
УЧЕНИЯ ОБ «ИДЕАЛЬНОМ ГОСУДАРСТВЕ»: ИБН РУШД И АЛ-ФАРАБИ (сравнительный анализ)

М.Т. Зианшина

Кафедра истории философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

В статье предпринята попытка показать на основе сравнительного анализа трактатов Ибн Рушда «Талхис ас-сияса» и ал-Фараби «О жителях добродетельного города» эволюцию учения об «идеальном государстве» в рамках восточного перипатетизма.

Ключевые слова: «идеальное государство»; «добродетельная религия»; аподиктические, диалектические, риторические, софистические и поэтические суждения.

Абу Валид ибн Ахмед ибн Мухаммед Ибн Рушд родился в 1126 г. в городе Кордова в Испании (Андалусия). Он являлся видным представителем восточного перипатетизма (фалсафа), одного из основных направлений в рамках классической арабо-мусульманской философии, ориентировавшегося на античные философские модели, течения, представители которого мыслили в рамках античной учености.

Карьера андалузского мыслителя как государственного служащего началась, когда он был представлен своим старшим современником философом и врачом Ибн Туфайлом халифу и его сыну Абу Якубу Юсуфу в 1169 г. и вскоре стал выполнять обязанности придворного врача. Пиком его карьеры стала должность верховного судьи (Кади ал-кудат). Основные творческие годы приходятся на период 1169—1194 гг., когда он написал свои основные работы. Умер Ибн Рушд в 1198 г. после возвращения из ссылки.

Средневековой Европе Ибн Рушд был известен под латинизированным именем Averroës (Аверроэс) благодаря своим многочисленным комментариям на работы античных философов, в особенности основных трактатов Аристотеля.

Необходимо отметить, что именно со средних веков «комментарии» становятся особым философским жанром. Его комментарии можно разделить на три типа: большой, средний и краткий. Подчас на одно произведение он давал все три вида комментария, каждый из которых имел свою целевую аудиторию.

Большой комментарий — подробно изложенный текст оригинала, на который давался комментарий; малый комментарий — это указание на влияние аристотелевских идей на современность. В среднем комментарии излагались основные идеи, комментируемой работы и трактовка самого Ибн Рушда [1. С. 46].

Работа «Талхис ас-сияса», о которой пойдет речь в данной статье, как раз по форме относится к среднему комментарию. Как пишет сам Ибн Рушд: «Цель данной книги — изложить теоретические взгляды, заключающиеся в главах, описываемых Платоном в отношении политической науки, оставляя в стороне его

диалектические высказывания... Мы стремимся изложить в этой главе в надлежащем порядке наше исследование, и поэтому предлагаем введение, которое разъясняет проблему в надлежащем порядке...» [2. С. 64].

«Талхис ас-сияса», или комментарий на «Государство» Платона, — это вторая часть представлений Ибн Рушда о науке политики, а первая часть искусства политики — комментарий на «Никомахову этику» Аристотеля [2. С. 198]. Написание «Талхис ас-сияса» датируется 1194 г. [2. С. 87].

Сначала было принято считать, что данное произведение написано Ибн Рушдом в пределах 1177 г., т.е. в том же году, которым датируется год написания им комментария на «Никомахову этику». Но тогда получается, что работа «Талхис ас-сияса» написана им раньше, чем он написал такие свои значительные труды, как «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией» (1179 г.), «Методы нахождения доказательств в догматах общины» (ок. 1180—1189 гг.) и «Непоследовательность непоследовательности» (1180 г.), так как его положение насчет *шариа* во второй главе «Талхис ас-сияса» повторяет его основные идеи, которые он изложил в «Рассуждении, выносящем решение относительно связи между религией и философией», которое датируется двумя годами позже, т.е. 1179-м г. Также в первой главе «Талхис ас-сияса» он упоминает об уже сделанном комментарии на «Никомахову этику», что как минимум говорит о последовательности написания данных работ. Принято считать, что Ибн Рушд перевел с сирийского «Государство» Платона и написал достаточно обширный комментарий. Принимая во внимание, что комментарий Ибн Рушда — это всегда больше, чем просто анализ текста, необходимо отметить, что именно в «Талхис ас-сияса» он формулирует основные идеи своего социально-политического учения.

Для арабско-мусульманских философов вопрос социально-политического устройства Халифата всегда занимал важное место в их философских учениях, что было связано с особенностью исторического контекста, в котором развивалась философская мысль на Арабском Востоке. Особенность ислама, с его неразделенностью *de jure* духовных и светских начал, также давала стимул для детальной разработки данной проблематики.

Политика — философская теория халифата находилась в центре внимания известных улемов и факихов, авторитетов религиозного знания, ал-Маварди (974—1058), ал-Бакиллани (ум. в 1013), ал-Джувейни (1028—1085), ал-Газали (1058—1111) и выдающихся философов перипатетиков Машрика и Магриба ал-Фараби (870—950), Ибн Сины (980—1037), Ибн Баджжи (1070—1138) и Ибн Туфайла (ок. 1105—1185). Как известно, ал-Фараби имел почетный титул Второго учителя, а Первым учителем в рамках фалсафы считался Аристотель. Также и Ибн Рушд не обошел этот вопрос стороной и изложил свои основные идеи в рамках комментария «Талхис ас-сияса».

Как известно, «специфика фалсафа состояла в том, что она никогда не стремилась стать служанкой религии. От европейской средневековой философии фалсафа отличалась тем, что в области распространения мусульманской религии не сформировалась и не развивалась схоластика, т.е. философия и религия не были

соединены друг с другом так, чтобы стоял вопрос о подчиненности одна другой. Фалсафа развивала светскую культуру, без которой невозможно было бы говорить о культуре многочисленных городов, развитии ремесел и искусств, науки и торговли» [3. С. 34].

Когда мы говорим, что Аверроэс является представителем восточного перипатетизма, мы должны понимать, что, несмотря на достаточно длительный период развития этого направления в течение почти четырех веков в рамках классической арабо-мусульманской философии, особенности философского дискурса и основная проблематика получили свое развитие в рамках того, что принято называть философской традицией. И поэтому, например, когда Ибн Рушд приводит цитаты ал-Фараби в своем труде «Талхис ас-сияса», то он вступает с ним в дискуссию так, будто «Второй учитель» является его современником. Например, сравнительный анализ трактатов ал-Фараби «О жителях добродетельного города» и «Талхис ас-сияса» Ибн Рушда показывает, что эти два виднейших перипатетика создают свои учения об Идеальном Государстве, и вместе с тем можно говорить о том, что эти учения находятся в рамках одного философского дискурса.

Идеальный город и идеального правителя Аверроэс описывает в духе ал-Фараби, но именно в духе, поскольку другой исторический контекст и духовная атмосфера мусульманской Испании определила его отказ от ряда основополагающих идей «Второго учителя», в частности, учения о «добродетельной религии» (ал-милла ал-фадила).

«Добродетельный город» по ал-Фараби — это идеал социально-политического устройства, образец точного функционирования, где каждый житель города выступает в роли отдельного элемента хорошо отлаженного механизма. Ал-Фараби здесь проводит аналогию с человеческим телом [4. С. 153]. «Добродетельный город подобен совершенному, здоровому телу, — пишет ал-Фараби, — все органы которого помогают друг другу с тем, чтобы сохранить жизнь живого существа и сделать ее наиболее полной» [5. С. 169].

Он также считает, продолжая линию своих античных учителей, что человек — существо социальное, он должен жить в обществе и счастье может достигнуть только в обществе. Так и называется одна из глав его трактата «О потребности человека в объединении и взаимопомощи». Это же имеет ввиду Ибн Рушд, следуя за «Никомаховой этикой» Аристотеля, когда пишет, что люди обладают рядом добродетелей, но не всеми сразу (единолично) и поэтому только, объединившись в социум, добродетели будут представлены в достаточном объеме для всеобщего блага.

Важно также отметить, что и ал-Фараби и Ибн Рушд уделяют большое значение статусу и роли главы «Добродетельного Города». Этот человек, естественно, должен обладать многими достоинствами. Обобщая, скажем, что он должен быть здоровым, быть воздержанным в делах и поступках, благородным и справедливым.

Но при всей схожести взглядов на лидера государства есть принципиальное различие. Ал-Фараби, говоря, кто он, глава идеального града, пишет: «Таков этот глава — человек, который ни одному из людей не подвластен. Это —

имам» [5. С. 168]. Таким образом, глава государства еще и религиозный лидер, а у Ибн Рушда его идеальный правитель — это, в первую очередь, философ, человек светский и не обладающий религиозными полномочиями, человек, обладающий мудростью и способностью воздействовать на людей риторикой и поэтикой.

Также мы находим у «Второго учителя» главу, посвященную так называемым «анти-государствам» или «О городах, противоположных добродетельному городу» [5. С. 173]. У Ибн Рушда вся третья глава «Талхис ас-сияса» посвящена рассмотрению подобных «городов — антагонистов» идеальному городу. Но в отличие от Ибн Рушда ал-Фараби писал свою работу для «широкой публики» (амма), поэтому он больше уделил внимание доступности основных идей именно для амма. Абу Наср называет эти невежественные города «городом обмана», «городом низости и несчастья», «честолюбивым городом», «городом сластолюбивым», «безнравственным городом», «переменчивым городом», «заблудшим и невежественным городом», в то время как Ибн Рушд акцентировал внимание именно на особенностях режимов правления, таких как тимократия, олигархия, демократия и тирания, сопровождая описание их функционирования примерами из арабской истории, исследуя, почему один может переродиться в другой.

На верхней ступени находится «Идеальное Государство», если происходит нравственный упадок, то «идеальный город» перерождается сначала в тимократию, затем в олигархию, далее в демократию, и наконец, нравственный упадок приводит к тирании. Как пишет сам Ибн Рушд, «устройство заблудших городов подобно противопоставлению белого и черного цветов, так как между ними имеются промежуточные оттенки». Идеальное Государство — это белый цвет, а тирания — черный, а остальные невежественные города — промежуточные оттенки.

Необходимо отметить, что в рамках философской концепции знания в восточном перипатетизме в учении ал-Фараби истинное знание основывается на аподиктических суждениях, «истины» религиозного знания в каламе («спекулятивной теологии») — на диалектических суждениях, а знания, основанные на риторических, софистических и поэтических суждениях, отношения к философской истине вообще не имеют.

В «идеальном государстве» Ибн Рушда нет места представителям диалектики и софистики. А это значит, что нет и места «спекулятивной теологии». Хотя ал-Фараби не очень высоко ценил два этих вида суждения, но у него нет такой же разработанной теории соотношения философии и религии, как у Ибн Рушда. Но мы можем встретить в работах ал-Фараби первые наработки подобной идеи. То есть контекст деления суждений на аподиктические, диалектические, риторические, софистические и поэтические восходит к Аристотелю, идея философской истины в восточном перипатетизме основывается на античной традиции, у истоков которой находится учение ал-Фараби. Поэтому преемственность философской традиции восточного перипатетизма от ал-Фараби до Ибн Рушда основывается именно на работах великого Стагирита [6. С. 127—129].

Ал-Фараби считал, что жителей добродетельного города можно приобщать к философским истинам через язык «добродетельной религии», т.е. через религиозные понятия, образы и символы, основанные на риторических, поэтических и диалектических суждениях. «Второй учитель» отмечал, что религии выступает на историческую сцену, когда нужно было донести путем образов сложные философские идеи. То есть и у ал-Фараби мы находим истоки идеи примирения религии и философии. Он пытается объяснить, что религия и философия не противоречат друг другу [6. С. 131—133], т.е. истина одна и она есть философская истина, которая становится доступной массам (амма) на языке религии. Его учение о «добродетельной религии» есть лишь религиозный способ выражения философских истин.

Ибн Рушд как истинный перипатетик пошел дальше своего предшественника и уже в своем «Идеальном Государстве» отказывается от идеи «добродетельной религии». Этот вывод мы делаем исходя, из вышесказанного замечания, что в его добродетельном городе нет места софистике и диалектике, а именно этими видами рассуждения пользовались «спекулятивные теологи», по утверждению Аверроэса. У Ибн Рушда религии отводятся несколько функций: регулятивная, интегративная, коммуникативная и мировоззренческая. В учении Аверроэса философы не обсуждают проблем веры и религии, чтобы не подрывать существующие в обществе религиозные устои. Только для того, чтобы смысл философских идей был понятен и доступен широкой публике, он использует «та'вил», «символико-аллегорическую интерпретацию или рационалистическое толкование Корана или Сунны, метод символико-аллегорическая интерпретации» [7. С. 85]. Так, Ибн Рушд писал: «Мы утверждаем со всей решительностью: всякий раз, когда выводы доказательства приходят в противоречие с буквальным смыслом вероучения, этот буквальный смысл допускает аллегорическое толкование...» [8. С. 178]. Как отмечает Кирабаев Н.С., «право на та'вил по Ибн Рушду имеют не все, потому что люди различаются по степени интеллектуальных способностей в постижении истины, и обладают различным по характеру и значимости знанием. Например, „широкие массы“ (амма или джумхур) обладают риторическим знанием, а диалектики (мутакаллимы) основывают свое знание на вероятностных посылах. И только философы, способные к постижению аподиктического, строго доказательного знания, имеет право на аллегорическую интерпретацию» [9. С. 116] Роль религии как социального регулятора общественной жизни вполне признавалась Ибн Рушдом, поэтому он считал необходимым для широкой публики веру в догматы ислама, в т.ч. веру в бессмертие души.

В свою очередь тот факт, что в теории Ибн Рушд нет «добродетельной религии», говорит о том, что его модель социально-политического устройства Арабского халифата основывается на реальном историческом контексте развития современной ему мусульманской Андалусии.

Таким образом, сравнительный анализ учений об «Идеальном Государстве» ал-Фараби и Ибн Рушда показывает, что у Аверроэса «добродетельный город» принимает более светские черты и основывается на авторитете разума и философской истины. Так, справедливым «город» у Ибн Рушда может быть в первую очередь если правящий режим разумен. Если государство устроено таким обра-

зом, что человеческая душа страдает от гнета и насилия, то это недостойное политическое устройство.

Существует сходство между устройством души и Идеальным Государством у Ибн Рушда, т.е. государство должно быть как и душа человека — разумной, должно существовать доминирование разумности в обществе. Как человек отличается наличием разумной души, так и государство должно быть разумным [10. С. 81].

Таким образом, андалузский философ стремится к переустройству общества на основе идей аристотелевской «Политики». Подчеркивая оригинальность идей трактата «Талхис ас-сияса» Ибн Рушда, несмотря на то что по форме это средний комментарий на «Государство» Платона, мы можем отметить преемственность философской традиции восточного перипатетизма в рамках развития арабо-мусульманской философии, у истоков которой находится работа ал-Фараби «Трактат о взглядах жителей добродетельного города».

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Лимэн О. Введение в классическую исламскую философию. М., 2007.
- [2] ابن رشد تلخيص بيروت. السياسة 2002
- [3] Кирабаев Н.С. Средневековая арабо-мусульманская философия. Учебное пособие. СПб., 2005.
- [4] Кирабаев Н.С. Политическая мысль мусульманского средневековья. М. 2005.
- [5] Ал-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах Сагадеева А.В. Том 1. М., 2009.
- [6] Сагадеев А.В. Учение Ибн Рушда о соотношении философии и религии и его истоки в трудах ал-Фараби // Ал-Фараби: научное творчество. М., 1975.
- [7] Кирабаев Н.С. Понятия и проблемы классической арабо-мусульманской философии // Вестник РУДН. Серия Философия. М., 2011. № 4.
- [8] Сагадеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). Мыслители прошлого. М., 1973.
- [9] Кирабаев Н.С. Философия в контексте арабо-мусульманской культуры: к вопросу об основных понятиях и категориях // Вестник РУДН. Серия Философия. М., 2012. № 4.
- [10] الدكتور فريد رؤية العليبي ابن رشد السياسية. 2007

THE DOCTRINE OF THE “IDEAL STATE”: IBN RUSHD AND AL-FARABI (comparative analysis)

M.T. Zianshina

Department of the History of Philosophy
Faculty of Humanities and Social Sciences
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklaya str., 10/2, Moscow, Russia, 117198

The article attempts to show the evolution of the doctrine of the “ideal state” in the eastern peripatetism, based on a comparative analysis of the treatises of Ibn Rushd “Talhis al-siyasah” and al-Farabi “The Virtuous City”.

Key words: “Ideal state”; “Virtuous religion”; apodictic, dialectic, rhetoric, sophistry and poetic propositions.

REFERENCES

- [1] Limjen O. Vvedenie v klassicheskuju islamskuju filosofiju. M., 2007.
- [2] Ibn Rushd. Talhis as-siyasa. Beirut, 2002.
- [3] Kirabaev N.S. Srednevekovaja arabo-musul'manskaja filosofija. Uchebnoe posobie. SPb., 2005.
- [4] Kirabaev N.S. Politicheskaja mysl' musul'manskogo srednevekov'ja. M., 2005.
- [5] Al-Farabi. Traktat o vzgljadah zhitelej dobrodetel'nogo goroda // Srednevekovaja arabo-musul'manskaja filosofija v perevodah Sagadeeva A.V. Tom 1. M., 2009.
- [6] Sagadeev A.V. Uchenie Ibn Rushda o sootnoshenii filosofii i religii i ego istoki v trudah al-Farabi // Al-Farabi: nauchnoe tvorcestvo. M., 1975.
- [7] Kirabaev N.S. Ponjatija i problemy klassicheskoj arabo-musul'manskoj filosofii // Vestnik RUDN. Serija Filosofija. M., 2011. № 4.
- [8] Sagadeev A.V. Ibn Rushd (Averrojes). Mysliteli proshlogo. M., 1973.
- [9] Kirabaev N.S. Filosofija v kontekste arabo-musul'manskoj kul'tury: k voprosu ob osnovnyh ponjatija i kategorijah // Vestnik RUDN. Serija Filosofija. M., 2012. № 4.
- [16] Doctor Farid al-Ubeidi. Rua'ya Ibn Rushd as-suasiaya. 2007.