

**Арабоязычный перипатетизм.** Школа арабоязычного перипатетизма, которая в арабской философской традиции именовалась школой "философов" (*фалāсифа*), или "перипатетиков" (*машшā'ūн*), или, иногда, "аристотеликов" (*аристūтāлиййūн*), основывалась в значительной мере на античном философском наследии, которое наряду с аристотелевскими текстами включает в весьма весомой степени неоплатонические, а также сократические, платонические, стоические идеи. Название "перипатетики" поэтому условно; впрочем, сами представители этой школы зачастую не отделяли неоплатонические идеи от собственно аристотелевских, восприняв их как единых корпус.

Античное влияние на мусульманские этические учения. Античные идеи, имеющие отношение к этической проблематике, были известны в арабском обществе из ряда литературно-философских компиляций. Широкое хождение имели сборники афоризмов, такие как "Изречения философов" (*Навāдир ал-фалāсифа*; составлен и переведен Хунайном Ибн Исхāком, ум 873), "Сократические высказывания" (*Алфāз Сукрāт*; составлен ал-Киндй, ум ок. 866), "Счастье, или как быть счастливым" (*Фй ас-са'āда ва ал-ис'ād*, составлен Абū ал-Хасаном ал-Амирй, ум 991), "Кладезь мудрости" (*Сивāн ал-хикма*, составлен Абū Сулайманом ас-Сиджистāнй, ум. ок. 988), "Слова духовные мудрости греческой" (*Ал-Калим ар-рūхāниййа фй ал-хикам ал-йūнāниййа*, составлен Абū ал-Фараджем Ибн Хиндй, ум 1019 или 1029), "Избранная мудрость" (*Мухтāр ал-хикам*, составлен ал-Мубашширом Ибн Фāтиком, ум. 1087). Часть собранного в них материала восходит к платоновскому "Федону", аристотелевской "Никомаховой этике", "О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов" Диогена Лаэртского, однако для значительной части афоризмов их источник сегодняшней наукой не может быть установлен.

С середины девятого века началось широкое переводческое движение. В результате на арабский был переведен или переложен значительный корпус текстов, принадлежащих или приписываемых Платону, Аристотелю, Порфирию, Галену. "Никомахова этика" была переведена Исхāком Ибн Хунайном (ум 911), комментировалась ал-Фарāбй (ум 950) и Ибн Рушдом (ум 1298). Существовал комментарий Порфирия на "Никомахову этику", повлиявший на арабских авторов и упоминаемый только в арабских источниках. Сокращенный вариант трех последних книг "Эннеад" был известен в арабской традиции под названием "Теология Аристотеля". Ряд платоновских диалогов, в т.ч. "Республика", "Тимей", "Законы", были известны в сокращенном переложении Галена. Имела хождение его "Этика", чей греческий оригинал утерян, но сохранился сокращенный арабский вариант, выполненный Абū 'Усмāном ад-Димашқй, а также большое количество других работ, в т.ч. по медицине и этике.

*Камāl* и *тамām* ("совершенство"): неоплатоническое влияние. Введение понятий "материя" и "форма" позволило

трактовать "совершенство" как обретение материей своей формы, как "совершенную оформленность". Уже в Эннеадах заметна довольно тесная связь понятий "оформленность" и "полнота": лишь тогда можно говорить о совершенстве как обладании формой, когда эта форма, во-первых, сполна охватывает материю, и во-вторых, сполна выявляет всю возможную для этой материи оформленность. Коннотация понятий "полнота" (*тамām*) и "совершенство" (*камāl*) оказалась принципиальной для последующего развития арабской философии. Неоплатоническая концепция градаций бытия предполагает понимание "добродетели" (*фаḍīла*) как тесно связанной с бытийным совершенством. Созерцательный идеал обретения "счастья" (*са'āда*) прочно утверждается в этой школе. Главным, однако, следует считать ту твердую, присущую представителям этой школы уверенность в устройении мироздания по принципу иерархии общего и частного, которое и определяет в целом логику строения этических рассуждений арабоязычных перипатетиков.

*Хайр* ("благо"). Здание этической теории выстраивается в арабоязычном перипатетизме "сверху вниз", отправляясь от "общего", которое обладает безусловным приоритетом в отношении частного, определяет его и, вообще говоря, самодостаточно: частное имеет смысл лишь постольку, поскольку помогает приблизиться к общему, не обладая никаким самостоятельным значением. В случае, если возможно непосредственно достижение общего, именно такой путь и следует избрать, отбрасывая частное как ненужное и несовершенное.

Подлинное, "настоящее" благо — "благо вообще" (*алā ал-итлāқ*). Именно с обретением такого "блага вообще" связывает ал-Фарāбī достижение "счастья". Все прочее является благом не как таковое, но лишь постольку, поскольку служит его обретению. В этом утверждении ал-Фарāбī хорошо различимы мотивы аристотелевской этики средств. Хотя позиция, которой придерживается Ибн Сйнā, ближе к собственно-неоплатонической трактовке блага: он трактует "благо" как бытие, получаемое от Первоначала, а потому для него всякое сущее обладает благом постольку, поскольку Первоначало наделило его им, — однако и для него подлинным благом является "благо вообще". Благо вообще — это первоначало универсума, первое, наиболее совершенное сущее, дающее бытие всем прочим и служащее началом ряда существ. Именно оно и должно стать предметом стремления человека, желающего обрести счастье.

Путь к этому — познавательный. "Мудрость" (*хикма*), согласно ал-Фараби, в том, чтобы разуместь "наилучшее" наилучшим знанием", а "наилучшее знание" — это знание "полное" и "непрестанное" того, что само "вечно и непрестанно". Этот неоплатонический идеал *чистого* знания, отделенного от практики, связан и с пониманием добродетели как причастности благу, а поскольку абсолютное благо является одновременно и источником бытия, то бытийная иерархия совпадает и со степенью причастности к благу первоначала, то есть с "добродетелью" сущего. Хотя еще у ал-Фарāбī прослеживается попытка связать такое понимание "блага" с традиционной для исламской этики проблемой "доброделания", — он определяет "доброе" (*джамīл*) и "безобразное" (*қабīх*) как "намеренно

творимое благо” (*ал-хайр ал-ирадийй*) и, соответственно, “намеренно творимое зло”, — категория блага в философии арабоязычных перипатетиков фактически полностью онтологизируется.

*Назар* (“созерцание”) как путь к благу. Для понимания стратегии приближения к благу, вырабатываемой арабоязычными перипатетиками, принципиальное значение имеет высказанное Ибн Сїной положение: познать следствие можно только познав его причину, а поскольку первопричиной всего является Первое (Первый Разум, Абсолютное Благо), то именно познание Первопричины и является подлинным познанием. Более того, для арабоязычных перипатетиков это — то знание, которое служит *началом* истинности любого другого знания, так что никакое знание не истинно, если не выводится в конечном счете из знания Первопричины. Любые “частные” знания поэтому принципиально ущербны и не имеют самостоятельного значения, — так же, как самостоятельного значения не имеет частное вообще в сравнении с общим, как такого значения лишена и “практика” (*амал*) в сравнении с “созерцанием” (*назар*).

Это соотношение закреплено и в понимании структуры и иерархического соподчинения наук: “начальными” являются теоретические, а подчинены им науки практические, причем общие положения, вырабатываемые теоретическими науками, должны приниматься в качестве безусловных и необсуждаемых начал науками практическими. К числу практических наук относится область религиозно-правовой мысли (*фиqh*). Эта наука подчинена общетеоретической (“философии”, то есть собственно учению арабоязычного перипатетизма) не только как частная общей, но и как дающая лишь приблизительное представление посредством намеков и подобий — науке, дающей точное знание о вещи, как она есть. Представление о счастье делится на “истинное” и “мнимое”, и задачей человека является получить “истинное” представление о счастье, а задачей правителя — организовать социум таким образом, чтобы все его представители, даже неспособные постичь истинное счастье, двигались по мере возможности именно к его обретению. Люди от природы превосходят одни других, так что стоят на различных ступенях бытийного совершенства и способны к разным, превосходящим одно другое занятиям, а кроме того, благодаря упражнению обретают различную искусность в этих занятиях. Так образуется лестница “добродетелей”, причем она строго иерархична, поскольку каждый превосходящий является “начальником” (*ра’ис*) того, кто стоит на ступени ниже. В соответствии с таким пониманием иерархии добродетелей строились и трактаты о “нравах” (*ал-ахлаq*), в которых подробным образом описывались градации природной предрасположенности к тем или иным действиям, а также взаимные отношения наук и искусств. Отметим, что “нравы” понимались в традиции этих трактатов в соответствии с античным учением как такая предрасположенность души к тем или иным действиям, которая заставляет ее действовать как бы автоматически, “без раздумий”, то есть, собственно, вовсе исключая то, что традиционная исламская теория рассматривает в качестве “намерения” (*ниййа*).

Таким образом, категория “действие” фактически выпадает из поля зрения арабоязычного перипатетизма. Это не случайно, поскольку практическое если и признается, то лишь как слепок с теоретического, если и нужный, то только в силу несовершенства людей с их неспособностью схватить теоретическое. Скажем, “истинной молитвой” является созерцательное уподобление Первоначалу, тогда как практика, “идушая по стопам” разума, устанавливает “практическую” молитву (молитву, требующую действия) по образцу и подобию истинной, — но это подобие имеет ценность лишь постольку, поскольку копирует истинное теоретическое. Точно так же “вероучение” (*милла*), определяющее должные верования и предписывающее действия людей, занимается, согласно перипатетикам, лишь частностями того, что в качестве “общего” изучает политическая философия (*ал-‘илм ал-маданийй*), а значит, сводимо к последней.

Понимание воли в арабоязычном перипатетизме. Немного внимания перипатетическая теория уделяет и непосредственно связанной с “действием” категории “воля”. Согласно Ибн Сйне, Первоначало безусловно лишено какой-либо воли (*ирāда*), поскольку та связана с поиском необходимого и недостающего, а Первоначало, являя собой совершенство, ни в чем не испытывает недостатка. Поэтому вопрос о соответствии человеческого действия всевышней и всеопределяющей воле просто не может быть поставлен. Действительно, проблема автономии человеческой воли, кажется, не слишком заботит перипатетиков, принимающих античное трехчастное деление души на растительную, животную и разумную с соответствующим делением “страстей” и “добродетелей”. Вопрос о соответствии человеческой воли воле Законодателя не встает и по другой причине: Первое Сущее, Абсолютное Благо хотя и обладает совершенным знанием, оно является вполне истинным, то есть исключительно *общим*: то, что определяется временем, местом, количеством, а значит (в числе прочего), все человеческие поступки, не включается в него. Следовательно, не может быть поставлен и вопрос об истинном обосновании этических норм: они оказываются делом практики и “мнения” (*занн*), а не истины.

Автономия созерцания как возможность достижения блага. Именно в этой области Ибн Сина открывает автономию человеческого “я” (*’анā*), которое не определено ничем другим (даже и Первопричиной) и вполне самостоятельно. Правда, эта самостоятельность открывается как самостоятельность самопостижения и не носит характера автономии этического суждения или действия. Но именно она оказывается гарантом способности человека сполна познать Первопричину, “отделиться” (*муфāрақа*) и “спастись” (*тахаллуṣ*) от материи, обладающей природой возможного, а не необходимого, существования, которая и является, как то расценивается в неоплатонической традиции, источником зла, воссоединиться (*иттиṣāl*) с Первопричиной благодаря “уподоблению” (*ташаббух*) ей и тем самым достичь полного счастья.

## Литература

- Ибн Мискавайх. Китāб ас-са‘āда. Каир: ал-Мактаба ал-маҳмūdийя, 1928
- Ибн Сйнā. Ал-Ишārāt ва-т-танбїхāt. Ма‘а шарҳ Нафїр ад-Дїн ат-Тўси (ред. Сулаймāн Дунїā). Ч.1-4, Каир: Дār ал-ма‘āриф, 1957-1960
- Ибн Сйнā. Расā’ил аш-шайх ар-ра’їс Абї ‘Алї ал-Ҳусайн Ибн Сйнā фї асрār ал-ҳикма ал-ишрāқийя. Ч.1-4. Лейден: Брилль, 1889, 1891, 1894, 1899.
- Ибн Сина. Избранные философские произведения. Москва: Наука, 1980.
- Ибн Сина. Трактат о Хайе, сыне Якзана // Сагадеев А.А.. Ибн Сина. 1-е изд. М.: Мысль 1980, с.220-230
- Ибн Туфейль Повесть о Хаййе ибн Якзане /пер. с араб. И.П.Кузьмина М.: Художественная литература, 1978
- Игнатенко А.А. В поисках счастья Москва: Мысль, 1989
- Серебряков С.Б. Трактат Ибн Сины о любви. Тбилиси, 1976
- Ал-Фārāбї. Китāб ал-милла ва нусўс ’ухрā (ред. Муҳсин Махдї). Бейрут: Дār аль-машриқ, 1968
- Ал-Фārāбї. Китāб ārā’ ’ахл ал-мадїна ал-фāдила (ред. А. Н. Надир) Бейрут, 1959
- Ал-Фārāбї. Китāб ас-сийāса ал-маданийя ал-мулаққаб би-мабāди’ ал-мавджūdāt (ред. Фавзї ан-Наджār). Бейрут: Ал-мағба‘а ал-кātўликийя, 1964
- Ал-Фārāбї. Рисāла фї исбāt ал-муфāриқāt, Мақāла фї ағрād мā ба‘да ат-табї‘а, Таҳсїл ас-са‘āда, ат-Та‘лїқāt, Китāб ат-танбїх, ад-Да‘āvї ал-қалбийя, Шарҳ рисāлат Зинўн ал-кабир ал-йўнāний, ас-Сийāса ал-маданийя, Китāб ал-фусўс, Фадїлат ал-‘улўм ва ас-синā‘āt, Масā’ил мутафарриқа. Хейдарабад: Маджлис да’ират ал-ма‘āриф ал-‘усмāнийя, 1928
- Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. Москва, 1960