

Надилова Г.Е., Атыхан Р.

Из истории изучения аль-Фараби за рубежом

Современные зарубежные философы продолжают изучать творчество аль-Фараби. При этом ученые мусульманского происхождения находят в его трудах поддержку основных доктрин исламской религии. Они полагают, что сейчас в современном мире масштабы и интенсивность интеллектуальных вызовов намного превосходят те, с которыми сталкивались наши средневековые предки, но это лишь еще больше подчеркивает необходимость основывать все усилия на принципе распознавания между добром и злом, существенным и второстепенным, именно с этих позиций нужно изучать такую видную фигуру, как аль-Фараби, чьи работы могут рассматриваться в качестве дополнения к источникам исламского откровения.

Для философов европейской традиции значимость и новаторство аль-Фараби видится в том, что он представляет себе множество наций мира «сплавленными» вместе в одну политическую организацию под руководством мудрого правителя, или в том, что аль-Фараби привел к первому взаимопроникновению - арабизма в эллинизм и эллинизма в арабизм. Высокую оценку получил тот факт, что аль-Фараби оказал большое влияние на средневековых мыслителей Европы.

Ключевые слова: аль-Фараби, зарубежные философы, политические трактаты добродетельный город.

Nadirova G.Y., Atyhan R.

From the history of studying al-Farabi abroad

Modern foreign philosophers continue to explore creativity al-Farabi. At the same time, scientists of Muslim origin are found in his writings support the basic doctrines of the religion of Islam. They believe that now in the modern world, the scope and intensity of intellectual challenges are much greater than those faced by our medieval ancestors, but this only further underscores the need to base all efforts on the principle of distinction between good and evil, essential and secondary, from these positions need to study such a prominent figure as al-Farabi, whose works can be considered as a supplement to the sources of the Islamic revelation.

For philosophers of the European tradition and innovation, the importance of al-Farabi is seen in the fact that he represents a multitude of nations of the world "fused" together in a single political organization under the guidance of a wise ruler, or that al-Farabi led to the first interpenetration - Arabism in Hellenism and Hellenism in Arabism. Highly appreciated the fact that al-Farabi had a great influence on medieval thinkers of Europe.

Key words: Al-Farabi, foreign philosophers, political treatises, the ideal city.

Надилова Г.Е., Атыхан Р.

Әл-Фарабидің шетелдерде зерттелу тарихынан

Қазіргі заманда шетелдерде әл-Фараби шығармашылығын зерттеу жұмыстары философтар өз жалғасын тауып келе жатыр. Мұсылман ғалымдары әл-Фараби еңбектерінен ислам дінінің негізгі доктринасын қолдағандығын тапқанын жазады. Олар қазіргі кезде әлемде интеллектуалдық ұмтылыстардың масштабтары мен қарқындылығы орта ғасырлардағы бабаларымызға қарағанда жоғары деп пайымдайды. Сондықтан жақсылық пен жамандықтың, маңыздылық пен жанамалықтың айырмасын түсіну үшін, әл-Фараби сынды ірі тұлғаның еңбектерінің исламды тануға мүмкіндік ашатын қосымша дереккөздер ретінде зерттеу қажет екендігі көрсетіледі.

Еуропалық философтар әл-Фарабидің маңызы мен сонылығын оның әлемнің көп ұлттарын данышпан билеушінің қол астына біріккен бір саяси ұйым ретінде көруімен байланыстырады немесе әл-Фарабидің тұңғыш рет арабизм мен эллинизмнің өзара кірігуіне әкелгендігімен байланыстырады. Әл-Фарабидің ортағасырлық Еуропа ойшылдарына үлкен ықпал еткені- жоғары баға алған факт.

Түйін сөздер: әл-Фараби, шетел философтары, саяси трактаттар, қайырымды қала.

**ИЗ ИСТОРИИ
ИЗУЧЕНИЯ
АЛЬ-ФАРАБИ
ЗА РУБЕЖОМ**

Многие зарубежные ученые заинтересовались проблемой того, как исламские философы десятого века демонстрировали взаимосвязи между интеллектом, логикой, языком и грамматикой. Хотя эти философы занимались поисками в смежных областях исследования, они использовали сложные системы классификации в определении целей своей логики. Дебора Л. Блэк (Deborah L. Black) обсуждает аналогию аль-Фараби в искусстве грамматики по отношению к логике: “Рассуждая таким образом, что логика и грамматика – две различные, основанные на правилах, науки, каждая со своей собственной правильной областью и предметом, аль-Фараби стремится установить логику в качестве автономного философского изучения языка, который дополняет, а не конфликтует с традиционной грамматической наукой”. Маджид Фахри (Majid Fakhry) обсуждает роль аль-Фараби: “Ему надо отдать должное за то, что он заложил основу арабской логической традиции, таким же образом, как он заложил основу арабского неоплатонизма в метафизике”. Фуад Саид Хаддад (Fuad Said Haddad) развивает теорию аль-Фараби о языковом общении и обучении, в то время как Кваме Гьекье (Kwame Gyekye) рассматривает использование разума и логики у аль-Фараби [1].

Аль-Фараби активно пытался согласовать противоположные точки зрения Платона и Аристотеля, но не все ученые согласны с его трактовкой, так как он, по их мнению, противоречил сам себе в ходе написания своих объемных работ. Так, Лео Штраус (Leo Strauss) утверждает, что аль-Фараби рассматривает именно философию Платона как истинную философию. Однако Кристофер Колмо (Christopher Colmo) не согласен с толкованием Штрауса по поводу интерпретации концепции Платона у аль-Фараби.

Маджид Фахри также рассматривает подход аль-Фараби к противоречию между философией Платона и Аристотеля; Фахри утверждает, что аль-Фараби оценивает проблему как непонимание истинных взглядов двух философов. Джошуа Паренс (Joshua Parens) спорит с критиками, которые сомневаются, что аль-Фараби был таким крайним неоплатоником, как это обычно принято считать.

Мириам Гэлстон (Miriam Galston) анализирует стиль письма аль-Фараби, который использует многоуровневый метод и

ищет пути преодоления трудностей: “Некоторые из признаков многоуровневого письма, такие как несоответствия, противоречия, отступления и молчание, где читатель ожидает продолжительной дискуссии, – могут быть преднамеренными или случайными; и даже будучи преднамеренными, они могут быть результатом различных обстоятельств процесса создания работы”.

Одной из специфических проблем аль-Фараби была проблема эманации, первый уровень которой является Божественной Сущностью. Терез-Энн Дрюар (Thérèse-Anne Druart) рассматривает его взгляды на эту тему и утверждает, что, хотя он не муссирует эту тему в своих популярных работах, в его серьезных письменных трактатах он делает сложную презентацию ее девятислойного, вневременного характера; Ян Ричард Неттон (Ian Richard Netton) также обсуждает взгляды аль-Фараби об эманации.

Политологию аль-Фараби освещают Фаузи М. Наджар (Fauzi M. Najjar) и Кристофер Колмо, в частности, его взгляды на лидерство, противопоставляя их взглядам николо Макиавелли. Мухсин Мадхи (Muhsin Madhi) обращает внимание на то, что аль-Фараби предлагает не только покончить с дисгармонией между религией и философией, но также сформировать их взаимовыгодный союз против диалектики и софистики. Мадхи также рассматривает терминологию, используемую в «Достижении счастья». Кроме того, он объясняет, что акцент аль-Фараби делает на реализации – не просто думать о чем-то, но на самом деле приводить к этому. “И внезапное, теоретическое знание и знание в целом становятся пролегоменами (предисловием, введением) к действию, этике и политике“ [1].

Многие из текстов аль-Фараби не были исследованы до середины двадцатого века, и относительно немногие из них были переведены на английский язык. Чем больше его текстов рассматривается и переводится, тем более широкий доступ ученые будут иметь к идеям аль-Фараби, и его вклад в философию будет получать дальнейшую оценку.

Еще одним исследователем наследия аль-Фараби является Осман Бакар, автор небольшой книги о философе “Al-Farabi: Life, Works and Significance” (Аль-Фараби: жизнь, творчество, значение) Издатель – Исламская академия наук. Куала-Лумпур (1988).

Осман Бакар является ученым, преподавателем и автором, чьи произведения известны во многих исламских странах, а также среди западных ученых-исламоведов.

Доктор Бакар родился в штате Паханг, Малайзия. Он завершил свою степень бакалавра с отличием и степень магистра по математике (специализация по алгебре) в Лондонском университете. В 1981 году Осман Бакар поступил в Университет Темпл, где получил степень магистра в области сравнительного религиоведения и доктора философии науки / исламской философии [2].

Одной из главных целей Османа Бакара является руководство изданием «Farabian Studies» (Фарабиеведение); он дает полезную критику современных западных методов науки в применении к аль-Фараби, в частности, и к традиционным мыслителям, в целом. Уходя своими корнями в сомнения, типичный востоковедческий подход приближается к педантичности и жесткости, считает автор, что приводит к чрезмерному вниманию к незначительным проблемам и очевидным противоречиям; в противоположность этому Осман Бакар подчеркивает необходимость понимания мыслителя изнутри его собственной вселенной с тем, чтобы прийти к интегрированному видению взаимосвязи между различными категориями мысли, и таким образом решить кажущиеся противоречия через понимание гибкости понятий и перспективы. Такое понимание избегает обывательской позитивистской парадигмы, приводящей почти всегда к мании буквализма и расчлененности значений в пределах узких параметров. Автор надеется, что его работа будет стимулировать ученых в проведении дополнительных исследований по этому монументальному мыслителю, и обращает внимание на огромное богатство мудрости и знания, ожидающих того, чтобы быть вновь открытыми, так как сравнительно мало работ аль-Фараби было серьезно изучено в последнее время, большинство остается еще в рукописи.

В дополнение к этой научной функции он также предлагает неспециалисту доступное описание жизни философа и интересный обзор его основных теорий.

Эпитет аль-Фараби «второй учитель» обусловлен в значительной степени его инструментальной ролью в определении науки, установлении границ каждой из них, их взаимоотношений, схемы, которая не только проложила путь для будущего развития этих отраслей знания, но и помогла убедиться, что это развитие будет продолжаться в рамках веры, а не уводить от нее. В своей знаменитой книге “Thsa al ulum” (“Перечень наук) он перечислил науки по восьми рубрикам: лингвистика, логика, математика, физи-

ка, метафизика, политика, юридические науки и теология. Следует отметить, что сам аль-Фараби писал на все вышеперечисленные темы, за исключением юридических наук. Тем не менее, именно в области логики аль-Фараби приложил большую часть своих усилий, благодаря которым он стал широко известным. Он написал комментарии на весь «Органон» Аристотеля, описав систему логики таким образом, что она была готова для принятия арабскими и исламскими народами; это было чрезвычайно важной - если не провиденциальной - функцией, с тех пор догматы веры можно было более строго защищать логическими средствами против аргументов немусульман. Также процесс, при котором вера и разум находятся в гармоничных и взаимодополняющих отношениях, был значительно углублен. Четкая арабская терминология в науке логики, таким образом, излагалась и закладывалась в качестве неизменного наследия для всех других отраслей знаний, что позволило им использовать этот бесценный инструмент анализа. Осознанным и авторитетным образом аль-Фараби сделал логику вразумительной и в то же время выявил ее как внутренне исламскую, поскольку дело веры может быть подано через нее, с одной стороны, и в той степени, что логика присуща самой природе Истины, с другой стороны [2].

Обращаясь к другим областям, работы аль-Фараби по политике были такой важности, что он считается основателем политической философии в исламе. В своей разработке принципов управления он достиг уникального синтеза между взглядами греческих мудрецов - в частности, Платона - и исламскими понятиями, полученными из Корана и Сунны, и, исходя из особенностей мединского государства. Значимость его политических трактатов далее подчеркивается, в современном мире, в результате огромной путаницы, которая преобладает в области политической идеологии. (Аль-Фараби: жизнь, работы и значение)

Даже в сфере музыки аль-Фараби выступает в качестве бесспорного авторитета; его работа «Китаб аль-Мусика аль-Кабир» считалась значительным шагом вперед по теории музыки греков и была воспринята как величайшая работа по музыковедению в средние века.

Осман Бакар относится к метафизическим сочинениям аль-Фараби, как венцу его творчества. Действительно, можно рассматривать его метафизическое понимание как субстанции всей его деятельности, поскольку это было то, что да-

ло ему способность гармонизировать различные аспекты знаний в единое целое; можно сказать, что именно эта метафизическая пронизательность была в состоянии видеть и затем интегрировать важнейшие истины, содержащиеся в других системах мышления, такие истины, исходящие из одной единственной Истины, которая подразумевается, на глубоком уровне, в самом понятии Таухид. Можно действительно почувствовать в этом обзоре работы аль-Фараби принцип Таухида в действии: унификация кажущегося разнообразия путем согласования содержания принципов, участвующих в различных областях знаний, таким образом, что в расширении в разных направлениях акцент делается всегда на Божественное происхождение и конец всех вещей, и единство Творца может непрерывно утверждаться гармонией, присущей многообразию Его творения [2].

Можно сказать, что это глубокое осознание пронизывает всю душу аль-Фараби, и не ограничивается только лишь областью ума; его музыкальные композиции и его универсальность как исполнителя следует вспомнить в этой связи, а также тот факт, что как практикующий суфий он жил конкретно в соответствии с небесными истинами, которые он излагал доктринально. В этом есть еще один важный урок для нынешнего поколения мусульман, для которых решения лежат «там», в мире, а не начинаются с собственной души. Действительно, следует обратиться к духовному миру в качестве необходимого условия для работы на мир бездуховный, в соответствии с пророческим обозначением этого состояния, как Джихад аль-Акбар, который продолжается в течение нашей жизни; в этом заключается один из ответов на вопрос, поставленный Османом Бакаром в его введении, а именно, актуальность аль-Фараби в современном мире.

Очевидно, что этот духовный императив подразумевается в утверждении Османа Бакара в ответ на свой собственный вопрос:

«Так же, как аль-Фараби ответил на неотложные нужды исламского мира, придя к соглашению с интеллектуальными задачами из немусульманских источников, теперь наша очередь сформулировать настоящий исламский ответ на вызов нашего времени, а именно вызов светской современной мысли. По определению, светская мысль полностью исключает все представления о духовном развитии, и, следовательно, ей необходимо противостоять самым решительным образом на этом самом фундаментальном уровне, прежде чем перейти к другим второстепен-

ным вопросам. Важность установления этого приоритета духовного над материальным возникает очень ясно, если мы остановимся немного на том, каким образом мы можем использовать аль-Фараби и великих философов и мудрецов исламской традиции в отношении этой проблемы нашего времени» [2].

В таком исследовании этих фигур важно не столько регистрировать конкретные исламские ответы на ту или иную конкретную идею Платона или Аристотеля, сколько принять во внимание принципы, применяемые в разработке этих ответов, а затем применять эти принципы конкретно к нашей нынешней ситуации. Ключевой принцип этого процесса, можно сказать, уметь различить между необходимым и незаменимым; и на основе этого различия признание того, что можно было бы ассимилировать в исламские рамки, и то, что должно быть отвергнуто. Таким образом, положительные черты других философских традиций были не только впитаны в исламском мире и исламизированы, но на самом деле служили для обогащения этого мира, добавив в дополнение к уже имевшимся жизненной силы, полноты и уверенности в себе.

Сейчас в современном мире масштабы и интенсивность интеллектуальных вызовов намного превосходят те, с которыми сталкивались наши средневековые предки, но это лишь еще больше подчеркивает необходимость основывать все наши усилия на этом принципе распознавания, обозначенном выше; и эта интеллектуальная пронизательность сущностного может возникнуть только из духовного сознания, оформленного и переплетающегося с *барака* Корана и души Святого Пророка (мир ему и благословение) и подпитываемого подлинными плодами исламской традиции. Именно таким образом нужно изучать такую видную фигуру, как аль-Фараби, чьи работы могут рассматриваться в качестве дополнения к источникам исламского откровения.

Тем не менее многие из сторонников нынешнего исламского возрождения отвергают исламскую цивилизацию прошлого вместе с ее великими философами, якобы возвращаясь к первозданной чистоте эпохи ниспослания Корана, и в убеждении, что Коран и Сунна обеспечивают необходимые и достаточные указания для всех аспектов современного общества. На это отвечает, говорит Осман Бакар: «Хотя эти источники Божественного Воодушевления действительно содержат все необходимые принципы – явно или неявно – конкретное применение их в любой момент социальной реальности яв-

ляется еще одним вопросом; и у нас есть чему поучиться, каким образом это применение было осуществлено в разнообразных исторических обстоятельствах и – в свете разработки и экспликации доктрин и принципов, содержащихся в источниках Откровения. Необходимо подчеркнуть, что если эти источники рассматриваются как универсально применимые, то они должны по определению быть такого принципиального характера, который требует толкования и творческого применения в различных обстоятельствах, а не предлагает подробные и точные «программы» для бесчисленных возможностей социальной организации. Таким образом, мы снова возвращаемся к этой важнейшей предпосылке для любого подлинного и целостного возрождения ислама: осознание существенных истин веры, которая только и может привести к правильному различию между тем, что находится в соответствии с духом ислама и что противоречит ему» [2].

Базовые точки должны быть выделены в связи с этим: одна из самых коварных – потому что в значительной степени не замечаемая – влияние современной светской мысли на мусульман, которое оборачивается понижением созерцания по отношению к действию. Из-за того, что западные идеологии исключительно связаны с этим миром, акцент делается исключительно на действии, на «изменении мира»; традиционное подчинение действия созерцанию, таким образом, перевернулось и забыта важная истина, что действия в мире лишь вторичная система по отношению к нашему подчинению Духу, и что, если они не будут плодом созерцания Духа, они будут либо бесполезными, либо разрушительными. И приоритет сознания, предшествующего действию, бесспорно, установлен в самой Пророческой парадигме: социальная организация в Медине наступает только после духовного совершенства в Мекке.

В свете вышесказанного должно быть ясно, что при назначении себе средства от недомогания западного секуляризма многие современные мусульмане невольно усиливают некоторые из самых мощных глубинных причин самой болезни. Это особенно очевидно в поисках исламской науки, которая делает вид, что «исламизирует» западную науку, в то время как даже не признает наличия, не говоря уже об отказе, антиметафизических, антирелигиозных предпосылок, на которых западная наука основывается, и более перспективных принципиально антирелигиозных ценностей, воплощенных в западной технологии.

На уровне общества мы видим огромное разнообразие противоречивых «решений» политических, экономических и социальных проблем, но слишком мало внимания направлено на достижение этого духовного сознания, без которого становятся довольно неэффективными все такие «решения», внося свой вклад только в дальнейшую путаницу. Если только попытки возрождения ислама не будут построены на фундаменте духовного осознания, и при поддержке столпов интеллектуальной проницательности и этической нравственности, то здание рухнет. Именно на это главное данная книга направлена. Стремление подчиниться Божественному является императивом, который призывает все наши ресурсы, и было бы неразумно повернуться спиной к освещающим путь огням нашего наследия, тем светилам, которые осознали до такой высокой степени важнейшие истины Исламского Откровения и которые были благодаря этому в состоянии передать нам эти ключи понимания, так настоятельно необходимые сегодня.

Еще одно, значительное для своего времени исследование провел Роберт Хэммонд в своей книге «The Philosophy of Alfarabi and its Influence on Medieval Thought», By Rev. Robert Hammond, The Hobson Book Press. N. Y. 1947.

Он также объявляет, что политическая теория аль-Фараби представляет собой смесь платоновских и Аристотелевых элементов. Основным элементом Платона – поставить все человечество в одно универсальное состояние. По его мнению, государство, как оно существует теперь, – не образцовое государство. Модель государства, еще не реализованная, это – организованное человечество, которое не ограничено национальными границами. Это похоже на семью, которая имеет на небесах Творца и Отца, на земле же – предков. В такой семье не может быть никаких войн, просто потому, что видение всех и каждого – не видение той или иной нации, но человечества; не конкретного царя, но Бога.

Такая политическая концепция со стороны аль-Фараби может оказаться неожиданной для читателя, мы имеем обыкновение думать, что никто не мог даже мечтать поставить весь мир в рамках одной политической организации, пока это не произошло в результате прогресса цивилизации. Но это не так. Так же, как идея политической универсальности содержится в империализме Александра Великого, и позже в Римском империализме, подобным же образом она содержалась в теократической мусульманской концепции. И история подтверждает это.

Кроме того, аль-Фараби смягчает идеальное государство Платона некоторыми Аристотелевыми элементами, такими, как частная собственность и монархическая форма правления. Это, однако, может быть легко заменено на аристократическую республику, если требуемые интеллектуальные и моральные черты руководителя могут быть найдены не у одного, но у нескольких лиц. «Одним словом, наш философ, – подчеркивает Хэммонд, – представляет себе множество наций мира, сплавленных вместе в одну политическую организацию под руководством мудрого правителя».

В результате изучения философии аль-Фараби можно прийти к трем выводам: первое, аль-Фараби привел к первому взаимопроникновению – арабизма в эллинизм и эллинизма в арабизм [3].

Второе, аль-Фараби оказал большое влияние на средневековых мыслителей. Это стало ясно по тому, что Альберт Великий цитирует аль-Фараби, и, очевидно, он не мог бы цитировать его, если бы не знал его произведения. Таким образом, знание произведений аль-Фараби дало Альберту Великому и его ученику, Святому Фоме, возможность сделать некоторые отсеивания в том смысле, что они смогли отбросить теории, которые противоречили христианскому учению, и принять в то же время те, которые казались им логически правильными и совместимыми с христианством [3].

Третье, аль-Фараби улучшил многие Аристотелевы теории, им решены многие проблемы до тех пор нерешенные, и он также обогатил схоластику новыми философскими терминами, такими как «софизм», «необходимо сущее», «условное сущее», «созерцательный и практический разум» и т.д. В философии бытия (Метафизике) аль-Фараби учил, что наиболее универсальная концепция – это сущее, которое не может быть ни определено, ни разложено на более простые понятия. Отсюда простота бытия латинских схоластов [3].

Проблема универсалий, которая занимала умы средневековых мыслителей, была решена аль-Фараби в словах: «Универсальное является одним из многих, и во многих вещах». Отсюда традиционное определение универсального – «Встроенная, основанная на многих». Он также считает, что природа реальности состоит в становлении, то есть, потенция и актуальность, субстанция и случайное свойство, сущность и существование, материя и форма, причина и следствие.

Кроме того, аль-Фараби за триста лет до Св. Фомы учил ясными и отчетливыми словами, что сущность и существование в сотворенных вещах отличаются как различные сущности, в то время как они идентичны в Боге. Это означает, что Св. Фома, который вышел с той же теорией триста лет спустя, должен был, конечно, позаимствовать ее у аль-Фараби. В философии мышления (психологии) он описывает историю нашего созерцательного разума. Сначала он находится в потенции ко всему познаваемому. Он переходит от потенции к действию через действие или освещение, нисходящее свыше, а именно, через активный разум. В философии действия (Этике) он показывает, как каждая человеческая деятельность стремится к счастью. Счастье является причиной, которая побуждает человека жить в обществе, создавая тем самым государство. Идеальное государство является универсальным государством, которое ставит весь мир в рамках одной политической организации.

В заключение своей книги Роберт Хэммонд пишет: «есть единство мысли на протяжении всей философии аль-Фараби, который не жалел усилий, чтобы сделать различные части своей философской концепции сходящимися к одному живому Богу, от которого существенно зависят один и многие, бытие и становление» [3].

Интересно, что не только маститые ученые, и не только в странах Европы обращаются к творчеству аль-Фараби, но и молодое поколение исследователей в обширном регионе исламского мира находит для себя ответы на волнующие их вопросы в теориях великого философа средневековья, что еще раз подчеркивает актуальность его идей и методов научного познания.

Статья Акмада Токеро Макаримбанг (Acmad Toqero Macarimbang) была опубликована в IQRA: «Журнал исламских идентичностей и диалога в Юго-Восточной Азии», том 1 (2013), стр. 73-92. IQRA является междисциплинарным журналом и публикуется ежегодно институтом Аль-Калам при университете Атенео Давао, Филиппины. Статья называется «Выработка концепции о прекрасном городе: введение в политическую философию аль-Фараби», работа выполнялась в Центре исследований исламских и малайских проблем Сингапура. А.Т. Макаримбанг имеет степень магистра в области исламских исследований и является научным сотрудником этого Центра [6].

В статье рассматриваются, в частности, его мысли по следующим вопросам: во-первых, качества правителя, во-вторых, разница между

превосходным городом и невежественным городом; и, наконец, его концепция о том, как достичь счастья. Прежде чем перейти к этим вопросам, автор приводит биографию ученого [5].

Аль-Фараби не основывал свое мышление на принятии системы власти, существовавшей в его время (Sjadzali, 1991, 31). Вместо того, чтобы предложить правила и политику, которые подошли бы политической династии, аль-Фараби разработал полностью альтернативные, отличные, но свежие и идеальные политические теории, которые никто не мог осуществить. Перечисляя качества правителя и описывая отличия добродетельного города от невежественного города, очевидно, что аль-Фараби идеализировал все аспекты жизни в государстве (Sjadzali, 1991, 31). Тем не менее невозможно было реализовать концепцию аль-Фараби о государстве, потому что она находилась в значительной степени под влиянием греческого образа мышления, особенно идей Платона, и исламская точка зрения была почти размыта (Sjadzali, 1991, 31). Это предположение было поддержано Фахри (2002), который говорит, что на самом деле аль-Фараби, несомненно, принял платонову «Республику» и следовал Платону, характеризуя философские черты правителя. Но аль-Фараби расширил мысль Платона, добавив пророческие качества (Фахри, 2002, 104), которые показали влияние на аль-Фараби его религиозных убеждений как мусульманина (Sjadzali, 1991, 37) [8].

Во времена аль-Фараби идеальный город был просто видением и мудростью, достичь которые было почти невозможно. Однако сегодня политические мысли аль-Фараби, особенно о типе правителя, который должен повести за собой сообщество, мы надеемся, вдохновят мусульманских лидеров жить и вести себя благородно. Конечно, философ-король как модель руководителя вряд ли возможная даже сегодня. Но я надеюсь, что благодаря этой статье мусульмане общины оглянутся назад, в то время когда классические мусульманские философы, как аль-Фараби, говорили о характеристиках правителя и о том, каким должен быть город. В конце концов его политические мысли вдохновят мусульманскую общину на важность города, в котором правят и руководствуются целями достижения подлинного счастья [7].

Кроме того, очевидно, что аль-Фараби рассматривает идеальный город, не просто как город-государство, но как государство-нацию и организацию объединенных наций, которые подчиняются философу-королю для достижения

счастья человечества через проживание в совершенном по управлению городе. Более того, идея добродетельного города является проявлением того, что философ аль-Фараби намеревался не реформировать существующую политическую систему и структуру своего времени, но он предполагал реконструировать систему, которая была бы идеальной и благодородной и в этом мире, и в будущей жизни [9].

В современном исламском обществе не важно, достигим человеком идеальный город аль-Фараби или нет. Что поразило меня, это принцип – делать хорошо, особенно для правителя, чтобы он делал свою работу и реализовывал те качества, которые аль-Фараби перечислил. Он не обязательно должен быть философом-королем, и не обязательно совершенным во всех областях и во всех качествах. Но управление городом с великодушием – это то, что делает лидера благодородным в глазах людей сегодня и в глазах Бога и на том свете, и то, что прекрасно и благодородно в достижении счастья для человечества.

Значимость его политических трактатов подчеркивается в современном мире, и для этого у современных философов есть основания. В частности, им импонирует позиция ученого в вопросе важности установления приоритета духовного над материальным, что дает возможность использовать наследие аль-Фараби и великих философов и мудрецов исламской традиции в рассмотрении этой проблемы нашего времени.

Зарубежные философы мусульманского происхождения естественно находят в трудах аль-Фараби поддержку основных доктрин исламской религии. Они полагают, что сейчас в современном мире масштабы и интенсивность интеллектуальных вызовов намного превосходят те, с которыми сталкивались наши средневековые предки, но это лишь еще больше подчеркивает необходимость основывать все усилия на принципе распознавания между добром и злом, сущностным и второстепенным, и эта интеллектуальная пронизательность сущностного может возникнуть только из духовного сознания, оформленного и переплетающегося с *барака* Корана и души Святого Пророка (мир ему и благословение) и подпитываемая подлинными плодами исламской традиции; именно с этих позиций нужно изучать такую видную фигуру, как аль-Фараби, чьи работы могут рассматриваться в качестве дополнения к источникам исламского откровения.

Для философов европейской традиции значимость и новаторство аль-Фараби видится в

других моментах его мышления, например, в том, что он представляет себе множество наций мира «сплавленными» вместе в одну политическую организацию под руководством мудрого правителя, или то, что аль-Фараби привел к первому взаимопроникновению – арабизма в эллинизм и эллинизма в арабизм. Высокую оценку получил тот факт, что аль-Фараби оказал большое влияние на средневековых мыслителей Европы. Это стало ясно по тому, что Альберт Великий и Фома Аквинский цитируют аль-Фараби.

Они также признают, что аль-Фараби усовершенствовал многие Аристотелевы теории, решил многие проблемы, до тех пор нерешенные, и обогатил схоластику новыми философскими терминами, такими как «софизм», «необходимо сущее», «условное сущее», «созерцательный и практический разум».

Прослеживается единство мысли на протяжении всей философии аль-Фараби, в попытках сделать различные части своей философской концепции ведущими к единому живому Богу, от которого существенно зависят один и многие, бытие и становление.

Политическая теория ученого является плодотворным синтезом достижений античной мысли и собственных размышлений философа об идеальном государственном устройстве. Аль-Фараби не основывал свое мышление на принятии системы власти, существовавшей в его время. Вместо того, чтобы предложить правила и политику, которые подходили бы политической династии, аль-Фараби разработал полностью альтернативные, отличные, но свежие и идеальные политические теории, которые никто не мог осуществить. Перечисляя качества правителя и описывая отличия добродетельного города от невежественного города, аль-Фараби идеализировал все аспекты жизни в государстве.

Кстати, этими идеями вдохновляются многие молодые современные ученые, неравнодушные к судьбам своих государств. Политические мысли аль-Фараби, особенно о типе правителя, который должен повести вперед сообщество, считают они, могут подтолкнуть мусульманских лидеров жить и вести себя благодородно. Конечно, философ-король – модель руководителя, вряд ли возможная сегодня. Но лозунг достижения подлинного счастья жителями современных городов и стран звучит сегодня так же заманчиво, как и несколько веков назад.

Идея добродетельного города является проявлением того, что философ аль-Фараби не намеревался реформировать существующую политическую систему и структуру своего

времени, но он предполагал реконструировать систему, сделать ее максимально идеальной и благодородной и в этом мире, и в будущей жизни.

Литература

1. <http://www.enotes.com/topics/al-f-r-b/critical-essays>.
2. Bakar, Osman (1998). Classification of Knowledge in Islam. United Kingdom: The Islamic Texts Society.
3. Hammond, Robert (1947). The Philosophy of Alfarabi. - New York: The Hobson
4. Envisioning a Perfect City: an Introduction to Al Farabi's Political Philosophy, Acmad Toquero Macarimbang, IQRA is a multidisciplinary journal published annually by the Al Qalam Institute of the Ateneo de Davao University, Philippines. p. 73-92.
5. Abu Nasr al-Farabi, On the Perfect State of Al-Farabi, trans. Richard Walzer (Oxford: Oxford University Press, 1985), 229-329.
6. Al-Farabi, Abu Nas'r. (2007). Directing Attention to the Way to Happiness. In Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources. (Jon McGinnis and David C. Reisman, Trans). USA: Hackett Publishing Company, Inc.
7. Fakhry, Majid. Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism. - Oxford: Oneworld Publications. 2002
8. David C. Reisman (USA: Hackett Publishing Company, Inc., 2007), 104-120.
9. <http://biografia.kz/famous/1170#ixzz2zHzg09Cj>