

личности: как и в архаике, вынесенная память требует универсализации строя сознания для ее восприятия. Разница лишь в том, что архаическое сознание полностью вмещает в себя весь племенной дискурс, который является в основе своей ценностным, а современный гомогенный информационный дискурс сознание вместить не может. Современное сознание выступает в качестве универсального «протеза» в смысле Бодрийера, который налаживает связь в случае необходимости между индивидом и общечеловеческим хранилищем информации, но сам механизм действия такого «протеза», его интерфейс взаимодействия одинаков для всех, иначе невозможно подключение к потоку «культурного наследия». Такую форму организации взаимодействия дискурса и индивида можно определить как транспамять, при которой культурная ценность преобразуется к информации о культуре, личность к протезу, а дискурсивное пространство культуры к всеобщей дискурсивной пленке.

А.И. Маточкина

ВЛИЯНИЕ АНТИЧНОГО НАСЛЕДИЯ НА СТАНОВЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ МУСУЛЬМАНСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Античное наследие сыграло значительную роль в становлении классической арабо-мусульманской культуры, которая, в свою очередь, стала важным звеном в процессе мировой цивилизации. Как писал академик В.В. Бартольд, «Восток в мусульманскую эпоху продолжил культурную работу, прерванную в греко-римском мире, и в течение нескольких веков занимал в культурном отношении первое место...» [1].

Процессу усвоения античного наследия способствовало наличие в соседней византийской культуре, в библиотеках крупных ближневосточных городов и в христианских монастырях сохранившихся памятников античной мудрости, грудов античных ученых. Распространению знания античных мудрецов положили начало походы Александра Македонского. Позже для становления философского знания у народов Ближнего и Среднего Востока важным явилось и то обстоятельство, что несториане вынуждены были покинуть Византийское государство. После того как император Зенон в 439 г. закрыл несторианскую школу в Эдессе (Междуречье), тысячи несториан обосновались в Персии, привезя с собой целые библиотеки сочинений античных мыслителей. В изгнании они оставались враждебны византийской церкви, в знак протеста игнорировали греческий язык, используя сирийский. С целью распространения несторианской теологии начали перевод своих текстов и комментаторов аристотелевской логики («Введение в Категории Аристотеля» Порфирия).

Противники несториан монофизиты также подвергались гонениям, однако остались в пределах Византийской империи – в Сирии, Египте, позже вошедших в состав Халифата. Они также вели борьбу за отделение и вместо греческого языка употребляли сирийский и коптский. К VII в. в Сирии, Ираке, Персии, Египте уже имелись тексты отдельных сочинений Аристотеля, существовала традиция переводов и комментариев.

Александрийская школа (возникла в III в. до н.э. при Птолемах) как философская утратила свое значение, но продолжала играть большую роль в развитии естественных наук.

В середине VI в. персидский шах Хосров I Ануширван, оказавший гостеприимство изгнанному по указу Юстиниана (529 г.) философам платоновской академии, основал школу в Гундишапуре. Здесь в основном уделялось внимание естественнонаучным знаниям, главным образом медицине. На пехлеви были переведены труды Гипократа, Галена. Большое влияние имели труды сирийца Сергия Решайнского, естествоиспытателя и переводчика Аристотеля, переведены были также логические трактаты Аристотеля.

Значение деятельности несториан и монофизитов состояло в том, что благодаря им была достигнута непрерывность в передаче античных текстов, причем на сирийском и коптском языках. Это двуязычие подготовило базу для дальнейшего восприятия древнегреческого философского наследия.

Рубеж VIII-IX вв. стал временем масштабной переводческой деятельности античного наследия. Халиф аббасидской династии аль-Мамун (813-833) основал в Багдаде Дом мудрости, где осуществлялись переводы античных произведений на арабский язык. Тексты переводились либо с использованием сирийского как вспомогательного, промежуточного между греческим и арабским, либо непосредственно – с греческого на арабский. Первыми греческими книгами, переведенными на арабский язык, были сочинения по медицине, астрономии и математике. Эти науки имели для арабов первостепенное практическое значение. Тем не менее, наибольшее влияние на основное течение мусульманской мысли оказали философские труды. Был переведен практически весь корпус сочинений Аристотеля, в который вошла и апокрифическая «Теология Аристотеля», представлявшая собой переложение последних грех глав платоновских Эннеад, диалоги Платона («Государство», «Законы», «Софист», «Тимей», «Федон»). Неоплатонизму и аристотелизму принадлежит решающая роль в ряду заимствований, менее заметна роль стоицизма и пифагорейства и собственно платоновского идеализма. Влияние античных источников подчас ограничивалось заимствованием терминологии и фразеологии; именно так был воспроизведен неоплатонизм в суфизме. В других случаях заимствование не ограничивалось рамками философии, но захватывало едва ли не все сферы теоретической мысли, как было с элементами аристотелевской логики.

Под влиянием античной философии была сформирована школа фальсафы (восточные перипатетики). К ней, как правило, сводят арабо-мусульманскую философию классической эпохи. Только перипатетики использовали в качестве названия своей школы термин «фальсафа», происходящий от греческого прототипа, и именно восточный перипатетизм оказал явно выраженное влияние на средневековую западную философию. Помимо фальсафы, арабо-мусульманская философия представлена каламом (спекулятивной теологией), исмаилизмом, ишракизмом (философией озарения, или иллюминативизмом) и суфизмом (исламским мистицизмом). За исключением перипатетизма, все они характеризуют собой явления более широкие, нежели философская мысль, поскольку включают обсуждение вопросов, выходящих за круг собственно философских, и обозначают мощные политические (как исмаилизм) или духовные (как суфизм) течения. Фальсафа – светское учение, которое было ориентировано на духовные потребности светских институтов государства, на социальную жизнь, связанную с делами управления, строительством, торговлей, географией, математикой, астрономией, физикой.

Одним из импульсов арабо-мусульманской фальсафы стали представления античной философии об образцовом полисе как условии человеческого счастья. Платон и Аристотель установили тесную связь между человеческим счастьем и тем, как должно строиться человеческое объединение. Рассуждения о счастье и благоприятствующих ему условиях превращаются в утопию – неосуществимые проекты преобразования общества [2]. Произведения Платона являются одним из первых образцов подобной утопической литературы. Эта была утопия особого типа – философская, т.е. такая, которая выводила принципы идеального построения человеческого объединения из абстрактных положений философии и предназначала философов для решающих ролей в этом объединении [3].

Арабо-мусульманские философы верили в возможность изменения общества через просвещение, позволяющее и простонародью подняться до постижения научно-философской Истины. Можно говорить о целом ряде утопических концепций идеального Града философов арабского Востока. Это аль-Фараби и его произведение «Город Благоденствия», трактаты «Чистых братьев», социально политические воззрения Ибн Сины (Авиценны), Ибн Туфейль «Роман о Хайе, сыне Якзана», проект преобразования общества через его просвещение Ибн Рушда (Аверроэса). Философы-утописты исходили из уверенности, что счастье достижимо, если хорошо спланировать и разумно направить жизнь людей.

Абу Наср аль-Фараби (870-950), один из представителей восточного перипатетизма, написал трактат «О правах жителей добродетельного города». Благодаря этому трактату он считается основоположником арабо-мусульманской социальной философии. Аль-Фараби изучал и анализировал сочинения Платона с точки зрения возможности достижения человеком истинного знания и совершенной жизни. Идея государственного устройства,

где глава государства должен руководствоваться философией, а главными гражданами должны быть философы, стала центральной в трактате аль-Фараби. И трактат его, хотя и является утопией, все же имеет и просветительские цели.

Предложенная философом утопическая модель государственного устройства – это руководство для правителей. Необходимо отметить, что советы правителям были довольно распространенным явлением на Ближнем Востоке. Существовал жанр политической литературы «поучения владыкам» [4]. Главной причиной возникновения жанра были потребности управления громадным и гетерогенным государством, наличие массы административных проблем. Поскольку арабо-мусульманские философы зачастую были активными государственными деятелями, то они имели возможность наставлять правителей в вопросах справедливого правления. Однако многие мыслители призывали не иметь дела с «власть имущими», поскольку правители вовлекают своих подчиненных в нескончаемую спираль падения, а также потому, что к ним всегда льнут люди низких нравственных качеств.

Важным моментом в принятии античности арабо-мусульманскими философами было то, что главной фигурой для них был все же Аристотель. Это объясняется тем, что, во-первых, Аристотель уже дистанцировался от полигеизма своих предшественников, а у Платона влияние языческой религии сохранилось (подобные сюжеты при переводах и комментариях опускались как второстепенные). Во-вторых, Аристотелем была разработана система логики, что еще слабо представлено у Платона: он развил главным образом метод диалектики, а восточные философы считали его недостаточным для достижения истины.

Платон говорил о государстве, как о неком благе: «Когда люди отвели того и другого, то есть и поступали несправедливо, и страдали от несправедливости, тогда они... нашли целесообразным договориться друг с другом, чтобы не творить несправедливости и не страдать от нее. Отсюда взяло свое начало законодательство и взаимный договор» [5].

Аристотель также представлял государство как нечто прекрасное по своей сути. «Целью государства является благая жизнь» [6]. Он исходил из того понятия, что человек «существо политическое», стремящееся к общению, а потому государство для него является необходимостью. «Всякое государство представляет собой своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-либо блага. Больше других и к высшему из всех благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение и называется государством или общением политическим» [7].

Согласно воззрениям аль-Фараби все города делятся на добродетельные и недобродетельные. Добродетельный город – такое социальное образование, в котором каждый гражданин стремится к счастью, поэтому все добродетельные города похожи между собой. Недобродетельные города различа-

ются по своим целям. Есть города сластолюбивые, развращенные, скупые, расточительные, властолюбивые... Жители этих городов никогда не достигнут счастья.

Счастья можно достичь при сочетании трех совершенств: физического, интеллектуального и нравственного. Человек, всесторонне понимающий жизнь, совершает добродетельные поступки, которые и приводят его к счастью. Для того, чтобы правильно относиться к миру, необходимо самосовершенствоваться.

Аль-Фараби не настаивал на том, чтобы человек был мусульманином, но говорил, что первое знание – это знание о Боге. Человек, отвергающий Бога, губит душу и судьбу.

Добродетельный город «подобен совершенному, здоровому телу, все органы которого помогают друг другу с тем, чтобы сохранить жизнь живого существа и сделать ее наиболее полной» [8]. По логике аль-Фараби строение организма в каком-то смысле повторяет структуру города. Говоря о правителе, аль-Фараби отождествляет его с сердцем: «Так же, как в первую очередь должно существовать сердце, которое только потом служит причиной существования всех других органов тела, равно как и возникновения в них способностей и расположения их в известном порядке,... – точно также и глава этого города должен существовать прежде, чем стать затем причиной возникновения города и его частей, причиной возникновения в них отсутствующих в природе навыков, а также расположения этих частей по соответствующим ступеням» [9].

В рассуждениях о качествах правителя аль-Фараби можно считать основоположником традиции поисков черт идеального правителя мусульманской общины. Главой добродетельного города не может стать любой человек. Он должен обладать двенадцатью врожденными качествами: хорошее сложение, сильная память, красноречие, великодушие, прилежность в учении и т.д. Врожденные свойства дополняются приобретенными с возрастом и в результате обучения и воспитания: правитель должен быть мудрецом, т.е. философом; знать и помнить установления первых правителей и следовать им; решать вопросы, иметь в виду благо города. Если какая-то черта у правителя может отсутствовать, то мудрость является неизменным условием. В этой связи Платон писал, что, будучи философом, правитель знает мудрость, «такое знание, что с его помощью можно решать не мелкие, а общегосударственные вопросы, наилучшим образом руководя внутренними и внешними отношениями» [10]. Он также заявлял: «Пока в государствах не будут царствовать философы, либо нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино государственная власть и философия,... до тех пор государствам не избавиться от зол» [11].

Если добродетельный город возникает для того, чтобы его жители достигли истинного счастья, то задача его главы – направлять жителей по этому пути. Направление жителей к счастью заключается в воспитании, укреплении

нии и сохранении добродетелей в душах горожан. Жители разделены на три части: «мудрецы», «следующие за мудрецами» и «остальные». Счастье горожан, разделенных таким образом, также имеет градацию.

И Платон, и Аристотель, говоря об идеальном государственном строе, отдавали власть наиболее достойному меньшинству [12]. Аль-Фараби провозглашал право философов на мысль, недоступную некомпетентным людям. Он обосновывал отличие философов от масс («джумхур»). Только философы, считал он, обладают знанием, опирающимся на достоверные аподиктические послышки. В то же время правители имеют дело с массами, поэтому они должны говорить с ними на понятном им языке, сообразно их интеллектуальным способностям.

Одним из основных принципов в работах Платона и Аристотеля является справедливость. Справедливость, воплощенная в законе государства, отражает сходство греческой и мусульманской политической философии.

Платон определяет справедливость как высшую добродетель в государстве, построенном на принципах блага. С его точки зрения, справедливое общество – то, в котором каждый человек в полной мере реализует данные ему от природы способности. Правитель, или правитель-философ, от природы наделен способностью понимать, что такое справедливость и как ее достичь. Его задачей является распределение функций в государстве на основе принципа справедливости, определение с его помощью места в обществе обычного человека, природа которого не позволяет ему самостоятельно познать свое истинное назначение.

Аристотель писал, что справедливость является государственным благом, поскольку она служит общественной пользе. Справедливость есть не более чем средство осуществления каждым его добродетели. При этом философ понимал, что это редкое качество, и не сильно уповал на силу моральных аргументов, зная, что большинству людей по природе свойственно подчиняться не чувству стыда, а страху, и воздерживаться от дурного, не потому, что это позорно, но опасаясь мести. По этой причине политическое общество нуждается в справедливых законах. Если для Платона правитель-философ и мудрый закон равны, то для Аристотеля закон является устойчивым и объективным, тогда как правитель – нечто субъективное и преходящее. Закон для Аристотеля напрямую связан со справедливостью, ибо устанавливается ради блага множества людей, властитель же обычный человек, а потому ему вполне свойственно ошибаться и иногда впадать в порок несправедливости. На основе этих умозаключений Аристотель пришел к выводу, что «предпочтительнее, чтобы властвовал закон, а не кто-либо один из среды граждан» [13].

Справедливость – высшая политическая ценность в исламе. Аль-Маварди [14] настолько ценил справедливость, что заявлял: «Держава удержится на несправедливости (куфр), но не удержится на несправедливости». Аль-Газали [15], бывший не меньшим авторитетом, даже приписывал эти слова

пророку Мухаммаду. Способности и авторитет правителя всегда имели значение в теории мусульманского права, но вместе с тем правитель подчинялся высшему авторитету – божественному закону (шариату). Он не мог изменить его, а должен был лишь следить за тем, чтобы божественный закон безоговорочно выполнялся. Таким образом, в отличие от законов Аристотеля, которые устанавливались людьми и по необходимости могли быть изменены, мусульмане должны вести себя в соответствии с законом не потому, что это разумно и целесообразно, а в силу его божественного предписания. Поэтому более распространены были соображения о том, что власть (и гарантируемая ею социальная стабильность) – высшая ценность даже по сравнению со справедливостью.

Несмотря на то, что идеал государственного строя, описанный Платоном, не мог быть притворен в действительности, он, тем не менее, значительно повлиял на формирование теории мусульманского государства – Халифата и нашел свое отражение в работах суннитских правоведов, в частности в произведении аль-Маварди «Законы правления». Согласно Маварди, халиф должен обладать следующими качествами: безупречной нравственной репутацией; необходимыми познаниями в законоведении и богословии; неповрежденными органами – слухом, зрением, речью – и членами тела: благоразумием, необходимым для управления и руководства государственными делами; смелостью и бесстрашием [16]. Ибн Сина (Авиценна), еще один представитель фальсафы, в своей социальной концепции говорил о том, что человек по своей природе общественное существо. Поэтому он не может жить вне общества и общественных отношений. Человек только тогда может быть счастливым, когда он вступает в союз с другими людьми. Для сотрудничества необходимы закон и справедливость. К идее объединения людей для помощи друг другу в осуществлении своих потребностей в XIII в., в период кризиса мусульманского общества, сопровождается экспансией крестоносцев и нашествием татар, обращался известный теолог-правовед Ибн Таимийя. Он признавал значение авторитета правителя, но осознавал, что последний не может обладать всеми качествами, необходимыми для справедливого руководства. Поэтому он настаивал на том, чтобы правитель назначал на государственную службу компетентных людей. В концепции теолога прослеживается четкое отличие от представлений восточных перипатетиков. Если последние допускали возможность преобразования общества под руководством правителя, наделенного рядом необходимых качеств, то Ибн Таимийя настаивал на высочайшем авторитете шариата. Он признавал необходимость подчинения политическому авторитету, но лишь в интересах шариата и общины. При этом для мыслителя не имело значения, является ли правитель действительным или лишь номинальным главой государства [17]. Главной задачей правителя было сохранение социальной стабильности.

Таким образом, помимо умозрительной теории «добродетельного города» аль-Фараби, под влиянием платоновских идей была разработана теория

исламского государства и управления. Следует отметить, что развитие средневековой мысли в арабо-мусульманском культурном кругу было так или иначе связано с идеями аль-Фараби. К социально-политической концепции философа обращались Ибн Сина, Ибн Баджа, Ибн Рушд. Многие идеи арабо-мусульманских мыслителей проникли в Европу после завоевания Испании в X в. Вероятно, что представления об идеальном городе повлияли на формирование культуры Запада эпохи Возрождения. Так, Томмазо Кампанелла, автор социальной утопии «Город Солнца» мог быть знаком с работами арабских авторов.

Арабо-мусульманская культура стала достойной хранительницей и приемницей античного наследия. Она активно усвоила и творчески развила достижения древнегреческих мыслителей. Это усвоение стало источником новой научной арабоязычной традиции, которая до научной революции XVI-XVII веков доминировала в интеллектуальной культуре большей части мира.

Эпоха древнего Востока уступала первенство эпохе Греции, греческая культура – мусульманской, а мусульманская – западноевропейской. Арабский халифат включил в себя крупные культурные центры Ближнего Востока, в которых был сконцентрирован тысячелетний опыт городской культуры Шумера, Аккада, древнего Египта. Все культурные ценности, кристаллизовавшиеся в ходе тысячелетий различными восточными цивилизациями и эллинизмом, были освоены арабами, выражены на арабском языке и переданы Западной Европе. Культура мусульманского средневековья не только предваряла многими своими аспектами культуру Ренессанса, но и прямо подготавливала ее зарождение в эпоху, названную гуманистами XV в. эпохой средневековья. В период между XII в. и эпохой Возрождения труды арабских ученых по всем областям знаний переводились и переписывались в Испании, Сицилии и Сирии, благодаря чему большинство их стало доступным в латинском переводе. Несмотря на сравнительно низкий уровень перевода и науки на Западе в те времена, эти латинские тексты способствовали возрождению тяги к знаниям в Западной Европе периода позднего средневековья.

Примечания

1. Бартольд В.В. Ислам и современная культура // Работы по истории ислама и арабского халифата. М., 2001. С.208.
2. Образцами подобной утопической литературы являются ряд работ Платона («Государство», «Политик», «Тимей»), а также «Град Божий» Святого Августина, «Город Солнца» Томмазо Кампанеллы, «Утопия» Томаса Мора, «Новая Атлантида» Фрэнсиса Бэкона.
3. Утопический роман XVI-XVII вв. М., 1971. С.8-9.
4. Содержание этих произведений представляет собой ряд советов, касающихся различных сторон жизни средневековых правителей. В рекоменда-

тельном порядке рассматриваются распорядок дня владыки, его идеальные нравственные и интеллектуальные характеристики и т.п. Много внимания уделено отношению владыки к приближенным, «простонародью», союзникам, противникам. Затрагиваются с разной степенью углубленности вопросы этикета, экономической и финансовой политики, административной организации, ведения войн, взаимоотношения с завоеванными народами, политические хитрости и уловки.

5. Платон. Собр.соч. Т.3, ч.1. М., 1971. С.132.

6. Аристотель. Собр.соч. М., 1983. С.462.

7. Там же, с.376.

8. Игнатенко А.А. В поисках счастья. М., 1989. С.237.

9. Там же.

10. Платон..., с.218.

11. Там же, с.275.

12. Аристотель говорил о власти большинства, но при этом он имел в виду граждан, а не всех жителей государства. К гражданам он относил воинов, чиновников и, возможно, деятелей искусства, стоящих выше обычных ремесленников. Получается, что от общего количества населения в государстве Аристотеля гражданами являются 10-12% жителей. Таким образом, изречение Аристотеля о власти большинства, которое изначально может показаться вполне демократичным, в контексте всего трактата является по сути своей высказыванием в пользу если не царской, то, по крайней мере, аристократической власти.

13. Аристотель..., с.497.

14. Аль-Маварди (974-1058) – законовед шафиитской школы мусульманского права.

15. Аль-Газали (1058-1111) – крупнейший представитель калама.

16. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках. СПб., 2007. С.161.

17. Rosenthal E.I.J. Political thought in medieval Islam. Cambridge, 1962. P.52.