



ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРНЫЙ СИНТЕЗ:
ДИАЛОГ МИРОВОЗЗРЕНИЙ
ХРИСТИАНСКОГО ЗАПАДА И
МУСУЛЬМАНСКОГО ВОСТОКА В ЭПОХУ
РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ (IX–X ВВ.)



Отдел по культурному наследию и гуманитарным наукам

Научный доклад №17

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРНЫЙ СИНТЕЗ: ДИАЛОГ МИРОВОЗЗРЕНИЙ ХРИСТИАНСКОГО ЗАПАДА И МУСУЛЬМАНСКОГО ВОСТОКА В ЭПОХУ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ (IX–X ВВ.)

Сунатулло Джонбобоев

к. ф. н., старший научный сотрудник Отдела по культурному наследию и гуманитарным наукам Высшей Школы Развития УЦА

Аннотация

В работе анализируются философско-культурный синтез и средневековые модели религиозно-философского взаимодействия на ближневосточном и в целом (христианско-мусульманском) пространстве с доминированием развивающейся исламской культуры. Основной фокус направлен на взгляды выдающихся мыслителей Запада и Востока Иоанна Скотта Эриугены, аль-Кинди и Абунасра аль-Фараби. Частично затрагиваются также учения Абу Хайяна ат-Тавхиди и *Ихванус-сафа*, связанные с анализируемой проблемой. Творчество этих мыслителей свидетельствует о том, что вопреки различиям, они были убеждены в существовании единых корней и общности культуры разных народов. Они жили в период господства религиозного мировоззрения и религиозно-метафизического восприятия мира, тем не менее в их мысли доминировали универсальные проблемы, например, вопросы бытия, онтологии, проблемы происхождения мира (в форме творения), формы бытия, первоосновы мира; эти идеи, как правило, преломлялись в религиозном аспекте; кроме того, ими ставились вопросы о науке и философии в обществе. В силу того, что они жили в период Средневековья, роль религии, Бога-Абсолюта как начала начал находилась в центре их мировосприятия. Они принадлежали единому ближневосточному, или средиземноморскому, культурному региону, близким по многим параметрам постоянно взаимодействующим цивилизациям: греческой, персидско-зороастрийской, иудейской, христианской и исламской.

Период VIII–XI веков нашей эры широко известен в истории как подъем мусульманской цивилизации. В это время основными культурными и научными центрами были Дамаск, Гренада (Андалузия), Багдад, Басра, Рей, Бухара, Хорезм, Исфахан и др. Они славились своей открытостью, свободным диалогом, взаимодействием различных форм знания и культуры живших тогда на Ближнем и Среднем Востоке народов. Время это характеризуется в истории культуры как близкое по духу эпохе европейского Возрождения. Почва для данного культурного феномена была создана благодаря духу свободы, т. е. отсутствию в то время жесткого догматизма, возможности свободно размышлять об истине, общей для всех существовавших религий, что давало возможность почти беспрепятственно сотрудничать представителям различных конфессий: иудеям, христианам, мусульманам и представителям многих эзотерических школ. Время это свидетельствует о том, что интеллектуальный синтез науки, философии и религии возможен, а также о том, что единый, состоящий из Запада и Востока мир, как два полюса Земли, для полноценного бытия нуждались и нуждаются друг в друге до сих пор.

При написании статьи были использованы методы контент-анализ большого исследовательского материала, а также исторический, сравнительные и диалектические подходы (когда явления культуры рассматриваются в контексте их всеобщей связи и развитии).

Ключевые слова: философско-культурный синтез, средневековые модели религиозно-философского взаимодействия, общность культуры разных народов, свободный диалог, взаимодействие различных форм знания и культуры, Джон Скотт Эриугена, аль-Кинди, Абунаср аль-Фараби, Абу Хайян, ат-Тавхиди, Ихван-ус-сафа, вопросы бытия, онтология, проблемы происхождения мира (в форме творения), формы бытия, первооснова мира.

Информация об авторе

Сунатулло Джонбобоев – кандидат философских наук (1988); окончил Таджикский государственный университет (1976) в области журналистики и таджикский филологии. Прошел курс аспирантуры при Институте философии Академии наук, Таджикской ССР (1980–1983).

Исследования Джонбобоева направлены на изучение истории интеллектуального наследия, истории таджикской, мусульманской средневековой философии, а также современной роли гуманитарных наук в Центральной Азии. Сунатулло занимал должность Старшего менеджера Программы подготовки профессорско-преподавательского состава в рамках проекта Ага Хана «Человековедение» (ПАХЧ), был научным сотрудником Института философии, преподавал философию в Таджикском Техническом университете, работал научным сотрудником в Институте мусульманских цивилизаций при Университете Ага Хана (Лондон) и в Гессенском университете имени Либиха (Германия). В настоящее время занимается исследованиями восточного перипатетизма (Аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушда и др.), историей натурфилософии (Рази и Абу Рейхан Бируни) и поэтической философии (Рудаки и Омара Хайяма), сотрудничает с Центром авиценноведения ИФПП, координирует сотрудничество ОКНГН с академическими институтами НАНТ в области интеллектуального наследия тадж. народа. Им опубликованы ряд книг и монографий, диссертация на тему «Проблемы универсалий в восточном перипатетизме», он принимал участие в написании трехтомника «Истории таджикской философии» (на русском) и пятитомника (на тадж. яз.). С. Джонбобоев является автором монографии «Эпистемология Абу Али ибн Сины (Авиценна)», а также статей, посвященных эпистемологии образования в Центральной Азии (опубл. за рубежом), научно-философской мысли таджикского народа, вышедших в свет в нац. журналах.

Содержание

Введение	5
1. Культурные предпосылки христианско-мусульманского взаимодействия в области философии. Эпоха и время жизни мыслителей	7
1.1. Эриугена и Каролингское возрождение	8
1.2. Аль-Фараби и Мусульманское возрождение	12
2. Коллизия или продуктивное взаимодействие? Модели взаимоотношения философии и религии в период раннего Средневековья (аль-Кинди, Эриугена, аль-Фараби).....	21
3. Почему онтология? Краткая дискуссия об онтологии	33
4. Сравнительное изучение учения о бытии.....	36
4.1. Онтология с точки зрения Иоанна Скота Эриугены	37
4.2. Онтология с точки зрения Абунастра аль-Фараби.....	43
4.3. Учение об эманации.....	50
5. Сравнительное изучение двух учений	55
6. Вместо заключения: еще раз о взаимодействии культур Запада и Востока: берет ли верх Разум?	59
Литература.....	63

Отдел по культурному наследию и гуманитарным наукам ведет свою деятельность для сохранения и популяризации богатого и разнообразного культурного наследия народов Центральной Азии через проведение научных исследований, документирование, архивирование и оказание поддержки исследователям из региона.

Научные сотрудники отдела занимаются сбором и сохранением существующей информации и культурных знаний и налаживают новый диалог и предлагают новую интерпретацию культурного наследия и идентичности в Центральной Азии.

Отдел по культурному наследию и гуманитарным наукам входит в состав Высшей школы развития Университета Центральной Азии. Университет Центральной Азии был основан в 2000 году. Президенты Республики Казахстан, Кыргызской Республики и Республики Таджикистан, и Его Высочество Ага Хан подписали Международный Договор и Устав, учреждающие этот светский и частный университет; Договор и Устав ратифицированы парламентами стран и зарегистрированы в ООН.

Научные доклады Отдела по культурному наследию и гуманитарным наукам представляют собой серию рецензируемых исследований, издаваемых с целью расширить понимание социально-культурных и исторических процессов в Центральной Азии и внести вклад в международный академический дискурс по региональным вопросам.

Комментарии к публикации или вопросы по ее содержанию можно отправлять по адресу chhu@ucentralasia.org. Ссылаться на научный доклад можно без предварительного разрешения.

Ответственный редактор серии научных докладов: Эльмира Кочумкулова, директор Отдела по культурному наследию и гуманитарным наукам, доцент УЦА.

Редактор: Лейли Додыхудоева, старший научный сотрудник Сектора иранских языков Института языкознания Российской академии наук, Москва, Россия.

Фотография на обложке: *Великие ученые Востока. Азат Хабибулин. Живопись, 2009. 1948, Гиждуван, Бухарская область.*

Авторское право © 2022
Университет Центральной Азии
720001, Кыргызская Республика, г. Бишкек, ул. Токтогула, 138

Тел.: +996 (312) 910 822
E-mail: chhu@ucentralasia.org

Содержание настоящего документа является исключительно предметом ответственности авторов и ни в коей мере не является отражением взглядов Университета Центральной Азии. Текст и данные настоящей публикации могут быть воспроизведены при условии указания источника следующим образом: Джонбобоев С. (2022). Философско-культурный синтез: диалог мировоззрений христианского Запада и мусульманского Востока в эпоху раннего Средневековья (IX–X вв.). Отдел по культурному наследию и гуманитарным наукам УЦА, Научный доклад № 17, 66 с.

Все вещи (включая людей) обладают естественным вожделением и врожденной любовью. Следовательно Любовь есть причина их существования».

Авиценна. Трактат о любви.

Введение

Мировые культуры и цивилизации, в том числе цивилизации Востока и Запада, часто находились в соперничестве, но вопреки некоторым глашатаям истории никогда не находились в жесткой и кардинальной конфронтации, т. е. они не конфликтовали безоговорочно на почве различия культуры и цивилизации, различного видения мира, как это хотели бы видеть и преподнести некоторые современные ученые, сфокусированные на политике, говорящие о грядущем столкновении цивилизаций, напр., С. Хантингтон. Так было в ранней истории, так же продолжалось и позднее. Даже средневековый этап, известный в истории своими религиозными войнами между христианами и мусульманами (крестовыми походами, сектантскими конфликтами как внутри христианства, так и внутри ислама и т. д.), свидетельствует о том, что вопреки всему, люди, как и их культуры часто взаимодействовали и сотрудничали, а настоящие источники, временами возникающих, конфликтов не имели культурно-цивилизационного характера. Подчеркнем, что это верно относительно как истории, так и современности. Человечество и представители его культуры часто идут на разумные компромиссы, делая кардинальные шаги навстречу друг друга. Так было в прошлом, так и будет в будущем. Понятно, что концепция *столкновения цивилизаций*, геополитическую природу которой ярко показывает современный философ и лингвист Ноам Хомский, была создана для целей «оправдания оккупации чужих территорий».¹ Он также отмечает, что террор как оружие слабых так же опасен, как террор как оружие сильных.² В этой связи Н. Хомский и другие современные мыслители пишут, что, однако, политизация культуры может привести к катастрофам, если их использовать в узко политических играх. Например, использование таких понятий, как «наука белых мужчин», «еврейская физика», согласно которым якобы наука белых отличается от научного мышления и понимание цветных «из-за культуры, пола и расы (15 дек. 2014)». Поэтому ученые выступают за отказ от всех форм иерархии в культуре и науке.

Надо быть совершенно отстраненным от мира сего, чтобы не увидеть интенсивного контакта и диалога между совершенно разными культурами и цивилизациями, их продуктивного сотрудничества в ходе истории и сейчас. А что касается внутрикультурных взаимодействий, нужно признать, что диалог философии, веры и культуры существовал не только вне, но и внутри каждой из вступающих в дискуссию культур, где на важных отрезках истории конструктивно сотрудничали ее наиболее важные компоненты, например вера как нарративное знание и наука (философия) как рациональная форма познания мира.

Для иллюстрации предложенного тезиса мы ограничиваемся, однако, анализом фрагмента средневековой модели религиозно-философского взаимодействия, процесса, который происходил во времени (ранее Средневековье) в ближневосточном пространстве. Основной фокус здесь направлен на взгляды Иоанна Скотта Эриугены, аль-Кинди и Абунасра аль-Фараби

1 Парадоксы демократии: используя лозунги распространения демократии, а на самом деле преследуя свои геополитические интересы, и в угоду им разрушая процесс демократизации в мире: «...Иран в 1954, Гватемала в 1954, Чили в 1973 г. и далее».

См.: <https://www.newstatesman.com/encounter/2022/04/noam-chomsky-were-approaching-the-most-dangerous-point-in-human-history>.

Дата обращения: 26.05.22.

2 Интервью с Н. Хомским. <https://www.imdb.com/title/tt0338357/> Дата обращения: 05.10.22.

(а также их современников, таких как Абу Сулайман Сиджистани, Абу Хаййан ат-Тавхиди), выдающихся мыслителей Запада и Востока. Творчество этих мыслителей свидетельствует о том, что вопреки многим различиям, они были убеждены в существовании единых корней и общности разных народов и единства их культур. Эти мыслители жили в период господства религиозного мировоззрения и религиозно-метафизического восприятия мира, в системах их мысли доминировали универсальные (а не исключительно национальные!) проблемы, например вопросы бытия, онтологии, проблемы происхождения мира (в форме творения), формы бытия, первоосновы мира; эти идеи как правило, преломлялись в религиозном аспекте; кроме того, ими ставились вопросы о роли науки и религии. Разумеется, поскольку они жили в период Средневековья, роль Бога-Абсолюта как начала начал находилась в центре их мировосприятия. Примечательно, что указанные здесь мыслители жили в близкое друг другу время, (в IX–X вв.), и принадлежали единому ближневосточному, или средиземноморскому, культурному региону, соответственно близким, по многим параметрам и всегда взаимодействующим цивилизациям: греческой, персидско-зороастрийской, иудейской, христианской и исламской. VIII–XI века широко известны в истории исламской цивилизации, в это время основными были такие центры, как Дамаск, Гренада (Андалузия), Багдад, Басра (Ирак), Рей, Балх, Бухара, Хорезм, Исфахан (Иран). Они славились своей открытостью, свободным диалогом, взаимодействием различных форм знания и культуры живших тогда народов Ближнего и Среднего Востока. Время это характеризуется в истории культуры как близкое по духу эпохе европейского Возрождения.³ Почва для данного культурного феномена была создана благодаря духу свободы, т. е. отсутствию в то время жесткого догматизма; возможности свободно размышлять об истине, общей для всех существовавших религий, что давало возможность почти беспрепятственно сотрудничать представителям различных конфессии: иудеям, христианам и мусульманам, представителям других эзотерических школ. Это свидетельствует о том, что интеллектуальный синтез науки, философии и религии возможен, и единый, состоящий из Запада и Востока мир, как два полюса Земли, для полноценного бытия нуждались, и нуждаются друг в друге до сих пор.

Говоря о рамках, или о границах и методологии нашего исследования, отметим, что предложенный анализ ограничен определенными историческими и географическими рамками. Он охватывает в целом философские учения вышеуказанных ученых, и в нем сознательно не были затронуты другие аспекты их многогранного философского творчества. Соответственно наш анализ ограничивается лишь рассмотрением отношения религии и философии, анализа их онтологии, классификации форм бытия и их взаимоотношений. Что касается методологии то нужно подчеркнуть, что работа выполнена в основном на основе метода актуализации, контент-анализа, приложения принципа историзма, критического применения диалектических законов всеобщей связи и рассмотрения каждого явления в развитии, а также использования сравнительного метода и т. д. Кроме того, в работе критически рассмотрены и использованы различные теории культуры, например теория доминирования Эдварда Саида, теория культурной конфронтации С. Хантингтона, теория диалога культур (Хатами), идеи деполитизации и «деиерархизации» культуры, предложенные Ноамом Хомским.

3 См.: вышедшую из печати в 1917 году работу швейцарского ученого-арабиста, на русском языке: Мец А. Мусульманский ренессанс. Пер. с нем., предисл., библиогр. и указ. Д. Е. Бертельса. Изд. 2-е. – М., Главная редакция восточной литературы изд. «Наука», 1973. – 473 с.; – М.: ВиМ., 1996. – 538 с.; Уотт У. М. Влияние ислама на средневековую Европу (The Influence of Islam on Medieval Europe) / пер. с англ. Н. Терлецкого и М. Резван. – СПб.: Диля, 2011. – 192 с.; Старр Ф. Утраченное просвещение: золотой век Центральной Азии / пер. с англ. – М.: Альпина Паблишер, 2017. – 574 с. и др.

1. Культурные предпосылки христианско-мусульманского взаимодействия в области философии. Эпоха и время жизни мыслителей

«Восток в мусульманскую эпоху продолжил культурную работу, прерванную в греко-римском мире, и в течение нескольких веков занимал в культурном отношении первое место...»

Академик В. В. Бартольд

Мусульманская культура – это реальный мост между Востоком (Азией) и Западом (Европой). Вопрос не только в географическом его измерении. В приведенной цитате Авиценна ставит вопрос «почему люди тянутся друг к другу», и с помощью дедукции и логического вывода сам же отвечает на него, ведет речь о врожденном свойстве человеческой любви. Более того, в трактате, который анализируется более детально в конце этого раздела, он доказывает, что любовь составляет фундамент всякой формы жизни в мире. Выходит, что Любовь есть причина существования мира. Суть учения суфизма также сводится к этому, т. к. Любовь есть святая святых тем суфизма. Но подход суфиев отличается от подхода Авиценны: они считают, что о содержании или состоянии любви, так же как о Боге, не говорят, что это должно быть постоянное состояние нашего бытия (*он чо, ки хол аст, на қол аст!* «то есть состояние, которое невозможно выразить словами»). Такое состояние лучше всего может быть выражено через образы и символы. Авиценна же рационально рассуждает и размышляет об этом. Если абстрагироваться от подсказок Авиценны и представителей суфизма, и если поставить тот же вопрос в культурологическом ракурсе, то как еще можно ответить на данный вопрос: почему люди и их культуры тянутся друг к другу? Может быть, это происходит по зову природы, потому что изолированно в одиночестве люди, нации и народы не могут существовать сами по себе? Развивая эту тему в книге «Илахийат» («Метафизика») Абу Али ибн Сина, касаясь вопроса о природе человека, пишет: «... Человеческое существование и его выживание (кроме всех возможных причин) зиждется на сотрудничестве, а сотрудничество для своей реализации нуждается в диалоге и обмене». ⁴ Следовательно человек есть социальное существо, и он не может существовать без взаимодействия с другими. Здесь и далее предстоит ответить на



Средневековый монах за перепиской книги.
Владимиров Василий Васильевич. Панно. Дерево. Темпера.
Центральный музей связи имени А. С. Попова.⁵

⁴ Абуали ибни Сино. Китобу ш Шифо («Чумлаи чахорум андар баени илохьет», Метафизика). Тарчума аз араби, пешгуфтор, тавзеҳот ва таҳия аз Шаҳобиддинов Саййиднуриддин. Душанбе. Дониш. 2019. – С. 440. [...пас вучуди инсон ва бақои онро, ки чунон ки аз тамоми сабабҳои доштааш чора нест, аз мушорикаг чора нест ва мушорикаг чуз ба муомала тамомият намебад. Ибн Сино. Илохьет (Метафизика)].

⁵ Источник: <https://yavarda.ru/middleages.html>

предложенные вопросы на основе анализа достаточно большого текстуального материала, выбранного нами, однако, только из одной интеллектуальной эпохи истории Запада и Востока.

Тема христианско-мусульманского, так же, как и мусульманско-христианского философского взаимодействия, как не удивительно, импонирует многим, однако, как и о «настоящей любви», о ней крайне мало говорят и пишут. Относительно хорошо она освещена в западноевропейской историко-философской литературе, но недостаточно исследована на Востоке, и, к сожалению, вероятно по идеологическим и конфессиональным причинам. Из опыта общения с учеными на международных конференциях становится очевидным, что обычно представители религии и теологии не склонны к реальным диалогам и межконфессиональным исследованиям. Причина кроется, вероятно, в том, что им кажется, что, во-первых, такой диалог мог бы привести к конфессиональным конфликтам, и, во-вторых, подвергнул бы сомнению аутентичность основ определенной веры, угрожая оригинальности того или иного типа мышления. Примеров много. Например, Мавлоно Шиблии Нумони (Нӯъмонӣ) в «Тухфату л амон фӣ сирати и Нӯъмон»⁶ в ответ английскому исследователю Амосу Шелдону (Имуз Шилдун) пишет следующее: те, кто заявляет, что законы *фикха* (юридическое законодательство ислама) заимствованы из римского или доисламского, персидского права Сасанидов, в корне не правы. В действительности, за исключением заимствований в области естественных наук, математики, медицины, химии, истории, философии, искусства и т. д. мусульмане не имеют влияния в юридических областях, в *фикхе*. Дело в том, что тогда всякое заимствование чего-то греко-римского или персидского (как нечто из эпохи «джахилии» – невежества) считалось бы направленным против ислама и приравнивалось к неверию (*куфр*). Известно, что в исламе всякое обвинение в *куфр* (неверии) закрывает все двери для диалога. Мы еще вернемся к этому вопросу, когда будем говорить о взаимодействии культур народов Ближнего Востока и Средиземноморской цивилизации.

К сожалению, в период предполагаемого конфликта показывать общие корни становится проблематичным, невыгодным и сложным делом для исследователей. Если дело обстоит на самом деле так, то это не является убедительным аргументом для самозащиты или самоцензуры. Ведь это подобно тому, что страус при возникновении опасности из страха прячет голову в песок. Нам кажется, что показывать единство корней разных религиозно-философских традиций есть важная часть научных и межкультурных исследований, наряду с подчеркиванием важности разнообразия цивилизаций мира, не говоря уже о том, что такое отношение помогает людям более толерантно относиться к другим традициям, и лучше понять свою собственную культуру.

Философское наследие Иоанна Скотт Эриугены и Абунасра аль-Фараби являются примером самого благоприятного греко-христианско-мусульманского взаимодействия в области взаимоотношений религии и философии, хотя их общение происходило не непосредственно. Чтобы показать это яснее приведем краткие сведения о жизни, работе и стиле мысли двух философов:

1.1. Эриугена и Каролингское возрождение

Широко известные и доступные всем источники сообщают, что Иоанн Скот Эриугена, ирландский философ, теолог, мыслитель Каролингского возрождения родился в 810 г., он много путешествовал по странам Ближнего Востока (возможно по этой причине в его биографии

⁶ Мавлоно Шиблии Нӯъмонӣ. Тухфату-л-амон фӣ сирати Нӯъмон. Мутарцим Бурхониддин Кӯшкакӣ. Душанбе: «Эр граф». 2009. – С. 433–449.

отсутствуют сообщения о жизни в течение двух десятилетий), стал первым французским философом. Умер он 877 г., что совпадает с годом смерти Карла Лысого. До его прибытия ко франкскому двору, еще при Карле Великом (768–814), при монастырях открылись школы и библиотеки, активно начал возрождаться интерес к светским наукам, была создана Палатинская академия. Этот франкский король прилежно учился разным языкам и наукам, высоко ценил ученых, оказывал им уважение, сам обучался грамматике, риторике, диалектике и астрономии, искусно проводил расчеты дней религиозных праздников, вел наблюдение за движением звезд. В период Каролинского возрождения была налажена широкая система библиотек и издание книг. Король давал своим подданным такое наставление:

«... Убеждаем вас не только не пренебрегать научными занятиями, но со всею скромностью и благим перед Богом намерением предаваться им прилежно, чтобы вы могли тем легче и вернее проникать в тайны Священного Писания».

Согласно «Капитулярию о занятиях науками» Карла Великого следовало создавать школы при монастырях и епископских кафедрах для монахов, а также школы для мирян с введением обязательного образования. Эти школы мало отличались от церковных школ, их задачей было воспитание религиозных авторитетов среди народа, способных противостоять ересям внутри христианства. При дворе были собраны самые образованные люди, такие как Павел Диакон, Теодульф и молодой Эйнгардт. Эти школы готовили не только грамотное духовенство, но, кроме того, и грамотных чиновников для управления государством. На заседаниях Академии обсуждались не только церковные сочинения членов академии, но теперь и античные греческие тексты, которые переводились и впоследствии распространялись.⁷ Известно, что сама придворная Академия Каролингов была создана в подражание древнегреческой Академии Платона. Освоение премудростей античности оставляло след в культуре: создавались рукописи, украшенные орнаментами, в подражание позднеантичному искусству появились миниатюры и изобразительное искусство, проявился интерес к агротехнике. Однако, как пишут исследователи, изменилось время (на смену рабовладельческой системе древности пришел феодализм), возродить античность (как греческую, так и римскую) было невозможно, так как наступила эпоха феодализма. Соответственно, в новое время заимствованные элементы античного искусства и архитектуры наполнились христианско-варварским содержанием. В 814 г. умер Карл Великий, и в 843 его империя распалась на три части. Карлу Лысому (823–877), сыну Людовика I Благочестивого, (будущему патрону Эриугены) остались по наследству западные части империи – современные западные территории Франции и Испании. Новый король продолжил курс на образование, создав при монастырях библиотеки и школы, превращая монастыри в центры науки, а монахов в творцов науки и искусства. К тому времени по призыву Карла Лысого Скотт Эриугена уже был приглашен из Ирландии в Париж. В целом, как пишет Эйхард, образование в указанных провинциальных школах состояло из двух ступеней: тривиума (грамматика, риторика, диалектика) и квадривиума (арифметика, геометрия, астрономия и музыка). Карл Лысый получил рукопись работы Псевдо-Диониса «Ареопагитика» на греческом языке, и поручил Эриугене перевести ее на латынь. Эриугена, справился с этой работой, а также создал комментарии к сочинениям Августина, Марка Аврелия и Боэция. Так он стал основоположником средневековой философии в Западной Европе.

⁷ Капитулярий о занятиях науками. См.: Эйхард. Жизнь Карла Великого. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы. 2005. – 304 с. // <https://www.vostlit.info/Texts/rus11/Einhard/frametext.htm>

В связи с изменением исторического периода, смены общественной формации, мировоззрение авторов, работающих при франкском дворе, не могло остаться ориентированным только на античные образцы (по сути, связанные с рабовладельческим периодом); оно стало феодально-средневековым. Так, в Академии обсуждались не рационалистические идеи греков (что составляло основное содержание этих трудов), интересующихся религией монахов привлекали феодальные вопросы сотрудничества сословий в обществе, вопрос о правителе как представителе Бога на земле и подобные религиозно-политические вопросы (здесь напрашивается аналогия с некоторыми системами в современном мире). Этого требовала и даже диктовала тогдашняя экономика, она была устроена по иерархическому принципу. Иерархическая экономика создала такое же иерархическое мировоззрение. Чтобы представить себе экономическую ситуацию того времени, отметим, что суть феодализма (*феод*) сводится к наследственному владению землей за заслуги, а землю прежде всего давал король. Человек, получивший *феод* был слугой (вассалом) сеньора, того, кто даровал ему эту землю. Но этот вассал для населения, живущего на земле, которую он получал, являлся сеньором.

В этой связи нужно подчеркнуть, что франкский двор времен Эриугены с двух сторон – с запада и с востока – был окружен мусульманскими эмиратами и халифатами: с запада (совр. Испания и Португалия) эти земли окружали эмират, потом Кордовский халифат, основанный потомками Омейядов (756–1031), со стороны итальянского юга – Сицилийский эмират и Фатимидский халифат Египта, а с юго-востока – Багдадский халифат. С этими государствами осуществлялись не только интенсивные торговые, но и политические и культурные связи. В то время, и в последующие века аль-Андалус (Андалусия) стал крупнейшим научно-образовательным центром исламского, а потом и христианского мира. Первоначально там занимались переводами источников с греческого и персидского на арабский язык, а также их исследованием. Такая работа продолжалась там и при других мусульманских династиях до XV в. Поэтому отметим, что Запад (как мусульманский, так и христианский) обязан Андалузии рядом крупнейших своих достижений в таких областях, как тригонометрия, фармакология, химия, астрономия, медицина и т. д. Все это интеллектуальное богатство нужно было перевести для христиан Европы с арабского на латынь. Отметим, что в переводческой деятельности при переводе арабских источников на (древне)еврейский (иврит), а потом и на латынь, огромную роль сыграли иудеи.⁸

В 877 г. франкский король Карл Лысый по призыву папы Римского направился в поход на Италию против арабов, в частности повел наступление на относительно процветающий тогда Сицилийский эмират⁹, но, не завершив поход, вернулся обратно и умер на обратном пути. Чтобы понять причины неудачи короля, нужно иметь сведения об этом эмирате: эмират Сицилии был географически расположен рядом с франкскими землями. В культурном аспекте он был образцом мультикультурной среды, где правили сначала суннитская династия Аглабидов Туниса, потом шиитская Фатимидская династия Каира. После завоевания острова Фатимидами халиф аль-Мансур назначил Хасана аль-Калби эмиром Сицилии (848–864). Арабы провели земельную реформу, способствуя, в отличие от больших плантаций византийцев, развитию малых хозяйств, чем и стимулировали рост экономики. Они улучшили систему ирригации, культивировали новые сельскохозяйственные культуры, например, выращивали лимоны, миндаль, сахарный тростник, создали новый городской план развития г. Палермо (известного тогда как аль-Мадина). Расцвет сицилийской столицы при мусульманских правителях был описан путе-

8 Льюис, Бернард. Евреи ислама. 1984. См.: Мерик Фредрик. Учение Англиканской церкви. Нью-Джерси: Изд. Принст. Унив. 1984. – С. 14.

9 Сицилийский эмират (ар. صقلية إمارة Imarah Saqqaliyya) – государство мусульман на острове Сицилия (юг совр. Италии) (965–1072 гг.), основанное Хасаном аль-Калби. Мусульманский период истории государственности Сицилии растянулся на 264 г., с 827 по 1091 гг.

шественником из Ирака Ибн Хаукалом.¹⁰ На острове кроме малочисленных пришлых арабов и обращенных в ислам местных греков, жили греки-христиане, следующие ортодоксальному течению, иудеи, хорасанцы – т. е. иранцы, берберы и др., которые платили дань правителю. Но в XI в. внутренние распри эмирата привели к распаду этого уникального государства. Отметим, что в этом сыграли свою роль и внешние силы, – постоянные претензии Византийской империи, пропаганда римской церкви, происки норманнских наемников и т. д. Но на первом этапе норманнской оккупации Сицилия все же сохранила баланс между христианами и мусульманами, тогда же появился греко-арабский билингвизм, а иудеи острова были арабоязычными вплоть до их депортации в 1492 г.¹¹

Кризис халифата и изменения во взаимоотношениях произошли позже, после времени жизни Эриугены. Важно подчеркнуть, что Эриугена также мог воспользоваться благами подобной мультикультурной среды, созданной мусульманами (к сожалению, об этом этапе пока имеется мало сведений). Такая же среда была создана в других мусульманских столицах: Дамаске, Багдаде, Гренаде, Каире, а также в Балхе и Бухаре. В поисках знаний люди разных регионов и национальностей, цвета кожи стремились в эти города, служившие культурными центрами. В отличие от многих представителей двора упомянутого франкского короля, Скотт Эриугена искал в греческом наследии другое содержание – рационализм и эзотеризм, что естественно сближало его с мусульманскими философами. В существующей литературе сообщается, что Эриугена по сути является представителем Ренессанса, греческой мудрости, и был одним из первых, кто соединил латинскую теологию и греческое христианство. Но необходимо упомянуть и о том, что он обращает свой взор на Восток и соединяет августинизм с мистическим учением Дионисия о божественной природе бытия, в основе которого лежит невыразимое превосходство непостижимой бесконечности, означающее в теологии – Бога. Всем, знакомым с историей философии известно, что тут имеются параллели с концепцией Бытия Парменида, согласно которому Бытие (все разумное) есть, а Небытие (все физическое) не существует. Бытие же Эриугены это Нечто, лежащее в основе бытия, и все бытие возникает из него и возвращается в него. Погружаясь в эту проблематику, Эриугена не принимает, однако, постулат Парменида о том, что Бытие постижимо разумом. Он следует за Дионисием Ареопагитом в том, что это есть «невыразимое, непостижимое и недоступное сияние божественной добродетели, неизвестное ни одному разуму». В последнем он отличается от аль-Фараби и Ибн Сины, но имеет сходства с суфиями. Философский поиск Эриугены дает повод Гегелю в книге «Лекции по истории философии» говорить, что философия в буквальном смысле начинается в X в. с именем Джона Скота Эриугены.¹²

Для того, чтобы увидеть значимость этого мыслителя для христианской философии и культуры обратимся к тому, что пишет о нем С. Сучков, современный исследователь творчества Д. С. Эриугены, который вслед за неогегельянами называет его «Гегелем девятого века».¹³

10 Абуль-Касим Мухаммад ибн Хаукал ан-Насиби, (ар. *حوقل ابن*) – географ и путешественник X в. из Багдада. Автор «Книги путей и стран» («Китаб ал-масалик ва-л-мамалик»), 960–970 гг.

11 Charles Dalli. From Islam to Christianity: The Case of Sicily. // Religion, Ritual and Mythology (vol.6.). Pizza University Press, 2026. Pp. 151–169. <http://www.cliohtres.net/books/3/Dalli.pdf>; дата обращения – 28.05.22. Но положение мусульман и иудеев и дальше не улучшалось, в период крайних трудностей мусульмане еще могли обратиться к Саладину, а иудеям было не к кому обратиться за помощью. В 1160 г. произошел погром мусульман, что имело место в Ломбардии (Италия, при Фридрихе I Барбароссе). В XIII в. после вооруженного сопротивления мусульмане в порядке наказания были депортированы Фридрихом II с острова Сицилия вглубь континента. Начались деисламизация и христианизация Сицилии, а также латинизация христиан.

12 G.W.F. Hegel, Lectures on the History of Philosophy, 1825-26, N.Y.: Oxford Uni Press, 2009, p. 42.

13 Sergei N. Suchkov. Being and Creation in the Theology of John Scottus Eriugena: An Approach to a New Way of Thinking, Wipf and Stock Publishers, 9 авг. 2017 г. 230 с. See: https://books.google.kg/books?hl=en&lr=&id=mPITDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PR9&dq=sergei+sushkov&ots=HOM2_VTmPt&sig=x88WGIDHn-8YYDuhMI23Kq8hWY4&redir_esc=y#v=onepage&q=sergei%20sushkov&f=false

Почему Гегелем? Согласно его мнению, Эриугена совершил «парадигматический переход от метафизического к диалектическому». Предполагается, что такая оценка была связана с тем, что диалектика Эриугены далеко отходит от диалектики Плотина (в Эннеадах, где по сравнению с Единым единство всего остального признается как ничто) и сближается с диалектикой Гегеля, где противоположности переходят друг в друга.

Из вышеприведенного материала о историко-культурной ситуации Эриугены видно, что эта культурная и научная обстановка напоминает просвещенческий двор Аббасидов в Багдаде. Известно, что между Карлом Великим и Багдадскими халифами, был установлен союз, сначала при халифе аль-Мансуре, а потом при Харуне ар-Рашиде (797) против Абдурахмана I, представляющего Омейядский мусульманский двор в Кордове (Испания). В тот же год было послано посольство франков в Багдад, туда были отправлены миряне – Лантфрид, Сигизмунд и иудей Исаак. Для франков этот союз был ценен и тем, что это позволяло христианским паломникам безопасно совершать поездки в Святую землю. Так между Западом и Востоком установилась торговля, обмен дипломатами и подарками. Эти связи хорошо сохранились и в период правления внука Харуна ар-Рашида аль-Маъмуна (в 831 г.), известного мецената науки и просвещения на Ближнем и Среднем Востоке.

Говоря о сходных моментах философии Эриугены и мусульманской философии, нужно отметить, что Эриугена был современником аль-Кинди, основоположника арабско-мусульманской философии. Известно, что Эриугена был хорошо знаком с учениями мутазилитов. Ибн Абу Усайбия в своей «Истории медицины» (*Uyūn ul-Anbā' fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā'*: عيون الأنبياء في طبقات الأطباء) приводит названия 119 произведений аль-Кинди, и называет его одним из основных переводчиков сочинений греческих, сирийских и христианских авторов на арабский язык.¹⁴ Из содержания произведений, которые остались от Эриугены очевидно, что он был близок к интеллектуальным кругам мусульман, доказывая этим, что истинная философия и истинная религия тождественны. Предварительно сообщаем, что аль-Кинди и аль-Фараби также были близки этой позиции.

1.2. Аль-Фараби и Мусульманское возрождение



Абунаср Аль-Фараби. Забытая фигура великой культуры Средневековья.

Как можно характеризовать аль-Фараби и как он связан с Эриугеной? Буквально за семь лет до смерти Эриугены в Центральной Азии родился Абу Наср ибн Мухаммад аль-Фараби, впоследствии известный философ-энциклопедист, по происхождению – восточноиранский согдиец (согдийцы – один из народов-предков таджиков), переселившийся после учебы в Бухаре в Багдад, сторонник восточного перипатетизма, ставший величайшим систематизатором науки, математиком, теоретиком музыки, философом всего мусульманского Востока. Ибн Хаукал считает, что аль-Фараби был родом из Хорасана, и у него имелись персидские корни.¹⁵ Ибн Надим также сообщает, что аль-Фараби происходит (*аслиха*) из Хорасанского города Фараб (*мин ал Фареб, мин ал Хурасан*),

14 Ibn Abi Usaibia, History of Physicians (1971) pp.196-530. См.: Ch.X. On the Classes of Physicians of Iraq, al-Jazirah and Diyar Bekr: https://www.tertullian.org/fathers/ibn_abi_usaibia_02.htm Дата обращения: 18.04.2022.

15 «We thus hear for the first time, from Ebn Abī Oṣaybe'a, that Fārābī's father was a commander of the army and of Persian (*fāresī*) descent, to which Ebn Kallekān responded as described above». Dimitri Gutas. Al-Farabi. Biography. Encyclopedia Iranica. <https://iranicaonline.org/articles/farabi-i>. Last Updated: January 24, 2012.

что находится в полудне пути от Марвруда до Балха.¹⁶ Два эти автора были современниками и жили близко по времени к годам жизни аль-Фараби, но три десятилетия спустя Ибн Халликан, стал настаивать на тюркских корнях аль-Фараби, не учитывая, что на Востоке, в Хорасане и Мавераннахре тогда жили преимущественно согдийцы, которые говорили на согдийском языке. Как отмечает Д. Гутас, все ссылки в работах аль-Фараби даются на работы, написанные на фарси, согдийском и греческом, но нет ни одной на тюркских языках. Таким образом, можно полагать, что он родился в согдийском местечке Васич, провинции Фараб, на берегу Сыр-Дарьи. Псевдоним его означает «человек из местности Фараб», а «Фараб» происходит от согдийского (персидского) «место переправы воды (т. е. реки)» (*пор-об*) или «полноводный» (*пур-об*) место.¹⁷ Ряд исследователей, в частности Дмитрий Гутас, подтверждают этот факт.¹⁸

Относительно его образования отметим, что первоначально аль-Фараби учился в Бухаре, потом в Исфагане, а логику, социологию и медицину освоил в Багдаде у христианских ученых, таких как Юханна ибн Хайлан и Бишр Матта. Юханна (Иоанн) ибн Хайлан¹⁹, согласно сообщению Ибн Абу Усайбиа (конец XII – начало XIII вв., Египет, Сирия), был приверженцем живой традиции передачи знания «от учителя к ученикам» Аристотеля. Базируясь на сообщениях аль-Масъуди о том, что многие философы были отправлены из Александрии в Багдад, Ибн Халликан делает вывод о том, что аль-Фараби уехал в Харран к Юханна ибн Хайлану, чтобы учиться у него философии, и вернулся в Багдад в правление халифа аль-Муктадира. Д. Гутас считает такое предположение проблематичным, так как аль-Масъуди сообщает, что Юханна ибн Хайлан умер в Багдаде. Так что аль-Фараби мог учиться у него там.²⁰ Согласно сообщению некоторых историков и современных исследователей в Кабульском музее рукописей найдена рукопись философской работы аль-Фараби, где сообщается, что для освоения греческой философии он даже совершил путешествие в «греческие земли» и оставался там «в течении восьми лет».²¹ Если данная информация соответствует действительности, то это есть еще одно подтверждение того, что он был полиглотом и хорошо разбирался в греческих источниках и был знаком с учением Эриугены.

По причине его величайшего рвения к наукам и за вклад в их систематизацию аль-Фараби получил прозвище «Второй Учитель» (после Аристотеля) (*ал-му‘аллим ас-сани*), т. к. он систематизировал все существующие в то время в мусульманском мире науки: греческие, персидские, арабские, индийские и т. д. В упомянутые века образовательная система, а также научная деятельность поддерживались мусульманскими правителями. Первоначальная экономика, на ранних этапах истории мусульманских государств зиждилась на экспансии чужих земель, городов, эксплуатации и экспроприации чужих богатств и человеческого капитала. Это продол-

16 Ebn Hawqal notes from his travels in Transoxania that Fārābī was “from” (*men*) the town of Vasīj in Fārāb. Dimitri Gutas. Al-Farabi. Biography. Encyclopedia Iranica. <https://iranicaonline.org/articles/farabi-i>. Last Updated: January 24, 2012.

17 Пороб. Фарханги Деххудо. Слово «Фараб» является искаженным (арабизированным) согдийским словом «Пуроб», Параб, означает многоводье, заречье, место переправы. См. Настич В. Н., Шуховцов В. К. Существовал ли город Фараб? <http://info.charm.ru/library/Farab.htm>. «Фараб или Бараб восходят к Параб согдийского происхождения, ат-Табари (VIII – X в.)». История тадж. философии. Т. 2. 2012. С. 382.

18 Dimitri Gutas. Al-Farabi. Biography. Encyclopedia Iranica. <https://iranicaonline.org/articles/farabi-i>. Last Updated: January 24, 2012 «The *nesba*, universally given as al-Fārābī, would indicate a place of ultimate origin in the district of Fārāb (the older Persian form Pārāb is given in *Hodūd al-ālam*) on the middle Syr Darya (Jaxartes).

19 Nathan P. Gibson, Vanessa Birkhahn, Fabio Ioppolo, Nadine Lohr, Robin Schmahl and Malinda Talay, “Yuhanna ibn Haylan” in *Communities of Knowledge: Interreligious Networks of Scholars in Ibn Abi Usaybi’a’s History of the Physicians* ver.0.5-dev, last mod. January 28, 2021, <https://usaybia.net/person/2325>.

20 Dimitri Gutas. Al-Farabi. Biography. Encyclopedia Iranica. <https://iranicaonline.org/articles/farabi-i>

21 «After this, he traveled to the land of the Greeks and stayed in their land for eight years until he completed [the study of the] science[s] and learned the entire philosophic syllabus». Library of the Ministry of Information, Arabic MS 217, fol. 154r; cf. S. De Laugier de Beaurecueil, *Manuscripts d’Afghanistan*, Cairo, 1964, p. 293, no. 40). The Arabic text from this manuscript remains unpublished, but according to Mahdi (1971, pp. 523-524). Dimitri Gutas. Al-Farabi, Encyclopedia of Iranica. Ibid.

жалась и в период султанатов. За счет этого военная знать значительно увеличила свою власть и богатства. Экономика в основном была основана на земледелии (и скотоводстве) и была феодальной. Земли, ранее принадлежавшие дехканам (часто иранским феодалам, владельцам земель), могли быть завоеваны эмирской и халифской гвардией и передавались в руки новых полководцев, которые становились реальными хозяевами-землевладельцами. Султан, олицетворявший собой государство, раздавал своим сановникам крупные лены, так называемые *икта*,²² и те считались *иктадорами* по отношению к оседлому населению. Появляется иерархия *иктадаров*-феодалов. Крупный собственник-*мукта* наделяет своих подчиненных землей (*икта*). Частная собственность поддерживалась халифами, но право на передачу по наследству они получили только позднее в мусульманской Индии.

Постепенно накопленные на основе земледелия, скотоводства и торговли богатства были направлены правителями на строительство новых городов, улучшение их инфраструктуры, дорог, караван-сараяв, а далее на развитие домов науки и культуры. Так мусульмане создали городскую исламскую цивилизацию (позднее они дали толчок развитию итальянских городов). Деятельность открытых Омейядами в Дамаске, в Кордове переводческих центров развивалась. Такие же центры науки были созданы в Багдаде при Аббасидах: академия (Дар ал-хикма) аль-Маъмуна в 820 г., в Каире при Фатимидах, на территории, на которой находилась некогда Александрийская школа, в 988 г. был построен университет аль-Азхар, позднее по тому же образцу была создана Академия Хоразмшаха Маъмуна (1004) в Хорезме.

О пребывании аль-Фараби в Багдаде имеется ряд сообщений сирийских историографов. Два таких рассказа об аль-Фараби приводит Ибн Усайбиа, один о том, как он учился наукам и философии при свете лампы охранника, и другой – как он увлекся чтением философских дисциплин, философской литературой (среди которых были книги Аристотеля), эти книги были оставлены ему другом, поскольку тот был занят исполнением должности казия (судьи). Упомянутый Ибн Абу Усайбиа приводит десяток имен греческих, римских, александрийских, христианских, сирийских, персидских ученых, известных переводчиков текстов с сирийского языка на арабский, а также названий их произведений, которые послужили основой для новой науки и философии мусульманских народов (главы 6–10).²³ Историк аль-Масъуди, исследователи Штерн, Д. Гутас и др. пишут о трансформации Александрийской школы и перебазировании ее в Багдад. Из числа представителей Александрийской школы Ибн Абу Усайбиа называет Иоанна Грамматика и др., которые были свидетелями подъема исламской религии и культуры. Когда Амр ибн Ас²⁴ завоевал Египет, Иоанн был приглашен им ко двору и был хорошо принят. Его учителем был Аммоний, который был учеником Прокла. Ибн Абу Усайбиа ссылается на сообщение Абу Сулаймана ас-Сиджистани о том, что сам Иоанн также встретил Прокла, когда он был уже в преклонном возрасте. Далее автор дает подробный список его трудов, приводит содержание некоторых из них, указывает, в чем они дополняют или отличаются от медицинских трудов Галена, характеризует его методику исследования, например дедукцию и эксперимент (опыт). Ибн Абу Усайбиа приводит также имена других представителей науки, особенно медицины. Были и те, кто совершил путешествие в Персию, чтобы собрать там дополнительно новые знания. Одним из них был аль-Харис ибн Калада. Бедуин по происхождению, по ряду

22 Икта (ар. إقطاع – часть или надел) – передача государством (правителем) территории и доходов (харадж) какому-то конкретному лицу с правом наследования. Форма образования налога в исламе, что получило распространение при Буидах. Петрушевский И.П. Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII-XIV веков. М.-Л., 1960. – С. 256–269.

23 Ibn Abi Usaibia, History of Physicians (1971) pp.196-530. См.: https://www.tertullian.org/fathers/ibn_abi_usaibia_02.htm Дата обращения: 18.04.2022.

24 Абу Абдуллах ибн аль-Ас аль-Курайши (573–664) – арабский полководец и полит. деятель VII века.

известий он дал ряд ценных медицинских советов высокомерному персидскому правителю Ануширвану (501–579), удивив его глубиной своих познаний. Согласно сообщению отдельных источников, на которые ссылается Ибн Абу Усайбия, к этому ученому-врачу, обратился даже Пророк Мухаммад, когда заболел Абу Ваккас в Мекке.²⁵

После завоевания Египта ученые александрийской школы сблизились с мусульманскими научными кругами, часть из них переехала в Харран и Дамаск (Сирия), некоторые приняли ислам. Среди них были такие сирийские ученые-христиане как Абул Хекам, Хекам из Дамаска, Иса ибн Хекам Дамаский (автор большой книги по фармакологии), Джурджис ибн Джабраил и его сын Бахтишу, Джабраил ибн Убайдуллах ибн Бахтишу и др. Они жили в период правления Аббасидов. Джурджис лично перевел много книг с греческого на арабский язык. Как пишет Ибн Абу Усайбия, Джурджис был приглашен во дворец багдадского халифа аль-Мансура, он приветствовал халифа на арабском и персидском языках, и есть сведения, что при беседе он демонстрировал глубокие знания в области медицины и философии. Так Джурджис стал лечить халифа, получая от него поддержку. Однажды халиф аль-Мансур попросил его привести также своего сына, который тоже был врачом. На это Джурджис ответил, что тот очень занят в больнице, города Гундишапура (где раньше находилась сасанидская Академия наук) и не может оставить своих больных. На другой день аль-Мансур расспросил врача о его семье, и когда узнал, что у него одна беспомощная жена, то отправил ему двух девушек в качестве служанок. Но врач отказался их принять, а отправил в церковь на молитву. На вопрос, почему он не принял дар халифа он ответил: «Нам христианам не положено иметь более одной жены». Все это прибавило уважения халифа к нему. Сын Джурджиса Бахтишу стал таким же уважаемым врачом, как его отец при дворе Харуна ар-Рашида.

Наравне с сирийцами (христианами) активное участие в развитии науки в мусульманском мире, особенно медицины, играли представители еврейского народа. Одним из известных врачей был Муса ибн Исраил из Куфы (746–837) и Фират ибн Шахаса, которые были врачами Ибрахима аль-Махди. Был еще Масарджавайхи из Басры, представитель иудейской школы из Сирии, он перевел книгу Ааруна ибн Аюна (по алхимии) на арабский язык, и привел ссылки на нашего соотечественника Абубакра ар-Рази в своем труде «Ал-Китаб ал-хави фи-т-тибб» (в котором содержится острая критика медицины древних греков).²⁶ Иоанн аль-Мусавайхи был сирийским христианином и очень известным философом, теологом и врачом в Багдаде. Ибн Надим сообщает, что Иоанн обслуживал следующих халифов: Харуна ар-Рашида, аль-Амина и аль-Маъмуна, аль-Васика и аль-Мутаваккила. Его дело было продолжено его братом Михаилом ибн Мусавайхи. Сообщается, что Халиф аль-Маъмун обожал Михаила за его профессионализм и преданность, и не принимал лекарств из других рук.²⁷

После описания представителей философии и науки Александрии, сирийцев из Аллеппо и других, среди десятков других переводчиков греческих и сирийских источников на арабский язык Ибн Абу Усайбия дает подробную информацию о Багдадском центре науки (Дар ал-хикма) и называет четыре самых важных лица: это Хунайн ибн Исхак, Якуб ибн Исхак аль-Кинди, Сабит ибн Курра аль-Аррани и Умар ибн аль-Фархон ат-Табари.²⁸

25 Са'д ибн Абу Ваккас аль-Кураши (ар. وقاص أبي بن سعد) – сподвижник пророка Мухаммада, двоюродный брат пророка, одним из первых принял ислам в возрасте 17 лет. Государственный деятель и полководец, внесший вклад в покорение Ирана.

26 See: Peter Adamson. Abu-Bakr ar-Razi. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2021.

27 Аби Абу Усайбия. Там же.

28 Ibn Abi Usaibia. Там же.

Он приводит список из 119 произведений Аль-Кинди и 53 наименований книг Ахмада ибн Тайиба ас-Сарахси по философии, логике, медицине и т. д. Аль-Кинди был в близких отношениях с семьей переводчиков, Хунайн ибн Исхак, которые превосходно знали как греческий, так и арабский. Аль-Кинди руководил научно-переводческим кружком, и сам занимался переводами.²⁹ Вместе с известным центральноазиатским ученым Мухаммадом аль-Хорезми он первым интегрировал в арабскую науку индийские десятизначные цифры, впоследствии названные в Европе «арабскими». В философии он находился под влиянием Аристотеля и неоплатоников (Плотина, Прокла, Джона Флипониуса и др.).

Синтезируя философию с исламом аль-Кинди, считал, что цель метафизики есть познание Бога, но он не делал большого различия между теологией и философией, поскольку считал, что объектом изучения обеих наук являлся один предмет. Как уже было отмечено, в этом с ним согласны аль-Фараби и Ибн Сина, которые считают, что метафизика занимается определением бытия как такового. Аль-Кинди поддерживал позицию мутазилитов относительно единства Бога (*Таухид*), который абсолютно един и необъясним с помощью атрибутов. Он учит, что Бог создает Первый Интеллект, а тот создает мир множества.³⁰ Данное положение поддерживается его последователями.

В это время многие представители и даже основатель Багдадской школы были христианами, например, Абу Бишр Матта и Яхья ибн Ата (учителя и ученики аль-Фараби). Но со временем в этом центре стал лидировать аль-Кинди. Постепенно традиция киндианства стала распространяться на Восток, в Иран и Центральную Азию (в гг. Рей, Бухара, Балх, Хорезм). Тогда многие ученые из Хорасана также стремились в Багдад, чтобы учиться у аль-Кинди и др. представителей данного научного круга. Многие ученые были приглашены в Багдад самим халифом аль-Маъмуном, в том числе Мухаммад Абубакр ар-Рази и Мухаммад аль-Хорезми. Сообщается, что из пятидесяти известных ученых Багдадского центра 35 были из числа иранцев и жителей Хорасана. Таким образом, возможно, что, напрямую общаясь с христианскими учеными, аль-Фараби мог знать греческие тексты и греко-сирийские комментарии к ним. Так в Багдадской Академии произошел синтез греческой (сирийской), индийской и персидской (школы Гундишапура) мысли, и на почве этого синтеза зародилась арабо-мусульманская наука. По утверждению Д. Гутаса такая невидимая доселе финансовая поддержка науки была оправдана соперничеством науки арабского халифата с византийским и персидским государствами.³¹

Нами уже было отмечено, что современные религиозные ученые и исследователи не все принимают преемственность между культурами Запада и Востока. Вернее, они признают, что Александрийская школа сыграла огромную роль в развитии науки в исламских странах, особенно в том, что касается естественных наук, например физики, химии, астрономии, геометрии, тригонометрии, математики, оптики и т. д. Но что касается юриспруденции, т. е. мусульманского права (*фикх*), то здесь, считают они, мусульмане были абсолютно самостоятельны. Как нами было уже упомянуто, об этом, в частности, заявляет Мавлана Шибли Нуъмани в своем труде «Тухфат-ул-амон фи сирати-н-Нуъмон»,³² где он ведет полемику с английским исследователем Шелдоном Амосом. Дело в том, что такому развитию способствовала не только Александрийская школа, но и сирийская школа в Харране, и персидская школа в Гундишапуре

29 Peter Adamson. Al-Kindi. Great Medieval Thinkers. Oxford University press, Printed in UCA. 2007. P. 6.

30 Peter Adamson. Ibid, Al-Kindi. P. 40-41.

31 P. Adamson. Al-Kindi. P. 5.

32 Мавлоно Шибли Нуъмони. Тухфат-л-амон фи сирати н Нуъмон. Душанбе: «Эр Граф». 2009. – 627 с.

(которая была связана с индийскими математиками). Как пишет Э. Браун, в становлении арабо-мусульманской культуры не меньшую, чем арабы, роль сыграли мусульмане иранского происхождения. Так, в первый век правления Аббасидов (750–846) из 45 наиболее видных представителей арабской науки и литературы 30 человек были персами.³³

В дальнейшем на стыке этих цивилизаций возникла также Хорезмская академия. Негативное отношение Шибли зиждется на том, что книги по римскому праву не были переведены на арабский язык. Возможно, что это так, но где доказательства того, что их содержание не было заимствовано мусульманами? Ведь тогда многие мусульмане, как и аль-Кинди, владели и греческим. Да и разве римское или греческое право возникли на пустом месте? Можно ли представить развитие культуры стран Ближнего и Среднего Востока и культуры Средиземноморья без законов Хаммурапи или Декларации прав, человека, объявленной Киром Великим? Эти культуры видимыми и невидимыми нитями были связаны друг с другом? Настоящие ученые должны были провести тщательное расследование перед тем, как вынести свой вердикт. Голословное объявление одной из сторон несведущей в какой-то области не может принести положительных результатов. Шибли Нузмани заявляет, что англичанин не сведущ в исламском праве, но ведь и он сам не является специалистом по римскому праву. По крайней мере, всего этого невозможно обнаружить в его книге. Дело в том, что Шибли пишет о первых веках истории арабов, но арабо-мусульманская цивилизация, по утверждению В. В. Бартольда, Г. Э. Грюнбаума, А. Меца и др. формировалась позднее, нужно было время, чтобы полукочевые племена освоили достижения окружающего их мира. «Всего три века понадобилось полудиким кочевникам, чтобы превратиться в один из наиболее цивилизованных народов того времени, а арабской (точнее, арабо-мусульманской) культуре – чтобы достичь зрелости. Этому способствовали два обстоятельства. Во-первых, в создании этой культуры участвовали не только арабы, но и представители других народов, оказавшихся в орбите ислама. Во-вторых, культура халифата вобрала в себя многие достижения других традиций, переработав их в соответствии со своими собственными потребностями и основополагающими ценностями».³⁴

Эллинистические традиции и перевод источников были культивированы сначала Омейядами, потом Аббасидами. Как пишет Д. В. Фролов, сначала в исламской культуре выделяется языковедение (грамматика и лексикология), потом оформляются предание о пророке (сунна) и изучающая его наука (хадисоведение), а также корановедение, т. е. наука о чтении и толковании Писания, и законоведение (*фикх*). Эти дисциплины оказались в последствии наиболее стойкими, противостоя эллинистическому влиянию.³⁵ Но вскоре появилась необходимость и интерес к полемике и апологетике, нужно было овладеть философской аргументацией и отточенным логическим аппаратом греческой мысли, появилась необходимость в науках философии и логики. К десятому веку переведена была прежде всего та часть греческого наследия, которая ценилась поздними эллинистическими школами. Она включает в себя практически всего Аристотеля, кроме «Политики», отдельные, весьма немногочисленные диалоги Платона, но значительное число сочинений, приписываемых Платону, таких, как «Высказывания Платона», «Завещание Платона Аристотелю» и т. д., сравнительно много сочинений неоплатоников, в том

33 Browne E. G. A Literary History of Persia. Vol. I. L., 1925, с 275-278). В кн.: Восток-Запад. Исследования, переводы и публикации. М. 1988. 291 с. – С. 54.

34 Вступительная статья, перевод с арабского и комментарии Д. В. Фролова к кн. Абу Хаййан ат-Тавхиди. Диалоги. (Из книги «Услады и развлечения»). В кн.: Восток-Запад. Исследования, переводы и публикации. М. 1988. – 291 с.

35 Там же. С. 43.

числе Плотина и т. д.³⁶ Аль-Кинди был занят тем, чтобы познакомить мусульман с греческой философией, его не интересовал вопрос о синтезе двух систем наук.

Фараби делает первую попытку построения единой системы знания, т. е. он уже снимает оппозицию арабского (исламского) и неисламских (греко-аджамских) наук. В своем трактате «Эхсу ул-улум», т. е. «О классификации наук» он, положив в основу тот же «Органон», предпосылает ему науки лингвистические, а в конце добавляет законоведение (*фикх*) и теологию (калам), т. е. вводит дисциплины мусульманской учености, имевшей филологически-законоведческую направленность, в структуру философского знания, как бы обрамляя его ими. У Абунасра аль-Фараби, и Ихван-ус-сафа снимается дихотомия нарративного и рациональных наук, оппозиция двух традиций здесь снимается уже утверждением приоритета философского знания.³⁷ В посланиях Ихван-ус-сафа, в их классификации наук чувствуется стирание границ между «своими» и «чужими» науками. Поэтому вести речь об обособленности юридических наук от всего корпуса наук в исламе становится проблематичным.

Судя по трудам аль-Фараби, он был близко знаком с греческим наследием. Например, хорошо известно, что Абунаср аль-Фараби был знаком с наследием Иоанна Грамматика или Иоанна Филопона (Александрийского)³⁸, который жил в VII в., был учеником Савара, занимал должность епископа монофизитской церкви в Египте. Об этом можно судить по тому, что у Абунасра аль-Фараби есть трактат, известный как «Иоанн Грамматик» («Ейван ан-Нахави»), рукопись его находится в Институте востоковедения АН Узбекистана (в прошлом АН УзССР). В ней излагается учение Иоанна Грамматика, с которым аль-Фараби был знаком по его трудам или трудам его учеников. Иоанн Грамматик оставил после себя комментарии к таким произведениям Аристотеля, как «Категории», «Метафизика», «Аналитика (первый и второй)», «Физика», «Метеорология», а также написал самостоятельные произведения под названием «О вечности мира», «О сотворении мира» и трактаты по медицине. В трактате «О сотворении мира» Филопон опровергает неоплатоническую интерпретацию платоновского «Тимея» (посвященную творению космоса как вневременному акту) и защищает тезис о творении согласно ветхозаветной книге Бытия. Аль-Фараби знал, что если Аристотель признавал единство как единство множественного, и не признавал целое как нечто самостоятельное, субстанциональное, то Филопон признавал целое (божество) в трех ипостасях, доведенных до трех разных богов. Такая позиция привела его к политеизму. Из других сочинений стало известно, что, реагируя на критику со стороны его противников и будучи сторонником Аристотеля, Филопон признал только одну ипостась – божественную, и отказался от человеческой. Такая позиция была осуждена в 680–681 гг. Константинопольским собором как монофизитство. В конце концов, он отказался и от аристотелизма и стал заниматься натурфилософией и отрицал концепцию «естественного места» Аристотеля, считая источником движения «наличие у движущегося предмета некоей бестелесной движущей энергии, расходуемой на сопротивление среды»,³⁹ т. е. запас энергии, позднее прихваченной и названной «импульсом» (позднее «импетус», теория, которая была далее развита Авиценной, Буриданом и Галилеем). Аль-Фараби отмечает, что Иоанн Грамматик сознательно использует Аристотелеву логику как софист, а также созна-

36 Вступительная статья, перевод с арабского и комментарии Д. В. Фролова к кн. Абу Хайян ат-Тавхиди. Диалоги. (Из книги «Услады и развлечения»). В кн.: Восток-Запад. Исследования, переводы и публикации. М. 1988. – С. 44.

37 Там же. С. 45.

38 النحوي يوحنا Иоанн Филопон (490–570), философ, представитель александрийской школы неоплатонизма.

39 Иоанн Филопон. Книга еретиков. Антология / сост., пред., ком. Бирюков Д.С.). Санкт-Петербург: Амфора, 2011. – 474 с. См.: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/kniga-eretikov-antologija/13>. Время обращения 11.05.22.

тельно применяет при доказательстве неверные доводы. Таким образом, по аль-Фараби, он хотел опровергнуть ухищрения софистов, которые пытались получить в споре обманчивую видимость истины. Почему Иоанн Грамматик поступил таким образом? Аль-Фараби объясняет это тем, что он пытается избежать повторения судьбы Сократа, который был приговорен к смерти своими идейными противниками.⁴⁰

Вполне возможно, что аль-Фараби был также знаком и с комментариями Павла Перса, христианского советника персидского царя Хосрова I, принявшего впоследствии зороастризм.⁴¹ Д. Гутас считает, что работа Павла Перса о классификации работ Аристотеля является важной вехой для Александрийской и Багдадской школ аристотелизма. Поскольку аль-Фараби был согдийцем, он свободно владел персидским языком, и возможно даже знал сирийский и пехлеви. По утверждению арабского исследователя Абдурахмана Бадави, в посвященной логике Аристотеля работе («Второй Аналитике»), Павел Перс приходит к заключению о верховенстве знания по отношению к вере.⁴² Примечательно, что идея верховенства знания отразилась и на онтологическом учении аль-Фараби, о чем будет идти речь ниже. Вследствие этого не только в познании материального мира, но и трансцендентного плана, аль-Фараби видит возможности Разума. Это отразилось в его онтологическом учении о бесконечной вечной необходимо существующей несозданной форме бытия как основы всех форм бытия мира, постигаемой только посредством рациональной мистики.

Но поскольку настоящее исследование посвящается сравнительному изучению двух наиболее известных мыслителей раннего Средневековья, то нужно выяснить прежде всего, что объединяет этих философов и в чем их различия. Что общего между этими двумя философами, в чем суть их мировоззрений и идейных источников? К сожалению, видимо по конфессиональным причинам, христианские истоки мусульманской, иранской и центральноазиатской философии, вклад восточных христиан в развитие новой философии Средних веков до их пор не становился объектом серьезного специального историко-философского анализа на постсоветском пространстве. Отдельные работы посвящены данной теме кавказскими исследователями, такими как Ш. Нуцубидзе, В. К. Чалоян и др.⁴³ В. К. Чалоян поднимает вопрос об армянском ренессансе как частном явлении ближневосточной культуры, проводя аналогию с мусульманским Востоком. Ш. Нуцубидзе делает попытку сравнения учения Псевдо-Дионисия и Абу Али ибн Сины о бытии, в том числе, на основе «Трактата о любви», проводя параллели с поэзией трубадуров (XII–XIII вв.) и Европейским свободомыслием. В своем трактате Авиценна показывает любовь как источник бытия, как форму познания Истины, а в телесном мире как форму борьбы за существование/бытие.

«...Все существующие вещи (на уровне физических тел, мира растений, животных, людей, ангелов и т. д.) управляемые (высшим принципом), обладают естественным вожделением и врожденной любовью. Отсюда с необходимостью следует, что у этих вещей любовь есть причина их существования».

40 Аль-Фараби. Иоанн Грамматик // Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. Изд. «Наука» Казахской ССР. Алма-Ата, 1987. С. 447–450. Данная работа дается в изложении переводчика, т. к., по словам переводчика, в тексте рукописи имеются изъяны и читать текст очень трудно.

41 D. Gutas, Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Baghdad // *Der Islam* 60 (1983), 231–267, esp. 250–254.

42 *Treatise on the Logic of Aristotle the Philosopher addressed to King Khuosrowousrowan* (in Syriac; British Museum ms. 988 [Add. 144660], ff. 55v–67rv; Wright 1872, 1872, p. 1161); Abd al-Rahmān Badawī, *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Maisonneuve & Larose, 1979.

43 См. такие работы, как: Нуцубидзе Ш. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942.; его же: Руставели и Восточный Ренессанс. Тбилиси, 1947; Чалоян В. К. Восток-Запад: Преемственность в философии античного и средневекового общества. М.: Наука, 1979. – 216 с.

Все вещи стремятся к совершенству, к Благу, у них есть врожденное стремление к ней (любви – СД), хотя большинство вещей не знают ее, но Первое Благо по своей сущности проявляет и обнаруживает (т. е. не скрывает) себя. Если сущность была скрыта от всех остальных, то оно не было бы познано, и от Него ничего нельзя было бы получить (т. е. не было бы пользы от его энергии). Но Его сущность проявляет себя сама. Если она оказывается скрытой, то лишь из-за неспособности некоторых сущностей воспринимать ее проявление...⁴⁴

Речь идет здесь об ущербности и неспособности восприятия. А проявляет оно само себя, через божественного ангела, которого называют универсальным разумом. Как видим, все формы бытия, по Авиценне, неразрывно связаны, они едины в их стремлении к совершенству и существованию. Все вещи стремятся к бытию, к совершенству, к чему-то превосходному. Высшая форма бытия (Благо) не скрывает, а проявляет себя через обнаружение своей сущности в разуме (универсальном). В этом заключается отличие теологии восточных перипатетиков от других, в том числе от Эриугены, который вслед за Псевдо-Дионисом Ареопагитом поддерживает непознаваемость Бога. Когда деятельный разум человека соединяется с универсальным разумом, происходит постижение истины.

Ибн Сина пишет:

«Так, в частности, обстоит дело с Солнцем: оно воздействует на ближайший предмет, испытывающий его действие, таким образом, что передает ему свой аналог, а именно свет. Когда предмет принимает свет, в этом предмете возникает тепло, так что предмет, испытывающий действие Солнца, нагревает другой предмет, испытывающий действие этого предмета, также передавая ему свой аналог, а именно свое тепло, вследствие чего этот другой предмет, получая тепло, нагревается и чернеет. Это – [вывод] через индукцию».⁴⁵

Так, по Авиценне, деятельный разум постигает Первое начало посредством его сущности и его умопостигаемых форм через свою сущность. Это уже есть созерцание умопостигаемых предметов без обращения к чувствам и воображению.

Данная эпистемологическая схема также имеет свои корни в неоплатонизме. Так происходит синтез возможностей философии и религии. Здесь нужно более детально рассмотреть отношения религии и философии в период мусульманского возрождения (IX–XI вв.) в целом, чтобы узнать в чем специфика каждой из них, а также выяснить фундаментальные аспекты мировоззрения двух мыслителей: как они смотрели на мир в целом, на его структуру и его основания, т. е. на то, что составляет его сердцевину и на чем держится мир.

44 Абу-Али ибн-Сина (Авиценна). Трактат о любви. Пер. с араб. С.Б.Серебрякова. <https://proza.ru/2012/06/30/1604>. Время обращения – 13.04.2022.

45 Абу Али ибн Сина (Авиценна). Там же.

2. Коллизия или продуктивное взаимодействие?

Модели взаимоотношения философии и религии в период раннего Средневековья (аль-Кинди, Эриугена, аль-Фараби)

«Религия есть имитация философии»...
Аль-Фараби

«Чистая философия есть религия, и чистая религия – есть философия».
Эриугена

Постоянно ли противостояние религии и науки (философии) в человеческой истории, могут ли они идти навстречу друг другу или же в чем-то дополнять друг друга? Проблема исследования и обсуждения моделей отношения философии (науки) и религии становится актуальной и для современного центральноазиатского общества, т.к. от правильного применения этих моделей в жизнь зависят стабильность и развитие общества сегодня. Отметим, что есть две крайние концепции, связанные с взаимоотношением религии и философии, которые не принимают позицию примирения и считают, что между наукой и религией отсутствует всякая связь и возможные точки соприкосновения, что религия и наука изучают разные, сферы реальности (конфликтная модель, характерная как для теологов, так и для сциентистов). Многие считают, что наука и религия – это не связанные друг с другом способы описания мира, они отличаются предметом, методом познания, а также языком описания реальности. Отношение религии к философии ярко выражено в высказывании основоположника западной теологии – Тертуллиана (II–III вв.): «Не ищи общего между Афинами и Иерусалимом, между Академией и Церковью, между еретиками и христианами».⁴⁶ Однако время религиозных и крестовых походов уходит в прошлое.



Короли, рыцари и мастера: беседы о средневековой культуре Западной Европы.⁴⁷

46 Митрохин Л. Н. Философы и религия // Вопросы философии. – 1989. №9. 417; Мировоззренческие идеи Авиценны в контексте современного философского дискурса; С. П. Виноградова. Авиценна: мыслитель, ученый, гуманист. Минск. 2014. – С. 40.

47 Источник: <https://www.osd.ru/evntinf.asp?ev=4778>

Существуют также и концепции, близкие по духу концепциям «двойственности» истины (Ибн Рушда), получившие дальнейшее развитие в Европе. В истории мусульманской культуры такое направление мысли представляет Абу Сулейман Сиджистани (912–985, X в., совр. Иран-Афганистан), известный как «аль-Мантики», очень много сделавший для знакомства мусульман, и особенно персов с греческой мыслью (см. «Шархи кутуби Аристоталис»), он же автор другого известного труда «Сивон ул хикма». Он писал, что религия и философия, каждая по своему занимаются разными проблемами и используют разные способы поиска истины. Потому он стал критиковать как позицию *калама* (рационалистки доказывая правоту истины религии), так и «Ихван ус-сафа» (мусульманских энциклопедистов, выступающих с точки зрения науки и философии), и призывать к синтезу науки (философии) и религии. Данная линия была продолжена Абу Хаййаном ат-Тавхиди (992–1023), учеником Сиджистани из Нишапура. О своем учителе он пишет следующее:

«Ему присущи глубина и сосредоточенность мысли. Он отличается уравновешенным нравом, пронизательностью и даром слова. Однако у выдвинутого им учения много недругов и противников. Суть этого учения удовлетворяет не каждого, поскольку он отделяет Закон от философии и в то же время призывает принять и то и другое».

Абу Хаййан ат-Тавхиди также был убежден в невозможности рационального познания Бога, и в том, что начало философии – в разуме, а начало веры – в откровении, и потому они разные; что разум силен пока он признает то, что выше него, поскольку «...всякий, кто познал нечто своим разумом, должен для полноты постижения воспринять то, что дает ему получивший знание в божественном откровении». От имени своего учителя Абу Сулайман он добавляет: «И сказал еще: «Этот вывод подтверждается уже тем, что благодаря свету сияющего откровения Закон вобрал в себя многое из умопостигаемых истин, а философия не дошла до истин откровения хотя бы в малом».⁴⁸ Обращаясь к позициям вольнодумцев и философов, Абу Хаййан еще жестче критикует их позицию: «вольнодумцы и безбожники, которые оседлали коня диалектики и невежества, в своей слепой пристрастности разнесли заразу, посеяли смуту и взялись оценивать все подряд, одобряя и осуждая. Они и не ведали, что за вещами, о которых они толкуют, стоит нечто такое, до чего им не дотянуться, что недоступно их взглядам и рассуждениям, в сущность чего не проникнуть их взорам».⁴⁹

Таким образом, Абу Хаййан приходит к выводу, что нужно принять позицию, которую можно определить как «двойственность истины», в том смысле, что:

«Тот, кто хочет посвятить себя философии, должен отвратить взор от религиозных учений. Тому, кто избрал путь веры, не следует оглядываться на философию. Или же надлежит заниматься и тем и другим по отдельности, в разное время и в разных местах. С помощью веры человек будет искать близости к Всевышнему, внимать тому, что передал ему от Всевышнего законодатель, а с помощью мудрости – исследовать всемогущество Всевышнего, явленное в этом мире, где собраны чудеса, поражающие глаз, ставящие в тупик любой разум. Одно не подрывает другое...».⁵⁰

Абу Хаййан хотя бы критически, но обращается к другим философским концепциям, которые кардинально отличаются от его позиции. Например, он приводит слова Абу Зайда ал-Балхи,

48 Абу Хаййан ат-Тавхиди. Диалоги. (Из книги «Услады и развлечения»). В кн.: Восток-Запад. Исследования, переводы и публикации. М. 1988. 291 с. – С. 56-87, 80.

49 Абу Хаййан ат-Тавхиди. Диалоги. Там же. С. 79.

50 Там же. С. 78.

который утверждал, что «философия сопоставима с Законом, а Закон походит на философию, что одно – мать, а другое – кормилица...».⁵¹ Но приводит он эти позиции для того, чтобы с порога отвергать их. Главный аргумент для отвода – это отсутствие подобного рода дискуссии в священной книге мусульман и в хадисах сподвижников пророка.

Абу Хаййан приводит слова ал-Макдиси, который выражает позицию школы «Ихван-ус-сафа» относительно взаимоотношения религии и философии, что религия – это своего рода философия для простого народа, а интеллигенции нужны еще наука и философия:

«Мы соединяем философию с Законом, ибо философия признает Закон, хотя Закон и пренебрегает философией. Мы соединяем их еще и потому, что Закон предназначен для простого народа, а философия – для избранных, а избранные – ядро народа, подобно тому, как народ – дополнение избранных. Они точно два слоя, расположенные один над другим, и необходимы друг другу так же, как изнанке необходима лицевая сторона, а лицевой стороне – изнанка».

Такой довод в пользу согласованности науки, философии и мусульманской религии также не принимается, а такая точка зрения считается даже ущербной, так как принято считать, что законы религии действительны для всех, а не только для простого народа. Абу Хаййан отвергает данную версию словами аль-Харири.

«А к твоим словам: "Философия – для избранных, а Закон – для простого люда" – нельзя отнестись серьезно. В них нет и проблеска света. Ты ведь хочешь этим сказать, что в Закон верят одни – чернь, а философию усваивают другие – избранные. Зачем же тогда вы сочинили «Послания братьев чистоты», призывая следовать Закону, когда он обязателен только для черни, вместо того чтобы сказать: "Кто хочет быть причисленным к черни, пусть усваивает Закон"? Вы противоречите себе, ибо вы начинили свое учение словами из писания Аллаха, доказывая с их помощью, что Закон подтверждает философию, а знание подтверждает Закон. А теперь ты утверждаешь, что одно – для избранных, а другое – для черни. Зачем же соединять несоединимое или, наоборот, разъединять неразъединимое? Клянусь Аллахом, это явное невежество и постыдная глупость».⁵²

В истории западноевропейского общества именно такие дискуссии, призывающие к признанию первенства науки и философии, и привели к отделению церкви от государства, а впоследствии к развитию общества. Ведь если признать роль науки и философии только на уровне отдельных групп, а не как общегосударственное дело, то о каком развитии можно вести речь? Несмотря на радикальную позицию по отношению к философии, нужно ценить, что Абу Хаййан ат-Тавхиди привлекает читателя своим поэтическим и полемическим даром, чтобы направить его к поиску, призвать критически относиться ко всем школам мысли. Он пишет, что *«Нужно, чтобы соперничество мнений разбудило души людей, доверчиво воспринявших какие-то утверждения и погружившихся в покой уверенности, и родило в них изумление, удивление...»*.⁵³ Справедливости ради нужно отметить, что «вызвать удивление», и есть одна из важных задач философии. Но вместе с этим разве можно согласиться с утверждением, что

51 Абу Хаййан ат-Тавхиди. Диалоги. С. 76.

52 Там же. С. 75.

53 Паленко М. С. Философия Абу Хайяна ат-Таухиди © https://www.gramota.net/articles/issn_1997-292X_2012_1-2_38.pdf Дата обр. 06.10.22.

логика и философия несовместимы с мусульманской культурой? Ведь сама арабская мысль не выросла на пустом месте, т. к. в основание Закона (*шари‘а, фикх*) исходит не только из Корана и предания, но также из *иджма* и *кияс*, или силлогизма, т. е. рациональных рассуждений.

В составе интеллектуального наследия и раньше существовали, и сегодня появляются альтернативные модели – модели взаимодополнения и диалога между наукой и религией. Хотя взаимодействие и функции науки и религии в современном технологическом и информационном обществе характеризуется по-другому. Об этом современный философ В. С. Стёпин пишет следующее: «Функции науки и религии в культуре внешне выступают как противоположные, но при более внимательном рассмотрении они выступают как дополнительные».⁵⁴ Об этом идет речь и в этом разделе.

Почему на современном мусульманском Востоке дело обстоит по-другому, и почему наследие исламской интеллектуальной мысли здесь предано забвению, это насущный вопрос на который нужно ответить. Казалось бы, что только средневековую мысль невозможно представить без коллизии, столкновений или конфликта разума и веры, науки и религии, но почему история повторяется и сегодня? Существование конфликтной модели взаимоотношений можно было понять в период Средневековья. Но такая коллизия в какой-то мере существует и в современном публичном и интеллектуальном дискурсе, в центральноазиатском регионе. И не только в соседнем Афганистане, но в разной степени в настоящее время в самой Центральной Азии, в том числе в Таджикистане, где в определенных кругах общества появляются сильные тенденции фундаменталистского или неофитского характера, требующие верховенства веры над наукой. В этом можно убедиться не только на примере таджикского сегмента Фейсбук, но увидеть во время беседы с определенными слоями общества; порою можно услышать и прямые угрозы в адрес представителей светской интеллигенции, выступления против представителей разных конфессий, даже тех, которые в древности доминировали в нашем регионе, таких как, например, зороастризм, буддизм, христианство и т. д. И нужно отметить, что такие тенденции начали появляться задолго до второго явления движения Талибан в Кабуле (в августе 2021). Такое явление в светском государстве, с глубокими традициями светского политического правления, угнетающе воздействует на сознание индивида и в целом на общество. Расценивать такие явления как ностальгические по отношению к истории, к прошлому, было бы неверно.

Драматичность ситуации заключается в том, что это происходит в условиях, когда отсутствует развитая экономика, не сформировалась соответствующая международному уровню и стандартам система образования, когда научное мировоззрение, после развала Союза сильно уступает свои позиции религиозному. Существует также угроза экстремизма и радикализма извне. Где и в чем выход?! Нужны новые инвестиции в науку и образование? Насколько может этому способствовать наш социально-культурный капитал? Дело в том, что предпосылки для такого подхода существовали еще в Средние века в учениях аль-Кинди, Эриугены и аль-Фараби, что делает актуальным более глубокое изучение их философского наследия.

Вернемся к интерпретации существующих моделей. Нужно иметь в виду, что кроме широко известной конфликтной модели существуют разные модели взаимоотношения философии (науки) и религии (веры), например, модели гармонии, интеграции и дополнения. Модели дополнения и диалога между наукой и религией становятся более эффективными, более про-

⁵⁴ Стёпин В. С. *Цивилизация и культура*. СПб., 2011; Виноградов С. П. *Мировоззренческие идеи Авиценны в контексте современного философского дискурса*. Авиценна: мыслитель, ученый, гуманист. Минск. Ковчег, 2014. 260 с. – С. 39.

дуктивными. Дело в том, что реальность многогранна и не полностью находится в доступном человеку обозреваемом пространстве. Она очень сложна и не может быть понята и описана, исходя только из одной перспективы. Сочетание же разных форм познания действительности поможет нам создать относительно целостную картину мира.⁵⁵ Более того, религия может дать новые темы и сферы для научного исследования. Например, Т. Н. Клементьева считает, что:

«по мере развития науки и использования присущих ей методов исследования область научных знаний расширяется за счет проникновения в сферу религиозных представлений. Именно на границе научного и религиозного знания возникает та область, в которой с помощью философии может быть осуществлен их синтез. Анализ представлений о неоднородности Вселенной и о катастрофизме в религии и науке показал, что сфера научного знания расширяется за счет создания теорий о ненаблюдаемых объектах и явлениях...».⁵⁶

Такое же видение многообразия способов постижения реальности присуще индийской философии, например Бхагавадгите, шестой части «Махабхараты». Об этом же в свое время писал уже упомянутый нами мусульманский философ и писатель иранского происхождения, Абу Хаййан ат-Тавхиди. В честности, он писал:

«Знание – это море, и людей, исчезающих в нем, больше, чем овладевших им. Неизвестного вдвое больше, чем известного: предположений больше, чем достоверностей, и скрытого больше, чем очевидного. И то, что воображают о нем (мире), превосходит то, что доподлинно известно».⁵⁷

Необходимость расширения сферы научного знания приводит к другой модели. Это уже модель интеграции науки, философии и религии. Насколько наше культурное и интеллектуальное наследие может быть актуальным и полезным в преодолении конфликтной модели взаимоотношения разных сфер духовного мира и разрешения данного состояния нашего общества? Что можно заимствовать из этого наследия сегодня? Разумеется, теперь уже только тексты могут дать на эти вопросы исчерпывающие ответы, но тем не менее, нужна новая интерпретация богатого духовного наследия. Итак, противоречит ли религия философии и наоборот, на их взгляд? Могут ли они существовать изолированно друг от друга? Могут ли они сотрудничать, или взаимно дополнять друг друга? В чем специфика каждой из этих форм общественного сознания? Что может религия и не может наука, и наоборот? Возможна ли их интеграция?

В мусульманском мире впервые варианты интеграции философии и религии в культуру были предложены мутазилитами, особенно первым философом-мусульманином арабом, аль-Кинди. Известный мусульманский исследователь догматики аш-Шахрастани указывает на связи несторианской доктрины о Троице с мутазилитской концепцией, посвященной «атрибутам» (моду-сам) Бога⁵⁸. Он проводит различие между философией и религией таким образом: во-первых, философы добывают знания путем усиленного умственного труда, а пророчество приобретает-

55 Alexander D., White R. Nauka and religiya: druz'ya ili vragi? Science and religion: friends or enemies? Christian view on recent scientific achievements: transl. from English, SPb.: Shandal. 2009, 336 p.

56 Взаимоотношение религии и науки в современном мире: философский анализ модели интеграции. Т.Н. Клементова. Вестник Вятского государственного университета, 2020. №1 (135). – С. 30–37.

57 Абу Хаййан ат-Тавхиди. Диалоги. (Из книги «Услады и развлечения»). В кн.: Восток-Запад. Исследования, переводы и публикации. – М. 1988. 291 с. – С. 56–87.

58 Вольф М. Н. Средневековая арабская философия: мутазилитский калам. Новосибирск, 2005. <https://classics.nsu.ru/Wolf/kalam.htm>. Время обращения 23.06.22.

ся путем откровения от Бога. Во-вторых, философ достигает истины трудом, а пророк получает ее от Бога. В-третьих, понимание, к которому приходит пророк более ясное и понятное, чем то, которое предлагает философ. В-четвертых, способ, которым пророк выражает свое понимание, доступен обычным людям и превосходит. Истины, которые получает пророк, просты и доступны для понимания. Но в итоге, содержание истин религии и философии одно и те же. Более того, аль-Кинди считает, что, пророчество доступно многим, если каждый человек очистит свою душу, он способен достичь божественного видения. Последнее положение приводило в ярость сторонников ортодоксальной религии, например, Абухамида Газали, и он обрушился на аль-Кинди с критикой.⁵⁹ Таким образом, позицию аль-Кинди относительно понимания религии можно назвать не мистицизмом (подобным суфизму), а интеллектуализмом.⁶⁰ В ней подразумевается, что можно познать Бога рациональными способами. Аль-Кинди создал бесконфликтную зону взаимодействия различных наук, в том числе религиозных, он не видел ущерба в синтезе рациональных и нарративных наук, соединения неарабской науки (греческой, персидской, сирийско-византийской, христианской) и так называемой арабо-мусульманской.

Взаимоотношения религии и философии находились в центре мировоззрения и современника, аль-Кинди – Эриугены. В то время, т. е. в Средние века, когда подчинение разума вере и религиозному авторитету было как правило аксиомой, Эриугена выступает не только против подчинения разума вере, более того, призывает к гармонии между ними, а требует, чтобы именно разум решал вопросы бытия, свободы воли. Обратите внимание: это было заявлено в условиях, когда религия была единственной «обладательницей» истины. Такой подход актуализирует вопрос о научном исследовании религиозных догм, не позволяя прятать религиозные дебаты в архив истории.

Исходя из данных источников и фактов истории, он считает, что разум первичен по природе по отношению к религиозному авторитету. Делая такое заявление, он исходит из того, что «природа была сотворена вместе с временем, религиозный же авторитет возник не от начала времени и природы, а позднее». На самом же деле, по мысли Эриугены, религиозный авторитет рождается от истинного разума, однако разум не рождается от авторитета. Авторитет, не поддержанный разумом, является слабым, – считает он. Разум же не нуждается в поддержке авторитета. Эриугена полагает, что истинный авторитет есть результат отыскания святыми отцами истины, фиксирования ее и передачи в виде назидания потомкам. Поэтому он советует при решении многих вопросов сначала обратиться к разуму, а затем к авторитету. Но когда речь идет о людях, неспособных понять доводы разума, им нужно обратиться сразу к авторитету, т. к. они доверяют больше авторитету, чем доводам разума. Из данных высказываний Эриугены можно сделать такое заключение, что адекватное восприятие истины зависит от социального и интеллектуального уровня людей. Этот вывод совпадает с эпистемологическими доктринами восточных перипатетиков.

Эриугена, как и аль-Кинди, поднимал вопрос о принципиальном совпадении религии и философии. Он пишет, что, когда мы рассуждаем о философии, это то же самое, что изыскать истинную религию. Поэтому истинная философия есть истинная религия, а истинная религия есть истинная философия. Это есть главный лейтмотив его философского творчества. Но что существенно, Эриугена предоставляет право познания божественной сущности разуму. Все

⁵⁹ Peter Adamson. Al-Kindi. Great Medieval Thinkers. Oxford University press, Printed in UCA. 2007. P. 46–47.

⁶⁰ Ibid, p. 15

существующее называется им «природой», она подразделяется на формы, и Бог есть одна из них. Однако в отличие от других элементов сущего, Бог непостижим разумом. Церковь осуждала идею о слиянии Бога и мира (пантеизм), чтобы отмежевать Бога от зла, которое творится в мире. Эриугена раздумывая о проблеме предопределения и свободы воли приходит к тому, что зло как таковое не существует в природе, оно есть небытие, и всякая борьба с несуществующим, с нереальным есть абсурд. Он отрицает предопределенность Богом человека для греха, полагая, что Бог не может быть причиной какого-либо зла, т. к. человек наделен свободой воли. Поэтому адские мучения (и слова Августина), о которых ведет речь церковь – имеют нравственный и педагогический характер. Это было очередным оправданием природы, природы, которую в Средние века приравнивали ко злу. За это Эриугену дважды осудила церковь – при жизни и после нее.⁶¹

На примере воображаемого диалога Эриугены, аль-Кинди и аль-Фараби можно увидеть, как средневековые философы подвели под ортодоксальную религию (христианство и ислам) философскую базу (используя греческую культуру) и одновременно с этим освободили философию и науку от доминирования религии в существовавшем в то время общественном дискурсе.

Как определяет религию аль-Фараби? По его мнению, религия – это взгляд и действие для достижения благ и счастья. Он пишет об этом следующее:

«Религия – это взгляд и действия, предопределенные условиями, начертанными для всех первым Главой. Если первый Глава справедлив и добродетелен, то его религия также будет добродетельной религией и цели людей будут достигнуты. Невежественный же правитель достигает блага (здоровье, честь, величие, либо власть), превращает подвластных ему людей в орудие, используя которое он достигает цели и упрочивает ее. И он считает, что достиг блага, не обладая им в действительности».⁶²

Итак, религия есть взгляд и действия, предопределенные условиями (воззрения шариата), она направляет людей на достижение благих целей – в этом суть религии по аль-Фараби. И соблюдение религии регулируется правителем, предпочтительно добродетельным. Шариат, религия и вера, по аль-Фараби являются синонимами. Аль-Фараби подобно Эриугене считает, что добродетельная религия подобна философии. Т. к. философия состоит из теоретической и практической частей, то практическая часть религии целиком входит в практическую философию. Также добродетельные указания (шариат) полностью входят в корпус практической философии. Теоретические воззрения религии находят доказательства в теоретической философии, при этом они приняты религией без доказательства. Далее аль-Фараби пишет, «следовательно, две части, из которых состоит религия, взяты у философии».⁶³ Раз «теоретическая часть философии дает подтверждение теоретической части религии, то стало быть, философия дает подтверждение содержанию добродетельной религии. И, следовательно, правление, входящее в добродетельную религию, подчинено философии».⁶⁴

61 Иоанн Скот Эриугена. Фрагменты. Бирюков Д. С. Книга еретиков / сост., пред., коммент. Санкт-Петербург: Амфора, 2011. – С. 474. См.: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/kniga-eretikov-antologija/14>. Время обращения-11.05.22

62 Аль-Фараби. Отношение философии к религии (*алахат байн ал фалсафа вал илмият*). В кн.: Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. Алма-Ата. 1987. – С. 317–318.

63 Там же. С. 324.

64 Там же. С. 325.

В предложенном фрагменте ключевым моментом является то, что, по учению аль-Фараби, все, что имеет религия, взято из философии. Очевидно, у аль-Фараби присутствует момент исторического подхода, и, возможно, авраамические религии (особенно христианство и ислам), формирование которых произошло исторически позже, заимствовали способы убеждения у философии (возможно из древней Греции), по аль-Фараби, у первобытных религий. Следующий момент, отраженный в этом тексте – это то, что именно философия дает подтверждение религии. Это уже заявление, связанное с пониманием роли религии и философии в обществе, то есть, философия благодаря своим инструментам может теоретически усилить религию.

Аль-Фараби заботится не только о ведущей роли философии и науки в обществе, но также об усилении эпистемологических возможностей религии. Он рекомендует верующим и теологам воспользоваться преимуществами диалектики и риторики, так как они полезны для укрепления веры и улучшения религиозных воззрений. Видимо, ученый имеет в виду, что это нужно для того, чтобы религия не превращалась в догму.

Диалектика предоставляет сильному интеллекту достоверные доказательства или большинство из них, а риторика (проповедь) удовлетворяет во многом сферу его интересов, хотя не обосновывает того, что не рассматривает диалектика.

Поэтому, думает мыслитель, добродетельная религия предназначена не для философов (видимо, из-за слабости достоверных доказательств), так как философы понимают проповеди только через философию, – заявляет он.

Аль-Фараби предоставляет дела религии (шариата) правителю добродетельного города, как предмет гражданской науки и политики, так как, по его мнению, *фикх* – это часть теоретической философии, входит в теоретическую науку. То есть, он поручает функцию регулирования религиозных дел не теологам, а правителю-философу. Общины должны взаимодействовать друг с другом для достижения общей цели.

«Дела добродетельного города подобны науке и практике медицины. Врач должен опираться не только на теоретические знания по медицине, но и делать упор на собственные наблюдения и опыт. Искусство это «включает в себя общие вещи и не ограничивается действиями, которые охватывают знание всех вещей. Оно также должно обладать способностью, приобретенной с течением времени через опыт и наблюдение».⁶⁵

Согласно аль-Фараби наука в состоянии объяснить, как человек достигает откровения Аллаха, первого Главы. Глава города правит им и народом согласно откровению. Между правлением Всевышнего, миром и главой города есть общее и отличное, но между ними есть и гармония, такая же как в мире и городе.

Как было отмечено, одним из важнейших моментов философского творчества средневековых мыслителей, в том числе аль-Фараби, является его концепция о верховенстве философии по отношению к религии. Нужно признать, что данная концепция уже выходит за пределы неоплатонизма и за рамки традиционно понимаемой религиозной философии Средневековья. В

⁶⁵ Аль-Фараби. Отношение философии к религии (*алакат байн ал фалсафа вал илмият*). В кн.: Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. Алма-Ата. 1987. – С. 341.

«Книге букв» аль-Фараби говорит, что:

«религия, хотя и овладевает умами человечества, по времени позже философии.

Одним словом, так как, обучая народ при ее помощи, искали умозрительные и практические вещи, которые в философии исследуются соответствующими им способами, то они таковы: убеждение или воображение, или и то и другое вместе».⁶⁶

Далее, углубляясь в методику исторического исследования, он открывает также суть *калама* и *фикха*. По этому поводу он пишет:

«Искусство *калама* и мусульманского права появилось позже и следует за ними. Поскольку религия следует древней философии, сомнительной или ложной, постольку *калам* и мусульманское право следуют ей. В частности, религия запутала и переменяла местами то, что она восприняла от воображения и образов...»⁶⁷

Вот как объясняет аль-Фараби природу религии с помощью исторического подхода. Утверждения аль-Фараби о том, что «религия следует древней философии» и «религия запутала и переменяла местами то, что она восприняла от воображения и образов» требуют пояснения. Нужно согласиться с аль-Фараби, что древняя философия в различных видах действительно является источником вдохновения для возникавших религий. Так, мировыми религиями были восприняты общеполитические идеи Заратуштры (о противоборстве добра и зла, представление о рае и аде, монотеизм и т. д.), а этическое мировоззрение и идеи Будды впоследствии стали буддизмом. В христианстве и исламе также много заимствований из греческой мифологии и философии (концепция Платона о демиурге стоиков, неоплатоников), в исламе многое пришло из иудаизма и христианства. А митраизм и манихейство в определенную фазу развития христианства составляли источники идей христианской религии. Например, Святой Августин, вопреки своей критике манихейства, в своей «Исповеди» создал свое учение о «Граде Божиим» и «Граде земном» именно на основе манихейского противопоставления мира земного миру небесному. Книга эта начинается словами:

«...я поставил своей задачей защитить Град Божий, ... "живя верою", так и в той и вечной жизни..., защитить против тех, которые ставят своих богов выше его Основателя... и в предпринятом мною труде нельзя обойти молчанием и земной Град, который, стремясь к господству, сам находится под властью этой страсти господствовать, хотя ему и поклоняются народы...» [Августин Аврелий. О Граде Божиим. Кн. Первая. Предисловие]. «Вышний град, где победа – истина, где достоинство – святость, где мир – блаженство, где жизнь – вечность...» (О Граде Божиим. Книга 2. Глава XXIX). Или «итак, как взаимное сопоставление противоположностей придает красоту речи, так из сопоставления противоположностей, из своего рода красноречия не слов, а вещей, образуется красота мира» [О Граде Божиим. Книга XI. Гл. XVIII]. Или «...из этого-то града и выходят враги, от которых нам надлежит защитить Град Божий» [Кн. 1. Гл. I].

В философии истории и политике Августина можно увидеть, что он смотрит на мир дуалистически или скорее согласно учению манихейства. Он исторически делит народы и нации мира на два полюса: град Божий и град Земной. Жители града Божия – это те, чьим центром явля-

66 Аль-Фараби. Книга букв. Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. – С. 374.

67 Там же. С. 374-375.

ется Иерусалим, место рождения Иисуса Христа. Это люди Божьи, которые верят в монотеизм и любят Бога. На другом полюсе находятся люди Града земного, центром которого является город Вавилон, и это происходит из-за коррупции и проституции, которые были распространены в Вавилоне в то время.⁶⁸ По Августину жители земного города – люди надменные, а религия их – политеизм, то есть они – многобожники. Но бывает и так, что жители обоих городов могут быть внутренне набожными или наоборот. То есть Августин подчеркивает важность не внешнего, а внутреннего плюрализма, так как в центре лежит любовь к Богу. Под категорию жителей «земного города» подпадают представители философских школ, других верований и религий, не имеющие представления о Спасителе.

Из приведенного отрывка видно, почему, по какой причине аль-Фараби подчеркивает дихотомию и образное мышление религиозных представителей, т. к. истины религии отличаются от истин философии своей категоричностью и претензией на окончательность.

В «Книге о достижении счастья» аль-Фараби идет дальше, и, развивая свою идею об историзме, ведет речь о том, что «философия предшествует религии по времени», и даже заявляет, что «религия есть имитация философии»,⁶⁹ что, «когда впервые появилась философия, она была представлена как способ усовершенствования души и разума, как высшая форма мудрости, как теоретическое совершенствование». Положение аль-Фараби о религии как имитации первоначальных философских школ имеет параллели с тем, что говорили мутазалиты о сотворенности священного Корана. Они считали, что «предшествующий божественный Коран был записан на скрижалях, а Коран, ниспосланный людям, есть подражание слову Божьему». Аль-Фараби приводит слова Джафара ибн Харба:

«Аллах Всевышний сотворил Коран на хранимой скрижали, и он не может быть перенесен, так как одна вещь не может находиться в двух местах в одном состоянии. А то, что мы читаем (как Коран), есть повествование о первоначально написанном на хранимой скрижали. Это сделали и создали мы».⁷⁰

Заявление о том, что религия есть имитация философии, было сильным идейным и моральным поступком, приведшим к тому, что философия и философы (такие как аль-Фараби, представители общества «Ихван ас-сафа» и Авиценна) были осуждены мусульманскими теологами. Но достичь мудрости в форме теоретического совершенствования, по учению аль-Фараби, недостаточно. Нужно свои знания использовать на практике, необходимо иметь выход на людей, на общество. И потому совершенному философу (правителю) для достижения счастья нужно, чтобы он обладал способностью учить других членов общества (т. е. иметь практические навыки), формировать их характер таким образом, чтобы они достигали совершенства и счастья, присущих им по природе. Правитель (философ) или имам должен иметь способность демонстрировать и предложить людям понимание вещей (бытия), как они есть (науки), и показать эти вещи через образы (религии). Аль-Фараби подчеркивает, что если философия связана с демонстративным знанием о вещах (каковы они есть на самом деле), то религия связана с убеждением людей, с использованием образов вещей. Вот почему религия, по учению аль-Фараби есть имитация философии... А представитель калама принял в своей религии те образы за истину.

68 Августин Аврелий. О Граде Божием. Кн. 1–12. http://az.lib.ru/a/avgustin_a/text_0427_de_civitate_dei-1.shtml

69 Muhsin Mahdi. Al-Farabi: The Philosophy of Plato and Aristotle...Cornell University Press, 1962, 1969, 2001. p. 6.

70 Вольф М. Н. Средневековая арабская философия: мутазилитский калам. Новосибирск. 2005. <https://classics.nsu.ru/Wolf/kalam.htm>. Время обращения 23.06.22.

«Стало быть, то, что исследует искусство калама в этой религии, является более отдаленным от истины, поскольку он (представитель калама) ищет доказательства образа вещи, принимаемой за подлинную истину...».⁷¹

Таким образом, аль-Фараби объясняет второстепенную роль религии, искусства калама и мусульманского права по отношению к философии тем, что они возникли позднее философии. «А философия предшествует религии наподобие того, как предшествует во времени (изготовление орудий) использованию орудий. А религия предшествует каламу и мусульманскому праву наподобие того, как глава, назначенный правителем, предшествует слуге...».⁷² Это уже не историзм, а социальный статус религии.

Регулирование религиозных вопросов, согласно учению аль-Фараби, входит в обязанности философа как правителя. Только такой философ знает суть вещей как они есть, и насколько образы вещей соответствуют действительности. Его функции близки к тем, которые имеет пророк, отличие их только в том, что философ использует теоретические знания и искусство риторики и поэтики. Но правитель-философ не руководит людьми без их согласия, они должны быть готовы к его помощи, как люди обращаются к врачу, когда в нем возникает необходимость, вследствие их болезни.⁷³ По учению Абунасыра аль-Фараби логико-философские дисциплины, такие как диалектика и риторика помогут освободить людей от заблуждения и обмана.

«Диалектика и проповедь позволяют одолеть воззрения тех, кто желал бы ввести в заблуждение граждан словом и упрямым противодействием».⁷⁴

К сожалению, как показала историческая практика Средневековья, в мусульманском обществе данная прогрессивная программа философа-правителя (по просвещению масс и регулированию религиозных вопросов), концепция идеального общества, ориентированная на будущее, не была осуществлена в жизни. Основная причина заключалась в том, что правители мусульманских стран (после Аббасида аль-Маъмуна и просвещенных эмиров династии Саманидов) находились под сильным влиянием духовенства (державшим массы в жесткой узде), были прекращены дискуссии и диалог, а науку и просвещение поддерживали от случая к случаю как декорации своего двора (например, при султанине Махмуде Газневи). Это происходило на фоне активизации деятельности религиозного духовенства (улемы), имевшего в управлении мечети и систему медресе, направленные на поддержание установившегося общественного порядка и сохранения религиозных догм. А публичные системы образования, школы, учреждения и техническое оборудование для развития различных естественных и гуманитарных наук, для совершенствования ремесла в хорошо организованной системной форме фактически не были созданы. Рационалистические и эзотерические науки были загнаны в угол, этим люди занимались только в узком кругу и в домашних условиях.

Многие современные исследователи исламской религии выдвигают тезис, что религиозные противоречия в истории народов, в том числе нашего, например, есть конфликт между двумя направлениями ислама – *ханафизмом* и *шафиизмом* [в результате которого в X–XI вв. погибло много невинных людей]; эти направления ислама имели и имеют много общего в сфере

71 Muhsin Mahdi, Al-Farabi: The Philosophy of Plato and Aristotle. P. 7.

72 Аль-Фараби. Книга букв. – С. 376.

73 Muhsin Mahdi, Ibid, Introduction. P. XXXV

74 Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. Изд. «Наука» Казахской ССР. Алма-Ата. 1987. – С. 326.

религиозных убеждений, и исполнения обрядов, но не имели под собой религиозно-идеологической почвы. Однако истинными были другие причины. На самом деле все противоречия и конфликты людей были основаны на различном отношении к политической власти, а также к решению социальных вопросов, а не на том, как молиться и сколько раз в день. Это был социально-экономический конфликт. Социальный смысл данного конфликта был связан с тем, что *шафииты* были представителями высших городских классов, а *ханафиты* представляли интересы представителей среднего класса, особенно ремесленников и торговцев. То же самое относится к возможным конфликтам внутри других ветвей ислама, а также к традиционным «историческим» противоречиям суннитов и шиитов, а также исмаилитов – последователей рационализма мутазилитов, «людей разума», которых под разными предлогами преследуют уже тысячу лет. Всякое различие и многообразие являются источниками богатства культуры и ее развития, но, к сожалению, как это бывает, часто различия используются определенными группами в своих целях, что реализуется навешиванием стереотипов (проблема Другого) представителям другой религиозной группы или философским школам для достижения своих ближайших целей. Поэтому нужно каждый раз смотреть в корень всех разногласий и конфликтов. А за ними обычно всегда стоят материальные и социально-политические интересы определенных групп общества и населения. Это верно как относительно истории, так и сегодняшней ситуации, т. е. относительно современного состояния проблем религии и философии (а также науки, светского общества). То же самое относится к взаимоотношению ислама и христианства, а также различных философских школ. Дело в том, что различие не всегда подразумевает конфликт, при организации продуктивного диалога конфликты часто снимаются и открываются новые возможности.

Об образовательной ситуации более поздних веков исламской цивилизации очень красноречиво и образно рассказывается в эзотерической «Повести о Хайе, сыне Якзана» («Хайй ибн Якзан» – Живой, сын Бодрствующего) Ибн Туфейла.⁷⁵

Краткий сюжет повести таков: Хай достигает познания мира с помощью философии (Разума) самостоятельно, и вместе с Абсалем, своим единомышленником (эзотериком) принимает решение помочь и другим людям совершенствовать свою мыслительную деятельность. С этой целью они пробираются на остров Сулеймана, но убедившись в том, что основная масса людей предрасположена к иллюзии и заблуждению (следовать другим без размышления, поклоняться предкам, могилам, святым и т. д.), то есть они, а также их правители, не готовы к реформе общества, Хай ибн Якзан покидает остров Сулеймана и возвращается на свой необитаемый остров, посвящая себя и свою жизнь самопознанию.

Возникает вопрос: почему правителям не нужны просвещенные люди, почему порой они больше склонны к поддержке людей, формально придерживающихся веры, предсказателей (астрологов) или же иллюзионистов и фанатиков? Дело в том, что наука и философия работают с избранными, а религия – с массой, философия и наука нуждаются не только в заучивании готовых знаний, идей, правил и установок, но в развитии самостоятельного мышления, в организации опыта и эксперимента для доказательства предложенных идей, и создании институтов для развития общества. А получение результатов в образовании и науке требует финансовой поддержки и времени. Вера же держится за существующие знания, истины, превращенные в культ.

75 Ибн Туфейль. Повесть о Хайе, сыне Якзана. М. 1988. См.: <http://psylib.org.ua/books/ibntu01/index.htm>

3. Почему онтология? Краткая дискуссия об онтологии

«Онтология есть изучение недифференцированного бытия».
«...если физик изучает причинную зависимость в физическом мире,
то философ интересуется каузальной связью вообще».
Куайн

Дискуссию об онтологии нужно начать с обсуждения понятий и терминов, которые являются для мыслителей основными инструментами познания данной проблематики. Прежде всего, нужно отметить, что слово «**ОНТОЛОГИЯ**» буквально означает «наука о бытии» (латинское «*onto-logos*»). И так как принято считать, что существенную часть бытия составляет объективный мир, мы должны разобраться в том, что из себя представляет этот «объективный мир» в обыденном смысле? Он охватывает все предметы, вещи и явления вокруг нас: это Земля, Солнце, Луна, звезды вокруг нас, мир растений, животных и людей и т. д. Но когда мы говорим мир, то туда же могут включаться такие явления как наши мысли, цифры, улыбки и другие формы человеческого состояния.⁷⁶ То есть речь идет также о феноменах субъективного мира. Действительно, это явления этого мира, а не другого. Но классификация одной из систем природного мира может также отличаться одна от другой: например, человек имеет много общего с кошкой (как видом животных), но в аспекте рациональности они отличаются. То же самое, люди и ангелы – они имеют общность в сфере рационального, но отличаются по признаку «животности» (т.е. последние не имеют свойственных человеку и всему живому физического, «биологического» тела). Но всякая система классификации, чтобы избежать бесконечного ряда (и абсурда), должна завершиться наиболее общими, предельными классификациями и дефинициями. Это уже есть уровень метафизических категорий (аналогично десяти категориям Аристотеля). Если нечто теряет некоторые свои свойства и приобретает другие на уровне вида, то это несколько не отражается на уровне универсальных категорий. Например, Сократ может учиться новому, или может превратиться в прах, в камень, в растение, в дерево и т. д. Но невозможно представить, чтобы Сократ превратился во «время» или в «число»,⁷⁷ т.к. это уже другая система координат, другая система универсальной категоризации. Мы не можем дать описание для подобного рода превращения Сократа, потому что почва, или логико-метафизический субстрат для такого рода трансформации ни в одной из позитивных классификационных систем пока не обнаружен. Но тем не менее, общепринято, что предложенная здесь фундаментальная классификация, связанная с категориями онтологии, верна, как минимум по ряду позиций.⁷⁸ Таким образом, проблема онтологии рассматривается в смысле универсальной философской теории, как часть классической метафизики (или «первой философии» Аристотеля), описывающей наиболее общие формы реальности с помощью категориальных сеток. Как и в древние времена античный, древнегреческий шаблон мысли стал универсальным для определенной части мира, особенно ближневосточного, мусульманского центральноазиатского мира. Современный таджикский философ Хаел Додихудоев в своей статье об универсальном характере будущей национальной философии в центральноазиатском регионе пишет:

«Поскольку все философские проблемы и их решения универсальны, общезначимы, потому нельзя говорить о наличии специфически арабских, иранских, таджикских или узбекских, киргизских, латиноамериканских, русских или казахских фи-

76 Jan Deinozka, *The Ontology of the Analytic Tradition, and its Origins. Realism and Identity in Frege, Russell, Wittgenstein and Quine*, New York: Rowman & Littlefield, 1996, p. 7. In: <https://www.ontology.co/>

77 Jan Deinozka. *The Ontology...* Там же.

78 *Ontology: its role in Modern Philosophy*. In: <https://www.ontology.co/>. Дата обращения 26.05.22.

лософских проблем. Следовательно, народам, не выработавшим свою собственную философию, следует усвоить существующие философские системы, возникшие и развившиеся в других социально-культурных условиях, отражающие особенности развития совершенно других этносов. Речь, конечно же, идет о западноевропейской философии как универсальном инструменте познания и практики и для неевропейских народов. Западная философия стала как бы шаблоном для нас».⁷⁹

Если даже не шаблоном, то важным инструментом философской мысли он стал еще в исламской культуре, т. к. в ходе истории происходит синтез различных культурных и философских систем. В Средние века против «греческой мудрости» (*«илми юнани»*) выступали многие мусульманские теологи, но у них была религиозная мотивация. Будущее развитие философии может показать развитие другого набора инструментов философского познания, и другой картины мира, но пока это то, что реально работает в истории нашей мысли. Итак, метафизика – это то, что Андроник Родосский назвал после Аристотеля его наследием, тем, что находится за пределами физической реальности и не охватывается его наукой физики. Дискуссия об онтологии составляет сердцевину традиционной метафизики. В таком смысле понимали метафизику до XIX века. Но постепенно онтология как учение и теория о бытии в свете позитивистской критики ее Огюстом Конттом (1798–1857), Бертраном Расселом, и др. становится периферийной темой для философского обсуждения, периферийной по отношению к тому, какой она была первоначально. Так, онтология, по их мнению, это уже не наука о сущем как таковом, а есть содержание некоторой теории, т. е. не реально существующее, а лишь объекты, которые постулируются данной теорией как существующие. Более того, позитивисты и неопозитивисты считают «бытие», понятием без позитивного содержания и иногда даже предлагают отказаться от обсуждения проблем бытия в смысле его общекосмического содержания, по той причине, что оно, якобы, будучи гипотетическим понятием, не отражает реальность как таковую, не имеет «плоти и крови», не содержит важных аспектов существования мира и жизни во Вселенной. Причина в том, что, якобы, понятие бытия не поддается проверке, верификации на предмет его содержательности.

Тем не менее, согласно критикам неопозитивизма, мы не можем признать тот очевидный факт, что онтология связана с нефизическим, сверхфизическим, одним словом, мета- и постфизическим описанием мира. Если категории можно назвать предельной дифференцией бытия, то онтология есть изучение недифференцированного бытия целом. На самом деле, противоречивы ли кардинально истины разума и истины факта (Лейбниц)? В этом отношении, разумные доводы приводит В. Куайн, он пишет, что философия мало чем отличается от естественных наук, но в отличие от них она исследует в совокупности систему мира:

«Физик говорит о каузальных связях определенных событий, биолог – о каузальных связях иного типа, а философ интересуется каузальной связью вообще, обусловленностью одного события другим, т. е. какие типы вещей составляют в совокупности систему мира?».⁸⁰

79 Додихудоев Х. Значение философии Ибн Сины для современности и перспективы развития таджикской философской мысли // Ираннаме. №3-4, (55-56). 2020. – С. 140.

80 Куайн У.В. Две догмы эмпиризма. В книге Куайн Уиллард Ван Орман. Слово и объект. Пер. с англ. М.: Логос, Праксис, 2000. 386 с. (Quine, W.V.O. (1951), Two Dogmas of Empirism).



Северное Возрождение. Нидерланды. Босх.⁸¹

То есть философия отличается от других наук лишь степенью общности своих положений и принципов. Реальность понятий гуманитарных наук также трудно подвергать сомнению, так как с эпистемологической точки зрения физические объекты и боги Гомера (описанные в его поэме «Илиада и Одиссея») отличаются только уровнем восприятия. Оба рода сущностей входят в наши представления лишь как культурные постулаты.⁸²

Следует признать, что вопреки всем неопозитивистским критикам, философия еще не придумала замену, другого равнозначного термина или понятия, эквивалентного «бытию» для описания существующего универсума или всеобщих форм существования, т. е. для изучения именно «недифференцированного бытия» (Куайн). Именно исходя из трудностей процесса познания универсума, особенно познания бесконечных уровней бытия, современные философы стали концентрироваться не на всеобщей форме космической реальности (которых может быть бесконечно много), а ограничились формами человеческого сознания, вопросами, связанными с его состоянием и его существованием (тем, что изучает антропология и психология, например, страхи, заботы и т. д.). По этой причине на передний план выходит «бытие» человека (а не космоса), т. к. в отличие от всех форм существования человек обладает способностью мыслить и вопрошать, что из себя представляет «бытие» вообще. Выходит, что мы можем исследовать, как понимает бытие человек, а не что есть бытие вообще. Главные элементы понятия «бытие» меняются местами: поскольку мы не можем охватить адекватно полно этот бесконечный мир каков он есть, то вынуждены концентрироваться на мире человека, его бытии и его культуре. Мир во всех формах дан нам в той степени, как и в какой степени мы его представляем, мир нам дан в нашем представлении. Но между материальными предметами вокруг нас и идеальными явлениями (созданная нами «вторая природа») есть много общего, хотя это не есть зеркальное отражение. Мир мы постигаем не непосредственно, а опосредованно, через наших чувства, опыт, мышление и язык (культуры). Знание о мире фиксируется в понятиях и категориях, и наиболее общие из них, затрагивающие общие законы бытия – выражаются в терминах онтологии. Теперь рассмотрим это на примере учения Эриугены, у которого бытие имеет много уровней (не только уровень человеческого бытия).

81 Источник: <https://papik.pro/zhivopis/9502-srednevekovaja-zhivopis-27-foto.html>

82 Куайн. Две догмы эмпиризма.

4. Сравнительное изучение учения о бытии

Бог есть свернутое мироздание, а Мир есть развернутый Бог.

Эриугена

Согласно предположению аль-Фараби, когда мусульмане, впервые столкнулись с произведениями Аристотеля, особенно «Метафизикой», они надеялись, что найдут там теорию, предлагающую систему доказательств существования Бога, науку о едином (монотеизм), и они были разочарованы, так как не нашли там ничего подобного.

Исследователи средневековой метафизики подчеркивают, что причина почему Авиценна также сталкивался с трудностями в понимании «Метафизики», о чем он говорит в своей биографии (якобы прочитал эту книгу сорок раз и не понимал ее смысл, пока не нашел комментарии аль-Фараби к ней), заключалась как раз в этом. Считается, что благодаря аль-Фараби Авиценне удалось освоить основные положения метафизики Аристотеля. Об этом, о своей пресловутой «трудности» в понимании, он пишет в своей автографии следующее:

«...Я продвинулся в науке логике, естествознании и математике, и решил заняться метафизикой и с этой целью прочитал «Метафизику» Аристотеля сорок раз, однако цель автора не раскрылась передо мной. Я прочитал эту книгу заново столько раз, что я знал ее наизусть. Тогда я разочаровался и решил, что данная книга недоступна для понимания... Случайно на базаре у букиниста я по дешевке купил одну книгу. Эта была книга «Комментарии к книге Аристотеля». Вернувшись домой, я стал спешно пролистывать книгу, и мне сразу раскрылись цели, которые уже наметились в моей душе» (Абуали ибни Сино. Рисолаи Саргузашт (Жизнеописание).⁸³



Научные и философские диспуты.
Мыслители мусульманского Средневековья в картинах художников.⁸⁴

⁸³ Абу Али ибн Сина (Авиценна). Сочинение. Т. 1. Душанбе. Дониш. – С. 160.

⁸⁴ Источник: <https://arzamas.academy/materials/1628>

Возможно ли, чтобы такой гений, как Авиценна, сталкивался с трудностями при понимании смысла и содержания книги Аристотеля? Очевидно, что данная история имеет другой смысл, нежели то, что можно понять, исходя из поверхностного чтения. Ключ к разгадке данной тайны лежал в книге аль-Фараби. Об этом рассказывает аль-Фараби в своем произведении под названием «О целях книги «Метафизики» (Аристотеля)» («*Агрози китоби «Ма-баъд-ут-табиа»*»)⁸⁵

...«Так, как многие люди полагали, что цель и содержание данной книги («Книга Метафизики Аристотеля») заключалась в том, чтобы объяснить суть Всемогущего Бога, вопросов разума и души и ряда других подобных проблем, и думали, что метафизика и теология это одно и то же (одно единое знание), потому многие из наших исследователей находят эту книгу странной, так как они не находят в ней этих тем и подтверждения своим ожиданиям».⁸⁶

Таким образом, оказывается, дело было вовсе не в трудностях содержания упомянутого труда Аристотеля при чтении, а в стратегии интеграции философской мысли, преподнесенной греками, с мусульманскими монотеистическими доктринами.

Где и в чем заключался выход, который был найден? Подсказку Авиценна нашел у аль-Фараби. Как это обнаружилось в трактатах по метафизике, выход был в синтезе. Был найден способ как адаптировать эту книгу к исламу. И это сильно повлияло на мировоззрение философов того времени, тем не менее, эти авторы не стали имитаторами религии, а создали философию внутри исламской культуры. Дело в том, что даже в книге «Илахият» («Метафизика») Ибн Сины центральными являются не теологические проблемы (Бога), а философские проблемы бытия, проблема субстанции, акциденции, дискуссия о четырех формах причины и причинности, и т. д., хотя формально большое место в ней занимает дискуссия о природе необходимого, т. е. Бога. А Бог – в философии – это высшая форма бытия. Вопросы же теологии составляют малую часть «Метафизики» Авиценны, книги под названием «Илми илахи» или «Илми рубубият» (профетология – *prophecy*).⁸⁷ Как бы мы не обозначили бесконечность бытия – Необходимосущее, Бог, Абсолют или просто как Первое бытие, цель заключается в исследовании форм бытия, что выражалось в Средние века на основе иерархии.⁸⁸ Это особенно верно, когда дело касается раннего этапа средневекового типа развития философской мысли. Начнем рассмотрение с концепции Эриугены.

4.1. Онтология с точки зрения Иоанна Скота Эриугены

Человек является продолжением бесконечного бытия, бесконечного Бога.
Эриугена

Как было отмечено, в истории философии традиционно онтология означает учение о формах бытия, как материального характера, так и духовного (в том числе и религиозного). В отличие от ранних греческих философов, Иоанн Скот Эриугена развивал идеи Псевдо-Дионисия Ареопагита,⁸⁹ жившего в I в., ученика апостола Павла. Эриугена, написал сочинение «О раз-

85 Абунаси Фороби. Расоили фалсафи. Рисолаи 3. Макосиди метафизикаи Арасту. – С. 57. // Шахобиддин Нуриддин. Метафизикаи Ибни Сино. Душанбе. 1920. – С. 89.

86 Там же. С. 89-90.

87 Шахобиддинов Нуриддин. Метафизикаи Ибни Сино. Душанбе. 2020. – С. 88.

88 Абӯалӣ ибни Сино. Китобу ш шифо. (чумлаи чахорум андар баени илоҳиет). Душанбе. Дониш. 2019. 550 с.

89 Дионисий – автор богословского сочинения «Ареопагитика».

делении природы». В нем он изложил свои религиозно-философские воззрения на все существующее, в том числе, Бога и мир. Все мироздание, у Эриугены называется «Природой». Следует отметить, что понимание данного понятия, в части физической действительности, подчиненной естественным законам, не совпадает с тем, которое сегодня принято вкладывать в него нашими современниками. У Эриугены «Природа» приобретает более широкий смысл, т. е. огромная часть действительности, все ее области и сферы, включая даже метафизическую сферу (т. е. сферу божественного). Скорее всего, это расширение понятия, ставшее популярным впоследствии у Спинозы, в его пантеистической системе мира. Таким образом, Эриугена, следуя идеям Псевдо-Дионисия, в отличие от своих предшественников становится последователем греческой мудрости (т. е. грекофилом), неоплатоником, и одновременно с этим продолжает традиции восточно-христианской мистики. Эриугена теолог и философ-рационалист, его эпистемология оперирует диалектическими процессами.⁹⁰ Диалектика понимается здесь как метод определения вещей как они есть (и что они из себя представляют), и в каком отношении к другим они находятся.

Итак, основными вопросами мировоззрения того времени (философии и религии) были суть и происхождение мира, – что лежит в основе истоков мира, который нам дан! В неоплатонизме Единое есть вечное (находящееся в покое), неизменное есть источник множества (временное), и это множество (находящееся в постоянном движении) двигается к Единому. Но вечное (Единое), бесконечное может стать таковым только объединившись с конечным. Диалектический метод не позволяет рассматривать противоположности отдельно друг от друга, по принципу – один, потом второй, – здесь они рассматриваются одновременно. В других формах бытия Бог лишь только раскрывает, манифестирует себя.⁹¹ На этой базе Эриугена создал «спекулятивную теологию». Так Эриугене удалось преодолеть оппозицию вечной и земной жизни, и он объединил философию христианства, веру и знания. В этом он сходится с аль-Фараби, только последний, философствуя, ставит на место христианской – мусульманскую теологию и мистику. IX в. это время, когда в философии стали доминировать мусульманские мыслители, когда центр греческой мудрости перебазировался из Александрии в Багдад, где аль-Кинди (800–877) стал адаптировать неоплатоническую систему к мусульманской мысли. С. Н. Сучков считает, что Эриугена в решении вопроса о предопределенности и свободе воли находился под влиянием мутазилитов,⁹² которые ратовали за свободу выбора. Поиск скрытых смыслов внутри священных книг в Багдаде IX в. объединил многих мыслителей, как теологов, так и философов, представителей разных конфессий. Этому благоприятствовало существование дискуссионных клубов мутазилитов в Багдаде в VIII–IX вв., где рационально интерпретировали содержание священных книг и религиозные каноны. Васил ибн Ата, ан-Наззам, Аллаф и др. обсуждают вопросы теодицеи, ответственности и свободы воли человека. Центральной темой обсуждения было единство Бога и Его вездесущность, всеохватность. Ничто не может быть за пределами Бога, все сосуществует вместе с Ним.⁹³ Рационализм мутазилитов был многообещающим. Так, исходя из рационалистической интерпретации, они отождествляли Бога с закономерностью, пронизывающей все сущее. Вывод из такой интерпретации был ошеломляющим: так, аль-Аллаф сделал такой вывод, что «Бог, придав в единовременном акте не-сущему бытие, в дальнейшем уже не может сделать абсолютно ничего: ни сотворить пылинку, ни шелохнуть листа на дереве. Абд аль-

90 Sergei N. Suchkov (2017). Being and Creation in the Theology of John Scottus Eriugena: An Approach to a New Way of Thinking, Wipf and Stock Publishers, 9 авг. 2017 г. 230 с. See: <https://books.google.kg/books?hl=en&lr>

91 Sergei N. Suchkov, Ibid.

92 Там же.

93 Sergei N. Suchkov (2017). Being and Creation in the Theology of John Scottus Eriugena: ibid. 1-94 с.

Джаббар считал, что Аллах не может нарушить то, что сделал обязательным». Из подобного заявления можно было сделать опасное для религии заключение, что «предопределяющее развертывание всех событий, делает из Бога существо чуждое миру, ненужное – ведь он уже все сделал и этим обрек себя на роль наблюдателя, сделал себя несвободным, ограничил себя».⁹⁴ Отсюда следует, что Бог подчиняется логическому, разумному началу. Таким образом, удалось снять противоречие между божественной и земной реальностью, признание чего было болезненно для большинства верующих и религиозных служителей, но близко философам. Аллах утверждал, что атрибуты Бога неотделимы от Него Самого. Бог не имеет дихотомии внутри себя. Из произведений Эриугены становится ясно, что он был в курсе этих дискуссий, проходивших в Багдаде. Воспринять его учение было нелегко окружающим его в то время сторонникам ортодоксального христианства. Таким образом, вопрос об едином необходимосущем является еще одной точкой соприкосновения двух мыслителей.

Эриугена отказался от метафизической системы неоплатонического иерархического порядка, назвав все формы бытия «природой», и его теория стала синтезом онтологии, космологии и психологии вместе взятых. Согласно данной системе мироздание, или «Природа», по Эриугене иерархически делится на четыре составные части, или, как он выражается, четыре «природы»:

- 1) **Несотворенная и творящая** природа – Бог как основа всего бытия (*God as creator, is not created and creates*);
- 2) **Сотворенная и творящая** природа – это мир Божественных идей. Бог по их образцам творит этот мир (*The primary causes, is created and creates*).
- 3) **Сотворенная и нетворящая** природа – мир вещей, самая низшая сфера бытия (*Is created and does not create, what is subject to generation in place and time, i.e. the labours of the hexameron, including the human – the work of the sixth day – and its Fall*).
- 4) Четвертая форма Природы, или же бытия, – это **несотворенная и нетворящая Природа** (*God as end, is not created and does not create – the final object of investigation*). Здесь речь идет о возвращении всего бытия к Богу.⁹⁵

Согласно онтологии Эриугены, «Первая Природа» – вечна, она представляет собой подлинное Бытие, она является Творцом и Творящим, она дает Начало всему остальному, что от нее исходит. **Первая природа**, говорит он, **несотворенная и творящая**, – это Бог как источник, начало и основа всего существующего. Она вечна и первоначальна и представляет собой подлинное Бытие. Все остальное произошло от него, потому что Первоначало всегда что-либо порождает, во что-то разворачивается, воплощается. Оно является Творцом, и Творящим, который сам по себе является сотворенным. По Эриугене, первая природа не входит ни в одну из упомянутых десяти категорий Аристотеля, ее даже невозможно описать в качестве категории первой сущности Аристотеля, т. е. субстанции, как это делает Св. Августин. Здесь Эриугена следует по стопам Псевдо-Дионисия в его теории «отрицательной теологии».⁹⁶ Бог непознаваем, Его можно описать только на основе отрицания, т. е. указать то, чем он не является. По некоторым параметрам, первая природа (Бог-творец) Эриугены совпадает с Первой причиной Аристотеля.

94 Вольф М. Н. Средневековая арабская философия: мутазилитский калам. Новосибирск. 2005. <https://classics.nsu.ru/Wolf/kalam.htm>. Время обращения 23.06.22.

95 John Scottus Eriugena. *PERI PHYSEŌN, Concerning Nature (Expos. II 168A)*; John Marenbon, *Medieval Philosophy*, Vol. II, Chapter 6, NY, 1998, 120-121, Introduction to: John Scottus Eriugena and Anselm of Canterbury, by Stephen Gersh.

96 John Marenbon, *Medieval Philosophy*, *ibid.*

Вторая природа, т. е. *сотворенная и творящая природа* является причиной порождения телесного мира, т. е. природы. Это идеальный бестелесный мир, который является причиной порождения физического мира. Вторая природа, т. е. идеальный мир напоминает нам мир идей Платона, что, безусловно, повлияло на учение Эриугены. Но здесь появляется и отличие от Платона. Если у Платона мир идей самостоятелен, он есть абсолютное и истинное бытие, он самодостаточен, то у Эриугены мир идей есть вторичное бытие, ему предшествует Первое бытие, т. е. Бог, который есть абсолютное и истинное бытие. Идеальное (мир идей) является всего лишь его отражением. Известно, что такой идеальный мир (Мир идей) был подвергнут острой критике Аристотелем (в его «Метафизике»).

Третья природа – *сотворенная и нетворящая природа* есть материальный мир, т. е. мир в котором мы все живем. Она не творит ничего, не может произвести. Данная сфера бытия (природы) может быть описана на основе десяти категорий Аристотеля. Здесь происходит эманация идеальных форм, появляются минералы, растения и животные. Ниже данной формы бытия других форм не существует, поэтому здесь нет движения к другим, более низким формам бытия. Здесь появляется человек как образ и подобие Бога. В человеке можно обнаружить все элементы бытия. По этой причине, здесь же проявляется движение вверх, к предшествующим формам и сферам бытия, т. е. к сферам мира идей (форм), а оттуда к Богу.

Четвертая форма Природы, т. е. «*несотворенная и нетворящая*» природа или форма бытия – это снова есть Бог, но теперь уже как результат всего процесса на трех этапах, или итог и цель всего мирового процесса, всех форм бытия. Если теперь сравнить первую и последнюю форму Природы, – то, если в первом случае Бог творит, то в четвертом он не творит. В этом отражается сущность Бога, т. е., по Эриугене, Бог есть начало и конец бытия. От него все происходит, и в нем все завершается.

Если абстрагироваться от количества предложенных здесь (четырёх) форм Природы-Бытия, то у Эриугены мы обнаруживаем все ту же триаду христианских Отцов Церкви, которая «теоретически» (т. е. в потенциальной форме) присутствовала у неоплатонников, у Плотина и Прокла. Т. е. мир пребывает в Боге (все в Боге), отпадает от Него (телесный мир) и снова возвращается к нему (все снова в Боге). Иными словами, Бог есть свернутое мироздание, а Мир есть развернутый Бог. Такой взгляд, безусловно, позволяет претворить философию в религию, и наоборот. Их противоречие снимается. Эриугена приходит к мысли, что чистая философия есть религия, и чистая религия – есть философия. Более того, он, как древнегреческие диалектики, заявляет, что философия и теология составляют диалектическое единство.⁹⁷ Отрицая различие между философией и религией, Эриугена старается предотвратить реальный конфликт между ними.⁹⁸

Однако в процессе адаптации неоплатонических элементов к христианству Эриугена сталкивается с проблемой. Она возникает, когда он задается вопросом: является ли творение (мира) необходимым или же это есть условный (случайный) акт? Казалось бы, поскольку Бог создал мир, этот мир не вечен, он неравнозначен Богу. Тем не менее, для Эриугены, то, что создано, является только тем, что вечно существует в Боге. Эриугена сталкивается с проблемой следующего характера: как и в каком смысле можно сказать, что все вещи были всегда, так как они вечны в слове Божьем; и в другом смысле они всегда были таковыми, потому что их не было до того, как они стали существовать в пространстве и времени. Если создание является услов-

97 Wayne J. Hankey. John Scottus Eriugena. For *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*, edited Lloyd Gerson (Cambridge, Cambridge University Press, 2010), vol. II, 829–840.

98 Wayne J. Hankey. John Scottus Eriugena. For *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. P. 5.

ным актом, как это представляется в христианстве, тогда Бог мог и не создать мир. Тогда не было бы необходимости принуждать Божество к созданию творения. С другой стороны, если создание является необходимым действием, то Бог вынужден (онтологически) создать мир. В этом смысле творение является онтологически необходимым результатом Божества. Но тогда можно ли сделать такой вывод, что вполне свободно действующий Бог подчиняется законам необходимости?!

Если за пределами бесконечного бытия Бога невозможно вообразить нечто иное (так как Он включает в себе все), то как можно представить себе творение? Тогда придется согласиться, что реальность сотворенного можно познать, как нечто неразрывное с творцом.⁹⁹ Если реальность творимого и сотворенного неразрывна, то значит и то и другое вечно. Проблема вечности мира – другой момент, который объединяет рассуждения Эриугены и аль-Фараби.

Неоплатонизм Эриугены, как полагают, проистекает из трех основных понятий; 1) единства Божественной Сущности, 2) учения о зле и 3) учения о возвращении к Божеству. Эриугене трудно было синтезировать христианское представление о творении с помощью неоплатонической доктрины эманации, но он твердо шел по этому пути. Трудности смешения христианства и неоплатонизма были такого характера: допустим, что Бог есть Творец. Но как Он творит? Если Он начинает творить, тогда он меняет и меняется, и тогда оказывается, что он несовершенен, а это недопустимо, т. к. Бог вечен и неизменен (изменение его не касается). Если Он постоянно творит, то его творения также вечны, как и Он сам. Но это недопустимо, т. к. ведет к пантеизму. Отличие Августина от Эриугены в этом и заключается. Августин в «Граде Божьем», используя неоплатоническую теорию, показывает, что созданное может быть объединено в Создателе. Он рассматривает проблему с точки зрения человека. В этом он отличается от неоплатонизма Порфирия, принимая Иисуса Христа за посредника между Богом и человеком. Эриугена же ближе к Плотину, концентрируясь на Творце, Его способности к теофании (богоявлению), Его нисхождении и восхождении.

«Мы не должны, пишет Эриугена, рассматривать Бога и мир как две отделенные друга от друга вещи, они одно и то же одновременно». Бог, когда творит, Он, демонстрируя себя в мире, делает свою невидимость видимой. Но Его божественная природа остается, она выше всего бытия, она отличается от всего того, что Он творит изнутри себя. В конце концов мы знаем, что Бог есть, но мы не знаем, есть ли Он на самом деле.¹⁰⁰ Мы не имеем знаний о Боге, но мы знаем о Его существовании, исходя из Его творения. Существование его творения доказывает существование Его самого. Мы знаем о Его мудрости из того, как мудро все сотворенное организовано. Мы знаем о Его жизни, т. к. все сотворенное Им находится в движении. Эти три вещи являются для Его понимания основными, субстанциональными, они свидетельствуют о Его Тройственности, состоящей из 1) Бытия, 2) Мудрости и 3) Жизни, иначе говоря: Отец, Сын и Святой Дух.¹⁰¹

Более того, Эриугена не допускает несовместимых с понятием Бога случайностей, т. е. «несчастливых случаев», применимых к Богу. Невозможно допустить, что если Бог существовал до

99 Sergei N. Suchkov (2017). *Being and Creation in the Theology of John Scottus Eriugena: An Approach to a New Way of Thinking*, Wipf and Stock Publishers, 9 авг. 2017 г. 230 с. See: <https://books.google.kg/books?hl=en&lr>

100 John J. O'Meara, *Introduction* to: John J. O'Meara and Ludwig Bieler (eds.), *The Mind of Eriugena*, Dublin: Irish University Press 1973.

101 From: I.P. Sheldon-Williams, *Introduction to Books I-III*, in: *Johannis Scotti Eriugena Periphyseon (De Diuisione Naturae)*. 455A. Liber Primum, Dublin: 1968.

вселенной, то творение – это «случайность» (непредвиденное обстоятельство). Речь идет о детерминизме и индетерминизме. Ожидаемый ответ на вопрос таков: Разве Бог не существовал до сотворения мира? Бог и творение – объединены, похоже, что творение было необходимо для того, чтобы привести Бога в действие. Учение о творении Эриугены было действительно модификацией взгляда, соответствовавшего теории эманации неоплатоников. Согласно этой концепции, творение становится саморазвитием Божества. Для учения Эриугены, может быть, даже неправильно использовать термин «*создание*». Дело в том, что как утверждает В. Е. Кой (Vernon Eugene Kooy), лучше было бы сказать, что Бог наполняет создание какой-то внутренней необходимостью Его бытия,¹⁰² это момент детерминизма, отмеченный также восточными перипатетиками. Опираясь на учение Псевдо-Дионисия, Эриугена впервые после древних греков ставит вопрос о важности концепции Небытия, такой же важной, как и концепция Бытия для изучения реальности мира. Как известно, данная концепция играет важную роль в буддизме, и это XX в. – в современном экзистенциализме (Сартр) и неоекзистенциализме (принять единоличную ответственность за свою судьбу, мы сами создаём себя, строим себя по кирпичику (порою из ничего). В истории философии проблема небытия выражена в разной форме. Она обсуждается в древнегреческой философии в диалоге «Софист» Платона (Благо, находящееся за пределами бытия), в средневековой философии, как в арабоязычной (и персоязычной), так и в византийских традициях Кавказа; здесь данная концепция носит название «негативной теологии». Отметим, что в восточных философских традициях этот подход имеет более существенное положение не только в таоизме и буддизме, но и в суфизме и исмаилизме (особенно в учении Абу Якуба Сиджистани и Насира Хусрава). Суть данной проблемы в том, чтобы описать то, что находится за пределами бытия. Иначе говоря, это нечто «бесконечное, которое нам неизвестно, но которое находится за пределами всех вещей существующих и несуществующих. Ничтожность (nothingness) находится в основе бытия, бытие возникает из него и в него возвращается».¹⁰³ Учение Эриугены о формах бытия диалектично, его диалектика далеко отходит от диалектики Плотина (в «Эннеадах», где по сравнению с Единым, единство всего остального признается как ничто)¹⁰⁴ и, как отмечает С. Сучков, становится схожей с диалектикой Гегеля, где противоположности переходят друг в друга. По учению Эриугены творец (Бог) как бесконечная форма бытия непостижим, но Он (как универсальный принцип) и творимое неотделимы друг от друга.¹⁰⁵

В представленной Эриугеной средневековой космологической концепции иерархии бытия, можно увидеть также динамический процесс субъективности, которая всегда стремится стать объективной, представляющей бесконечный процесс становления, показывая драму Бога (бесконечного) и человека (как его образ).¹⁰⁶ Иными словами, в этой концепции Человек не является одним из представителей «вещей природы», он не есть пассивный элемент бытия, а является активным участником или элементом процесса творения. Таким образом, Эриугена связывает свободу воли человека с тем, что человек является продолжением бесконечного бытия, бесконечного Бога. То есть Бог не оторван от мира.

102 God and Nature in John Scotus Eriugena. An Examination of the Neoplatonic Elements and Their Greek Patristic Sources in the Ontological System of John Scotus Eriugena by Vernon Eugene Kooy, Claremont 1971. P. 18-19.

103 Wayne J. Hankey. John Scottus Eriugena. For *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*, edited Lloyd Gerson (Cambridge, Cambridge University Press, 2010), vol. II, 829–840.

104 Sergei N. Suchkov. Being and Creation in the Theology of John Scottus Eriugena: An Approach to a New Way of Thinking, Wipf and Stock Publishers, 9 авг. 2017 г. 230 с.

105 Sergei N. Suchkov. Introduction. The Central Point. In “Being and Creation... Ibid.

106 Dermot Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press 1989. p. 81.



Богословский и естественнонаучный взгляд на онтологическую природу мироздания.¹⁰⁷

Более того, по Эриугене, человек есть мастерская творения, та среда, в которой Бог создает себя и вселенную (существ) из своего собственного небытия. Потому что человек как уникальное существо обладает всеми формами познания, а также формами не-знания, включая ощущения. В человеке мыслящий становится объектом мысли, а объект мышления становится мыслящим. «Природа» Эриугены представляет собой панораму различных, иной раз противоположных субъективных форм, направленных на вселенную, на мир, а также показывает различную перспективу человека по отношению к Богу.¹⁰⁸ Понятие о Боге как форме бесконечности формируется в пределах разума и чувств человека, а не за их пределами. Поэтому человек имеет в данной концепции фундаментальное значение.

4.2. Онтология с точки зрения Абунасра аль-Фараби

«Мир состоит из простых тел, образующих единый шар; вне мира нет ничего».
Аль-Фараби

Аналогичные религиозно-философские вопросы стояли перед младшим современником Джона Скотта Эриугены – Абунасром аль-Фараби: ему надо было адаптировать классическую онтологию или согласовать философскую концепцию греков (концепцию вечности мира) и креационистскую концепцию авраамических религий о сотворении мира Богом. Как указано ранее, вполне возможно, что Эриугена был знаком (заочно или очно), и даже общался с учителями Абунасра аль-Фараби (Юханна ибн Хайлан, Абу Бишр Матта и др.), христианскими философами Багдада. В Багдаде аль-Фараби также познакомился с «Второй аналитикой» Аристотеля, где обсуждались теоретико-познавательные тенденции, альтернативные религиозному откровению, хотя несторианские теологи хотели скрыть эти тенденции логики Аристотеля. Здесь же он ознакомился с книгами «Категории» Аристотеля, «Введение к Категориям» Аристотеля (или Исагог, или о пяти общих понятиях» Порфирия» (232–305 до н.э., неоплатоник, ученик Плотина)). Аль-Фараби в описании своей картины мира опирается на три кита, это: идея причинности, заимствованная из «Метафизики» Аристотеля, эманационная

¹⁰⁷ Источник: <https://altaiinstitute.ru/prot-kirill-kopejkin-bogoslovskij-i-estestvennonauchnyj-vzglyad-na-ontologicheskuyu-prirodu-mirozdaniya/>

¹⁰⁸ Wayne J. Hankey. John Scottus Eriugena. For The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity. P. 12.

теория Плотина и астрономическая картина Птолемея.¹⁰⁹ Что занимало внимание аль-Фараби главным образом, это две задачи: гармонизация учений Платона и Аристотеля, во-первых, и гармонизация философии и религии, во-вторых. Первая задача была выполнена с помощью книги «Теология Аристотеля», состоявшей из отрывков «Эннеад» Плотина, ошибочно приписываемых Аристотелю.¹¹⁰ Он приходит к мысли, что между философией Платона и Аристотеля нет никакого различия. При этом он нигде не ссылается на книгу «Теология Аристотеля». Эти рассуждения, адаптированные и согласованные с основами исламской религии, составляют сердцевину религиозно-философского мировоззрения восточных перипатетиков.

Аль-Фараби, как и другие восточные перипатетики, начинает свой анализ с разбора универсальных понятий или категорий, характеризуя бытие в целом. В отличие от Эриугены, аль-Фараби делит бытие в суммарном виде на две формы: *Необходимосущее* и *Возможносущее*, или по-другому, Бог и мир. Отсюда, вопросы Бога и природы божественного, как основания бытия, занимают центральное место в философии аль-Фараби. Необходимосущее, Абсолют или бесконечность, другими словами, понятие Бога для средневековой философии (как восточной, мусульманской, так и западной) имеет фундаментальное значение.

Ранее нами было отмечено, что в действительности отношение Бога к миру является одним из аспектов проблемы общего и единичного в средневековой философской мысли. Креационистская традиция Средневековья истолковывает Бога, как сверхъестественную внеприродную личность, которая создает единичные вещи по своей воле, и, соответственно, она создает разрыв между Богом и миром. Многим богословским школам Бог представляется как супранатуральная форма бытия, личность, персона, сущность, оторванная от существования. В этом одна из причин неприятия философии такими теологами, или религиозными философами, как Мухаммад Газали. Однако Бог аль-Фараби и других восточных перипатетиков обезличен. Его можно постичь только разумом и невозможно обнаружить чувствами. Это своего рода неизменный Абсолют. Этот интуитивно постигаемый, умозрительный абсолют противопоставляется эмпирическому миру, иначе – Необходимосущее, как бесконечный, абсолютизированный континуум, противопоставлен дискретности мира эмпирических вещей, которые относятся к сфере Возможносущего. Однако, и Необходимосущий Бог и Возможносущее являются двумя моментами единого бытия с той разницей, что Необходимосущее составляет начальный, исходный полюс Бытия, а Возможносущее – второй полюс Бытия, иначе – это результат и необходимый спутник первого полюса.

Абунаср аль-Фараби пишет: «Эти два рода (бытия) относятся, соответственно, к двум крайним пределам бытия: один – в полноте совершенства, а другой – в абсолютном несовершенстве».¹¹¹ Однако, решая задачу единства мира посредством учения о бытии, восточные перипатетики сталкивались с трудностью следующего порядка: Необходимосущему, в качестве неизменного Абсолюта, присуща вечность, мир же единичных вещей непрерывно меняется во времени.

Далее он отмечает, «...в самом деле, какова может быть связь между тем, что является минимальной частью, и тем, величие чего бесконечно во времени, между самым несовершенным и самым абсолютно совершенным».¹¹² Из этого положения аль-Фараби следует: отношение Бога

109 Alfarabi Philosophy of Plato and Aristotle, by Muhsin Mahdi, Cornell University Press. N.Y. 2001.

110 Muhsin Mahdi, *ibid.* p. 4.

111 Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // аль-Фараби. Философские трактаты. – С. 220.

112 Там же. С. 223.

и мира – это отношение причины и следствия, а раз так, то причина не бывает без следствия. Если Необходимосущее вечно, то Возможносущее также должно быть вечным. Таким образом, эти два полюса Бытия, т. е. вечное и невечное как формы бытия фактически взаимосвязаны и составляют одно целое. Разница только в том, что первый полюс идеален, а второй более или менее тяготеет к материальному. Одновременно с этим, все Возможносущее одинаково восходит к единому Необходимосущему. Оно связано со многими вещами, и все вещи существуют благодаря ему. Необходимосущее, по учению восточных перипатетиков, является причиной самого себя, в то время как все другие вещи нуждаются в причине извне. Необходимосущее пребывает везде и фактически нигде, оно не в мире и не вне мира. Деперсонализируя и деантропоморфизируя Бога, восточные перипатетики, по нашему мнению, фактически, превращают его в *«принцип целокупности мира»*. Если интерпретировать этот момент, то представляется, что взаимоотношением двух полюсов бытия восточные перипатетики, по существу, раскрывают диалектику целокупности и совокупности мира, компонентов, которые, сохраняя свое отличие друг от друга, имеют нечто общее, т. е. являются *«раздвоением единого бытия и познанием его противоречивых частей»*. Бытие, разделенное на абсолютное и относительное, сохраняет значение, которое придается Бесконечному и конечному. И это конечное берет начало в Бесконечном. Необходимосущее дает начало бытия всем существующим вещам таким образом, что само тоже не прекращает своего существования. «Бытие» Первого сущего есть, с одной стороны, как бы истечение бытия в бытие вещей, а бытие всего прочего истекает из бытия его самого¹¹³. С другой стороны, нельзя представить все другие виды существования как абсолютно отдельные от Первого сущего. Все другое существует не только по причине Него, после Него, но более того, все вещи «существуют в Нем, следовательно, относятся к Его субстанции и к Его бытию»¹¹⁴.

Таким образом, одна из существенных особенностей интерпретации Бытия аль-Фараби и других представителей восточного перипатетизма заключается в том, что у них бытие Первопричины абсолютным образом не противопоставляется бытию остального мира, а также не противопоставляется как подлинное и неподлинное. Дело в том, что субстанционально эти два бытия, или два полюса бытия, едины. Первое сущее не отличается от того бытия, которое оно сообщает другим вещам. Аль-Фараби пишет:

«И Его субстанция такова, как у всех вещей, явлений бытия, отсюда исходящих; без этого Он отличался бы иным бытием, чем Его собственное: Он великодушен, и Его великодушие заключено в Его субстанции. Бытие разделяется по ступеням, и каждая часть принимает свою часть бытия в зависимости от степени связи с Ним».¹¹⁵

Подчеркивая субстанциональное единство Первопричины и остального мира, отметим, что здесь оно не имеет того значения, которое придается в наше время субстанциональности – материальному единству мира. Здесь речь идет не о материальном единстве, а о единстве мира в целом – единстве идеального и материального (и сколько угодно существующих и несуществующих форм бытия). Однако, противопоставление «Первопричины», или «Первого сущего», «Возможносущему» не тождественно противопоставлению «бытия» и «небытия» или противопоставлению «бытия» и «сущего», как это преподносится в томизме.

113 Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. – С. 225.

114 Там же. С. 226.

115 Там же. С. 229.

Пусть эти два основополагающих момента метафизики аль-Фараби наделены различной ценностью, но они не могут существовать один без другого: Бог раскрывается через мир, потому что у него самого нет положительных качеств, а все возможносущее есть необходимосущее через другое. По поводу взаимоотношения Бога и мира, анализируемых аль-Фараби, М. Хайруллаев, видный исследователь идей этого философа, вполне справедливо пишет: «Согласно Абу Насру, в Боге материя существует в нераскрывшейся форме, затем она освобождается от Него и разворачивает все свои потенции точно так же, как цыпленок выходит из яйца, и, оставляя пустую скорлупу, самостоятельно продолжает свою жизнь. Сам Фараби подчеркивает, что «акт творения состоит в сохранении дальнейшего существования вещи».¹¹⁶ Однако с М. Хайруллаевым можно не согласиться в другом, а именно с его попытками обосновать наличие пантеизма в творчестве аль-Фараби, как определенную философскую систему. Думается, что аль-Фараби, как и его последователь Ибн Сина, делал только первые попытки пантеистического объяснения мира, но только как несистематизированного мировоззрения с признанием Первопричины. Однако нужно иметь в виду, что истоки пантеистического взгляда на мир можно встретить еще в учениях мутазилитов. Как пишет М. Н. Вольф, мутазилитский пантеизм выражается в утверждении независимости происходящих в мире процессов от произвольного божественного вмешательства, особенно в его концепции «мира маадумов (*маадум* – букв. небытие)» (реальный, вещный мир, обозначение праматерии, единого, нерасчлененного субстрата, в котором в возможности находится все сущее). Мир «маадумов» абсолютно не подвластен Богу. Тогда «возникновение» понимается как разворачивание «маадумов» в пространстве и времени, или появление их из своих «скрытых» мест (*кумун*) «без всякого творения».¹¹⁷ Выходит, что Бог мутазилитов творит мир не из «ничего», как утверждают авраамические религии, а как думал Платон, из чего-то. Г. О. Вольфсон настаивает на том, что ни в иудаизме, ни в христианстве, ни в исламе нет концепции сотворения мира за шесть дней, что не соответствует реальной картине, данной в самих текстах. Так, в Коране говорится о творении за шесть дней, но вопрос в том, как и из чего был сотворен мир; этот вопрос является спорным. «Или они сотворены из ничего, или они есть сами творцы» (52:35). Дело в том, что выражение «*мин гайри шай*» (ничего) может переводиться как «никем» или «не ради чего-то».¹¹⁸

Философский Бог восточных перипатетиков в Средние века вызвал среди мыслителей как позитивную, так и негативную реакцию. Это хорошо отмечено у представителей религиозной науки, ведущих улемов и мударрисов. Мухаммад Газали, в этой связи с иронией отметил, что «философы приблизили положение Бога к положению мертвеца, который не имеет представления о том, что на самом деле происходит в мире»¹¹⁹. Нам кажется, что, если исходить из концепции восточных перипатетиков, подобная постановка проблемы является нелогичной, т. к. если даже Бог, по представлениям восточных перипатетиков, есть Всеобщий Разум (*Акли Кулли*), как он может быть не в курсе того, что происходит в мире? В. В. Соколов, русский историк философии советского периода отмечает, что «...история философии убеждает, что философский Бог Ксенофонта, Аристотеля, затем и Аверроэса, и даже Плотина – в конкретных исторических условиях выступал антиподом сугубо религиозных, мистифицирующих богов.

116 Хайруллаев М. Абу Наср Аль-Фараби. С. 177; Фараби. Существо вопросов // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961. – С. 172.

117 Вольф М. Н. Средневековая арабская философия: мутазилитский калам. Новосибирск. 2005. <https://classics.nsu.ru/Wolf/kalam.htm>. Время обращения 23.06.22.

118 Вольф М. Н. Там же.

119 Диноршоев М. Гносеология Газали и его мировоззренческая сущность. Изв. АН Тадж.ССР, отделение общественных наук, 1980, №46. – С. 63.

И этот бесценный, хотя и весьма противоречивый, историко-философский опыт должен быть широко использован в нашей современной философско-идеологической жизни и борьбе»¹²⁰. Подчиняя волевой компонент Бога интеллектуальному, более того, растворяя первый во втором, арабо- и персоязычные философы на основе своего культа разума создавали философского Бога, что, конечно, не могло быть приемлемым для религии. Но все зависело от того, о какой религии идет речь? Если исходить из рационализированной религии, созданной мутазилистами и восточными философами, то здесь такой культ разума был приемлемым.

По мнению иранского ученого Парвиза Мураввиджа, понятие Бога претерпевает значительную эволюцию в творчестве восточных перипатетиков, по существу, оно равнозначно «онтологическому принципу, который логически субординирует понятие бытия и используется как логический принцип достаточного основания мира».¹²¹

После деления форм бытия на Необходимосущее (как абсолютное бытие) и Возможносущее (как бытие множественности), аль-Фараби пишет, что иерархия форм бытия имеет шестиступенчатую структуру. Бытие, по аль-Фараби, имеет шесть ступеней, и эти ступени следуют в нисходящем порядке. На первой ступени стоит Первопричина, на второй ступени находятся Вторая причина, на третьей – Активный Разум, на четвертой – душа, на пятой – форма, на шестой – материя и т. д. На первой ступени существует только единство (Единое (или Единый)), оно не может быть множеством, в то время как на других уровнях множество является нормальным явлением. Первые три причины не являются телесными, например, Первая причина, Вторая причина и Активный Разум: 1) душа, 2) форма и 3) материя. Однако все другие телесны, они в свою очередь делятся на 1) небесные, 2) животные, обладающие речью, 3) животные, не обладающие речью, 4) растения, 5) минералы, 6) четыре элемента. Мир в целом, по учению аль-Фараби, это – смесь этих шести компонентов. «Относительно Первой формы бытия отметим, что она есть Аллах, и Он есть Причина бытия вторых причин, а также Активного Разума».¹²²

Таким образом, из Первой причины (Необходимосущего) образуется Вторая причина – небесные тела. Третьей причиной является *космический разум*, который заботится о Космосе как о живом организме, и задача разума заключается в том, чтобы довести этот космос (мир) до совершенства. Описание бытия, которое первоначально делилось на необходимосущее и возможносущее, проводится аль-Фараби на основе положения о телесности всего мира.

«Все ступени бытия, ниже Аллаха, по аль-Фараби, наделены разумом. Преимущественное внимание философ уделяет разуму подлунного мира, т. е. чувственно воспринимаемого мира, с которым соприкасается человек. Для самого человека разум признается специфически присущим ему свойством». Этой способности аль-Фараби отдает несомненное предпочтение перед откровением, выступая тем самым против религии», – пишет другой исследователь творчества Абунасыра аль-Фараби, профессор А.Г. Касымжанов.¹²³ Таким образом, по мнению данного автора в философии аль-Фараби «метафизически-теологическая концепция мира в

120 См.: аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – С. 35.

121 Morewadge P. *Danishnama'е Aloyi-i. The Metaphysics of Ibn Sina*. N.Y. 1979. P. 260.

122 Ал Форобі. Китоб ул-Сиегат-ул мадания. Аль-Фарабі. Гражданская политика// Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Изд. «Наука» Каз. ССР. Алма-Ата. 1973. – С. 47–48; Е.А. Фролова. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность. Москва, 2006.

123 Касымжанов А. Х. Абу Насыр аль-Фараби. – С. 21.

силу интерпретации разумов как двигателей сфер превращается в космологию и астрономию», по типу эманационной теории неоплатоников, маздакизма и манихейства,¹²⁴ однако в своих естественнонаучных трудах (например, в своих «Комментариях к Альмагесту Птолемея»), аль-Фараби не вспоминает об этом и придерживается чисто научного взгляда на космический мир. Видный историк философии А. Х. Касымжанов видит в теории эманации разумов желание отождествить существование всего бытия со знанием, поэтому, по его мнению, Единый неоплатоников и Первая причина аль-Фараби представляют собой постановку вопроса о тождестве мышления и бытия.¹²⁵ Действительно, значение концепции знания в мусульманской цивилизации огромно и многозначно: мусульманские мыслители разработали и представили огромное множество концепций знания и его значений, что констатируется в исследованиях Ф. Роузенталя о мусульманской культуре. Если теологи ислама приравнивали «знание» к вере в Коран, то философы под «знанием» подразумевали рациональное постижение мира.¹²⁶ По аль-Фараби, все земные и небесные сферы имеют свойство телесности. «Мир состоит из простых тел, – пишет аль-Фараби в «Существовании вопросов», – образующих единый шар; вне мира нет ничего». Философ выделяет шесть разновидностей тел: небесное тело, разумное животное, неразумное животное, растения, минералы и четыре элемента. К четырем элементам относятся огонь, воздух, земля и вода¹²⁷.

Как интерпретирует аль-Фараби десять категорий Аристотеля? Можно ли эту интерпретацию связать с миром идей Платона и второй природы Эриугены? Есть ли здесь почва для дискуссий об универсалиях, реализме и номинализме, ставших популярными в средневековой Европе? Книга «*Шарх китоб ул-макулот*», или книга «Категории» аль-Фараби является парафразом работы Аристотеля «Категории», но она содержит много новых оригинальных мыслей.

Здесь Абунасер определяет две разновидности универсалий: 1) универсалии субстанции; 2) универсалии акциденции. Философ различает универсалии, исходя из того, универсалиями чего (какой субстанции) они являются. Субстанция вообще, согласно аль-Фараби, – «это то, что не дает никакого знания о каком-либо носителе вне своей сущности».¹²⁸ Философ различает два вида субстанции – индивиды субстанции и универсалии субстанции. Индивиды субстанции он называет «первыми субстанциями», например «небо, звезда, земля, ее части, вода, камни, различные виды растений, различные виды животных и органы каждого животного»;¹²⁹ иначе говоря, индивиды субстанции – это отдельные предметы. Второй вид субстанции – это универсалии субстанции, т. е. виды и род единичных предметов. Отметим, что Абунасер аль-Фараби в постановке этого сложного логического и методологического вопроса избегал субъективизации универсалий. Впервые эта проблема, как считают исследователи, была поставлена неоплатоником Порфирием Тирским. Выражена она была в его трех известных вопросах: «Существуют ли род и виды самостоятельно или только в мыслях? И если они существуют, то тела это или бестелесные вещи? Обладают ли они отдельным бытием или существуют в чувственных предметах или наряду с ними?».¹³⁰ Возможно, в том, что аль-Фараби не

124 Galston M. Re-examination of al-Farabi's Neoplatonism. // Journal of the History of Philosophy. 1977, XV.

125 Касымжанов А. Х. Абу Наср аль-Фараби. – С. 68-69.

126 Роузентал Ф. Торжество знания. М., 1978.

127 Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – С. 48.

128 Аль-Фараби. Книга «Катагурийас» или «Категории» // Аль-Фараби. Логические трактаты. – С. 155.

129 Аль-Фараби. Книга «Катагурийас». – С. 158.

130 Тирский Порфирий. Введение в «Категории» Аристотеля // Аристотель. Категории. М., 1939. – С. 53.

субъективировал аристотелевские принципы об универсалиях, заслуга не только его одного: во-первых, сказалось наличие большого фактического материала по античной философии, что препятствовало искажению и огрублению философских положений античных авторов; во-вторых, в социально-культурной среде не было условий, способствовавших перенесению спора об универсалиях из сферы философии в сферу теологии. «Введение» Порфирия само также мало повинно в возникновении схоластических споров, наоборот, оно использовалось с этой целью в силу сложившихся на Западе общественно-исторических условий.

Индивиды субстанции, как уже отмечалось, являются первичными по отношению к универсалиям субстанции, последние же зависят от первых, в то время как индивиды субстанции не нуждаются в своем бытии в универсалиях субстанции. Индивиды субстанции более совершенны, более самодовлеющи. Аль-Фараби пишет: «Индивиды субстанции – это те, которые называются "первыми субстанциями", а универсалии субстанции – это "вторые субстанции", поскольку индивиды субстанции – в большей мере субстанции, потому что они более совершенны по бытию, чем универсалии субстанции, в том отношении, что более самодовлеющи и более независимы от чего-либо другого в своем бытии. Ибо (индивиды субстанции) не нуждаются в своем бытии ни в каком подлежащем, поскольку они не находятся в подлежащем и не сказываются в нем. Что же касается универсалий (субстанции), то, как таковые, они нуждаются для своего существования в индивидах субстанции, поскольку они сказываются в подлежащих, а их подлежащие – суть индивиды субстанции».¹³¹

«Мир идей» Платона аль-Фараби называет сферой познания. Аль-Фараби присуще собственное прочтение античных текстов. Так, в некоторых работах, например, в трактате «Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля», он старался сблизить положения Платона и позиции Аристотеля. Следует отметить и метод эзотерического толкования им системы Платона. В частности, положение Платона о существовании мира идей аль-Фараби истолковывает как метафору, в которой кроется другой смысл. По аль-Фараби, божественные формы существуют, но существуют «не как образы, существующие в других местах, вне этого мира». Аль-Фараби говорит не об особом мире, находящемся вне этого мира, а лишь только о сфере деятельности чувств и разума, о сфере деятельности разумных форм. Интерпретируя мир идей Платона, аль-Фараби считает, что Платон не имеет в виду существование особого мира – мира идей, имеющего свое место – расположение вне мира сего.

«Под миром интеллекта, также как и под миром души, он понимал только сферу их деятельности, но это не следует понимать так, что каждый из них имеет свое место. Место для интеллекта, место для души, место для всевышнего создателя, для одних – выше, для других – ниже, как это происходит для тел. И если даже новички в философии порицают это, то что говорить об опытных философах. Под высшим и низшим он понимает не что иное, как достоинство и благородство, а не пространство, ограниченное плоскостями»¹³².

131 Аль-Фараби. Книга «Катагурийас». – С. 159.

132 Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля // Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972. С. 97; Хайруллаев М. Абунасер аль-Фараби.; А. Х. Касымжанов. Философия аль-Фараби. – М., 1982.

4.3. Учение об эманации

*Первая Причина является Живой, и сама есть Жизнь.
«от переизбытка благости Первого Бытия необходимым образом
из Него появляется Второе Бытие – это Интеллект».*

Аль-Фараби

Учение об эманации есть средневековый вариант теории, известной в истории философии и науки, как теория эволюции и инволюции. Сначала попытаемся разобрать влияние неоплатонизма на учение об эманации Абунасра аль-Фараби в более детальной форме. Прежде всего посмотрим, как аль-Фараби пытается показать разницу между Первопричиной и миром, между Необходимосущим и Возможносущим. Сначала он, показывая уникальность и независимость Первого сущего, создает чуть ли не «китайскую стену» между Богом и миром. Эту «стену» можно увидеть по десяти позициям, которые имеет Первое Сущее (или Первопричина, как это говорится у Аристотеля).

Первая Причина или Первое сущее, по аль-Фараби, прежде всего, есть 1) **Безусловное Благо**, Он есть совершенство и лишен недостатков. А поскольку Он есть абсолютное совершенство, Он свободен от противоречия. Он не имеет ничего общего с небытием. По этой причине Он вечен и Его сущность не имеет аналогии. Он не имеет сотоварищей и никакое другое бытие не похоже на него. Его сущность и существование совпадают. 2) **Первая Причина не нуждается в другом** для своего бытия. 3) **Первая Причина не имеет формы**, потому что форма присуща тем формам бытия, которые смешаны с материей, а Первая Причина не имеет никаких взаимоотношений с материей.¹³⁴ 4) **Первая Причина есть сама истина**. Так как значение истины – это принадлежность существующего бытия тому, что бытие Первой Причины является лучшей и совершенной формой его. Кроме того, Первая Причина, в отличие от людей, постигает эту истину самым благим образом. Следовательно, Первая причина является истиной в двух смыслах, в онтологическом (бытийном) смысле и гносеологическом, т. е. в постижении истины.¹³⁵ 5) **Первая Причина есть Живое, сама Жизнь**. Она более, чем что-либо другое, заслуживает бытия, которое считается истинным. И ее истинность состоит только в том, что Она сама есть Истина. Жизнь зависит от Нее самой, а наша жизнь зависит от Ее жизни.¹³⁶ Понятие живое, прежде всего, может иметь то, что имеет интеллектуальную силу и является



Изображение аль-Фараби неизвестным автором.¹³³

¹³³ Источник: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=6026141>

¹³⁴ Аль-Фараби. Добродетельный город. – С. 203-204

¹³⁵ Там же. С. 215.

¹³⁶ Там же. С. 216.

лучшим из Разумов. Наравне с этим б) *Первая причина сама есть Разум и есть то, что постигается интеллектом*. Здесь Разум, Разумеющий и объект Размышления совпадают.¹³⁷ 7) *Первая Причина, не является материальной и материей*, она лишена качества материальности. Она, по сути, есть Активный Разум. По свидетельству Абунасыра аль-Фараби, 8) *Первое Бытие исключительно красиво*, совершенно и облагорожено, и представление и знание, которое оно имеет о себе являются высшими, бесподобными. Оно есть самое совершенное знание. 9) *Удовольствие, испытываемое Первой Причиной, является самым высшим*, мы не в состоянии даже постичь мощь этого удовольствия. Все, что мы знаем, это есть аналогия тем другим удовольствиям, которые частично доступны нам.¹³⁸ То же самое касается любви: в этом отношении тоже Первое бытие бесподобно: Первая Причина есть самое и абсолютно красивое бытие; 10) *Она есть любимое, в ней Любовь, любимый и возлюбленная едины*, они составляют одно целое, а не три отдельных единицы. В ней субъект и объект любви едины, в то время как в материальном мире красота и совершенства отделены друг от друга и различаются. Мы не являемся красивыми, совершенными, мы только двигаемся к этому, чтобы достичь этого состояния. Первую Причину любят, но она не нуждается в этой любви, к ней привязываются, но Она не нуждается в такой привязанности других.¹³⁹

Из этого списка мы видим, что Абунасыр аль-Фараби отмечает более десяти качеств Бога, которые отличают его от мира. Однако, все они имеют больше всего онтологический, детерминистический, гносеологический, этический, эстетический характер и меньше всего креационистский. Эти качества, разумеется, абстрагированы от человеческой природы. Здесь снова возникает вопрос: Если дело обстоит таким образом, то при таком раскладе, как можно постичь связь Единого с множеством?

Эта трудность мировоззрения аль-Фараби отмечается многими исследователями. Ибрагим Мадкур, известный исследователь его творчества, объясняет данную проблему следующим образом: «Фараби, как он отмечает, встречается здесь с двумя основными трудностями. Первая трудность заключается в том, как Единое связано с множеством и как возникает множество из этого Единого?». И это в то время, как выражается мнение, что Первое бытие или Первая причина является совершенной и не нуждается в чем-либо. Она имеет бесконечное знание, Она есть любящий и возлюбленный в одно и то же время и т. д. Поэтому аль-Фараби был вынужден обратиться к теории эманации, т. е. десяти ступеням иерархии разумов, теории, которая была популярна в греческой философии, особенно в неоплатонизме. «Вторая трудность заключается в том, что, если мы допустили, что все рациональные формы бытия являются священными, как нечто «чистое» (небо, к примеру), то как отсюда может возникнуть нечто «нечистое», например, земля?». ¹⁴⁰ В этом отношении аль-Фараби старается разрешить данную проблему, опять-таки с помощью теории эманации, когда из Первого бытия возникает Первый Разум, созданный еще до подлунного мира и до возникновения материи, тел и четырех элементов. Не будем забывать, что данная теория имела не только древнегреческие, но и древнеиранские корни, как и зороастрийское Триединство, возведенное до космического уровня: добрая мысль, доброе слово и добрые дела. Конечной целью аль-Фараби в использовании теории эманации и неоплатонизма (вслед за Плотинем и Проклом) в своей философии было создание моста между религией и философией.

137 Аль-Фараби. Добродетельный город. – С. 217.

138 Там же. С. 222.

139 Там же. С. 224.

140 Иброхим Мадкур (Кохира) // A History of Muslim Philosophy, by M. M. Sharif, 1963, p. 457-58.

Для того чтобы достичь своей цели, аль-Фараби, как отмечено ранее, совершает два действия: первое, согласно теории конвергенции, он сближает воззрения Платона с Аристотелем. Второе, – он подвергает ревизии перипатетическую философскую систему Аристотеля. По мнению Ибрагима Мадкура, эту ревизию он делает с помощью двух теорий: одна – космологическая, другая – психологическая.¹⁴¹ Из текста и взглядов аль-Фараби можно сделать вывод, что теория эманации десяти разумов в сопровождении девяти небесных кругов в философской системе аль-Фараби направлена на решение проблем средневекового мировоззрения и снятия трудностей перипатетической философии: прежде всего, это нужно было для обеспечения связи двух миров, Духовного Мира под управлением Аллаха (Необходимосущего), мира разумов и подлунного мира. Наравне с этой мировоззренческой и социально-политической задачей другая миссия данного предприятия заключалась в разработке философии движения и развития. Нужно было доказать, что связь духовного и материального мира непрерывна, постоянна, доказать, что мир находится в постоянном движении, что мир, независимо от того, каков он, лишен покоя и неподвижности. В этом заключается причина того, что аль-Фараби даже в книге, посвященной обществу и политике, «*Китоби орои мадинат ул-фозила*» подробно обсуждает вопрос о взаимоотношении Единого (*Воджиб-ул-вуджуд*) и мира множества.

Рассмотрим, как происходит движение множества от Единого по учению аль-Фараби. Он заявляет, что Первая причина является единой и неделимой. Она не нуждается ни в чем, является совершенством и для своего существования не нуждается ни в одной из причин. Однако, несмотря на свою единственность и свою уникальность Первое бытие является источником всех форм бытия, которые мы разными способами постигаем в мире, который нас окружает. Это подобно порядку, описанному Пифагором в математике, одно следует за другим. Такова природа Первого бытия, из которого нисходят все другие формы бытия, как море, на дне которого вода кипит и переполняет берега и от избытка спускается вниз. Именно подобно этому от Энергии Первого бытия появляются и получают существование дальнейшие элементы жизни. Однако, после появления второго Бытия, Первая причина не уменьшается, не уничтожается, и ничего не теряет. Это отличается от положения отца после рождения его ребенка, т. к. известно, что дети являются завершением жизни родителей, и те рано или поздно покидают этот мир. Этот акт (т. е. творение мира) также не сходен с тем, что кто-то дает деньги или товар кому-то другому и в результате данного благотворительного акта получает удовольствие. В случае с Первым бытием или Первой причиной, как утверждает аль-Фараби, от появления других форм бытия Она ничего не теряет и не приобретает. Первое бытие подобно реке течет и дает жизнь всем другим формам бытия, однако Само остается тем же самым.¹⁴² Дело в том, что Первое бытие существует для себя, в то время как все другие формы бытия существуют ради Него (Первое бытие).

Следовательно, в чем же, с точки зрения аль-Фараби, является причина появления мира из Первого Бытия? Аль-Фараби утверждает, что причина находится в Нем самом. Причина нисхождения всех форм бытия от Него заключается в Его сущности, она необходимым образом, требует их появления. Известно, что для создания других форм бытия Первой причине необходимо, чтобы имелись средства. Это как в случае с топором и пилой для ремесленника или пером и бумагой для писателя, ведь космическое движение нужно и для Солнца, чтобы оно производило тепло, или создание тепла для производства пара и т. д.

Таким образом, от преизбытка благодати *Первого Бытия* необходимым образом из Него появляется *Второе Бытие*, которое так же, как первое является нематериальным, не нуждается

141 Иброхим Мадкур (Кохира) // A History of Muslim Philosophy, by M.M. Sharif, 1963, p. 457.

142 Аль-Фараби. Добродетельный город. – С. 226.

ся в материи. Оно есть чистое интеллектуально-рациональное бытие. И когда данное Бытие начинает размышлять о своей сущности, оно начинает постигать Первое Бытие и данное его постижение Первого Бытия становится причиной появления **Третьего Бытия**, которое также нематериально, не нуждается в материи и является **чистым Разумом**. Именно это Третье бытие в процессе размышления о своей сущности и размышления о Первом бытии становится причиной появления **Неба, или Первого неба**. Так как этот Третий Разум сосредоточен на собственной субстанции и сущности, и постоянно размышляет о собственной сущности, из него, по необходимости, возникает **бытие Сферы недвижных звезд**, находящихся в покое. Так как это Третье бытие в ходе своего размышления постигает что-то о Первой причине, из Него необходимым образом возникает **Четвертое бытие**. Это бытие тоже не нуждается ни в чем телесном, не находится в теле или материи. Его задача также заключается в том, чтобы размышлять о собственной сущности и находиться в процессе постижения Первой причины. Так как с точки зрения субстанциальности это бытие также погружено в собственную сущность, по необходимости в результате мышления о сущности Первой причины из него возникает **бытие Сферы Сатурна (Фалаки Зухал)**.¹⁴³ Данное **Пятое бытие** также проявляет ту же природу и повторяет тот же порядок, Оно размышляет о своей сущности и погружается в постижение Первой причины и необходимым образом становится причиной возникновения **Сферы Юпитера (Фалаки Муитар)**. И снова согласно тому же порядку Пятое интеллектуальное Бытие становится причиной появления **Шестого бытия**, от которого путем постижения себя и Первого Бытия возникает **Сфера Марса (Фалаки Бахрам)**. Подчиняясь тому же порядку, из Шестого интеллектуального бытия, возникает **Седьмое Бытие**, которое также лишено материи, и которое в результате мышления производит **Сферу Солнца (Фалаки Хуршед)**. Из **Седьмого Бытия** путем размышления над Первой Причиной и по необходимости возникает **Сфера Венеры (Фалаки Нахид)**. Это есть **Восьмое бытие**, которое по необходимости создает **Девятое бытие**, и таким же образом, в результате его размышления над собственной сущностью и Первого Бытия из него возникает **Сфера Меркурия (Фалаки Аторуд)**. Таким же образом, т. е. путем размышления, из Девятого Бытия возникает **Десятое Бытие**, которое также не имеет ничего общего с материей, и является нематериальным. Оно (Десятое бытие) под воздействием размышления о себе и Первом бытии порождает **Сферу Луны (Фалаки Мах)** и т. д.

Многие исследователи творчества аль-Фараби отмечают наличие у него десятичной системы разумов, но «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» ... свидетельствует, что он также ведет речь об **Одиннадцатом Бытии**, которое возникает путем умопостижения собственной сущности и Первого Бытия. Однако, данная последняя форма Бытия, хотя также занята размышлением над собственной сущностью и размышлением над природой Первого Бытия не становится причиной появления последующих форм бытия и разумов.¹⁴⁴

Таким образом, с появлением Одиннадцатого Разума, который, так же как и предыдущие Разумы лишен материальности, завершается творение Мира Разумов (в современной терминологии – ноосферы), а с творением **Сферы Луны** завершается Небесный круг. В этой цепочке творения бытия, как мы обнаруживаем, движение творения согласно теории эманации, идет от более совершенной формы к менее совершенным формам. Это движение фактически есть не эволюция, а инволюция. В этом порядке бытия Сфера Луны и Одиннадцатого Разума являются с точки зрения совершенства низшими. Из них появляются подлунные формы бытия, т. е. теперь уже земные формы, подобные таким, как четыре элемента – вода, земля, ветер и огонь, –

143 Аль-Фараби. Добродетельный город. – С. 232-233.

144 Там же. С. 235.

минералы, растения, неговорящие животные и, наконец, говорящие, разумные животные, т. е. люди. Так мы обнаруживаем, что в основе появления множества и разнообразия, а также особенностей мира лежит Разум или размышление, это происходит, когда первые и вторые формы бытия погружаются в размышления о собственной сущности и о Первом Бытии, и появляется нечто новое. Другими словами, в происхождении мира самым важным механизмом или двигателем, а также первопричиной является Разум, и ничто другое.

Другим выводом из теории эманации бытия из Первого Бытия, предложенным аль-Фараби, является то, что независимо от отличия природы Первого Бытия и всех других форм бытия мира, которые происходят от Него, между ними есть некое единство: фактически нельзя отделить одно бытие от другого, между ними нет кардинального отличия. Приводя пример, аль-Фараби пишет: «Его Бытие, которое есть основа всех форм бытия, которые от него исходят, т. е. бытие, заключенное в самой Его субстанции, не является более совершенным по сравнению с другими формами бытия, которые от Него исходят».¹⁴⁵ Как мы видим из предложенного тезиса, аль-Фараби не возводит между ними (т. е. между Первым бытием и множеством других форм бытия мира) «китайской стены», он снимает дихотомию единства и множества. Следовательно, по аль-Фараби, все формы бытия, по сути, едины по своей сущности.

Отсюда становится очевидным, что аль-Фараби признает равноценность Первого Бытия и всех других форм бытия, что ведет нас к признанию единства мира. Принципиально между Первым бытием и всеми остальными нет субстанциального различия, одно является продолжением другого.

Аль-Фараби подводит читателя к выводу о том, что эманация всех форм бытия от Первой причины является необходимым актом. Это такая необходимость, которая исходит из природы Первого Бытия независимо от Его воли, лишь по велению его Милости, т. к. Первое Бытие переполнено желанием и все эти богатства нисходит от Его изобилия. Это не тот случай, когда по собственной прихоти Первое Бытие создало этот мир, а если бы не пожелало, возможно, и не создало бы. Относительно последнего, аль-Фараби пишет, что «не существует никакой другой силы, как внутри, так и вне Его, которая могла бы помешать Ему создать другие формы бытия».¹⁴⁶

Кроме того, аль-Фараби считает, что субстанция Первого Бытия аналогична субстанции бытия всех других форм бытия, которые от Него нисходят (без различий). Обратное этому утверждение означало бы, что прочие формы бытия Его отличаются от бытия, которое принадлежит Ему самому.¹⁴⁷ Это означает, что подобное заявление противоречило бы Его природе. Отсюда следует, что аль-Фараби допускает, что сущность субстанции Первого бытия и бытия всех форм существования мира едины. Дополнительно, аль-Фараби заявляет, что различные формы бытия мира после нисхождения от Первого Бытия включаются в другие подсистемы бытия, но все они в целом составляют единое целое. Все это согласовано с требованиями субстанции Первого бытия, т. к. они произошли от Него, соответственно соблюдается единый субстанциальный порядок.¹⁴⁸ Подобное решение задачи мы можем обнаружить во многих пантеистических философских системах, подобной системе Спинозы. Что касается учения аль-Фараби то, у него можно обнаружить только элементы данной системы, но не в качестве цельного и самостоятельного учения, т. к. это противоречило бы его мировосприятию и господствующему мировоззрению эпохи.

145 Аль-Фараби. Орои мадинаи фозила // Добродетельный город. – С. 228.

146 Там же. С. 228.

147 Там же. С. 228-229.

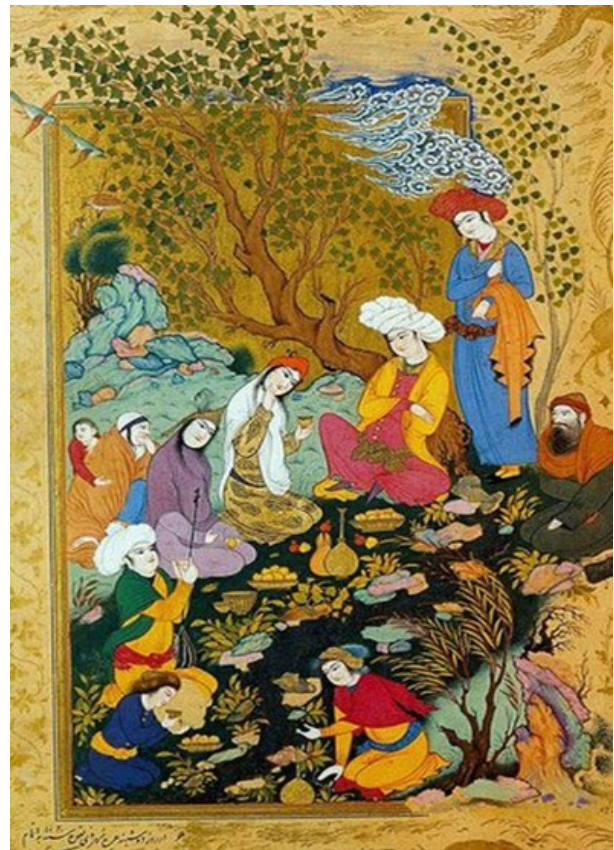
148 Там же. С. 229.

5. Сравнительное изучение двух учений

«Душа, вдохновленная любовью к Богу, «выходит из себя» и устремляется к недостижимому объекту своего желания, как эрос направлен наружу, на другого».
Эриугена

В этом суть познания – человек вдохновлен любовью, выходит из себя, устремляется к объекту желания – миру, как эрос направлен наружу, познает этот мир. Перефразируя эти слова Эриугены можно сказать, что люди по природе тянутся друг к другу. Если мир – это клубок взаимосвязанных явлений, то эти явления не оторваны друг от друга, а сохраняют невидимые связи. Такова же и общечеловеческая культура. Как было сказано, истоки и главные корни восточного перипатетизма (и вообще исламской философии) и религиозной философии Эриугены ведут к дохристианской и доисламской мудрости, конкретно, к зурванизму и греческой философии, особенно к неоплатоникам, к александрийской школе, последователи которой совмещали философии Платона и Аристотеля и создали книги, от имени Псевдо-Аристотеля и Псевдо-Дионисия. Так появились труды, подобные «Теологии Аристотеля», которые стали популярны на мусульманском Востоке. Ислам не мешал аль-Фараби интегрировать эти учения в мусульманское мировоззрение, все это стало даже полезным для развития здесь философии, науки и искусства. Забегая вперед, отметим, что с другой стороны, именно ар-Рази, аль-Фараби, Ибн Сина (Авиценна), Туси, Ибн Баджа, Ибн Туфейл, Ибн Рушд (Аверроэс) подготовили философскую почву для Европейского возрождения. Об этом написано много. Достаточно посмотреть книги «Влияние ислама на средневековую Европу» У.М. Уотта¹⁴⁹, «Мусульманский ренессанс» А. Меца¹⁵⁰ и «Утраченное просвещение» Ф. Старра.¹⁵¹ Однако это тема отдельного исследования.

Где же истоки идей Эриугены, каким образом на него воздействовали неоплатоники? По мнению В.Е. Коя (Vernon Eugene Кооу), Эриугена получил солидные знания о неоплатонизме у Августина, еще до знакомства с учением Псевдо-Дионисия Ареопагита.¹⁵² Бог, по Эриугене, все Его действия направлены не на других, а на самого себя. Он, разду-



Риза-йи 'Аббаси. Пиршество на лоне природы. 1612 год.
Исфаганская школа живописи.
Государственный Эрмитаж. Россия.¹⁵³

149 Уотт У. М. Влияние ислама на средневековую Европу. (The Influence of Islam on Medieval Europe). Пер.с англ. СПб.: Диля, 2011. – С. 197.

150 Мец Адам. Мусульманский ренессанс. М.: Наука, 1973. – 473 с.

151 Фредерик Старр. Утраченное просвещение. Золотой век Центральной Азии... Перевод с англ. М., 2017. – 574 с.

152 Vernon Eugene Кооу, God and Nature in John Scott Eriugena, Claremont 1971. – С. 119.

153 Источник: <https://arzamas.academy/materials/1628>

мывая о Себе, создает из ничего (т.е. из себя), нечто, чтобы познать себя. Мы уже обсуждали истоки философских мыслей аль-Фараби. Заимствованная им из неоплатонизма идея о Необходимосущем как мысль о себе самом является причиной создания Первого Интеллекта. Он также создает мир с целью самопознания. Т.е. в фундаменте творения его модели мира находится Знание (Разум) и познание. Тем не менее, Бог, в отличие от всего остального, бесконечен, поэтому он находится за пределами бытия, т.е. трансцендентен миру. Для Бога нет различия между Его познанием, повелением и бытием, Он всегда остается самим собой. Бог Эриугены не сумма всего бытия, а конечная реальность – эта конечная реальность, которая выходит за рамки конечных предикатов и, следовательно, находится за пределами бытия.¹⁵⁴ По этой причине трудно назвать концепцию Эриугены пантеистической, то же можно сказать и о аль-Фараби. Эриугена является христианским философом, так же как аль-Фараби является мусульманским. Они оба страстно желают согласовать Писание со Знанием (Мудростью – т.е. философией). Оба стараются создать солидную базу, основание для своих религий и духовной жизни своих народов. И в учении Эриугены, и в учении аль-Фараби начало и конец всех форм бытия есть Абсолют, Бог, т.е. Бесконечность. Они не остановились на нарративном знании, а двигаются дальше, используя рациональный капитал человечества. В X в. и в христианстве, и в исламе, монистические концепции были востребованы обществом (поскольку противостояли дуализму и многобожию, на котором строились и средневековые религиозные войны), они служили формой консолидации общества, в то время необходимо было онтологическое (философское) обоснование мира, подтверждение, что он зиждется на одном, едином универсальном субстрате, который есть Бог-Абсолют. Это служило не только для восприятия мира в целом, принятия его единства, но также для установления мира и порядка в обществе. Тем не менее, такой монизм был не абсолютным, он допускал плюрализм индивидуальных проявлений бытия, дуализм и дихотомию сил добра и зла, но с оптимистическим признанием конечной победы добра. Некоторые исследователи называют подобную концепцию бытия (как и в суфизме) панентеизмом (что понимается как признание единства мира в образе Богочеловека, т.е. Бог хотел познать себя и с этой целью создал мир и человека в нем).

Панентеизм – религиозно-философское учение, согласно которому мир пребывает в Боге, однако Бог не растворяется в мире (как в пантеизме). Некоторые находят в таких учениях, как интерпретация форм бытия и Бога Эриугены, релятивный монотеизм, или религиозный детерминизм (как в случае с восточными перипатетиками, т.е. Бог создал мир по необходимости, как связь причины со следствием), или же абсолютный монотеизм (Он создал мир из ничего), или же эманационизм (Бог создал мир из собственной субстанции).¹⁵⁵ Еще мутазалиты интегрировали античную философию, особенно учение о формах бытия мира с исламом. Они разработали концепцию Единого, Божественного Единства (Divine Unity), Абсолютного бытия, бытие которого охватывает другие формы и от бытия которого зависят все другие формы бытия.¹⁵⁶ Некоторые моменты подобной интерпретации можно обнаружить также в учении аль-Фараби. Важный момент сравнения этих концепций заключается в том, что Бог Эриугены и Необходимосущее аль-Фараби не являются одной единственной формой бытия, а проявляются во всех формах, как луч света, луч солнца. Кроме того, что Бог проявляется в различных

154 Vernon Eugene Kooy, *God and Nature in John Scott Eriugena*. Там же. С. 24

155 George Bosworth Burch, *Early Medieval Philosophy* (New York: King's Crown Press, 1951), p. 17. // Vernon Eugene Kooy, *God and Nature in John Scott Eriugena*, 30.

156 Sergei N. Suchkov, *Being and Creation in the Theology of John Scottus Eriugena: An Approach to a New Way of Thinking*, Wipf and Stock Publishers, 9 авг. 2017 г. 230 с. See: https://books.google.kg/books?hl=en&lr=&id=mPITDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PR9&dq=sergei+sushkov&ots=HOM2_VTmPt&sig=x88WGIDHn-8YYDuhMl23Kq8hWY4&redir_esc=y#v=onepage&q=sergei%20sushkov&f=false

формах бытия, все эти формы в конце возвращаются к Богу, как четвертая форма Природы Эриугены и как Активный Разум аль-Фараби. Мир есть теофания, т. е. излияние Бога в мир. Для сравнения отметим, что в духе панентеизма мусульмане-исмаилиты-шииты тоже верят, что Бог является реальностью и одновременно превосходит ее. Несмотря на то, что фигура Божества находится за пределами этой Вселенной, даже за пределами категорий существования/несуществования и бытия/небытия (согласно негативной теологии), Божество создало *Акл-е-кул* – Вселенский Разум посредством своего Божественного Повеления или *амр* (*amr* *boḡi*). Этот Универсальный Разум/Первопричина – есть первое сотворенное существо, являющееся проявлением Трансцендентного Божества. Он и есть причина создания множества.¹⁵⁷

Эриугену и аль-Фараби объединяют ещё два момента:

- 1) Бог (Первая природа, Необходимосущее) пребывает сам по себе.
- 2) Бог позволяет познать себя путем проявления в созданных формах бытия (Вторая, Третья Природа и Возможносущее).

Первая Природа Эриугены или Первопричина аль-Фараби проявляются в мире, во вселенной в форме множеств, а множества являются видимыми, доступными для человечества, но само Единое, Божественное как таковое невидимо и недоступно. По терминологии Канта Бог есть ноумен (сущность) мира, а мир есть феномен (проявление) Бога.¹⁵⁸ Сущность непознаваема и трансцендентна. Существование ноумена познаваемо, а его суть (сущность) – нет. По этой причине можно сделать вывод, что тут ведется речь о том, что Бог есть настоящее бытие, а все остальное есть дальнейшее развитие. Такое положение может быть истиной и по отношению к учению Эриугены и учению аль-Фараби, т. е. Бог и мир неразрывно связаны. Также связаны философия и религия. Они толкуют о сущности и бытии бесконечного мира.

Псевдо-Дионисий в трактате «О божественных именах» создает мост между богословием познаваемости Бога (катафатическим) и богословием непознаваемости (апофатическое богословие). Он перечисляет несколько имен Бога: например, Добро, Свет, Красота, Любовь, Сущий и т. д. Исследователи находят здесь влияние Платона (Парменид), триады Плотина, Прокла (Первоосновы теологии) и т. д. Здесь Дионисий утверждает, что Бог выше всех имен, выше любого знания и Он абсолютно трансцендентен.¹⁵⁹ Здесь он как бы противоречит неоплатоникам. Они полагали, что человек познает Бога через очищение от грехов (*катарсис*), следовательно, они признавали относительное познание Бога. Псевдо-Дионисий же даже «обожание» не считает возможностью для познания сущности Бога. Познание Бога возможно только тогда, когда сам Бог открывается человеку через благодать. В дальнейшем идею абсолютной непознаваемости Бога поддерживал также Иоанн Дамаскин.¹⁶⁰ Псевдо-Дионисий сформулировал концепции Божественного мрака и апофатического (отрицательного) богословия.

«Бог как демиург выступает по отношению к творению как Абсолют по отношению ко всему *Относительному*. Бог пребывает во мраке незнания ("и мраком покрыл Себя": 2 Цар. 22:12, Пс. 17:12). Он предлагает, отсесть от понятия Бог те определения, которые ему не присущи. Для того, чтобы понять это состояние, Псевдо-Дионисий

157 Eren, B. (2015). The Origins of Nizari Ismailis and Their Strategy During the Reign of Hassan-i Sabbah.

158 George Bosworth Burch, Early Medieval Philosophy. Там же. С. 29.

159 Булгаков С. Н. Ареопагитика (Aeropagitica) // Свет невечерний. Созерцания и умозрения. – М.: 1994. – С. 415.

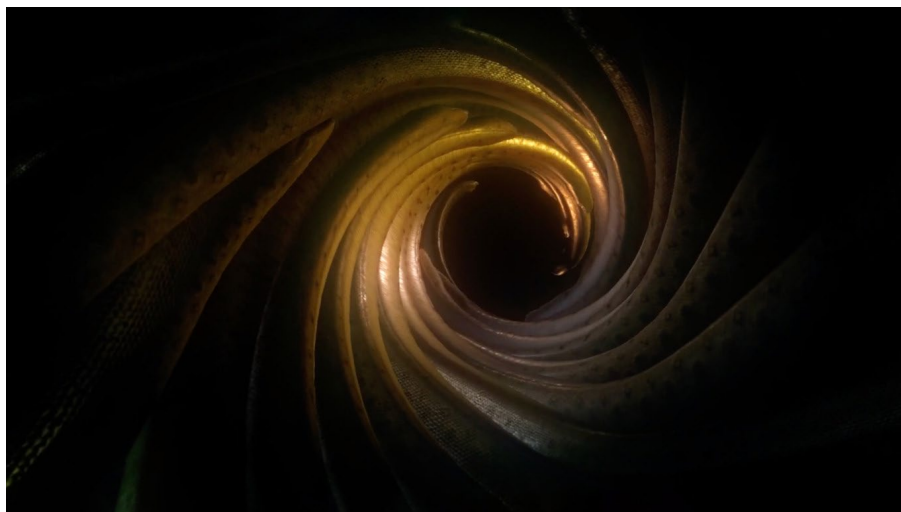
160 Лосский В. Н. Боговидение. – М.: 2006. – С. 759.

показывает на работу скульптора, который высекает статую из бесформенного куска камня».¹⁶¹

По учению данного автора, Бог сам решает, в каком объеме открыться человеку, но одновременно с этим, от человека требуются усилия в двух формах: первой – *катарсис*, второй – *экстаз*. Катарсис, не в смысле психологическом, а в онтологическом – душа должна абстрагироваться от всех образов, как чувственных, так и умственных. Во втором случае, т. е. религиозном экстазе, душа, вдохновленная любовью к Богу, «выходит из себя» и устремляется к объекту желания. Данное состояние близко к любовному экстазу, и, как и эрос, это состояние невозможно держать при себе, оно направлено наружу, на другого....

По Эриугене на четвертом этапе бытия, т. е. в четвертой форме бытия, вся человеческая природа превращается в цель, которая неизменна в Боге и есть всегда. Сама природа со всеми причинами будет перемещаться в Боге подобно тому, как воздух движется в свете. Ибо Бог будет во всем, когда нет ничего, кроме Бога.¹⁶² Аналогичный взгляд на природу Бога, или Необходимосущее, присутствует в мусульманской мистике, в суфизме в форме «*фана филлах*», а также у аль-Фараби, Ибн Сины и др. в рациональной мистике (интеллектуализме) на уровне возвращения к Активному Разуму.

Сравнительное изучение философского наследия мыслителей Востока и Запада может пролить свет на многие нерешенные проблемы современности, рациональные объяснения Абсолюта, бесконечности мира, всего непознанного, и потому такая работа имеет перспективу для познания и исследования.



Всеобщая связь и единство во Вселенной.¹⁶³

161 Нуцубидзе Ш. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. – Тбилиси, 1942.

162 God and Nature in John Scotus Eriugena: An Examination of the Neoplatonic Elements and Their Greek Patristic Sources in the Ontological System of John Scotus Eriugena by Vernon Eugene Kooy, Claremont 1971. 116 p.

163 Источник: <https://store.steampowered.com/app/1212940/Ayahuasca/>

6. Вместо заключения: еще раз о взаимодействии культур Запада и Востока: берет ли верх Разум?

*Все племя Адамово – тело одно,
Из праха единого сотворено.*

*Коль тела одна только ранена часть,
То телу всему в трепетание впасть.*

*Над горем людским ты не плакал вовек, –
Так скажут ли люди, что ты человек?*

Саади

Люди и народы мира должны понять, что они едины и по своему происхождению, и по назначению и целям в жизни. Вот суть слов Саади Ширази которые он переложил в поэтической форме из Священной книги. Наша задача в этой работе заключается в том, чтобы поставить вопрос о том, насколько востребованы наши прошлые интеллектуальные ресурсы для современной, реальной жизни. В настоящее время после того, как люди уже насытились демонстративными «парадами суверенитетов», образованием противоборствующих лагерей, бряцанием новейшего оружия, холодными войнами (порой переходящими в горячие), глобальными трениями и неразумным соперничеством двух, или нескольких, развитых и развивающихся миров, мир должен говорить не только о взаимосвязях, надо вернуться к мыслям и мир должен не только говорить о взаимосвязях, надо обратиться к делам, деятельности на основе взаимозависимости людей, сообществ и их культур. В данной работе мы старались актуализировать важность культурного взаимодействия на примере дискуссии относительно взаимодействия философии и религии в творчестве выдающихся мыслителей Запада и мусульманского Востока, а также идеи верховенства Разума в средневековой культуре на заре Средневековья (IX–XI вв.), в относительно короткий промежуток человеческой истории. Предложенный здесь анализ охватывает только некоторые философские проблемы из многосторонних учений упомянутых ученых, нами не были затронуты другие аспекты их многогранного философского творчества. Соответственно анализ был ограничен рассмотрением отношения религии и философии, разбором фундаментальных аспектов их онтологий, конкретно – форм бытия, взаимоотношений Бога-Абсолюта и мира.

В ходе изучения взглядов философов и ученых нами было выявлено:

- 1) что Восток и Запад являются условными точками на карте планеты Земля, что фундаментально они не отличаются и имеют много общего не только в истории, но и в решении проблем современности;
- 2) что существовали и существуют две крайних концепции, связанные с взаимоотношением религии и философии, которые занимают непримиримую позицию и считают, что между наукой и религией отсутствует всякая связь и возможные точки соприкосновения и что религия и наука изучают разные сферы реальности (конфликтная модель, характерная как для теологов, так и для сциентистов). В силу этого многие представители религии враждебно относились к философии, называя ее «неверием» (*куфр*).
- 3) В настоящее время становятся актуальны другие взаимоотношения – модели дополнения, диалога и гармонии между наукой и религией, а также модели верховенства разума.

В работе показывается, что предпосылки для такого подхода существовали еще в Средние века, в учениях аль-Кинди, Иоанна Скотта Эриугены и аль-Фараби, что делает актуальным более глубокое изучение их философского наследия.

Кроме того, в нашей работе отмечено, что у них существует параллелизм, философский принцип и философский бог, альтернативный традиционно религиозному, представленному и в креационизме. Отмечается, что разработанные Эриугеной и аль-Фараби диалектические теории бытия являются существенным вкладом в развитие и религии, и философского мышления. В их разработках можно проследить перспективы для развития, которые появились в более явной форме позднее в учениях Спинозы и Гегеля. Нужно признать, что в условиях Средневековья это было важным элементом свободомыслия, особой формой философствования. Онтология (учение о бытии) и эпистемология (раздел философии, исследующий природу человеческого познания) этих двух мыслителей являются важными вехами в истории средневековой философии и культуры.

Стоящая перед нами задача заключалась в том, чтобы на конкретных примерах поставить проблему важного взаимодействия и взаимовлияния культур указанных двух цивилизаций, проблеме, которая обостряется в современное время. Нужно было ответить на вопрос: находятся ли культуры Запада и Востока в оппозиции? Являются ли они источником конфликта? В настоящее время Запад позиционирует себя как свободный мир, противопоставленный миру автократии (иногда в СМИ даже называется «недемократическим» или миром «варварства»!), а Восток, особенно мусульманский, резко на это реагирует, и выбирает оборонительную позицию изоляционизма, что не совсем корректно. Дело в том, что истинная демократия, где доминируют ценности человеческие – это универсальная ценность и она не может принадлежать никакой одной отдельной цивилизации или исключительно одному региону, ее не нужно копировать, ее можно интерпретировать, исходя из конкретных условий, национального опыта и практики.

Нужно учитывать, что народовластие – это не исключительно достижение Запада (пусть даже, по объективным причинам, западная демократия приложила к этому больше усилий), оно является результатом долгого исторического развития, в котором принимали участие не только народы Европы и Северной Америки, но и страны остального мира. Запад долгое время учился у Востока, особенно у мусульманской цивилизации. Это прежде всего касается знакомства с древнегреческим наследием через арабов и выходцев из мусульманской Испании. Достаточно напомнить «Канон врачебной науки» Ибн Сины (Авиценны), по которому учились на Западе до XVII в., не говоря о создании алгебры, развитии гелиоцентрической системы, изобретении компаса, бумаги и др. Вспомним идеи религиозной терпимости, которые проповедовал Руми (Джалаладдин Балхи) в «Маснави и манави».

Таким образом, демократизация общества – это факт исторического процесса человеческого развития, а не исключительно региональное или расовое явление. Даже современная Европа пришла к этому образу жизни и политическому порядку не сразу. Цивилизация древней рабовладельческой Греции, развитие в ней науки и философии, в том числе идей демократии, а также достижения христианской религии – не есть исключительно продукт западной Европы, во многом они были продуктом взаимодействия культур ближневосточных народов. Так, Греция, которая считается родиной демократии, долгое время находилась в военно-культурном диалоге с Персией, а после Александра Македонского и со всей Азией. В Центральной Азии были

созданы государства Селевкидов, Греко-бактрийское и Греко-индийское государства. В современном Афганистане, на юге Таджикистана и Узбекистана до сих пор сохранилось много культурных памятников тех времен. Здесь были созданы театры, амфитеатры, из Афин приезжали артисты, художники, скульпторы, поэты и т. д. Все это говорит о том, что в процессе истории люди сотрудничали, обменивались не только товарами, но идеями и продуктами культуры. Исламская цивилизация также, кроме оккупации и насаждения религии, несла свет знаний и идеи свободы миру, создавала дома знаний, библиотеки и университеты, при ее посредстве была создана новая общность людей – *умма*, где все были равны. Идеи свободы воли и выбора высоко ценились в мусульманской культуре.

Было время, когда многие мировые цивилизации, в том числе европейская, оказывались перед лицом великих гуманитарных катастроф. Вспомним монгольское завоевание Центральной Азии и Ирана, завоевательные походы султана Махмуда в Индию, опустошительные рейды Тамерлана в Иран и страны Ближнего Востока. Но самые мрачные страницы истории были связаны с завоеванием американского континента европейцами (на фоне геноцида миллионов индейцев), а в середине XX в. – явление германского и итальянского фашизма в Европе, геноцид евреев (холокост) и других народов, по их мнению, «неполноценных народов», создание фабрик смерти и т. д. Но под влиянием идей просвещения и научной революции в Европе, именно прогрессивные силы всего человечества, как европейских, так и восточных народов с их традиционными ценностями заставили Европу и Америку отказаться от расистских и других аналогичных предрассудков, человеконенавистнического религиозно-культурного превосходства и т. д. Известно, что сегрегация черного и азиатского населения в США закончилась только в 60-ые годы XX в., а в Европе женщины получили право голоса в начале XX в. (Германия – 1918, Великобритания – 1928, Франция – 1944). Изучая глубже Восток и превращая его в колонию, источник сырья для развития собственного капитала, европейцы встретились здесь не только с варварством, но и учились новым идеям, таким как идеи суфизма и буддизма, даосизма и дзен-буддизма и т. д., обучались как инкорпорировать их идеи ненасилия в современную западную культуру.

Это касается также роли женщин в обществе. Во время пребывания за рубежом, из беседы с профессорами университета Гиссена в Германии (2014) мы узнали, что тогдашние германские университетские педагоги были крайне удивлены, когда среди отправленных Россией в Германию при Петре Первом студентов, они увидели девушек, так как до этого они даже не думали, что девушкам (женщинам) также нужно давать образование.

Общечеловеческое движение просветительства стало продвигать прогрессивные идеи человечества по всему миру, мир стал меняться к лучшему. Однако в период колониализма, а потом и глобализма все эти гуманистические ценности стали предметом торга или внутреннего пользования. В других случаях, к сожалению, были разработаны инструменты колониализма и неоколониализма в виде создания основ «востоковедения» (Эд. Саид). Материалы истории культуры и философии, а также исследования ученых (Н. Хомского и др.) убеждают нас, что различие есть и внутри каждой из названных цивилизаций, что в каждой из ныне существующих культур есть прогрессивные и консервативные элементы, что нельзя и недопустимо использовать биологические теории в интерпретации общества и мировых цивилизаций. Все люди социальные существа, и они, как выразился еще Ибн Сина (Авиценна), больше склонны к сотрудничеству, нежели к столкновению и самоизоляции.

Исследования идей интеграции форм духовной культуры и взаимодействия различных культур очень актуальны и для нашего современного центральноазиатского общества, в котором под воздействием «долгоиграющих» догматических, архаичных представлений прошлого, а также благодаря конструированию новых политико-милитаристских и геополитических теорий, разработанных в некоторых военно-политических кругах Запада, актуализируется дихотомическое мышление. Эти идеи, по выражению Эдварда Саида «*коварный расизм и пародия на гитлеровскую науку*», были целенаправленно созданы в целях разработки «образа врага» для мобилизации своего народа внутри парадигмы, где мусульманская цивилизация кардинально противопоставляется западной. А после развала Советского Союза и приобретения национальной независимости, в состоянии идеологической пустоты и теперь уже под влиянием антиколониальных революционных движений Арабского Востока повсеместно начали распространяться радикальные и фундаменталистские движения, требующие заменить национальные ценности и ориентиры религиозными, где научное мировоззрение уступает место религиозному, где появляется масса молодых людей, которые даже в наше время в секулярных странах ориентированы на религию, колеблются между религией и наукой: не знают как их сочетать, куда идти и чему следовать, чему отдать приоритет! Дихотомическое мышление раздваивает сознание личности. Каков выход?

Да будут доступны всем свет Знания и основанные на этом Блага...

Литература

1. Абуали ибни Сино. Китобу ш Шифо (Чумлаи чахорум андар баени илоҳиет), (Метафизика, на тадж. языке). Тарҷума аз арабӣ, пешгуфтор, тавзеҳот ва таҳия аз Шаҳобиддинов Саййиднуриддин. Душанбе. Дониш. 2019. 555 с.
2. Аль-Фараби. Добродетельный город // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-ата. Наука. 1973. 438 с.
3. Аль-Фараби. Книга «Катагурийас» или «Категории» // Аль-Фараби. Логические трактаты. Алма-Ата. Наука. 1975. 672 с.
4. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972.
5. Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972. 430 с.
6. Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля // Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972.
7. Аль-Фараби. Отношение философии к религии (*алақат байн ал фалсафа вал илмият*) // Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. Алма-Ата: Наука, 1987. 496 с.
8. Аль-Фараби. Книга Букв // Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. Алма-ата: Наука, 1987. 496 с.
9. Аль-Фараби. Существо вопросов // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
10. Аль-Фараби. Китобул-Сиесат-ул-мадания.
11. Аль-Фараби. Гражданская политика // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Изд. «Наука» Каз. ССР. Алма-Ата. 1973. 438 с.
12. Булгаков С. Н. Ареопагитика (Aeropagitica) // Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М.: 1994.
13. Диноршоев М. Гносеология Газали и ее мировоззренческая сущность // Изв. АН Тадж. ССР, отделение общественных наук, 1980, 6 №46. 63 с.
14. Додихудоев Х. Значение философии Ибн Сины для современности и перспективы таджикской философской мысли. // Иран-наме. №3–4. (55-56). 2020.
15. Ибн Туфейль. Повесть о Хайе, сыне Якзана. Перевод и вступительная статья А. В. Сагадеева. М.: Книга, М. 1988. См.: <http://psylib.org.ua/books/ibntu01/index.htm>
16. Иоанн Скот Эриугена. Фрагменты // Бирюков Д. С. Книга еретиков (сост. пред. коммент.). Санкт-Петербург: Амфора, 2011. См.: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/kniga-eretikov-antologija/14>. Время обращения 11.05.22.
17. История таджикской философии. (с др. времен до XV в.) Т. 2. 2012. 540 с.
18. Касымжанов А.Х. Абу Наср аль-Фараби. М. Мысль. 1982. 189 с.
19. Клементова Т. Н. Взаимоотношение религии и науки в современном мире: философский анализ модели интеграции. Вестник Вятского государственного университета, 2020. №1 (135).
20. Куайн У.В. Две догмы эмпиризма. В книге Куайн Уиллард Ван Орман. Слово и объект. Пер. с англ. М.: Логос, Праксис, 2000. 386 с (Quine W.V.O. (1951), Two Dogmas of Empirism).
21. Лосский В. Н. Боговидение. – М., 2006.
22. Мец Адам. Мусульманский ренессанс. М.: Наука. 1973. 473 с.
23. Нуцубидзе Ш. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942.

24. Нуцубидзе Ш. Руставели и Восточный Ренессанс. Тбилиси, 1947.
25. Настич В. Н., Шуховцов В. К. Существовал ли город Фараб?
<http://info.charm.ru/library/Farab.htm>. «Топоним *Фараб* или *Бараб*».
26. Роузентал Ф. Торжество знания. М., 1978.
27. Тирский Порфирий. Введение в «Категории» Аристотеля // Аристотель. Категории. М., 1939.
28. Фредерик Старр. Утраченное просвещение. Золотой век Центральной Азии... Пер. с англ., М., 2017. 574 с.
29. Фролова Е. А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность. Москва, 2006.
30. Хайруллаев М. Абунаср аль-Фараби.
31. Хайруллаев М. М. Фараби. Эпоха и учение. Ташкент, 1975.
32. Чалоян В. К. Восток-Запад: Преемственность в философии античного и средневекового общества. М.: Наука, 1979. 216 с.
33. Шахобиддинов Нуриддин. Метафизика Ибни Сино. Душанбе. 2020 (на тадж. яз.).
34. Morewade P. *Danishnama*'e Aloyi-i. The Metaphysics of Ibn Sina. N.Y. 1979. P. 260.
35. Касымжанов А. Х. Абу Наср аль-Фараби. – М., 1982.
36. Уотт У. М. Влияние ислама на средневековую Европу (The Influence of Islam on Medieval Europe). Пер. с англ. – СПб.: Диля, 2011. – 197 с.
37. Фредерик Старр. Утраченное просвещение. Золотой век Центральной Азии... Пер. с англ. М., 2017. 574 с.
38. Abd al-Rahman Badawi, *Quelques figures et themes de la philosophie islamique*, Maisonneuve@Larose. 1979.
39. A History of Muslim Philosophy, by M.M. Sharif, 1963, p. 457.
40. Adamson Peter. Al-Kindi. Great Medieval Thinkers. Oxford University Press. Printed in USA. 2007, 265 p.
41. Alexander D., White R. *Nauka and religiya: druz'ya ili vragi? Science and religion: friends or enemies? Christian view on recent scientific achievements: transl. from English*, SPb.: Shandal, 2009. 336 p.
42. Al-Farabi: The Philosophy of Plato and Aristotle.... Translated by Muhsin Mahdi, Foreword by Charles E. Butterworth and Tomas L. Pungle. 1962, 1969, 2001, Cornell University Press, p.6. See: https://books.google.ru/books?id=-SaXczxPo40C&q=al-farabi+the+second+master&pg=PA4&redir_esc=y#v=twopage&q=al-farabi%20the%20second%20master&f=false
43. Eriugena. John Scottus. *PERI PHYSEŌN, Concerning Nature (Expos. II 168A)*.
44. Galston M. Re-examination of al-Farabi's Neoplatonism // *Journal of the History of Philosophy*. 1977, XV.
45. Hegel, G.W.F *Lectures on the History of Philosophy*, 1825-26, N.Y.: Oxford UniPress, 2009.
46. Gutas, D. Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Baghdad, *Der Islam* 60 (1983).
47. Burch George Bosworth, *Early Medieval Philosophy*. New York: King's Crown Press, 1951.
48. Dermot Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

49. God and Nature in John Scotus Eriugena: An Examination of the Neoplatonic Elements and Their Greek Patristic Sources in the Ontological System of John Scotus Eriugena by Vernon Eugene Kooy, Claremont, 1971.
50. John Marenbon. Medieval Philosophy, Vol. II, Chapter 6, NY, 1998.
51. Introduction to: John Scottus Eriugena and Anselm of Canterbury, by Stephen Gersh.
52. John J. O'Meara. Introduction to: John J. O'Meara and Ludwig Bieler (eds.), The Mind of Eriugena, Dublin: Irish University Press, 1973.
53. Sheldon-Williams, I.P. Introduction to Books I–III, in: *Johannis Scotti Eriugena Periphyseon (De Diuisione Naturae)*.455A. Liber Primus, Dublin, 1968.
54. God and Nature in John Scotus Eriugena. An Examination of the Neoplatonic Elements and Their Greek Patristic Sources in the Ontological System of John Scotus Eriugena by Vernon Eugene Kooy, Claremont, 1971.
55. Said, E. W. From Oslo to Iraq and the Road Map. New York: Pantheon, 2004.
56. Suchkov Sergei N. Being and Creation in the Theology of John Scottus Eriugena: An Approach to a New Way of Thinking, Wipf and Stock Publishers, 9 авг. 2017 г. 230 с.
57. Treatise on the Logic of Aristotle the Philosopher addressed to King Khuosrowous rowau (in Syriac; British Museum ms. 988 [Add. 144660], ff. 55v-67rv; Wright 1872, 1872, p. 1161 (оригинал не был доступен для обзора).
58. Kooy Vernon Eugene. God and Nature in John Scott Eriugena, Claremont, 1971.
59. Wayne J. Hankey. John Scottus Eriugena. For The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy, edited Lloyd Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, vol. II, 829–840.

www.ucentralasia.org