

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА

XIII ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ ЛО ИВАН СССР
(доклады и сообщения по арабистике)

Издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
Москва 1978

- 1 H.A.Hamaker, Specimen catalogi codicum Mss.orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae... Lugduni Batavorum, 1820, p.240.
- 2 O.Loeth, Das Classenbuch des Ibn Sa'd, Leipzig, 1869, S.3, Ann.8.
- 3 M.Th.Houtsma, Zum Kitab al-Fihrist, - ZKM, Bd.IV, 1890, S.219.
- 4 J.Flick, Neue Materialien zum Fihrist, - ZDMG, Bd.90(N.F. Bd.15), 1936, S.301.
- 5 H.Ritter, Philologica. I. Zur Überlieferung des Fihrist. - Der Islam, Bd.17, 1928, S.16-17.
- 6 Четыре последние главы "Фихриста", соответствующие "ранней" редакции, о которой говорит здесь Х.Риттер, посвящены т.н. "древним" или античным наукам, которые арабы признавали заимствованными ими у других народов в домусульманский период. Первые же шесть глав посвящены "чисто арабским" наукам, возникновение которых всегда связывалось арабами с исламом.
- 7 H.Ritter, op.cit., S.17.
- 8 M.Fleischhammer, Johann Fücks Materialien zum Fihrist. Wiss.Z.Univ.Halle XXV'76 G,Hf.6, S.76.
- 9 Письмо директора Института арабских рукописей от 4.7. 1977 г.
- 10 F.W.Zimmermann, On the supposed shorter version of Ibn an-Nadim's Fihrist and its date, - Der Islam, Bd.53, 1976, Hf.2, S.270.

С.М.Бациева

ДИСКУССИЯ О "ДОБРОДЕТЕЛЬНОМ ГОРОДЕ" В АРАБСКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Отправной точкой социально-политической утопии в средневековой арабской философии - теории "добродетельного города" - стало учение Платона о "добродетельном" полисе и его антиподах. Хотя схема Платона и подверглась модификации, обусловленной воздействием иных, чем в античности общественно-исторических закономерностей, она не была принципиально переработана. Вместе с тем, остается немаловажным для истории арабской внерелигиозной

мысли устойчивость представления о возможности построения идеального общества на рационалистической основе.

Создателем политической философии мусульманского Востока был Абу Наср ал-Фараби (870–950), сформулировавший представление об идеальном общественно-политическом организме, подобном в своем совершенстве животному (человеческому) организму. Исходным пунктом его рассуждения был тот же, что и у Платона, тезис об обществе как совокупности экономически зависимых друг от друга потребителей, объединение которых обуславливает возникновение нового качества – стремления к достижению духовного совершенства. Вводя вслед за тем понятие о единстве человечества ("великое общество"), ал-Фараби рассматривает города ("малые сообщества") и страны ("средние сообщества") в качестве элементов всеохватывающей системы, претерпевающей постоянные изменения под воздействием главного фактора, которым объективно и вполне осознанно руководствуются и индивиды, и человеческие сообщества, а именно – фактора "стремления к цели". Целью же во всех случаях является "достижение счастья". Именно на пути к цели и возникает резкая дифференциация индивидов и сообществ, а определяющим показателем направленности изменений является этический постулат о "добродетели" и "невежестве" (недобродетели) как двух возможных толкований "счастья". "Добродетелью" является лишь стремление к духовному совершенству, которому подчинены материальные деяния; "невежеством" является стремление к телесному совершенству, богатству и наслаждениям.

Конечная цель человечества – достижение всеобщего счастья, всеобщей "добродетели" – является, по мысли ал-Фараби, простым суммированием добродетельных "малых сообществ" (городов). Следовательно, центральным пунктом политической философии является для ал-Фараби учение о достижении добродетели с ее последующим удержанием в неизменном состоянии каждым отдельным "сообществом".

Определяющим моментом на пути построения "добродетельного города" является, по ал-Фараби, фактор власти – деятельность мудрого правителя (философа) или группы правителей. "Если когда-нибудь случится так, что в руководстве будет отсутствовать мудрость, – писал он, – то, пусть если оно и удовлетворяет всем остальным условиям, добродетельный город останется без государя, а самому городу будет угрожать гибель".¹ Ал-Фараби не полностью следует античному тезису об исключительно рационалистическом характере государственной мудрости, допуская возможность опосред-

ствованного божественного влияния и пророческой тенденции. Характеризуя "недобродетельные" города, ал-Фараби наиболее близким к "добродетельному" считает "демократический" город, в котором власть принадлежит всему сообществу, а не отдельным его представителям.²

Известное развитие теория "добродетельного города" получила у Ибн Рушда (II26-II98), окончательно снявшего тезис о необходимости для правителя пророческих способностей.

Учение о "добродетельном городе" на несколько столетий стало объектом самого живого обсуждения в арабской философской литературе. Вместе с признанием оно подвергалось и весьма резкой критике как с религиозно-мистических (ал-Газали, I058-I085), так и рационалистических позиций (Ибн Халдун, I332-I406).³ Последнее направление критики связано с новым этапом развития арабской политической философии и заслуживает особого внимания.

Ибн Халдун, оставаясь на позициях античного определения человеческого общества, снимает телеологическую концепцию ал-Фараби, показывая историческую обреченность любых известных тогда форм общественного устройства. Вслед за тем Ибн Халдун тесно увязывает этические идеалы и нормы с материальными условиями жизни общества. Характеризуя жизнь в городах, Ибн Халдун стремится показать, что по самой своей экономической природе город не может быть "добродетельным". Напротив, этические "добродетели" присущи не городам, а более примитивным сельским формам жизни и существуют они среди сельского населения именно в силу внешнего принуждения (суровости окружающей среды и неразвитости экономики), а не субъективных устремлений.

Обращаясь к тезису о "мудром правителе" как создателе "добродетельного города" и города без правителя как наивысшей форме "невежественного" города, близкой к "добродетельному", Ибн Халдун подвергает их особенно резкой критике. Если у всех мусульманских философов правителю должна быть присуща мудрость и идеал их - царь-философ, то Ибн Халдун считал философию вредной для общества наукой, а самым лучшим правителем человека средних умственных способностей. Он пишет: "Проницательность и ум являются недостатком для политического деятеля, потому что они есть избыток мысли. Так же как глупость есть избыток косности. Крайности же порицаемы во всех человеческих качествах. Похвальна середина... Отсюда следует, что правитель не должен быть слишком умным и проницательным... Этим качествам обычно сопутствуют на-

силе и плохое правление и желание заставлять людей делать вещи, которые не имеют ничего общего с их природой".⁴

Государство, по Ибн Халдуну, не является предметом абстрактных спекуляций или объектом утопических идеалов. Критикуя положения философов о "добродетельном городе", Ибн Халдун пишет: "А то, что ты слышишь о гражданском управлении, не относится к этой главе. Оно обозначает у философов такое состояние, при котором каждый отдельный член этого общества действует соответственно со своим желанием и своими нравами, так что они могут вообще обойтись без правителя как главы. И они называют такое общество "добродетельным городом", действующие в нем установления — "гражданским управлением". Философы в этом случае имеют в виду не такое управление, при котором члены общества, придерживаясь установлений, идут ко всеобщему благу; "гражданское управление" ничего общего с таким управлением не имеет. И "добродетельный город" у них — редкость или он далек от действительности и, поистине, они говорят о нем только как о чем-то предположительном..."⁵

Подводя итоги пятивековой дискуссии в арабской философии вокруг платоновской идеи о "добродетельном городе", отметим, что рационалистическая критика Ибн Халдуна не была результатом нигилистического отношения к философии как таковой; эта критика стала необходимостью ввиду появления "нового учения" самого Ибн Халдуна, заменившего утопическую философскую идею реалистической социологической схемой.

¹ Фараби, Трактат о взглядах жителей добродетельного города. — В кн.: С.Н.Григорян, Из истории философии Средней Азии и Ирана УП-ХП вв., М., 1960, с. 166.

² Мадина джама'ийа; в русском переводе М.М.Хайруллаева. — В кн.: Мировоззрение Фараби и его значение в истории философии, Ташкент, 1967, с. 312 — "коллективный город". Более точен, однако, английский перевод Фавзи Наджара — "democratic city" (*Medieval Political Philosophy: a Sourcebook*, edited by R. Lerner and M. Mahdi, Toronto, 1963, p. 50).

³ О теории Ибн Халдуна см. С.М.Бациева, Историко-социологический трактат Ибн Халдуна "Мукаддима", М., 1965

⁴ *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*, ed. M. E. Quatremère, Notices

et Extracts de Manuscrits de la Bibliothèque impériale, Paris, 1858, t.XVI, p.342.

⁵ Там же, т.ХУП, с.127.

Р.Н.Степанов

О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ МОДЕРНИЗАЦИИ ИСЛАМА В СОВРЕМЕННОМ ЕГИПТЕ

Ислам в качестве религиозно-идеологической системы сохраняет свое влияние на значительную часть населения так называемых мусульманских стран, но это влияние уже не является абсолютным и безраздельным. В работах советских и зарубежных исследователей отмечается тот факт, что религиозное сознание и религиозная идеология в этих странах подвергается все более сильному воздействию процессов секуляризации, захватывающих самые различные сферы жизни общества. В этих условиях перед мусульманской теологией со всей остротой встает проблема поисков путей по нейтрализации факторов и тенденций, вызывающих разрушение религиозного мировоззрения. Часть теологов видит решение проблемы в том, чтобы модернизировать ислам и приспособить его к условиям современности, внося соответствующие изменения в его идеологию и практику. Другая часть богословов придерживается консервативной позиции и выступает против любых попыток пересмотра традиционного понимания ислама и тем более против внесения каких-либо изменений в религиозную идеологию и практику.

Египет является одной из тех стран, где мусульманские теологи ведут активную деятельность, направленную на то, чтобы не только сохранить влияние ислама на сознание людей, но и поднять его значимость и роль во всех сферах общественной жизни. Эта деятельность современных мусульманских богословов Египта может быть охарактеризована в целом как попытка актуализации ислама в жизни страны. В выборе путей и форм такой актуализации, а также ее направления среди мусульманских богословов Египта наблюдается большое расхождение в позициях и точках зрения. Эти расхождения при всем их разнообразии выливаются по своей сути в концепции либо модернистского, либо консервативного направлений.