

Философия жана инсандагы баалуулуктар

* * *

Кулназаров А., Салимов Р., Белекова К.-К-УУ

Религиозные взгляды восточных мыслителей

В IX–XII вв. возникла и получила развитие арабоязычная философия, представленная такими мыслителями, как Аль-Кинди, Аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн-Рушд и др. Первым из указанных мыслителей, Аль-Кинди, принято считать основоположником мусульманской философии. Ему принадлежит заслуга в ознакомлении и распространении среди арабов философских идей античных мыслителей, а также во внедрении в арабский лексикон философской терминологии, вместе с которой в арабскую среду проникала определенная культура мышления.

Влияние древнегреческой философии весьма очевидно в следующей мысли Аль-Кинди, который писал: «Во всякой веуи, в которой есть субстанция, суеуствует материя, из которой она состоит; форма, в которой мы ее видим, и благодаря которой она зримо отличается от других веуей; место, в котором она находится в известных пределах, а также движения. А раз мы обняснили, что во всяком теле имеется движение и что во всяком теле имеется и время»¹. По рассмотрению аристотелевских категорий Аль-Кинди также приходит к убеждению, что «каждая веуь состоит из материи и формы», что «в простой материи есть некая потенция (форма), благодаря которой веуи образуются из материи», что, наконец, «если суеуствует движение, то необходимо должно суеуствовать и движение», которое «делится на шесть видов – возникновение, уничтожение, преврауение, увеличение, уменьшение, передвижение с одного места на другое»².

В своей интеллектуальной и просветительской деятельности Аль-Кинди строго придерживался принципа, который состоял, с его слов, в том, «чтобы записать все сказанное древними..., затем дополнить то, что они выразили до конца, и сделать это дополнение на арабском языке в соответствии с представлениями нашего века и нашими возможностями»³. Аль-Кинди, следуя данному принципу, действительно делал дополнения в строгом соответствии с представлениями его века и возможностями, строго дифференцируя «человеческие науки» и «божественную науку», и постоянно, подводя под античную философию и науки религиозную основу, заложив тем самым своего рода традицию для арабо-мусульманской философии. Таким образом, Аль-Кинди смог проигнорировать скептический дух греческой философии, которая вследствие этого никак не повлияла на его религиозность, отношение к догматам ислама о сотворении мира, о вездесууности и провидении Всевышнего, о значимости пророческого откровения и т.д. Знания, извлеченные Аль-Кинди из античной философии и науки, только укрепили его в вере, что прерогатива на божественные знания принадлежит только пророкам, которых он почитал, строго следуя требованиям ислама: даром обладать такими знаниями, очиуаюуими и озаряюуими души, наделены лишь пророки и только по воле Божьей, единственно которому доступна истина.

Относительно позднее обрауение арабоязычных народов к греческой философии, значительные культурные и ментальные отличия не позволили им в течение нескольких веков

¹ Аль-Кинди. Книга о пяти сущностях / В кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. – М., 1961. – С. 108.

² Там же.

³ Аль-Кинди. О первой философии. Избранные произведения, мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. – М., 1961. – С. 58.

создать самостоятельную философскую систему, в которой не было действительной общественной потребности. Особенно, если учесть тот факт, что на этот период приходится процесс тотальной исламизации бытия и мышления населения, принявшего ислам. Отсутствие более или менее завершенной, самостоятельной, независимой от религиозного мировоззрения философской системы в мусульманском мире дало основание некоторым специалистам-философам, в частности современному арабскому философу А. Бадави, утверждать, что исламскому духу чужд дух греческой философии и что в арабской философии «нет философского духа в подлинном смысле»¹. Данное утверждение, по нашему мнению, не вполне соответствует истине, о чем свидетельствует, в частности, наличие арабо-мусульманского перипатетизма, сформировавшийся на базе классического перипатетизма, аристотелизма, дополненного, правда, универсалистским учением о вере, рационалистическим анализом откровения, системой спекулятивной догматики. Таким образом, исламская религиозность и догматика определили смысл гносеологии восточных перипатетиков, сведя его к тому, что философия, наука, должны познавать мир не сами по себе, а как творение Божье, как воплощение его мысли и воли. Ситуация не претерпела серьезных изменений и к концу классического периода арабской философии, когда центр восточного перипатетизма переместился в Европу, с Ближнего Востока на Пиренейский полуостров, где в это время господствовали арабы. Заключительный этап перипатетизма отличается особой плодотворностью. Однако, несмотря на данное обстоятельство, практически все философские труды данного периода характеризуются их неуклонным следованием мусульманским догмам веры. Даже такой известный мусульманский философ и правовед рассматриваемого периода, как Абу Аль-Валид, которому приписывается тот факт, что в истолковании проблемы соотношения веры и разума и в аргументации о возникновении мира он был приверженцем материализма Аристотеля и перипатетиков, последовательно и неизменно опирался на фикхи – мусульманскую систему права. В одной из своих работ Абу Аль-Валид утверждал: «Цель настоящего рассуждения – рассмотреть с точки зрения религии, является ли изучение философии и логических наук чем-то разрешенным – религией, чем-то предосудительным или чем-то предписанным ею либо как нечто похвальное, либо как нечто обязательное»².

Один из наиболее известных мыслителей рассматриваемого периода, Ибн-Рушд, считал, что главной задачей исследователей суэго является обоснование правомочности философии и аллегорическое толкование священных текстов в юридическом и моральном аспектах. Ибн-Рушд на деле выступал апологетом философии как знания и религии как веры. Философ, по его мнению, должен философствовать и при этом знать главную свою обязанность – убеждать людей придерживаться предписаний религии, обух и обязательных для всех. Ибн-Рушд писал, что «человек, желающий устранить из религии ересь, должен обратиться к Драгоценной Книге, заимствовать из нее имеющиеся указания по поводу всего того, во что мы обязаны верить, и по мере возможности стараться рассматривать их в буквальном смысле, не подвергая ни одно из них аллегорическому толкованию, за исключением тех случаев, когда толкование будет ясным само по себе, то есть ясным для всех»³.

Для более полного представления о том, в каком соотношении в мусульманском мире находилась и, в сууности, продолжает находиться философия, наука и религия, необходимо, по нашему мнению, рассмотреть взгляды известного философа Аль-Фараби, который вслед за Аль-Кинди продолжил трансформацию философии Аристотеля и Платона, в дальнейшем определившую судьбу и содержание арабоязычного перипатетизма и воспринятую последующими средневековыми арабо-испанскими и европейскими мыслителями.

¹ Бадави А. Аристотель. – Каир, 1964. – С. 45.

² Сагадеев А.В. Ибн-Рушд (Аверроэс). – М, 1973. – С. 52.

³ Ибн-Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией. В кн.: Сагадеев А.В. Ибн-Рушд (Аверроэс). – М, 1973. – С. 197.

В философских системах Аль-Фараби можно выделить четыре рациональных момента: 1) онтологию; 2) гносеологию 3) логику; 4) роль естественной науки в сууществовании человека.

«Второй учитель» перипатетизма, как называли Аль-Фараби, обратившись к трудам Платона и Аристотеля, пришел к убеждению, что «те, кто пришли за ними, и до наших дней не ставили своей целью (раскрытие) истины, а направляли его усилия на пристрастный поиск и недостатков; они искажали и извращали (положения) и при всем старании, стремлении и усердии не могли нечего вскрыть и разъяснить»¹.

Конкретизируя положения Аль-Кинди о теоретическом знании, Аль-Фараби писал: «Всякое теоретическое знание состоит из понятий и суждений об основах, правилах и средствах этого знания»². Изучая греческую философию, Аль-Фараби пришел к убеждению, что теоретическое знание отличается от других видов знания, в частности от практического, оно подчиняется своим законам и правилам, овладение которыми требует изучения свойственных ему средств и способов познания, и позволяет сууществонно расширить его. Тем не менее, в отношении философии у Аль-Фараби преобладал утилитарный подход. Он рассматривал философию как теоретическое орудие, необходимое для достижения вполне практической цели, а именно всеобуей гармонии и счастья. Так как «мы достигаем счастья, – писал Аль-Фараби, – только тогда, когда нам присуе прекрасное, а прекрасное присуе нам только благодаря искусству философии, то из этого необходимо следует то, что именно благодаря философии мы достигаем счастья»³.

В советской гуманитарной науке упорно насаждалось мнение, что во взглядах Аль-Фараби явно преобладали материалистические и атеистические тенденции, на что казахский философ А. Нысанбаев приводит серьезные возражения. «Нет нужды, – пишет он, – представлять его материалистом и атеистом и можно выявить его ключевые идеи: разум, наука и философия как путь к постижению первосуеого, Аллаха. Через творчество аль-Фараби со всей очевидностью раскрывается тезис о том, что ислам способствовал развитию и расцвету философии, будучи изначально толерантным и демократичным»⁴.

Аль-Фараби был убежденным и последовательным пантеистом. Достаточно подробное описание его пантеистских взглядов дает А. Нысанбаев. «Пантеизм аль-Фараби, – пишет он, – при этом его пантеизм, как утверждает А. Нысанбаев, «явился тем принципом, благодаря которому на языке философии была выражена концепция единства бытия. Мир есть целое лишь постольку, поскольку он зависит от Творца, поскольку он является его творением. Взятый вне Бога, сам по себе мир распадается на множество объектов. Лишь в отношении к Творцу можно говорить об упорядоченности мира и о мире как целом, поскольку эта целостность определяется степенью близости или удаленности от Творца. Гармонизирующим принципом становится иерархия предметного мира, обусловленная зависимостью от Первопричины. Поэтому теория эманации Аль-Фараби позволяла выражать эту фундаментальную зависимость предметного мира от Творца, поэтому в системе мира, как она строилась и рамках его онтологической концепции мироздания, господствовала лишь относительная связанность предметов, объектов друг с другом, так как подчиненность и взаимозависимость их... были производной от подчиненности Богу. Философски выразить концепцию единства мира в таком понимании смогла философия неоплатонизма, развивавшего онтологическое учение о происхождении универсума из первоначала, понимаемого как Единое. Такое толкование мироздания во многом приближалось к религиозным идеям иудаизма и ислама»⁵. Для Аль-Фараби, отмечает А. Нысанбаев, «не было

¹ Аль-Фараби. Об общественности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля. – Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 102.

² Там же.

³ Хайруллаев М.М. Фараби и его философские трактаты. – Ташкент, 1963. – С. 245.

⁴ Нысанбаев А. Философия взаимопонимания. – Аламты, 2001. – С. 105.

⁵ Нысанбаев А. Указ. соч. – С. 107–108.

альтернативы: или философия, или религия. И то и другое равноценно и обладает одинаковым правом в обществе. Различия между философией и религией для Аль-Фараби не превращались в утверждение одного и отрицании другого мировоззрения, хотя он и не отождествлял их полностью. Он лишь полагал, что, имея разные адресаты – просвещенные в науках и философии круги общества, с одной стороны, и широкие слои верующих мусульман, с другой, философия и религия, используя различные знаковые системы, “языки”, являются способами постижения одних и тех же истин о Боге, человеке и мире»¹.

Такое отношение к философии и религии, а вернее, понимание их взаимосвязи, когда философия, как и наука в целом, находится не только в подчиненном, но в служебном положении по отношению к религии, получив концептуальное оформление, в конце концов закрепилось в исламской философии и культуре. Данное обстоятельство, факт составляет существенное отличие мусульманской культурной и религиозной традиции от европейской. Последняя, пройдя определенные эволюционные стадии, знала самые различные формы взаимоотношений научного и религиозного мировоззрений, вплоть до открытого их противостояния, взаимного отрицания. Мусульманское же мировоззрение и философская традиция никогда не признавали за философской и научной мыслью право на абсолютно независимое и самостоятельное от религии существование, о чем достаточно убедительно свидетельствует вышеприведенный материал.

Интеллектуальная мысль исламского мира в лице ее наиболее ярких представителей, выдающихся мыслителей реагировала на процесс постоянного обретения и накопления новых знаний, в сущности, всегда одинаковым образом: наука, в том числе философия, всегда ставилась в подчиненное, служебное положение по отношению к вере, религии. Со временем это стало своего рода традицией, которая существует и в настоящее время, в эпоху глобализации. Во многом благодаря данному обстоятельству, трансформация мусульманского религиозного сознания происходила всегда плавно, без потрясений, без попыток и отклонений в сторону атеистического мировоззрения.

Использованная литература:

1. Аль-Кинди. Книга о пяти сущностях / В кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. – М., 1961. – С. 108.
2. Аль-Кинди. О первой философии. Избранные произведения, мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. – М., 1961. – С. 58.
3. Бадави А. Аристотель. – Каир, 1964. – С. 45.
4. Сагадеев А.В. Ибн-Рушд (Аверроэс). – М., 1973. – С. 52.
5. Ибн-Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией. В кн.: Сагадеев А.В. Ибн-Рушд (Аверроэс). – М., 1973. – С. 197.
6. Аль-Фараби. Об общественности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля. – Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 102.
7. Хайруллаев М.М. Фараби и его философские трактаты. – Ташкент, 1963. – С. 245.
8. Нысанбаев А. Философия взаимопонимания. – Аламты, 2001. – С. 105.
9. Нысанбаев А. Указ. соч. – С. 107–108.

¹ Там же. – С. 107.