отношениях может обладать только Первый Сущий, Аллах, содержалось и признание того, что человеческие возможности познания и деятельности ограничены и относительны и, следовательно, не могут выражать полную истину, оставаясь в какой-то степени противоречащими друг другу. Знание этого обстоятельства делало ислам терпимым к различным способам толкования основного смысла его вероучения, а это, в свою очередь, открывало достаточные возможности для творческого диалога, взаимного сближения и частичного совпадения религиозного и философского мировоззрений [19].

Перед тем как в VII-VIII вв. Центральная Азия подверглась арабскому завоеванию, она, как и многие другие завоеванные арабами регионы, была областью распространения и процветания древних цивилизаций, которые с появлением здесь ислама отчасти утратили прежние традиции, но вместе с тем получили новые импульсы для развития. Однако арабо-исламское объединение наследия древнейших цивилизаций имело и важную положительную сторону. Ислам как мировая религия не признавал этнокультурных разграничений, и потому стал мощным стимулом к синтезу весьма многообразных традиций. Общее религиозное мировоззрение и единый арабский язык стали важными условиями быстрого цивилизационного подъема в области их распространения. Другим же, не менее существенным его условием был высокий уровень развития самих доисламских культур.

Исламизация для неарабских народов не могла быть единовременным актом, и каждый народ в течение определенного исторического периода неизбежно сохранял элементы традиционных верований и духовных ценностей. Все это в рамках самого ислама оставляло определенное пространство для выбора той или иной особенности мировоззрения в контексте общеобязательной религиозной системы.

Несмотря на то, что Ибн Сина признавал роль аль-Фараби как наставника в своем философском образовании, он, разумеется, был слишком крупным и самостоятельным мыслителем и ученым, чтобы его воззрения во всем следовали взглядам его предшественника. В данном отношении его позиция обусловлена двумя обстоятельствами. Одно из них, внешнее, связано с тем, что платоновско-аристотелевская философия в ее неоплатоновской интерпретации была им первоначально воспринята в осмыслении аль-Фараби и его комментариев, в которых осуществлялся принципиальный опыт сочетания античной мысли с арабоязычной традицией, и главным образом, с принципами исламского религиозного мировоззрения.

Другой и более глубокой причиной было преобладание у Ибн-Сины такого ставшего общим для многих мыслителей понимания философского процесса, основание которого восходило к Аристотелю и сохранялось в эллинистических и восточно-перипатетических учениях. Оно заключалось в том, что многообразие историко-философского процесса трактовалось с позиций принципа единства и поэтому исследовательский интерес сосредотачивался более на том, что объединяет философские системы, чем на том, что их разъединяет. При таком подходе история философии представляется в виде

единого знания, которое становится все более ясным и постепенно возрастает при передаче от одного поколения мыслителей к другому.

В подобном истолковании она предстает не в виде множества взаимно противоречащих систем воззрений, а в виде по существу одной и той же системы, которая постоянно совершенствуется от учителя к ученику и так далее. Аль-Фараби внес значительный вклад в развитие такого понимания философии. Что же касается Ибн Сины, то гносеологический императив данной парадигмы требовал от него считать свое учение, прежде всего, наследованием и продолжением философии Аристотеля и аль-Фараби несмотря на значительное различие между их учениями и его собственными воззрениями.

В действительности его метафизические и, в особенности, гносеологические взгляды представляют собой достаточно заметное отступление как от классической формы аристотелизма, так и от неоплатонизма, вызванное активным развитием естественнонаучного знания в арабо-мусульманском обществе, и тем, что занятия естествознанием и сосредоточенность на изучении медицинской теории и практики наложили определенный отпечаток на содержание и образ мысли Ибн Сины.

Культурно-историческая ситуация эпохи Восточного Ренессанса обусловила своеобразие его мировоззрения, отмеченного коллизией двух разнонаправленных тенденций. Очевидно, развитие естественных наук, исследования в области медицины ориентировали его интерес в сторону природной реальности и научной методологии, основанной на опыте, наблюдении и эмпиризме, свойственным медицинской науке с самого ее возникновения. Но, с другой стороны, всеобщее признание философии высшей наукой и ее теоретическое значение в сочетании с неотторжимым от человеческой любознательности интересом к умопостигаемым, сверхчувственным предметам и аподейктическо-дедуктивной достоверности достаточно прочно удерживали его в метафизической области и рационалистической методологии. Внутренняя противоречивость этого этапа истории науки состояла в том, что последующее отделение естествознания от философии еще не наступило, однако уже драматическим образом обозначилось в теоретическом сознании восточного врача и философа.

Для Ибн Сины философия есть не только высшее метафизическое знание. Она имеет и религиозно-нравственный смысл, состоящий в идее совершенствования души. Последнее достигается образованием и просвещением, т.е. приобретением знания, позволяющего восходить к метафизике и ее конечной цели – познанию божественной Первопричины. Согласно восточному перипатетизму, это знание должно проверяться разумом и логикой, предназначенной определять соответствие истине всякого теоретического высказывания на основе формального критерия. Поэтому метафизика сближается с логико-рационалистической теологией, или же теологическая концепция восточного перипатетизма рассматривается по существу как метафизическая. Вот почему можно сказать, что исламско-религиозные мотивы совершенствования души как смысла земной жизни способствовали тому, что при всех эмпирических и

даже сенсуалистических тенденциях в философии Ибн Сины еще сохраняется приоритет рациональной метафизики.

Мировоззрение Ибн Сины убедительно показывает, что восточный перипатетизм был адаптирован и востребован в арабо-мусульманском средневековье, не в последнюю очередь, благодаря тому, что позволял занять наиболее уравновешенную и реалистическую позицию по проблеме сочетания принципов исламской религии и обоснования научного знания, опираясь на физические и метафизические исследования классической философии и неоплатонизма. В нем осуществлялся синтез трансцендентного бытия и имманентной реальности, осмысливалась та связь между ними, которая позволяла рассматривать в качестве воплощения разумной Первопричины весь сотворенный эмпирический мир.

Сближение философских и религиозных воззрений при наличии большого интереса арабоязычной цивилизации к эмпирическому естествознанию привело к тому, что Ибн Сина и другие энциклопедисты осуществили, возможно, первый в истории опыт соединения философской традиции с мировоззрением мировой монотеистической религией ислама. Однако, при этом он должен был дать такую интерпретацию исламской идеологии, которая, не порывая с ортодоксальными взглядами, вместе с тем вносила бы в них определенные коррективы: это были принципы приоритета разума над верой и метафизики над богословием, акцент на мудрость, высшую разумность и всезнание Бога – Творца.

С другой стороны, соединение восточного перипатетизма с исламским теизмом, хотя и не ведущее к их отождествлению, означало для первого, что аристотелевское понятие формы форм или платоновское понятие Единого не может сохраняться и должно быть заменено понятием Бога – Творца. Такая замена устанавливала весьма существенное, принципиальное различие, поскольку классической философии не было присуще учение о креационизме как об абсолютном сотворении Богом мира из ничего. Понятие творящей Первопричины, в свою очередь, в контексте религиозных смысложизненных ценностей положительно повлияло на развитие естествознания и специальных наук. Изучение частными науками чувственно-конкретных предметов и осмысление полученного знания во взаимосвязи с метафизикой представлялось непосредственным исследованием результатов творческой божественной деятельности, но тем самым и опосредствованным познанием Первого Сущего. Если для обычного истолкования такие понятия как образование или просвещение обозначают отношения между людьми, которые, с одной стороны, выступают обучающими, а с другой – учащимися, то есть отношениями секуляризованными, не имеющими никакого сакрального смысла, то для средневековых ученых, приверженцев ислама просвещение, равно как и научное исследование, представляется в качестве универсального онтологического отношения, связывающего собой всю структуру бытия, в которой Бог – Творец выступает абсолютным учителем для человека – ученика, идет ли последний по пути мистического постижения, либо рационального умозрительного познания, исследования предметов природы.

В системах аль-Фараби и Ибн Сины философия явственно приобретает признаки науки о науках, которую можно назвать наукоучением, теорией приобретения упорядоченного, иерархически структурированного и целенаправленного концептуального знания, энциклопедически охватывающего все существующие предметы. Оно приобретается в двустороннем процессе, компонентами которого являются самостоятельные научные исследования и обучение учеников у учителя. Однако, этими двумя моментами данного процесса проблема еще не исчерпывается. Во всяком случае в нем можно усмотреть и выделить еще и третий момент, частично совпадающий с двумя первыми и потому конституируемый лишь под определенным углом зрения. Речь идет об историко-временном аспекте перипатетического наукоучения. В его представлении вся предшествующая наука, и в том числе, философия, зафиксированная текстуально, выступает как особая предметная область для самостоятельного исследования, так, в равной степени, и обучающим субъектом, имеющим конкретное олицетворение. Такое наукоучение служит не только образованию и решению науками их конкретных задач. Оно устремлено и к своей главной цели, к разумному постижению Первого Сущего и, следовательно, совершенствованию человека и его главной части – души путем рационально достигаемого ее приобщения к единому божественному источнику мудрости, блага и гармонии. И такое наукоучение есть условие взаимопонимания различных философских традиции.