

## «Философия Платона» Аль-Фараби<sup>1,2</sup>

*Штраус Л.*

**Аннотация:** В данной статье американский политический философ Лео Штраус рассматривает и анализирует труд деятеля Исламского возрождения, философа Аль-Фараби, озаглавленный «Философия Платона и ее части. Расположение этих частей от начала до конца», являющейся частью знаменитого триптиха работ Аль-Фараби: «Книга о достижении счастья», «Философия Платона», «Философия Аристотеля». Штраус пытается показать уникальность этой работы, по отношению к другим трудам Аль-Фараби, одновременно раскрывая основы собственного метода герменевтического анализа, а также разъясняет предложенный арабским философом подход к пониманию отношения философии и политики; их целей, функций, смешения в реальном политическом сообществе.

**Ключевые слова:** Лео Штраус, Сократ, Платон, Аль-Фараби, Маймонид, политическая философия, восточная философия

---

**перевод:** Мишуриной А.Н., Институт философии РАН, [politconvers@gmail.com](mailto:politconvers@gmail.com)

---

Eben derselbe Gedanke kann, an  
Einem andern Orte, einen ganz  
Andern Wert haben  
(Lessing. "Leibniz, von den ewigen Strafen")

Одна и та же мысль  
в ином месте может иметь  
совершенно иное значение.  
(Г. Лессинг, «Лейбниц о вечных муках»)

Принято считать, что нельзя понять учение, изложенное Маймонидом в «Путеводителе растерянных», не поняв перед этим учения «философов», ибо первый представляет собой иудейское переосмысление последних. Конечно, можно отождествлять этих «философов» с исламскими аристотельянами, описывая их учение как смесь аристотелизма с неоплатонизмом и, разумеется, с исламской доктриной. Однако если есть желание ухватить принцип трансформации этой смеси разнородных элементов в единое понятное целое, то не будет лишним последовать указателю, оставленному самим Маймонидом.

---

<sup>1</sup> Перевод сделан по изданию *Strauss L. Farabi's «Plato»*. Louis Ginzberg Jubilee Volume. NY: AAJR, 1945. pp. 357-393.

<sup>2</sup> Переводчик выражает благодарность старшему научному сотруднику сектора восточных философий ИФ РАН Ефремовой Н.В. за ее помощь в работе над арабским текстом.

В своем письме Шаулу ибн Тиббону он абсолютно четко показывает, что для него величайшим философским авторитетом – не считая самого Аристотеля – является не Авиценна или Ибн Рушд, и даже не Ибн Баджа, а Аль-Фараби. В данном контексте он упоминает по названию всего один труд Аль-Фараби и горячо рекомендует его Ибн Тиббону. Так что для начала мы можем предположить, что он считал именно этот труд самой важной работой Аль-Фараби. Он зазывает ее «Принципы сущего». Но ее оригинальное название «Гражданская политика».

Не может быть двух мнений по поводу того, с чего начинать, т.е. по поводу единственной произвольной изначальной точки для понимания предпосылок философии Маймонида: начинать надо с анализа «Гражданской политики» Аль-Фараби. Было бы глупо пытаться дать такой анализ в данной работе. Во-первых, у нас нет хорошего издания этой работы<sup>3</sup>. Однако полное понимание этой книги возможно лишь при изучении двух параллельных работ Аль-Фараби: «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» и «О добродетельных нравах», последняя из которых вообще еще не была издана. По-видимому, Маймонид счел «Гражданскую политику» важнее этих двух параллельных ему трактатов. Дабы понять причину такого решения или, по крайней мере, до конца понять сам трактат «Гражданская политика», необходимо сравнить содержащееся в нем учение с учениями, изложенными в параллельных трудах, и тем самым охарактеризовать учение, содержащееся в «Гражданской политике». Ибо это учение в некотором смысле состоит в имплицитном отрицании части тех принципов, что изложены в двух других трудах.

Здесь мы ограничимся лишь выделением одной из особенностей «Гражданской политики» (и *mutatis mutandis* двух ему параллельных трудов), которая сама по себе демонстрирует наиболее яркую особенность философии Аль-Фараби. Как и без того показывает разница между изначальными и общепринятыми названиями, данная книга касается всей философии (исключая логику и математику) в политическом контексте. В этом отношении Аль-Фараби ориентируется не на известную ему или нам работу Аристотеля, а на «Государство» Платона и, в меньшей степени, на его же «Законы», которые также, в контексте политического, содержат в себе всю философию. Дабы объяснить это «оплатонивание», не нужно смотреть на какую бы то ни было конкретную платоническую традицию: «Государство» и «Законы» были доступны для Аль-Фараби в арабских переводах.

В наиболее важных своих произведениях Аль-Фараби следовал Платону не только в манере подачи своего философского учения. Он считал философию Платона

---

<sup>3</sup> Впервые издана в Хайдарабаде в 1346. Перевод на иврит, сделанный Ибн Тиббоном, был издан под редакцией Филиповского в «תורת מוסר» в Лейпциге, 1849. с. 1-64. Сравните с немецким переводом F. Dieterici «Die Staatsleitung von Alfarabi». Lienden, 1904. Текст, лежащий в основе первого издания в Хидерабаде, так же, как и немецкий перевод, меньше того, что лежит в основе перевода Ибн Тиббона; отрывок на 62 странице, начиная с 21 строки и до конца, в издании Филиповского отсутствует как в хайдарабадском издании, так и в немецком переводе; хотя частично его можно найти в немецком издании труда Аль-Фараби *Der Musterstaat*, Berlin: Leiden, 1895, s. 71 f. Сравнение данного ивритского перевода «Гражданской политики» с параллельным отрывком в «Musterstaat» показывает, что текст, содержащийся в последнем, также неполон: тут отсутствует вся заключительная часть интересующего нас произведения (соответствие наблюдается со страницы 72).

подлинной философией. Дабы примирить свой платонизм с верностью Аристотелю, он мог выбрать три более или менее различных способа. Первый: он мог попытаться показать, что общедоступные части учений обоих философов можно примирить друг с другом. Этой попытке он посвятил трактат «Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля». Доводы данной работы частично базируются на так называемой «Теологии Аристотеля»: приняв это произведение неоплатонической мысли за подлинный труд Аристотеля, он легко мог преуспеть в доказательстве согласованности учений двух философов по ключевым вопросам. Однако очень сомнительно, чтобы Аль-Фараби считал «Об общности» чем-то большим, нежели просто экзотерическим трактатом, а значит, с нашей стороны было бы не очень умно придавать большое значение открыто высказанным в нем мыслям<sup>4</sup>. Второй: он мог показать, что экзотерические учения обоих философов идентичны. Третий: он мог показать идентичность «целей» обоих философов. Именно этот подход он использовал в своей трехчастной работе «Цели философии Платона и Аристотеля», или, цитируя Ибн Рушда, «Две философии». Вторая часть этой работы касается только философии Платона. Исследуя эту центральную часть – единственно доступную в критическом издании<sup>5</sup> – можно полностью понять характер платонизма Аль-Фараби, а вместе с ним и философию самого Аль-Фараби, и тем самым сделать первый шаг к пониманию философских предпосылок учения Маймонида.

#### I. Первые впечатления

Изложение философии Платона, предпринятое Аль-Фараби, берется полностью обозреть все ее части<sup>6</sup>: те части философии Платона, что не упомянуты в данном изложении, Аль-Фараби считает либо неважными, либо экзотерическими. Избранный им для различения частей философии Платона метод можно назвать генетическим: Аль-Фараби не дает нам законченной платоновской «догмы», следуя схеме разделения философии на логику, физику и этику или избирая какую-либо иную схему. Не принимает он и метода Теона Смирнского, описывая последовательность, в которой следует читать платоновские диалоги. С другой стороны, он не занимается историческим изучением «развития» платоновской мысли<sup>7</sup>: он просто описывает то,

<sup>4</sup> Ср. Paul Kraus. Plotin chez les Arabes. Bulletin de L'Institut d'Egypte. Vol. 23. 1940-41, 269. Заметьте использование слова «взгляд» в названии «Об общности». Ср. со сноской 68.

<sup>5</sup> Plato Arabus. Vol. II. Alfarabius: De Platonis philosophia. Ed. F. Rosental, R. Walzer. London (Warburg Institute) 1943. Данное издание сопровождается латинским переводом со сносками. Его мы и будем цитировать: цифры в скобках после § будут обозначать страницу и строку данного текста. Первая часть «Двух философий» Аль-Фараби была издана под заголовком «Книга о достижении счастья» в Хайдарабаде в 1345. Третья часть (касающаяся философии Аристотеля) до сих пор не издана. Весь труд доступен в неполном ивритском переводе Фалакверы («Reshit hokma», ed. David. 61-92).

<sup>6</sup> Она носит заглавие «Философия Платона и ее части. Расположение этих частей от начала до конца». Ср. также окончание в «Книге о достижении счастья» (цитируемое в Аль-Фараби. Философия Платона, IX).

<sup>7</sup> Сколь мало Аль-Фараби волновала история, яснее всего демонстрирует тот факт, что он представляет исследования Платона совершенно независимыми от его предшественников, хотя ему, конечно, было известно (к примеру, из «Метафизики»), что Платон был учеником Сократа и некоторых других философов. Лишь описывая один из завершающих шагов философии

что считает внутренним и необходимым порядком исследований зрелого Платона. Он пытается приписать каждому шагу платоновских исследований один его диалог: где-то хуже, где-то лучше, но ему удастся таким образом вписать большинство диалогов (если не почти все), традиционно входящих в «Corpus Platonicum». То, что он говорит об отдельных диалогах, иногда звучит крайне необычно. Он определенно не имел доступа ко всем им, и мы не знаем, какова степень искажения того опосредованного знания, которое он получил более или менее окольным путем от Аристотеля, Галена, Теона, Прокла и других. И все же неважно, что он предполагал или гадал о смысле того или иного диалога, который ему никогда не довелось прочесть. Важно то, что он думал о философии Платона в целом, точно известной ему из «Государства», «Тимея» и «Законов».

Согласно Аль-Фараби, Платона интересовал вопрос о совершенстве человека, или о счастье. После осознания того, что человеческое совершенство, или счастье, идентично или, по крайней мере, неотделимо от «определенной науки (ἐπιστήμη) и определенного образа жизни (βίος)», он пытается понять суть обоих – и этой науки, и этого образа жизни. Последовательное рассмотрение всех общепризнанных (ἔνδοξοι) наук и образов жизни приводит его к выводу о том, что ни один из них не соответствует его требованиям<sup>8</sup>. Вынужденный искать желаемую науку и желаемый образ жизни самостоятельно<sup>9</sup>, сначала он обнаруживает, что первой является философия, а последним – царское или политическое искусство, а затем, что «философ» и «царь» – это одно и то же. Данная тождественность подразумевает, что добродетель если не тождественна, то, по крайней мере, неотделима от философии. Но так как этот вывод противоречит общепринятым представлениям о добродетелях, то сначала он рассматривает их различные проявления<sup>10</sup>; он обнаруживает, что подлинные добродетели отличны от добродетелей, «почитаемых городами»<sup>11</sup> (от ἀρεταὶ πολιτικάι или δημόδεις). Но на основании вышеуказанных выводов основным интересующим его вопросом становится вопрос о точном значении термина «философ». Этот вопрос, решению которого посвящен диалог «Федр»<sup>12</sup>, делится на четыре части: 1) φύσις будущего философа (философский ἔρωσ); 2) «способы философского исследования» (диарезис и синтез); 3) способы обучения (риторика и диалектика); 4) способы передачи учения (устный или письменный). Получив с помощью этого разделения окончательный ответ на вопрос о том, что есть совершенство человека, Платон обращается к конфликту между правильно понимаемым счастьем и общепринятыми

---

Платона, упоминает он о «пути Сократа», о котором на его месте историк упомянул бы с самого начала. Ср. с. 13 и далее.

<sup>8</sup> Платоновскую модель последовательной проверки общепризнанных наук и искусств, имитируемую Аль-Фараби, можно найти в платоновской «Апологии Сократа» 21b9-22, e5. Ср. также всю первую часть «Евтидема» 282a-d3 и 288d5-290d8.

<sup>9</sup> Ср. примечание 7.

<sup>10</sup> За исключением справедливости. Ср. различие между справедливостью и остальными добродетелями в «Философии Платона» §36 (22,5).

<sup>11</sup> Платон. Федон 68c5-69c3, 82a11 и далее. Государство 430c3-5, 500d8, 518d9-e3, 619c6 и далее. Законы 710a5, 968a2. Ср. Аристотель. Никомахова этика 1116a17 и далее.

<sup>12</sup> В начале своего пересказа Федра («Философия Платона» §22) Аль-Фараби использует «tafahhasa» вместо обычного «fahasa», тем самым указывая на особое значение данного отрывка.

мнениями о нем, или, иными словами, к классически представленному судьбой Сократа конфликту между взглядами и образом жизни философа с одной стороны и мнениями и образом жизни его далеких от философии сограждан с другой. Отвергая и уподобление философа простонародью, и его уход из политической жизни, Платон вынужден был искать город, отличный от существовавших в его время: воображаемый полис<sup>13</sup> из «Государства», выводы которого различными способами дополнены «Тимеем», «Законами», «Менексеном» и другими диалогами. Последним поднятым им вопросом является вопрос о том, как современные ему города могут постепенно быть обращены к жизни идеального полиса.

С первого взгляда понятно (и более близкое рассмотрение лишь подтверждает это первое впечатление<sup>14</sup>), что такой взгляд на философию Платона невозможно проследить от неоплатонизма. Очевидное отождествление философии с царским искусством, очевидное подчинение предмета «Тимея» политической части «Государства», лишенное объяснений отбрасывание «метафизических» интерпретаций «Филеба», «Парменида», «Федона» и «Федра» могут склонить к мысли о том, что, согласно Аль-Фараби, философия Платона есть по сути своей философия политическая. Аль-Фараби считал платоновское понимание философии истинным, а потому мы должны были бы поверить, что и сам Аль-Фараби приписывал философии строго политическую сущность. Такое понимание было бы столь парадоксальным, столь противоположным всем устоявшимся мнениям, что мы не можем не сомневаться при его принятии. Каков же тогда подлинный взгляд Аль-Фараби на связь философии и политики в учении Платона?

## II. Философия и политика

Фраза: «философия Платона» не совсем ясна. Когда Аль-Фараби впервые использует ее в названии своего труда, а второй раз в последнем его предложении, он показывает, что в данном трактате собран весь платоновский труд. Тем самым «философия Платона» предстает сущностно занятой одной лишь проблемой счастья и, в частности, связью философии со счастьем; и раз уж счастье является предметом политической науки<sup>15</sup>, то мы обоснованно можем заявить, что «Философия Платона» является сущностно политическим трудом. Внутри этой политической философии Платон в представлении Аль-Фараби среди других проблем обсуждает и сущность самой философии: дабы установить связь философии и счастья, он должен сначала понять, что такое философия. Было бы самонадеянно, если не вообще глупо, полагать, будто философия, связь которой со счастьем является темой, включающей в себя все поднятые Платоном вопросы, исчерпывает себя в рассмотрении своей собственной связи со счастьем. Что приводит нас к другому значению фразы «философия Платона», а именно к тому, что сам Платон в представлении Аль-Фараби понимал под «философией». Второе значение должно быть более авторитетным хотя бы потому, что

<sup>13</sup> Ср. Платон. Государство 369c9, 472e1, 473e2, 501e4-5, 592a11.

<sup>14</sup> Аль-Фараби. Философия Платона 17 и далее, 20, 22-24.

<sup>15</sup> Аль-Фараби. О классификации наук гл. 5. Ср. Маймонид. Логическое искусство XIV.

сам Аль-Фараби хочет познакомить читателей не со своими собственными представлениями, но с представлением Платона: Аль-Фараби постепенно ведет своих читателей от того, что он выдает за собственный взгляд на философию, к тому, что он считает подлинным платоновским взглядом<sup>16</sup>.

Философия была бы сущностно политической, если бы «политическое» и, в частности, «благородное и справедливое» было бы единственным ее предметом. Подобный взгляд традиционно приписывают Сократу, но не Платону<sup>17</sup>. Аль-Фараби указывает на это различие между Платоном и Сократом, когда говорит о «пути Сократа», состоящего или достигающего своего апогея в «исследовании справедливости и добродетелей»: он не отождествляет это исследование, или, обобщая, «путь Сократа», с философией. На самом деле, он столь же четко отделяет философию от «пути Сократа», сколь четко он отделяет ее от «пути Фрасимаха»<sup>18</sup>. Философию можно было бы отождествить с политической философией, если «справедливость и добродетели» были бы главными предметами ее исследования, а это было бы возможно, если бы справедливость и добродетели как таковые были бы высшими предметами исследования. Можно было бы ожидать, что платонист, придерживающийся такого взгляда, стал бы ссылаться на «идею» справедливости и других добродетелей. Аль-Фараби же не говорит об этом вообще ничего, как не говорит он и о других «идеях»<sup>19</sup>. Платон в его представлении столь далек от сведения философии к изучению политического, что определяет философию как теоретическое искусство, ведущее к появлению «науки об окружающем сущем»<sup>20</sup>. То есть он отождествляет философию с «силлогистическим искусством»<sup>21</sup>. Соответственно, Платон в его представлении фактически исключает изучение политического и морального из области философии. Его исследования целиком ведомы фундаментальным различием (которое по ходу своего изложения Аль-Фараби постоянно повторяет) между «наукой» и «образом жизни» и, в частности, между той наукой и тем образом жизни, что необходимы для достижения счастья. Такой наукой является наука об окружающем сущем, или, обобщая, наука о сущем как отличная от

<sup>16</sup> См. различие, сделанное в конце «Книги о достижении счастья», между «платоновской философией» и «целью платоновской философии», а также отсылку к различным уровням различных частей платоновской философии, сделанную в заглавии «Философии Платона».

<sup>17</sup> Аристотель. Метафизика 987b1 и далее. Ср. Евдемова этика 1216b3 и далее. Платон. Горгий 212d6-8. Федр 229e2-230a2. Апология Сократа 38a1-6. (Ср. также Ксенофонт. Воспоминания о Сократе I, 1, 11-16). Тот факт, что Аль-Фараби знал о различиях между точками зрения Сократа и Платона, становится понятен из труда «Об общности взглядов двух философов» (Alfarabis. Philosophische Abhandlungen, Berlin: Leiden, 1890. s. 19).

<sup>18</sup> Аль-Фараби. Философия Платона §30 (22, 4-5). Ср. §28. Прямо противоположного взгляда придерживаются Ф. Розенталь и Р. Вальцер. См. Alfarabius de Platonis Philosophia, p. XII.

<sup>19</sup> Alfarabius de Platonis Philosophia. p. XVIII. Ср. Платон. Государство 504d4 и далее.

<sup>20</sup> Аль-Фараби. Философия Платона §2 (4, 1-3), §16 (12, 10-15). Что касается науки о сущем. Ср. Платон. Государство 480a11-13, 484d5-6, 485b5-8, 490b2-4. Парменид 130b-c. Федр 262b7-8, 270a-d1.

<sup>21</sup> Заметьте отсутствие силлогистического искусства в списке частей логики в §§8-11; в частности, в §11 (9, 8). Что касается использования термина «философия» в смысле «силлогистического искусства» ср. Маймонид. Логическое искусство XIV.

науки об образах жизни<sup>22</sup>. Наука о сущем становится возможной благодаря философии – теоретическому искусству, совершенно отличному от искусств практических, в то время как желаемый образ жизни становится возможным благодаря высшему практическому искусству, т.е. царскому искусству. Учитывая тот факт, что теоретическое искусство, именуемое «философией», (т.е. силлогистическое искусство) есть единственный путь, ведущий к науке о сущем, т.е. теоретической науке *par excellence*, эта последняя также именуется «философией»<sup>23</sup>. Эта теоретическая наука (наука Тимей) представлена в диалоге «Тимей», касающемся «божественных и естественных» наук, а практическая, или политическая, наука (наука Сократа) представлена (в своем законченном виде) в «Законах», посвященных «добродетельному образу жизни»<sup>24</sup>. Так как философия, по сути своей, является теорией, а не практикой или политикой, и так как она связана только с теоретической наукой, только то, что обсуждается в «Тимее», а не моральное или политическое, может именоваться философским в строгом смысле этого слова<sup>25</sup>. Вот что видится мне «целью» Платона в представлении Аль-Фараби.

Узкое значение термина «философия» можно легко согласовать с широким значением, лежащим в основании представления Аль-Фараби о «философии Платона». Ибо философ, переступающий границы сфер морального и политического и занимающийся поиском сущности окружающих вещей, должен объяснить эти свои действия, ответив на вопрос о том, «почему следует заниматься философией». На этот вопрос не ответить иначе, чем ссылкой на естественную цель существования человека, – счастье, и до тех пор, пока человек по природе своей есть существо политическое, на этот вопрос не ответить иначе, чем в рамках политического. Иными словами, вопрос о том, «почему следует заниматься философией», является всего лишь специфическим вариантом более широкого вопроса о том, «каков правильный образ жизни», т.е. вопроса, определяющего все моральные или политические изыскания. Вопрос этот и ответ на него, которые, строго говоря, являются лишь предварительными, тем не менее могут считаться философскими, так как только философ может компетентно рассмотреть его и дать на него ответ. Надо сделать еще один шаг и сказать, используя

<sup>22</sup> Аль-Фараби. Философия Платона §6 (6, 15 и далее), §8 (7, 13 и далее; ср. 7, 16 и далее), §9 (8, 2 и далее).

<sup>23</sup> Ср. там же. §22 (15, 18 и далее), §23 (16, 13-15). В этих отрывках «философия» определенно означает если и не саму науку о сущем, то, по крайней мере, исследование сущего, ведущее к этой науке, а никак не искусство, обеспечивающее ее существование.

<sup>24</sup> Там же. §16, §26-28. Ср. §16 с началом §18. Ср. также §12 (9, 11-17). Подразумеваемая здесь попытка приписать учение «Законов» Сократу сама по себе не удивительна. Ср. Аристотель. Политика. 1265a11 и далее.

<sup>25</sup> Это представление можно проследить (учитывая этимологию слова «философия») к аристотельянскому различию между *φρόνησις* и *σοφία*: ведь именно *φρόνησις*, а не *σοφία* занимается моральными и политическими вопросами. Ср. также. Аристотель. Метафизика 993b19 и далее. Того же взгляда придерживается и Маймонид, интерпретируя историю о грехопадении Адама в «Путеводителе растерянных» (I, 2): до грехопадения Адам владел высшим интеллектуальным совершенством, ему прекрасно было знакомо все, касающееся *νοητά* (и конечно же *αἰσθητά*), но не знал «добра и зла», т.е. *καλά* и *αἰσχύρα*. Ср. также. Маймонид. Логическое искусство VIII: где речь идет о различии между логическим и моральным знанием.

язык древних, что σοφία или σοφροσύνη, или философия (как поиск истины обо всем сущем) и самопознание (как воплощение нужды в этой истине и трудностей, затуманивающих ее нахождение и передачу), не могут быть отделены друг от друга. Учитывая связь вопросов «почему следует заниматься философией» и «каков правильный образ жизни», можно прийти к выводу, что нельзя стать философом, не проведя «исследования справедливости и добродетелей». Однако надо понимать, что собственно философия с одной стороны и размышление о человеческом или политическом значении философии, или же о том, что называется моральной и политической философией, с другой не находятся на одном уровне. Если бы Платон в представлении Аль-Фараби пренебрег этой разницей уровней и не отличал философию как путь, ведущий к теоретической науке от практических или политических искусств или наук, то он согласился бы с общепринятым взглядом, который мы находим в других работах Аль-Фараби, согласно которому философия включает в себя теоретический и практический разделы.

И указанный общепринятый взгляд, и взгляд, предложенный в «Философии Платона», подразумевают, что философия по сути своей не является политической. Оба они подразумевают, что философия не тождественна философии политической или тому искусству, к которому политическая философия ведет, т.е. царскому или политическому искусству. Однако же можно заметить, что именно в «Философии Платона» философия явно отождествляется с царским искусством. Нашим первым ответом на данное замечание будет указание на то, что это не так. Даже те, кто считают, будто Аль-Фараби принял политическую интерпретацию платоновской философии, должны признать, что Платон в представлении Аль-Фараби отождествляет не философию с царским искусством, а «подлинную» философию с «подлинным» царским искусством<sup>26</sup>. Что, впрочем, не совсем верно. Во-первых, Аль-Фараби утверждает, что, согласно Платону, *homo philosophus* и *homo rex* – это одно и то же<sup>27</sup>. Само по себе это значит лишь то, что человек не может овладеть специфическим искусством философа, не овладев в то же самое время специфическим искусством царя и *vice versa*; это отнюдь не значит, будто эти два искусства в обязательном порядке тождественны. Аль-Фараби продолжает: «Он (Платон) разъясняет, что оба они (философ и царь) достигают совершенства, упражняясь в одном и том же искусстве при помощи одной способности». Философ достигает своего идеального состояния, занимаясь неким искусством и развивая некую способность, царь же достигает своего идеального состояния, занимаясь другим искусством и развивая другую способность. Аль-Фараби говорит: «(Согласно Платону) каждый из них (философ и царь) владеет одним искусством с самого первого начала, дающим искомую науку и искомый образ жизни; каждое из них (искусств) дарует тем, кто ими занимается, и всем остальным счастье, которое является подлинным счастьем». Само по себе искусство философа

<sup>26</sup> Аль-Фараби. Философия Платона 25 и XI.

<sup>27</sup> Там же. §18. Что касается «homo» в выражении «*homo philosophus*» ср. Аристотель. Никомахова этика 1178b5-7 с §16 (12, 10-13). (В переводе §32 (22, 15) фразы «*vir perfectus*» и «*vir indagator*» надо заменить на «*homo philosophus*» и «*homo indagator*» соответственно. Переводчику не следует решать за автора вопрос о том, является ли совершенство или исследование чисто мужскими прерогативами). Ср. примечания 35 и 54.



является основанием и для знания о сущности окружающих вещей, и для правильного образа жизни, тем самым порождая подлинное счастье как в самих философах, так и во всех остальных людях. Само по себе царское искусство является основанием и для знания о сущности окружающих вещей, и для правильного образа жизни, тем самым порождая подлинное счастье как в самих царях, так и во всех остальных людях. Можно сказать, что в последнем из трех своих утверждений Аль-Фараби практически отождествляет философию с царским искусством: оказывается, философия содержит в себе царское искусство (так как она является основанием для правильного образа жизни, который, в свою очередь, является производным царского искусства), а царское искусство содержит в себе философию (так как оно является основанием для знания о сущности окружающих вещей, которое, в свою очередь, является производным философии). Но не менее обоснованным был бы и вывод о том, что даже последнее утверждение не устраняет фундаментального различия между философией и царским искусством: хоть и правда, что философским искусством, в основном направленным на получение знания о сущности окружающих вещей, нельзя заниматься, не достигнув при этом правильного образа жизни, а царским искусством, в основном направленным на достижение правильного образа жизни, нельзя заниматься, не постигнув знания о сущности окружающих вещей, тем не менее столь же истинным является и то, что философия в основном и по существу своему является поиском знания о сущности окружающих вещей, в то время как царское искусство в основном и по существу своему озабочено достижением правильного образа жизни. А значит даже последнее утверждение еще не устраняет различия уровней между подлинной философией и моральными или политическими изысканиями. Хотя последнее утверждение Аль-Фараби не оставляет сомнений по поводу того, что философия и царское искусство взаимосвязаны, он определенно не развивает мысли о том, что они тождественны<sup>28</sup>.

Однако было бы несправедливо слишком уж настаивать на тонкостях такого рода и потому не увидеть леса за деревьями. Мы определенно не можем полагать, будто рядовой читатель сочтет второй или срединный тезис Аль-Фараби его итоговым выводом по данной проблеме. Фактически Аль-Фараби отождествляет философию с

---

<sup>28</sup> В ином контексте – §25 (20, 9) – он утверждает, что согласно Платону царское искусство, воплощенное в идеальном городе, есть «*philosophia simpliciter*» (а не «*philosophia ipsa*», как переводят Розенталь-Вальцер). Однако «*philosophia simpliciter*», включающая в себя множество совершенств, в том числе и теоретическое, не тождественна «философии», состоящей только в нем одном (См. Аль-Фараби. Книга о достижении счастья 42, 12 и 39, 11). К тому же тот факт, что в идеальном городе царское искусство оказывается философией, значит лишь то, что в идеальном городе философия и царская власть объединены: это не значит, что в идеальном городе они тождественны, и, конечно же, не значит, что они тождественны сами по себе. Наконец, царское искусство в идеальном городе не тождественно царскому искусству как таковому: царское искусство или идеальный царь существуют и в неидеальных городах (§23). Также следует отметить, что в последней мысли касательно данного вопроса, присутствующей в «Философии Платона», не утверждается, а требуется единство, а не тождественность теоретических и практических наук (§28). Также заметьте отсутствие темы политики в конце §22 (15, 18) в отличие от его начала: в то время как *φύσις* философа такой же, как у царя или политика, присущий ему труд отличен от труда, присущего последним. Ср. примечание 57.

царским искусством: так почему же он не спешит прямо об этом заявить?<sup>29</sup> Как можно их отождествить, если известно, что философия – теоретическое искусство, а царское искусство – искусство практическое? Мы должны попытаться понять, почему, выделив чисто теоретический характер философии как отличной от царского искусства, Аль-Фараби размыкает это различие, намекая на то, что философия ведет к правильному образу жизни, являющемуся итогом применения царского искусства так же и в том же самом усилии, в каком она ведет к появлению науки о сущем. Мы должны постараться понять, почему, заявив, что для достижения счастья философия должна быть дополнена чем-то еще, он утверждает, что философия не нуждается ни в каких дополнениях, дабы достигнуть его<sup>30</sup>. Если под «философией» он в обоих случаях понимает одно и то же, то получается, что он сам себе противоречит. Впрочем, это было бы не так уж и удивительно. Ибо, как мы уже должны были узнать от Маймонида, имевшего собственный взгляд на философию Аль-Фараби, для подлинных философов использование противоречий является нормальным педагогическим приемом<sup>31</sup>. В таком случае на читателя возлагалась бы задача выработать свое собственное – пусть и ведомое указаниями автора – понимание того, какое из двух противоречащих друг другу утверждений считалось истинным самим автором. Если же в обоих случаях под «философией» он понимает разное, то эта двусмысленность тоже многое объясняет: ни один внимательный писатель не стал бы выражаться двусмысленно по важной и в то же самое время ключевой теме без хороших на то оснований.

Вопрос об отношении философии и царского искусства в мысли Аль-Фараби неразрывно связан с вопросом об отношении человеческого совершенства и счастья. Во-первых, он учит, что, согласно Платону, философия ведет к созданию науки о сущем, а вместе с тем и к достижению высшего человеческого совершенства, однако сама она для достижения счастья должна быть дополнена чем-то еще. Этим дополнением выступает правильный образ жизни, являющийся результатом применения царского искусства<sup>32</sup>. Утверждая, что философ тождественен царю, он,

<sup>29</sup> Само отождествление «философа» и «царя» требует объяснения, учитывая, что это отождествление возникает при пересказе «Политика». Ибо «Политик» основан на четком тезисе о том, что философ и царь не тождественны. См. Платон. Софист 217a3-b2 и начало Политика. Ср. также Платон. Федр 252e1-2, 253b1-3.

<sup>30</sup> Ср. §18 с упомянутым в примечании 32.

<sup>31</sup> Маймонид. Путеводитель растерянных I. Предисловие.

<sup>32</sup> Философия – это теоретическое искусство, ведущее к появлению науки о сущем, а эта наука и является высшим человеческим совершенством: §16, §2. (Ср. также отсылку к связи «совершенства» и «науки» в §14 (11, 4) и §23 (16, 4), сопоставив их с §12 (9, 12). Заметьте разницу между «философией» и «совершенством» в §22 (15, 14) и §32 (22, 15). Иной взгляд выражен в §4 (5, 7) и §6 (5, 3-4)). Вдобавок к высшему человеческому совершенству счастье требует наличия правильного образа жизни. Ср. §3 с §2, §16 (12, 10-13), §1 (3, 13). (Ср. отсылку к связи «счастья» с «образом жизни» как отличным от «науки» в §16 (12, 7-10) и к связи «счастья» с «практическим искусством» как отличным от «искусства теоретического» в §18 (13, 4-5), сопоставленным с §16). В §1 (3, 8) Аль-Фараби говорит не «*beatitudo quae summa hominis perfectio (est)*» (как заставляют его Розенталь-Вальцер), а «*beatitudo quae est ultimum quo homo perfectur*». Фалаквера переводит данное выражение фразой «*beatitudo ultima*», тем самым явно избегая отождествления «счастья» с «совершенством». Что касается различия между совершенством и счастьем ср. Маймонид. Путеводитель растерянных III, 27, где человеческое совершенство описывается так же, как и в «Философии Платона», и где присутствует ремарка о

кажется, намекает на то, что философия тождественна царскому искусству, и потому философии самой по себе достаточно для достижения счастья. Однако, хоть он и оставляет нерешенным вопрос об отношении философии и царского искусства, во втором своем утверждении он абсолютно ясно говорит, что философии самой по себе достаточно для достижения счастья. И хотя трудно понять, зачем он должен столь многословно говорить об отношении философии и царского искусства, легко понять, почему он должен уклончиво, или даже противоречиво, говорить об отношении философии и счастья. Мы утверждаем, что он использует отождествление философии и царского искусства как педагогический прием для того, чтобы навести читателя на мысль о том, что теоретическая философия сама по себе – и только она – порождает подлинное, т.е. единственно возможное, счастье в этой жизни.

Понятно, что появление учения о том, что счастье состоит в «*consideratione scientiarum speculativarum*»<sup>33</sup>, требует предварительной подготовки. Конечно, создавая это учение, Аристотель мог обойтись и без таковой, ибо ему не нужно было принимать во внимание доктрину бессмертия души или другие требования религии, не говоря уже о требованиях политической конъюнктуры. Средневековые мыслители находились в ином положении. А потому, изучив подход Аль-Фараби к работе с относительно простыми аспектами этой проблемы, мы сможем понять его мысль, касающуюся более сложных ее аспектов.

В начале своего трактата, которое служит предисловием к изложению учений Платона и Аристотеля, Аль-Фараби как само собой разумеющееся вводит различие между «счастьем этого мира в этой жизни» и «безграничным счастьем в жизни иной»<sup>34</sup>. В «Философии Платона» – центральной и потому наименее доступной части этого литературного триптиха<sup>35</sup> – никакого различия между этими двумя «*beatitudines*» уже нет<sup>36</sup>. Что означает данное умалчивание, становится совершенно ясно из того факта, что во всей «Философии Платона» (которая так или иначе содержит изложение «Федра», «Федона» и «Государства») ни разу не упоминается бессмертие души: Платон в представлении Аль-Фараби по умолчанию отвергает собственное учение о бессмертии или, скорее, считает его экзотерическим<sup>37</sup>. Аль-Фараби заходит так далеко,

---

том, что совершенство является причиной вечной жизни (См. комментарий к «Путеводителю» Дурана); тем самым подразумевается, что счастье (вечная жизнь) отлично от совершенства.

<sup>33</sup> Фома Аквинский. Сумма теологии 1.2, вопр. 3, ст. 6. Ср. Аристотель. Никомахова этика 1177b17-26 с a25-27. Ср. также Платон. Государство 519c5-6. Политик 272a8-d4.

<sup>34</sup> Аль-Фараби. Книга о достижении счастья 2. Ср. О классификации наук, гл. 5.

<sup>35</sup> См. Цицерон. Оратор 50. Об ораторе II, 313 и далее.

<sup>36</sup> В переводе Фалакверы мы находим одно упоминание о «счастье в этом мире» («*Reshit hokma*» 72, 20) и одно упоминание о «предельном счастье» (*Ibid.* 72, 12). (Такого мы не находим в нашем издании «Философии Платона»).

<sup>37</sup> Аль-Фараби. Философия Платона XVIII и 24. Аль-Фараби также заменяет буквальное понимание платоновского учения о метемпсихозе его моральным посылом: ср. §24 (18, 5-19, 3) с Платон. Федон 81e-82b. (В латинском переводе данного отрывка «*an defunctus esset... atque transformatus*» следует заменить на «*an putaret se mortuum esse et in illam bestiam atque eius figuram transformatum*»). Ср. Цицерон. Об обязанностях, III, 20 и 82: «*Quid enim interest, utrum ex homine se convertat quis in beluam an hominis figura immanitatem great beluae?*»). В §1 (3, 11 и далее) Аль-Фараби подчеркивает необходимость наличия мирских благ для достижения

что избегает в своих пересказах «Федона» и «Государства» самого слова «душа», а если просмотреть всю «Философию Платона», то можно увидеть полное забвение слова *νοῦς*<sup>38</sup>, не говоря уже о *νοῖ*.

Он смог пойти на такое в «Философии Платона» не только потому, что этот трактат стоит вторым по счету и безоговорочно является самой короткой из трех частей данного труда, но еще и потому, что он явно излагает не столько свои, сколько чужие взгляды. Мы уже обозначили разницу в обращении, соответствующую двум «beatitudines» в «Философии Платона» с одной стороны и в «Философии Платона и Аристотеля» с другой. Применяя тот же в своей основе метод, он выказывает более или менее ортодоксальные взгляды относительно жизни после смерти в «Гражданской политике» и «Совершенной религии», т.е. в работах, излагающих его собственное учение. Точнее, в «Совершенной религии» он просто воспроизводит ортодоксальные взгляды, а в «Гражданской политике» он воспроизводит еретические, хотя все-таки еще терпимые мысли. Но в своем комментарии к «Никомаховой этике» он заявляет, что существует лишь счастье этого мира и что все отличные от этого положения основаны на «глупостях и бабкиных сказках»<sup>39</sup>.

Учитывая важность выбранного предмета, нам вполне можно простить приведение третьего примера. В своем трактате «О классификации наук», в котором он излагает свои собственные взгляды, Аль-Фараби выводит религиозное знание (фикх и калам) из знания политического. На первый взгляд может показаться, будто, приписывая религиозному знанию такой статус, Аль-Фараби лишь хочет показать, что религия, т.е. религия откровения, или закон откровения (шариат)<sup>40</sup>, первоначально попадает в поле зрения философа в качестве политического факта: будучи именно философом, он воздерживается от вынесения суждения об истинности внерациональной религиозной доктрины. Иными словами, можно подумать, что описание религиозного знания, данное Аль-Фараби, является лишь несколько неадекватным способом подготовки почвы для возможного введения теологии откровения как отличной от естественной теологии (метафизики). В «Философии Платона» избегается всякая возможность подобной двусмысленности. Устами Платона Аль-Фараби говорит, что религиозные размышления, религиозное исследование сущего, а также религиозная силлогистика не порождают науки о сущем<sup>41</sup>, в которой и

---

счастья. Ср. Аристотель. Никомахова этика 1177a28 и далее, 1178a23 и далее, b33 и далее. Фома Аквинский. Сумма теологии 1.2, вопр. 4 ст. 7.

<sup>38</sup> Слово «*νοεῖν*» появляется в §27 (20, 16). При пересказе «Федона» Аль-Фараби единожды упоминает «*corpus animatum*»: §24 (18, 16).

<sup>39</sup> Ibn Tufail. *Hayy ben Yaqdhan: roman philosophique d'Ibn Thofail*. Beirut: Imprimerie catholique, 1936. p. 14. Ср. также рассказ Ибн Рушда, цитируемый в М. Steinschneider. *Al-Farabi (Alpharabius) des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, St. Petersburg, 1869. p. 94. Ср. со сноской 58.

<sup>40</sup> В «Философии Платона» нет ни слова про шариат (и миллу). Корень глагола *shari'a* (*shara'a*) возникает прямо перед отрывком о религии: §6 (6, 6). «Вера» упоминается в §4 (5, 2 и далее), §22 (15, 5).

<sup>41</sup> Аль-Фараби. *Философия Платона*. §6. Важно отметить, что окончательный итог платоновского исследования религии передан с величайшей точностью не в §6 (касающемся религии), где его бы и следовало искать, а в начале §8. (Ср. начало §8 с §7 и §9-11). Фалаквера, писавший для несколько иной аудитории, опускает платоновские выводы о религии и в §6, и в

состоит высшее совершенство человека, в то время как философия такую науку порождает. Он заходит так далеко, что представляет религиозное знание вообще и «религиозное размышление» в частности<sup>42</sup> как низшую ступеньку в лестнице познания, находящуюся даже ниже грамматики и поэзии. Грамматику, или, скорее, язык, роднит с религией то, что он, по сути своей, является частью конкретного сообщества.

Можно подумать, что именно с этого и надо начать, что в попытке ухватить взгляды Аль-Фараби следует преимущественно обращаться к работам, в которых тот излагает свое собственное учение, а не пересказывает учения других, особенно если эти другие – язычники. Ибо разве может кто, будучи комментатором или историком, с величайшим вниманием и без привнесения собственных идей излагать то, что ему не нравится? Разве мог Аль-Фараби, как ученик философов, любить то, что, как верующий, он ненавидел? Не берусь сказать, существовал ли когда-нибудь такой «философ», разум которого был настолько сложен, что мог бы состоять из двух взаимонепроницаемых частей. В любом случае, Аль-Фараби человеком такого склада ума не был. Но давайте предположим, что его разум принадлежал к тому же типу, что приписывают латинским аверроистам. Однако для осознания всей глупости данного утверждения достаточно его просто высказать вслух. Латинские аверроисты ограничивались наиболее буквальным толкованием крайне еретических доктрин. Но Аль-Фараби поступал совершенно иначе: он дал крайне небуквальное толкование

---

§8. Обратите внимание, что Маймонид исключает религиозные вопросы из «Путеводителя»: III, 8. Розенталь-Вальцер следующим образом комментируют §6: «*Certe deorum cultus a Platone reicitur... Cum... Alfarabii opinionibus haec omnia bene quadrate videntur*» (См. там же. XIV). Но Аль-Фараби также не отвергает поклонения богам и, открыто следуя Платону, считает покорность законам и верованиям религиозного сообщества, в котором живет, необходимым умением для будущего философа (Философия Платона и Аристотеля, 45, 6 и далее). Прежде всего в §6 Аль-Фараби говорит не о религиозном поклонении, но о познавательной ценности религии. Его взгляд на этот вопрос полностью совпадает с платоновским, что становится ясно из следующих отрывков: Платон. Тимей 40d6 и далее, Седьмое письмо 330e, Ион 533d и далее. Также обратите внимание на неспособность Сократа опровергнуть обвинение в неверии в богов города в «Апологии» и на критику божественных законов Крита и Спарты в первой книге «Законов». Аль-Фараби следующим образом интерпретировал данный аспект «Апологии» (особенно 20d7 и далее): Сократ говорит афинянам, что он не отрицает их знаний о богах, но что он не понимает его и что его мудрость – это только людская мудрость. Ср. Шимон Дуран. Трактат Авот. Иерусалим: Шамир, 1999. 2, 2. Согласно аверроистской интерпретации данного отрывка речи Сократа на суде в прочтении или представлении Аль-Фараби, данные слова посвящены конкретно божественной мудрости, данной или основанной на пророчестве. (Парафраз в Т. Aquinas. *De sensu et sensato*. Paris Bibliotheque Nationale. Ms. Hebreu 1009, 172d).

<sup>42</sup> Согласно Аль-Фараби, Платон исследовал познавательную ценность религиозных рассуждений, религиозных изысканий о сущем и религиозной силлогистики. Однако хотя и он утверждает, что Платон приписывал двум последним дисциплинам ограниченную ценность, он совершенно ничего не говорит о платоновских выводах относительно «религиозных рассуждений». Религиозная силлогистика – это фикш, а религиозные изыскания о сущем – это калам, правда, лишь настолько, насколько они основываются на любого рода физике. Ср. Аль-Фараби. О классификации наук гл. 5, где говорится об исследовании мутакаллимами ощущаемых сущностей; «религиозные рассуждения» могут быть связаны с мистическим познанием самого Бога. (Ср. с понятием «*nazar*»). Что касается религиозной силлогистики, ср. М. Steinschneider. *Al-Farabi (Alpharabius) des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, St. Petersburg, 1869., p. 31, где цитируется ремарка Аль-Фараби о «религиозных силлогизмах». Ср. также. Маймонид. Логическое искусство VII.

наиболее приемлемого учения. Именно как обычный комментатор Платона он был практически вынужден принять умеренно ортодоксальную доктрину о жизни после смерти<sup>43</sup>. Его отказ сделать это, приравнивающийся к вопиющему отклонению от буквы платоновского учения, к отказу от подчинения чарам Платона, убедительнее любого открытого заявления, которое он только мог сделать, доказывает, что он считал веру в счастье отличной от счастья в этой жизни, или считал веру в загробную жизнь совершенно ошибочной. Тот факт, что он умолчал о бессмертии души в трактате, посвященном изложению философии Платона «от начала до конца», вне всяких сомнений доказывает, что положения, утверждающие это бессмертие в других его работах, следует считать благоразумной уступкой общепринятой догме. То же самое соображение следует применять и к тому, что комментатор, или историк Аль-Фараби, говорит о религии: нелегко понять, какой платоновский пассаж заставил или же соблазнил верующего мусульманина пойти на критику ценности «религиозной силлогистики», т.е. пойти на критику исламской науки фикха.

Аль-Фараби, пользуясь неприкосновенностью комментатора или историка, высказывает свои суждения о важнейших вопросах в своих «исторических» трудах, а не в работах, излагающих то, что он представляет в качестве собственного учения. Если это так, то нужно по-настоящему добросовестно последовать за этой интерпретацией: за исключением чисто филологических и иных предварительных вопросов, не надо интерпретировать «Философию Платона» или любой ее отрывок, обращаясь к другим трудам Аль-Фараби. Не надо интерпретировать «Философию Платона» в свете доктрин, сформулированных Аль-Фараби в других трудах, не упоминаемых в самой «Философии Платона». Само собой разумеется, что в случае, если учение, содержащееся в «Философии Платона», вступает в противоречие с учениями, изложенными в «Книге о достижении счастья», «Гражданской политике», «О классификации наук» и так далее, судить следует в пользу первого. В сравнении с «Философией Платона» все остальные указанные тексты Аль-Фараби являются экзотерическими. И если то, на что намекает Аль-Фараби, напоминая нам об учении, изложенном в «Федре», касающемся недостатков письма как такового, а именно, что все написанное само по себе экзотерично<sup>44</sup>, – правда, то нам придется признать, что «Философия Платона» не истинна, но лишь чуть менее экзотерична, нежели все остальные указанные тексты, и потому каждый, даже самый незначительный, намек, встречающийся в «Философии Платона», заслуживает большего внимания, чем наиболее часто и подчеркнута высказываемые представления из его более экзотерических трудов. Ибо не обязательно, не всегда существует связь между представлениями автора об истинности или ложности того или иного тезиса и частоте или редкости его повторения<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> *Главный* комментатор Аристотеля, в конце концов, являвшийся отнюдь не простым комментатором, напрямую нападает на учение о жизни после смерти, содержащееся в платоновском «Государстве». См. Averrois. Arictotelis opera cum Averrois commentariis III. Venice. 1550, 182c 40-45, 191d 11-39.

<sup>44</sup> Ср. Платон. Федр 275c и далее. Тимей 28c4-5. Седьмое письмо 341d4-e3. Ср. Маймонид. Путеводитель растерянных I, Введение.

<sup>45</sup> Maimonides. Treatise on Resurrection. NY: AAJR. 1939. p. 17-19.

Тот факт, что Аль-Фараби ничего не говорит об идеях и бессмертии души, ясно показывает, что он не колеблясь отклоняется от буквы платоновского учения, если ему кажется, что эта самая буква ложна. Он мог полагать, будто сам Платон считал эти доктрины экзотерическими. Но вне зависимости от того, верил ли он, что учение, которое он приписывает Платону так или иначе – молчанием или его противоположностью, на самом деле было платоновским учением, Аль-Фараби определенно считал его истинным. Тогда получается, что «Философия Платона» не является историческим трудом. Ведь он представляет Платона в качестве человека, самостоятельно открывшего всю суть философии, тем самым подразумевая, что в этом предприятии у него вообще не было никаких предшественников. И все же, в частности из «Метафизики», Аль-Фараби точно знал, что Платон не был первым философом. В соответствии с этим он указывает, что тема «Менексена» игнорировалась предшественниками Платона<sup>46</sup>; учитывая, с каким чрезвычайным вниманием написана «Философия Платона», данное замечание имеет смысл только в том случае, если темы остальных платоновских диалогов рассматривались предшественниками Платона. Таким образом, Аль-Фараби представляет в трактате не столько реального Платона, сколько типичного философа, который, после того как его разум достиг зрелости, «comme un homme qui marche seul et dans les tenebres»<sup>47</sup>, начал сначала и пошел своим собственным путем, какой бы ни была помощь, оказанная ему со стороны его учителей. Его отношение к реальному Платону сравнимо с отношением самого Платона к реальному Сократу и отношением платоновского Сократа, скажем, к реальному Египту: «Ты, Аль-Фараби, легко сочиняешь платоновские и какие угодно тебе сказания»<sup>48</sup>. Тем самым Фараби показывает, что он является подлинным платоником. Ибо платоников не интересует историческая (случайная) истина, они заинтересованы лишь в философской (сущностной) истине<sup>49</sup>. Только потому, что общедоступная речь требует смеси глубокомысленности с шутливостью, подлинный платоник может излагать свое глубокомысленное – философское – учение, окутав его историческим и потому несерьезным полотном. Вольное использование исторического материала, к которому прибегает Аль-Фараби, конечно же, предполагает доступность этого материала для автора. Поэтому для историка крайне важно максимально точно установить масштаб и характер информации, доступной Аль-Фараби. Но даже этого толком сделать не получится, если забыть о неисторической цели «Философии Платона»: ряд крайне странных ремарок о сути различных диалогов Платона мог быть оставлен Аль-Фараби скорее из желания подчеркнуть важные философские истины, а не стремления запутать читателей. Считать автора «Философии Платона» простым пересказчиком утерянного греческого текста – значит пренебрегать не только отзывами, оставленными об Аль-Фараби такими образованными людьми, как Авиценна и Маймонид, но и не замечать невероятно внимательного подбора слов самой

<sup>46</sup> Аль-Фараби. Философия Платона Ср. §31 с §16. Ср. с примечанием 7.

<sup>47</sup> Р. Декарт. Рассуждение о методе. Луцк: Вежа, 1998. с. 20.

<sup>48</sup> Платон. Федр 275b3-4. Следует отметить, что негативное отношение Аль-Фараби к поэзии – точно так же, как отношение Платона, – касается только популярных произведений. См. Аль-Фараби. Философия Платона §8.

<sup>49</sup> Ср. Платон. Протагор 347c3-348a6. Хармид 161c3-6.

«Философии Платона». Но даже если его интерпретация философии Платона оказалась бы полностью заимствованной из неизвестного пока источника, нам все равно пришлось бы изучить ее саму и признать, что человек уровня Аль-Фараби принял ее в качестве истинного объяснения классической философии и издал под своим именем. Можно добавить, что, передавая это ценнейшее знание не через «систематические» труды, а в виде исторического повествования, Аль-Фараби проливает свет на свои взгляды относительно «оригинальности» и «индивидуальности» в философии: то, что на первый взгляд кажется «оригинальным» или «личным» «вкладом» философа, на самом деле ничто по сравнению с его частным, подлинно оригинальным и личным пониманием неизбежно безличной истины.

Но давайте вернемся к тому, на чем остановились. По вполне понятной причине Аль-Фараби не хотел нарушать молчания, которое и так было красноречивым для тех, кто читал платоновские диалоги, касающиеся бессмертия души. Была еще одна, в каком-то смысле куда более веская причина сокрыть философское учение о счастье. отождествить счастье с совершенством, состоящим в познании, – значит закрыть к нему путь для подавляющего большинства людей. Хотя бы из соображений человеколюбия<sup>50</sup> Аль-Фараби вынужден был продемонстрировать возможность счастья для нефилософов. Поэтому он вводит различие между совершенством и счастьем: он утверждает, что философия, будучи теоретическим искусством, действительно обеспечивает появление науки о сущем и потому высшего совершенства, но для того чтобы достичь счастья, ее следует дополнить правильным образом жизни. Обобщая, он как минимум соглашается с ортодоксальным представлением о том, что для обретения счастья одной философии недостаточно. Однако он поясняет, что дополнение к философии, которое должно привести к счастью, обеспечивается не религией или откровением, а политикой. Он заменяет религию политикой. Тем самым закладывая основание для секулярного союза философов и просвещенных правителей. Правда, сразу после этого он отказывается от этой своей уступки, заявляя, что философия как таковая обеспечивает правильный образ жизни и, следовательно, сама по себе обеспечивает счастье, однако теперь он оговаривается, что философия обеспечивает счастье не только для философов, но и для всех остальных. Эту чрезмерно человеколюбивую ремарку следовало бы отбросить как совершенно абсурдную, или же, если считать ее окончательным выводом Аль-Фараби, в этом месте следовало бы внести исправления в текст, ибо как может сам факт существования единственного философа, находящегося где-то в Индии, хоть немного влиять на уровень счастья или несчастья людей, живущих в отдаленных районах Франкистана и не имеющих ничего общего ни с ним лично, ни с философией? Утверждение, согласно которому философия осчастливляет всех, лишь демонстрирует весь масштаб проблемы, с которой столкнулся Аль-Фараби. И тем самым оно прокладывает путь для первичного ее решения и косвенно помогает решению окончательному. Первичное решение состоит в том, что философия осчастливляет философов и всех тех, кого они ведут за собой.

---

<sup>50</sup> Ср. Аристотель. Никомахова Этика 1094b9, 1099b18-20 с Политика 1325a8-11. Что касается «човеколюбивой» стороны платоновского учения в «Государстве», см. Аристотель. Политика 1263b15 и далее.



Иными словами, требуемое для философии дополнение – это не просто царское искусство, а реальное его воплощение философами внутри конкретного политического сообщества. Но Аль-Фараби заходит еще дальше. Он заявляет, что не только счастье нефилософов (граждан как таковых), но и совершенство, а вместе с ним и счастье самих философов невозможны без добродетельного города, важнейшей частью которого философы и являются<sup>51</sup>. Он подчеркнуто именуется добродетельный город «другим городом»<sup>52</sup>, тем самым показывая, что он намеревается не просто заменить религию политикой, а хочет заменить ее «другим миром», «другой жизнью», «другим городом». Этот «другой город» находится между «этим миром» и «миром иным», ибо он существует в этом мире, но существует не в действительности, а лишь «на словах». Платон в представлении Аль-Фараби на этом не останавливается: он ставит вопрос о том, как можно воплотить добродетельный город, и сам же отвечает, что воплотить его может лишь «совершенный законодатель». «А поэтому он исследует, каким должен быть законодатель»<sup>53</sup>. Аль-Фараби не говорит читателям, к каким выводам по этому вопросу пришел Платон<sup>54</sup>. В работе, предшествующей «Философии Платона», он отстаивает тождественность законодателя и философа, но по уже упомянутым

<sup>51</sup> Аль-Фараби. Философия Платона. §25 (ср. в особенности 20, 13 и далее). Ср. Там же. конец §24. – Ср. Там же. §25 (20, 10), где Розенталь-Вальцер верно передают фразу «et philosophos in ea (civitate) partem maximam esse» с Августином. О граде Божьем IX, 9: «(sancti angeli) quae huius (sc. sanctae) civitas... magna pars est».

<sup>52</sup> Там же. §25 (19, 12 и 20, 4). Ср. использование слова «другой» в §1 (3, 11-13), §11 (9, 8) и §22 (16, 2). Также Ср. §14 (11, 6) и §24 (17, 7). Там же Аль-Фараби говорит о «другом народе» в частности и о народах в целом, но предпочитает говорить о «другом городе» и городах (он использует слово «город» в три раза чаще, чем слово «народ»): «Там, где были первые большие и цветущие города, там впервые стали заниматься философией» (Гоббс. Левиафан. М.: Мысль, 2001, С. 443.). В своем изложении предметов, исследуемых в совершенном сообществе, он использует только слово «город» (§26). Что касается качественного аспекта различия между городом и народом, следует помнить о §7, где упоминается только «народ», но не «город»: народ объединен языком. Город же объединен законом. Ср. §32 (22, 18-23, 1).

<sup>53</sup> Там же. §29. Технику письма Аль-Фараби иллюстрирует тот факт, что сразу после этого параграфа (§30) он использует fa'ala («fecit») – ср. § 29 (21, 11) bi-l-fi'l («actu»), а не свое обычное tabayuana la-hu («ei manifestum fuit») или любой иной термин, обозначающий чисто мыслительную деятельность. fa'ala в начале §30 отсылает не только к §29, но и к §§26-29. В связи с чем можно добавить, что предпринятое Розенталем-Вальцером деление «Философии Платона» на разделы является несколько волюнтаристским. Деление трактата самим Аль-Фараби ясно демонстрируется использованием fa-lamma или wa-lamma в начале параграфа. Соответственно, первый раздел состоит из §§1-3, второй – из §§4-5, третий – из §§6-11, четвертый – из §§12-15, пятый – из §§16-22, шестой – из §§23-25, седьмой – из §§26-29 и восьмой – из §§30-32.

<sup>54</sup> Он одинаково скрытен в вопросе о том, каким является результат изысканий Платона относительно религиозных рассуждений (§6), σωφροσύνη (§19), любви и дружбы (§21). Сравните это с последним примером подхода к мужеству (§20). Как правило, он сначала говорит, что Платон «исследовал», затем – что он «прояснил» или что «ему стало понятно». Любое отклонение от данной схемы требует дополнительных пояснений. Следовательно, нужно обращать особое внимание не только на «исследования», которые ничего не «проясняют» или не «делают для него понятным», но также и на случаи, в которых исследование не упоминается вовсе. Вероятно, самым важным примером, в котором «исследование» опущено, является утверждение о тождественности философа и царя: §18 (13, 6-11). Едва ли нужно добавлять, что разница между тем, что прояснил Платон (т.е. прояснил для других), и тем, что понял он сам, крайне важна. Ср. примечания 12, 40 и 53.

причинам нельзя считать, что это учение, излагаемое Аль-Фараби от собственного имени, идентично учению Платона в представлении Аль-Фараби<sup>55</sup>. Следовательно, молчание на эту тему в «Философии Платона» позволяет нам представить законодателя пророком, основателем религии откровения. Так как законодатель в качестве основателя добродетельного города являет собой обязательное условие для воплощения счастья, то получалось бы, что достижение счастья возможно только на основе откровения. Платон в представлении Аль-Фараби не ликвидирует эту лазейку, отождествив пророка или законодателя с философом. На самом деле он намекает, что законодательство не составляет высшего совершенства и что он считает само собой разумеющейся возможность существования нескольких разных добродетельных городов<sup>56</sup>, тем самым исключая веру в одну истинную или окончательную, данную откровением религию. Но настоящий посыл, содержащийся в «Философии Платона», куда более радикален, ибо к концу работы Аль-Фараби совершенно четко показывает, что в несовершенных городах могут существовать не только философы, но даже люди, достигшие совершенства (т.е. философы, осуществившие цель философии)<sup>57</sup>. Философия и ее завершение, а потому и счастье, не требуют – таков окончательный вывод самого Аль-Фараби – установления совершенного политического сообщества: их достижение возможно не только в этом мире, оно возможно в реальных городах, в несовершенных городах. Однако – и это крайне важная мысль – в несовершенных городах, т.е. в реальном мире, счастье достижимо одними лишь философами: все остальные природой окружающих вещей навсегда от него отрезаны. Счастье состоит в «consideratione scientiarum speculativarum» и ни в чем больше<sup>58</sup>. Философия есть *единственное* необходимое и достаточное условие счастья.

---

<sup>55</sup> Для интерпретации слов о законодателе придется рассмотреть интерпретацию платоновских «Законов», предпринятую Аль-Фараби. Он понимает «Законы» не так, как Платон, т.е. как исправление «Государства», но как его дополнение: согласно Платону, «Государство» и «Законы» касаются сущностно разных политических устройств (πολιτεῖαι). В этом вопросе Аль-Фараби близок позиции Цицерона (О законах I 5, 15; 6, 14; 10, 23; III 2, 4), согласно которой «Государство» описывает лучший политический режим, а «Законы» – лучшие законы, действующие при этом самом лучшем политическом режиме.

<sup>56</sup> Ср. Там же. §29 с §2. Ср. §25 (20, 5 и 12) с Musretstaat 70, 9 и Государство 72 и 74.

<sup>57</sup> Ср. Там же. Начало §32 с §23, §24 и §25. В последних трех параграфах Аль-Фараби указывает на свой подлинный взгляд относительно связи философа и царя с помощью различных способов, которыми он перечисляет философов, царей, законодателей и благородных людей: §30 (22, 6), §31 и §32 (22, 15). Его точку зрения можно описать следующим образом: термин «царь» является двусмысленным и означает либо человека, владеющего политическим искусством, но неизбежно подчиненного законодателю, либо философа, который, завершив философское исследование, достиг своей цели.

<sup>58</sup> Ср. Там же. §§1-2, а также замечание Ибн Рушда (цитируемое М. Steinschneider. Al-Farabi (Alpharabius) des arabischen Philosophen Leben und Schriften, St. Petersburg, 1869, p. 106): «In li enim de Nicomachia videtur (Farabi) negare continuationem esse cum intelligentiis abstractis: et dicit hanc esse opinionem Alexandri, et quod non est opinionandum quod finis humanus sit aliud quam perfectio sheculativa». (Ср. Фома Аквинский. Комментарий к «Никомаховой этике» Аристотеля X, 13). Наша интерпретация данного тезиса, содержащегося в «Философии Платона», в некоторой степени подтверждается замечанием Фалакверы («Reshit hokma» 72, 22-25) о том, что, согласно Платону, подлинное счастье состоит в знании, то есть в знании Бога, которое невозможно без знания его творений. Аль-Фараби говорит не о Боге, но только о сущем. Что

Однако было бы ошибкой рассматривать данные утверждения Аль-Фараби о политическом аспекте философии лишь в качестве средства, предназначенного для того, чтобы облегчить восхождение от популярных мнений о счастье в ином мире к философии. Ибо философ неизбежно обитает в политическом обществе, так что он не может избежать ситуации, вызываемой неизбежно сложными отношениями между ним и нефилософами, «простонародьем»: философ, живущий в сообществе, управляемом нефилософами, т.е. философ, живущий в любом реальном сообществе, неизбежно находится в «смертельной опасности»<sup>59</sup>. Аль-Фараби указывает на собственное решение данной проблемы, передавая двоякое повествование Платона о жизни Сократа: он говорит нам, что Платон повторил свой рассказ о пути Сократа и что он повторно упомянул о простонародье, жившем в городах и среди народов, существовавших в его время<sup>60</sup>. Как мы могли узнать от Маймонида, «повторение» является обычным педагогическим приемом, созданным для того, чтобы открывать истину тем, кто в состоянии постичь ее самостоятельно, при этом скрыв ее ото всех остальных: в то время как простые люди ослеплены общими особенностями первого отрывка и его «повтора», те, кто способен к подлинному пониманию, обратят максимальное внимание на малейшие различия между ними (сколь бы незначительными те ни были) и, в частности, на «дополнение» к первому отрывку, сделанное при его «повторе»<sup>61</sup>. Согласно Аль-Фараби, первый рассказ Платона о пути Сократа касается отношения последнего к мнениям и привычкам его соотечественников. С другой стороны, второй рассказ касается изменений в поведении Сократа, которые вносит Платон, или же его собственного отношения к мнениям и привычкам его соотечественников<sup>62</sup>. Отношение Сократа к согражданам определялось тем, что он ограничивал свои исследования моральными и политическими вопросами<sup>63</sup>, т.е. тем, что он игнорировал натурфилософию. Будучи лишь философом морали, он был моралистом. Поэтому он не выходил за пределы следующей альтернативы: либо соблюдать установленные правила поведения и придерживаться общепринятых мнений, либо открыто бросить им вызов и вместе с тем подвергнуться преследованию и насильственной смерти<sup>64</sup>. В результате такой бескомпромиссной позиции он пал жертвой гнева толпы. Отношение Платона к согражданам было совершенно иным. Как мы уже поняли, он считал философию сущностно теоретическим занятием и потому не был моралистом: его моральное рвение было ослаблено познанием природы сущего, и потому он мог подстраиваться под требования политической жизни или под образ жизни и мнения черни. В своем подходе к данному вопросу он совмещает путь Сократа

---

касается подобного сдвига от философии к теологии, Ср. аутентичный текст «Мишне Тора» Маймонида (Книга «Знание». Законы поведения IV, 1) с общедоступным текстом.

<sup>59</sup> Там же. §32. Ср. Платон. Федон 64b. Государство 494a4-10, 520b2-3.

<sup>60</sup> Там же. §30 (22, 1), §32 (22, 14).

<sup>61</sup> Маймонид. Путеводитель растерянных III, 3 и 23.

<sup>62</sup> Заметьте подчеркнутое *hwa* в §32 (23, 2): Платон в своих письмах пишет о том, что он думает по поводу отношения к своим согражданам. Сравните это с соответствующим ему *hwa* в § 16 (12, 10): *он* (Платон) был вынужден явить свою философию другим потому, что не нашел ничего подобного среди общеизвестных искусств и наук.

<sup>63</sup> Ср. Аль-Фараби. Философия Платона §16 с §28 и §30 (22, 4-5).

<sup>64</sup> Там же. §24 (19, 3-11).

с путем Фрасимаха<sup>65</sup>. В то время как бескомпромиссный путь Сократа приемлем только для взаимодействия философа с политической элитой, менее взыскательный путь Фрасимаха подходит для взаимодействия с простонародьем и молодежью. Совместив эти два пути, Платон избежал конфликта с простонародьем, а следовательно, и судьбы Сократа. Соответственно, «революционный» поиск другого города потерял характер необходимого: Платон замещает его куда более «консервативным» образом действий, а именно постепенной заменой распространенных мнений на истину или на нечто ей более близкое. Однако какой бы постепенной ни была замена распространенных мнений, она, конечно же, представляет из себя их разрушение<sup>66</sup>. Ее подчеркнутую постепенность лучше всего описать в качестве подрыва распространенных мнений. Ибо она не была бы постепенной, если бы не совмещалась с временным принятием распространенных мнений: как говорит в другом месте Аль-Фараби, необходимым качеством для будущего философа является способность соответствовать мнениям религиозного сообщества, в котором он живет<sup>67</sup>. Целью постепенного уничтожения общепринятых мнений для элиты – потенциальных философов – является победа истины, а для подавляющего большинства<sup>68</sup> – ее приближение (или образное ее представление)<sup>69</sup>. Можно сказать, что Платон в представлении Аль-Фараби заменяет сократовский образ философа-царя, открыто правящего в идеальном городе, тайным правлением философа, живущего частной жизнью гражданина несовершенного сообщества. Правление это осуществляется с помощью экзотерического учения, которое, не слишком расходясь с общепринятыми мнениями, подтачивает их так, чтобы те сумели привести к истине потенциальных философов<sup>70</sup>. Заметки Аль-Фараби

<sup>65</sup> Там же. §30. Даже если этот параграф представляет из себя простой пересказ одного только «Клитофонта», мы все равно не можем забыть о том, что Аль-Фараби знал о Фрасимахе из «Государства». Его слова относительно соединения пути Сократа с путем Фрасимаха основываются на «Государстве» (Платон. Государство 498c9-d1).

<sup>66</sup> Там же. §32.

<sup>67</sup> Ср. примечание 41. Сравните первые две максимы декартовской «*morale par provision*». (Р. Декарт. Рассуждение о методе. III). Ср. также В. Fontenelle. *Eloge de Mr. Lemery*. *Eloges de Academiciens, avec l'histoire de l'Academie royale des sciences*, La Haye: Isaac vander Kloot, 1740, I: «*Les choses fort etablies ne peuvent etre attaquees que par degres*». Что касается необходимости постепенного изменения законов, Ср. Платон. Законы 736d2-4 и Аристотель. Политика 1269a12 и далее.

<sup>68</sup> Ср. примечание 48.

<sup>69</sup> Аль-Фараби. Философия Платона. §32. Заметьте, что Аль-Фараби заменяет «истину» (22, 17) сначала на «добродетельный образ жизни», или «правильные *hotoi*» (23, 3), а затем на «мнения» (23, 6). Фалаквера приемлемо переводит в данном контексте *ara'* («мнения») как *ḥḥḥ* («планы», «задумки»). (В §22 он также хорошо переводит *ara'* в контексте как *ḥḥḥ*). Значение *ḥḥḥ* он объясняет в «*Reshit hokma*» 70, 6 и далее. Ср. также Маймонид. Путеводитель растерянных I, 34.

<sup>70</sup> Сделанное Аль-Фараби различие между сократовским и платоновским отношением к миру некоторым образом соответствует различию, сделанному Абу Бакром ар-Рази в его «*Al-sirat al-falsafiyya*» между отношением к миру молодого и зрелого Сократа. Оппоненты ар-Рази утверждали, что его модель Сократа – «*n'a pas pratique la dissimulation, ni vis-à-vis du vulgaire ni vis-à-vis des autorités, mais il les a affrontées en leur disant ce qu'il considerait être vrai en des termes clairs et non-équivoques*». Ар-Рази признает, что это верно относительно молодого Сократа: «*les traits qu'ils rapportent de Socrate lui ont été propres au début de sa carrière jusqu'à une date assez avancée de sa vie, date à laquelle il en a abandonné la plupart*». P. Kraus. *Raziana I. Orientalia*. N.S.

о собственном подходе Платона определяют общий характер всего написанного «философами».

В заключение можно добавить, что различие между совершенством и счастьем не носит абсолютно экзотерического характера. Когда Аль-Фараби говорит, что счастье является «*ultimum quo homo perficitur*», он имеет в виду то удовольствие, что сопровождает воплощение высшего человеческого совершенства. Ибо это удовольствие «венчает собой» (τελείοι) использование способности, а именно подобное специфическое удовольствие вкупе с воплощением высшего человеческого совершенства составляют человеческое счастье<sup>71</sup>. Если это так, то счастье не просто тождественно человеческому совершенству или его воплощению. Аль-Фараби отмечает особую важность удовольствия, говоря о платоновском диалоге, возвеличивающем подлинное удовольствие (то, чего он больше не говорит ни об одном диалоге Платона) – чувство, которое «приписывали» (т.е. только приписывали) Сократу<sup>72</sup>, ибо присущий ему морализм вынуждал Сократа подчеркивать наличие конфликта, а не гармонии между благородным и приятным.

### III. Философия и мораль

Отношение философии и морали в общих чертах описывается в третьем параграфе «Философии Платона». В первом параграфе Аль-Фараби утверждает, что для достижения счастья необходимы некая наука и некий образ жизни. Во втором параграфе он отвечает на вопрос о том, что это за наука. Третий параграф касается указанного образа жизни, но не напрямую: его тема – не искомый образ жизни, а счастье. Тем самым Аль-Фараби подчеркивает, что он не собирается открывать суть искомого образа жизни. Он говорит: «*Deinde postea investigavit, quid esset beatitudo quae revera beatitudo esset et ex qua scientia oreretur et quis esset habitus et quae actio. Quam distinxit ab ea quae beatitudo putatur sed non est. Et aperuit vitam virtuosam [R.-W.: optimam] esse eam qua haec [R.-W.: illa] beatitudo obtineretur*». Добродетельный образ жизни ведет к «*haec beatitudo*», т.е. к кажемому счастью, отличающемуся от счастья подлинного; добродетельный образ жизни фундаментально отличается от желаемого образа жизни, необходимого для обретения подлинного счастья. Наша интерпретация подтверждается и переводом Фалакверы: «...он поведал, что добродетельный образ жизни ведет к *земному* счастью». Земное счастье, конечно же, отличается от счастья в ином мире и стоит ниже его: добродетельный образ жизни не ведет к счастью в ином мире. В соответствии со словами Аль-Фараби Маймонид учит, что нравственные добродетели служат на благо тела, или «внешнего совершенства» человека, отличного

---

vol. 4. 1935, p. 322 f. Что касается жизни философа в несовершенном сообществе, Ср. Платон. Государство 496d и далее.

<sup>71</sup> Аристотель. Никомахова этика 1174b23, 1175a21, 1176a24-28. Ср. Аристотель. Политика 1339b18-20.

<sup>72</sup> Аль-Фараби. Философия Платона §15.

от блага души, или «предельного совершенства», порождаемого знанием или состоящего лишь в знании или созерцании<sup>73</sup>.

Получается, что Аль-Фараби не говорит, каков желаемый образ жизни; он лишь показывает, что таковым не является. И все же, отрицая, что желаемым образом жизни является добродетельный, он намекает на то, что таковым является созерцательный. Позднее он заявляет, что желаемый образ жизни обеспечивается царским искусством, а сразу после этого наводит на мысль, что царское искусство тождественно философии. Отождествление философии как высшего теоретического искусства с царским искусством – высшим практическим искусством – может быть понято буквально только в том случае, если характерные для обоих искусств производные – наука о сущем и желаемый образ жизни – тождественны; иными словами, если созерцание и есть высшая форма деятельности<sup>74</sup>.

Переводчиков можно справедливо обвинять за чересчур литературный характер их переводов. С другой стороны, их следует похвалить за то, что в своем переводе они продемонстрировали собственное понимание указанного отрывка. Ибо, хотя их понимание ведет к совершенно ошибочной трактовке главного намерения Аль-Фараби, оно не является результатом случайности: Аль-Фараби хотел, чтобы большинство читателей понимали его именно так, как его поняли современные переводчики. Он составил первые три параграфа в общем<sup>75</sup> и третий в отдельности так, чтобы создать видимость, будто в нем он собирается отождествить желаемый образ жизни с добродетельным. Ибо он подталкивает своих читателей к выводу, что третий параграф будет посвящен ответу на вопрос, каков желаемый образ жизни, а единственным образом жизни, упомянутым в нем, оказывается добродетельный. Конечно же, он знал, что подавляющее большинство его читателей сами сделают нужные выводы. Они не только не заметят разницы между предполагаемой (желаемый образ жизни) и действительной (счастье) темой данного параграфа из-за того, что ожидание повлияет на их восприятие: большинство и без того, т.е. вне зависимости от любых действий со стороны автора, с самого начала будут ждать, что автор отождествит желаемый образ жизни с добродетельным, так как сами они уверены в их тождественности<sup>76</sup>.

Вопрос о морали Аль-Фараби снова поднимает при рассмотрении обычных практических искусств. Такие искусства, говорит он, не обеспечивают желаемого образа жизни, а обеспечивают лишь полезное (τὰ συμφέροντα), необходимое (ἀναγκαῖα) и выгодное (τὰ κερδαλέα), которое не является необходимым, но практически тождественно добродетельному (или благородному) (τὰ καλά)<sup>77</sup>. То есть: желаемый образ жизни не является благородным, а раз добродетельный образ жизни является

<sup>73</sup> Маймонид. Путеводитель растерянных III, 27. Соответственно, Маймонид помещает обсуждение вопросов медицины и морали в одну и ту же часть «Мишне Торы» (Книга «Знание»).

<sup>74</sup> Аристотель. Политика 1325b16-22.

<sup>75</sup> Первые три, а не только первый параграф, как полагают Розенталь-Вальцер, формируют первый раздел «Философии Платона». См. примечание 53.

<sup>76</sup> Ср. замечания Монтескье по этому вопросу в трактате «О духе Законов»: «Заявление автора» и книга XXV, глава 2.

<sup>77</sup> Аль-Фараби. Философия Платона §12 (10, 1-10). Ср. Аристотель. Политика 1291a1 и далее. Ср. Платон. Государство 558d11-e4.

благородным *par excellence*, то желаемый образ жизни фундаментально отличается от добродетельного. Практически отождествляя благородное с выгодным, Аль-Фараби показывает, что добродетели – хотя и не только они одни – есть не более чем средство к достижению мирского счастья, или «главного совершенства» человека<sup>78</sup>.

После этого он вводит различие между подлинно полезным и подлинно выгодным (или благородным) с одной стороны и тем, что простонародье считает полезным и выгодным (или благородным), с другой. Он показывает, что (подлинно) выгодным и (подлинно) благородным является желаемая наука и желаемый образ жизни, тогда как философия, ведущая к их обретению, является подлинно полезной<sup>79</sup>. Тем самым он прокладывает путь для отождествления желаемого образа жизни, необходимого для достижения счастья, с подлинно добродетельным образом жизни<sup>80</sup> и для различения между подлинными добродетелью, любовью и дружбой с одной стороны и тем, что простонародье считает добродетелью, любовью и дружбой, с другой<sup>81</sup>.

Если выводы Аль-Фараби едва можно отличить от выводов наиболее влиятельных моральных проповедников в истории человечества, то почему он вообще решается представить учение, шокирующее столь же сильно, как различие между образом жизни, необходимым для достижения счастья, и добродетельным образом жизни? Ответ на этот вопрос может быть только один: его первичное утверждение необходимо для верного понимания его конечного утверждения; его конечное утверждение столь же далеко от общепринятых учений, как и первичное. Если бы он с самого начала отождествил желаемый образ жизни с подлинно добродетельным, то создал бы впечатление, будто разница между подлинно добродетельным образом жизни и просто добродетельной жизнью, «прославляемой в городах», соответствует разнице между высшей и низшей моралью. Однако на самом деле он считает, что моральным – в строгом смысле этого слова – может быть только добродетельный образ жизни в обычном смысле этого слова. Ибо жить в соответствии с моралью – значит подчиняться требованиям чести и долга, не задаваясь вопросом об их происхождении; жить так – значит выбирать и воплощать справедливое и благородное только потому, что оно справедливо и благородно. Выбор в пользу справедливого и благородного как таковых имеет чисто моральную цель. Различие между моральным выбором и выбором неморальным, по сути, является различием в целях, а не знаниях. С другой стороны, различие между подлинно добродетельным и остальными образами жизни основано не на различии в их целях, силе воли, а на разнице в знаниях. Иными словами, существует нечто такое, что объединяет в глазах большинства поведение человека, следующего моральным нормам, и поведение философа: именно оно и позволяет применять к ним обоим один и тот же термин («добродетель»). Но одни и те же действия совершенно

<sup>78</sup> Ср. Там же. §3 в свете вышесказанного с §1 (3, 10 и далее): мнимое счастье состоит из здоровья, богатства, почестей и тому подобного. Сравните различие между философией и политическим искусством с одной стороны и благородным с другой в §22 (14, 5; ср. 14, 18), а также различие между философом, совершенным человеком и человеком добродетельным в §31 и далее.

<sup>79</sup> Там же. §12 (10, 10-11, 3) и §§17-18.

<sup>80</sup> Там же. §22 (15, 15-17), §23 (16, 12 и 17, 4), §24 (17, 15-20); 32 (22, 17).

<sup>81</sup> Там же. §§19-21, §25.

по-разному понимаются человеком, следующим моральным нормам, с одной стороны, и философом, с другой: это различие вынуждает Аль-Фараби не начинать свое исследование с отождествления желаемого образа жизни с добродетельным.

#### IV. Предмет философии

Словом «философия» именуют теоретическое искусство, обеспечивающее науку о сущем, в нее входят как действительное исследование сущего, ведущее к появлению этой науки, так и она сама. Наука о сущем иногда просто именуется «это (то есть это конкретное) знание о сущем» или «это (конкретное) знание обо всем сущем»<sup>82</sup>. «Сущее» не тождественно «вещам»: все «сущее» есть «вещи», но все «вещи» являются «сущими». Есть «вещи», не являющиеся предметами какой бы то ни было науки и, следовательно, не являющиеся предметами философии как отдельной науки<sup>83</sup>. Другие «вещи» рассматриваются другими науками, грамматикой, к примеру, но они никак не касаются философа именно потому, что они не являются «сущими». Совершенство «сущего» являет собою «вещь», но сущность совершенства «сущего» не есть сама по себе «сущее»<sup>84</sup>. Образ жизни является «вещью», но не «сущим», потому-то наука о сущем фундаментально отличается от науки об образах жизни<sup>85</sup>. *Ἀναγκαῖα, κερβαέα, σθμφέροντα, καλά* и тому подобное как таковые являются «вещами», но не «сущим»<sup>86</sup>. Так как все «вещи», не являющиеся «сущими», по сути своей зависят от «сущего», будучи его качествами, отношениями, действиями, производными и так далее, и так как полное понимание сути всех этих «вещей» в конечном счете предполагает понимание всего «сущего», то философию можно именовать «наукой о сути вещей»<sup>87</sup>.

В одном месте Аль-Фараби зовет науку о сущем «наукой о естественном сущем»<sup>88</sup>. Тем самым он определенно намекает, что сущее *par excellence* является естественным сущим, отличным от искусственного сущего<sup>89</sup>. Но как быть со сверхъестественным, нематериальным сущим? В другом месте он, особо ссылаясь на предмет «Тимея», зовет науку о сущем наукой о «божественном и естественном сущем»<sup>90</sup>. Существует два способа согласования этих противоречивых утверждений. Во-первых, можно сказать, что в первом утверждении слово «естественное» использовано в широком смысле и включает в себя все сущее, не созданное человеком искусственно: «*ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considrat sed non facit, ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et metaphysicam*»<sup>91</sup>. Так как явная отсылка к «божественному сущему» присутствует в

<sup>82</sup> Там же. §4 (4, 13), §6 (6, 14), §8 (7,12), §12 (9, 12 и 15), §16 (12, 11).

<sup>83</sup> Там же. §10 (8, 14-16). Ср. §22 (16, 7 и далее).

<sup>84</sup> Там же. §1. Ср. Аль-Фараби. О классификации наук гл. 4, раздел о метафизике.

<sup>85</sup> Там же. §1 (3, 12-14), §6 (6, 15 и далее), §8 (7, 13 и далее, 16 и далее), §9 (8, 2 и далее).

<sup>86</sup> Там же. Ср. §§12-13.

<sup>87</sup> Там же. §7 (7, 4).

<sup>88</sup> Там же. §8 (7, 13).

<sup>89</sup> Ср. Аристотель. Метафизика 991b6 и далее с параграфами, указанными в примечании 20.

<sup>90</sup> Аль-Фараби. Философия Платона §26 (20, 15 и далее).

<sup>91</sup> Фома Аквинский. Комментарий к «Никомаховой этике» Аристотеля I, 1. Ср. Сумма теологии 2.2, вопр. 48.



пересказе «Тимея», то нельзя полностью пренебречь тем, как именно Платон использует в этом диалоге термины, обозначающие божественное сущее. В «Тимее» Платон применяет подобные термины к творцу Вселенной, к богам, проявляющим себя по собственной воле (Зевс, Гера и так далее), к видимой Вселенной, небу, звездам и земле. Следовательно, можно сказать, что божественное сущее, к которому отсылает читателя Аль-Фараби, попросту является наиболее удивительной частью естественного сущего, в смысле существующего «телесно или в пределах тел», т.е. на небе<sup>92</sup>. Как известно, отождествление небесных тел с богом принадлежало эзотерическому учению Авиценны<sup>93</sup>. Мы и ранее замечали полное игнорирование в «Философии Платона» *voû*, «*substantiae separatae*» и «идей». Следует также добавить, что в своей работе, посвященной философии Аристотеля и являющейся продолжением «Философии Платона», Аль-Фараби не обсуждает аристотелевской метафизики<sup>94</sup>. Вторая интерпретация двух указанных утверждений, конечно же, не совместима с учением, которое Аль-Фараби излагает от своего имени.

Но разве не упоминает он открыто, пусть и всего лишь раз, о «духовных вещах», тем самым довольно недвусмысленно признавая существование «*substantiae separatae*»? Нашим первым ответом на этот вопрос должно быть то, что духовные вещи не есть духовное сущее. И все же кто-то может возразить, сказав, что не бывает духовных вещей без духовного сущего, точно так же как не бывает *δαμόνιον* без *δαίμονες*<sup>95</sup>. Как бы то ни было, достаточно сказать, что единственное упоминание Аль-Фараби о духовных вещах встречается в описании распространенных мнений или, во всяком случае, не в описании мнений Платона. В том же контексте он четырежды использует фразу «божественные вещи»<sup>96</sup>. Три из четырех раз он приписывает эту фразу другим людям и лишь один раз – Платону. Единственный раз, когда он говорит о «божественных вещах» в связи с платоновскими представлениями, относится к стремлению к божественным вещам как отличному от животного стремлению. Аль-Фараби не поясняет, что это за божественные вещи такие. Я склонен полагать, что они тождественны с наукой о сущем и правильным образом жизни. В том же контексте он упоминает о божественных стремлениях и божественной любви, явно подразумевая под ними человеческие аффекты или качества; чуть ниже он называет эти аффекты или качества «похвальными и божественными», тем самым показывая, что эпитет «божественное» не обязательно указывает на сверхчеловеческое происхождение конкретного аффекта, например, но может попросту указывать на его совершенство<sup>97</sup>. Как бы то ни было, на протяжении всего данного отрывка «божественное» используется как часть дихотомии «божественное-человеческое» или «божественное-животное». Что же касается отрывка, который лучше всего описать как «повтор» вышеуказанного, то в нем Аль-Фараби заменяет эту дихотомию дихотомией

<sup>92</sup> Платон. Тимей 30a2, 34a7-b9, 40b5-d2, 69c2-4, 92c5-9. Ср. Аристотель. Никомахова этика 1141b1-2.

<sup>93</sup> Ср. Авиценна. Непоследовательность непоследовательности X.

<sup>94</sup> Аль-Фараби. Философия Платона XVIII.

<sup>95</sup> Там же. §22 (15, 2). Ср. Платон. Апология Сократа 27b3-c3.

<sup>96</sup> Там же. §22 (14, 16; 15, 6 и 12 и 13).

<sup>97</sup> Там же. §22 (15, 3 и далее, 7 и далее). Ср. Аристотель. Никомахова этика 1099b14-18. Платон. Законы 631d4-6. (Ср. Lessing K. Von Adam Neuserm, einige authentische Nachrichten §14).

«человеческое-животное»<sup>98</sup>: то, что называл «божественным» в первом отрывке, теперь он называет «человеческим»<sup>99</sup>.

Было бы опрометчиво утверждать, будто вышеизложенных замечаний достаточно, чтобы суммировать точку зрения Аль-Фараби по поводу «*substantiae separatae*». Однако их достаточно, чтобы подтвердить, что его философия не зависит от принятия их существования за данность. Для него философия представляет собой попытку познать суть всего сущего: его концепция философии не базируется на предубеждении, будто то, что считается реальными вещами, таковыми и является. У него намного больше общего с философским материалистом, чем с любым нефилософским верующим, каким бы благонамеренным ни был последний. Для него философия по существу своему является исключительно теоретическим занятием. Она – путь, ведущий к науке о сущем как отличной от науки об образах жизни. Она – путь, ведущий скорее к этой науке, чем к науке как таковой: скорее исследование, чем его итог<sup>100</sup>. Понимаемая таким вот образом философия тождественна «деятельному» научному духу, *σκέψις* в изначальном смысле этого слова, т.е. тождественна реальному поиску истины, вдохновленному убеждением в том, что один лишь этот поиск придает жизни смысл, и укрепленному недоверием к естественной людской склонности останавливаться на удовлетворительных, хотя и неочевидных бездоказательных убеждениях. Такой человек, как Аль-Фараби, несомненно обладал непоколебимыми убеждениями относительно некоторых вопросов, хотя сложно сказать, какими именно убеждениями, пусть даже большинство составителей учебников и монографий считает иначе. Но, согласно его собственному взгляду на философию, философом его делают не эти представления, а дух, с которым они приобретались, утверждались и внедрялись, а не проповедовались во всеуслышание. Только читая «Путеводитель растерянных» Маймонида, вопреки всей традиции такого понимания философии можем мы надеяться в конце концов достигнуть ее неисследованных глубин.

<sup>98</sup> Там же. §24. Для понимания «первого заявления» – §22 (14. 4-15, 12) – надо учитывать тот факт, что Аль-Фараби избегает в нем выражений типа «он прояснил» и «ему стало ясно», при этом частенько повторяя, что Платон «упоминал». Ср. примечания 54-55. Что касается отсутствия упоминаний Бога в тексте, Ср. следующую ремарку Мартина Грабмана («Grabmann M. Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Munich: 1931. Heft 2, S. 29): «Boetius von Dacien gebraucht ähnlich wie Siger von Brabant, Martinus von Dacien und überhaupt viele andere Professoren der Artisenfakultät für Gott die ausgesprochen metaphysische Bezeichnung *ens primum* – vielfach redde die Artisten nur vom *primum* – oder *principium* und überlässt den Theologen den Namen *Deus*». Ср. Примечания 41 и 58.

<sup>99</sup> Важность темы «*homo*» или «*humanus*» с самого начала демонстрируется концентрацией употребления «*homo*» в §1. Практически столь же важными, как и различия *homo-Deus* (§22) и *homo-bestia* (§24), являются различия *homo-vir* (ср. §14) и *homo-civis* или *homo-vulgus*. (Следует заметить, что различие между «*homo*» с одной стороны и «*civitas*», «*natio*», «*vulgus*» и «*lex*» с другой, прослеживаются относительно четко). В разделе, посвященном теоретическим искусствам – §§6-11 (6, 10-9, 10) – слово «*homo*» избегается в отрывке, касающемся религии, при этом наиболее часто возникая в отрывке, касающемся поэзии. Правда, слово «*homo*» также отсутствует в отрывке, касающемся риторики, но там оно заменено повторяющимся словом «*nos*». Ср. примечания 27, 41 и 48.

<sup>100</sup> Не без серьезных на то причин он представляет философию в качестве искусства, необходимого для появления науки о сущем, а не как саму эту науку. Вспомните §26.

### Литература

1. Al Farabi. Der Musterstaat. Dieterici F. Alfarabi's Abhandlung Der Musterstaat. Berlin, Auflage, 1895. 136 p.
2. Al Farabi. *Enumeration or Classification of the sciences* [Translation from Arabic]. Cairo, Al-khanji, 1350. 104 p.
3. Al Farabi. The attainment of happiness. Al Farabi. *Alfarabi's philosophy of Plato and Aristotle*. [Translation from Arabic by Mahdi M.]. Glencoe, The free press of Glencoe, pp. 13-50.
4. Alfarabius. De Platonis philosophia. *Plato Arabus*. Ed. Rosenthal F., Walzer R. London, Warburg Institute, 1943. 53 p.
5. Aquinas T. *De sensu et sensato*. Paris, Bibliotheque Nationale, 1009. 47 p.
6. Aquinas T. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. [Translation from Latin by Litzinger C.]. South Bend, Dumb Ox Books, 1993. 700 p.
7. Aquinas T. *Summa theologica* in 8 vol. Parisiis, Apud Bloud et Barral, 1880.
8. Averrois. *Arictotelis opera cum Averrois commentariis*. Venice, Apud Junctas, 1550. 372 p.
9. Averroes. *Tahafut al Tahafut*. Kairo, Dar al-maarif, 1969. 1006 p.
10. Dieterici F. *Alfarabi's philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*. Leiden, Brill, 1890. 164 s.
11. Dieterici F. *Die Staatsleitung von Alfarabi*. Lienden, 1904. 91 s.
12. Falaquera. *Reshit Hokma*. Berlin, 1882. 353 p.
13. Fontenelle B. Eloge de Mr. Lemery. *Eloges des Academiciens, avec l'histoire de l'Académie royale des sciences*. La Haye, Isaac vander Kloot, 1740. 588 p.
14. Grabmann M. *Der lateinische Averroismus des 13 Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*. Munich, Verlag der Bayerischen Akademie Deder Wissenschaften, 1931. 86 s.
15. Ibn Tufail. *Hayy ben Yaqdhan: roman philosophique d'Ibn Thofail*. Beirut, Imprimerie catholique, 1936. 280 p.
16. Kraus P. Plotin chez les Arabes. *Bulletin de L'Institut d'Egypte*. 1940-41, Vol. 23, pp. 263-295.
17. Kraus P. Raziana. Kraus. P. *Orientalia*, 1935, vol. 4, pp. 300-304.
18. Lessing G. Leibniz von den ewigen Strafen. Lessing G. *Zur Geschichte und Litteratur*. Braunschweig, Waisenhaus, 1773, s. 199-240.
19. Lessing G. Von Adam Neuser, einige authentische Nachrichten. Lessing G. *Werke and Briefe*, vol 8. Frankfurt, Deutscher Klassiker Verlag, 1989, s. 57-114.
20. Maimonides. *Mishneh Torah: Sefer Hamadah-Book Of Knowledge*. [Translation from Hebrew]. New York, Moznaim Pub Corp, 2010. 727 p.
21. Maimonides. *The Guide for the Perplexed*. [Translation from Hebrew by Friedlander M.]. New York, Dover Publications, 2000. 414 p.
22. Maimonides. *Treatise on Logic*. [Translation from Hebrew]. New York, AAJR, 1938. 136 p.
23. Maimonides. *Treatise on Resurrection*. New York, AAJR. 1939. 167 p.
24. Montesquieu Ch. *The Spirit of the Laws*. [Translation from French]. Cambridge, Cambridge University Press, 1989. 808 p.
25. Strauss L. Farabi's «Plato». *Louis Ginzberg Jubilee Volume*. New York, AAJR, 1945, pp. 357-393.

26. Steinschneider M. *Al-Farabi (Alpharabius) des arabischen Philosophen Leben und Schriften*. St. Petersburg, Commissionnaires de l'Académie impériale des sciences, 1869. 273 s.
27. Аристотель. Никомахова этика. Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. Т. 4. [Перевод с древнегреч. в 4-х томах]. Москва, Мысль, 1983, с. 54-293.
28. Аристотель. Метафизика. Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. Т. 4. [Перевод с древнегреч. в 4-х томах]. Москва, Мысль, 1976, с. 65-367.
29. Аристотель. *Евдемова этика*. [Перевод с древнегреч.]. Москва, Канон+, 2011. 408 с.
30. Аль-Фараби. Философия Платона и ее части. Расположение этих частей от начала до конца. Аль-Фараби. *Историко-философские трактаты*. [Перевод с араб.]. Алма-Ата, Наука, 1985, с. 105-132.
31. Гоббс Т. *Левиафан*. [Перевод с англ.]. Москва, Мысль, 2001. 478 с.
32. Декарт Р. Рассуждение о методе. Декарт Р. *Рассуждение о методе. Метафизические размышления. Начала философии*. [Перевод с француз.]. Луцк, Вежа, 1998, с. 7-64.
33. Дуран Ш. *Трактат Авот*. [Перевод с иврита Рапопорт Н-З.]. Иерусалим, Шамир, 1984. 336 с.
34. Ксенофонт. *Воспоминания о Сократе*. [Перевод с древнегреч.]. Москва, Наука, 1993. 379 с.
35. Платон. Апология Сократа. Платон. *Сочинения в четырех томах*. Т.1. [Перевод с древнегреч. в 4-х томах]. Санкт-Петербург, Издательство Олега Обышко, 2006, с. 83-115.
36. Платон. Горгий. Платон. *Сочинения в четырех томах*. Т.1. [Перевод с древнегреч. в 4-х томах]. Санкт-Петербург, Издательство Олега Обышко, 2006, с. 261-374.
37. Платон. Государство. Платон. *Сочинения в четырех томах*. Т.3. Ч.1. [Перевод с древнегреч. в 4-х томах]. Санкт-Петербург, Издательство Олега Обышко, 2007, с. 97-493.
38. Платон. Евтидем. Платон. *Сочинения в четырех томах*. Т. 1. [Перевод с древнегреч. в 4-х томах]. Москва, Мысль, 1990, с. 158-202.
39. Платон. Законы. Платон. *Сочинения в четырех томах*. Т.3 Ч.2. [Перевод с древнегреч. в 4-х томах]. Санкт-Петербург, Издательство Олега Обышко, 2007, с. 89-513.
40. Платон. Парменид. Платон. *Сочинения в четырех томах*. Т.2. [Перевод с древнегреч. в 4-х томах]. Санкт-Петербург, Издательство Олега Обышко, 2007, с. 413-492.
41. Платон. Политик. Платон. *Сочинения в четырех томах*. Т.3 Ч.2. [Перевод с древнегреч. в 4-х томах]. Санкт-Петербург, Издательство Олега Обышко, 2007, с. 9-88.
42. Платон. Протагор. Платон. *Сочинения в четырех томах*. Т.1. [Перевод с древнегреч. в 4-х томах]. Санкт-Петербург, Издательство Олега Обышко, 2006, с. 193-260.
43. Платон. Седьмое письмо. Платон. *Сочинения в четырех томах*. Т.3 Ч.2. [Перевод с древнегреч. в 4-х томах]. Санкт-Петербург, Издательство Олега Обышко, 2007, с. 562-595.

44. Платон. Софист. Платон. *Сочинения в четырех томах*. Т.2. [Перевод с древнегреч. в 4-х томах]. Санкт-Петербург, Издательство Олега Обышко, 2007, с. 329-412.
45. Платон. Тимей. Платон. *Сочинения в четырех томах*. Т.3. Ч.1. [Перевод с древнегреч. в 4-х томах]. Санкт-Петербург, Издательство Олега Обышко, 2007, с. 495-587.
46. Платон. Федон. Платон. *Сочинения в четырех томах*. Т.2. [Перевод с древнегреч. в 4-х томах]. Санкт-Петербург, Издательство Олега Обышко, 2007, с. 11-96.
47. Платон. Федр. Платон. *Сочинения в четырех томах*. Т.2. [Перевод с древнегреч. в 4-х томах]. Санкт-Петербург, Издательство Олега Обышко, 2007, с. 161-228.
48. Платон. Хармид. Платон. *Сочинения в четырех томах*. Т. 1. [Перевод с древнегреч. в 4-х томах]. Москва, Мысль, 1990, с. 341-371.
49. Цицерон. Об обязанностях. Цицерон. *О старости. О дружбе. Об обязанностях*. [Перевод с латыни В. О. Горенштейн]. Москва, Наука, 1974, с. 58-156.
50. Цицерон. О законах. Цицерон. *Диалоги*. [Перевод с латыни В. О. Горенштейн]. Москва, Наука, 1966, с. 89-150.
51. Цицерон. Об ораторе. Цицерон. *Три трактата об ораторском искусстве*. [Перевод с латыни под редакцией М. Л. Гаспарова]. Москва, Наука, 1972, с. 77-252.
52. Цицерон. Оратор. Цицерон. *Три трактата об ораторском искусстве*. [Перевод с латыни под редакцией М. Л. Гаспарова]. Москва, Наука, 1972, с. 329-384.

## References

1. Al Farabi. Der Musterstaat. Dieterici F. *Alfarabi's Abhandlung Der Musterstaat*. Berlin, Auflage, 1895. 136 p.
2. Al Farabi. *Enumeration or Classification of the sciences* [Translation from Arabic]. Cairo, Al-khanji, 1350. 104 p.
3. Al Farabi. The attainment of happiness. Al Farabi. *Alfarabi's philosophy of Plato and Aristotle*. [Translation from Arabic by Mahdi M.]. Glencoe, The free press of Glencoe, pp. 13-50.
4. Alfarabius. De Platonis philosophia. *Plato Arabus*. Ed. Rosenthal F., Walzer R. London, Warburg Institute, 1943. 53 p.
5. Aquinas T. *De sensu et sensato*. Paris, Bibliotheque Nationale, 1009. 47 p.
6. Aquinas T. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. [Translation from Latin by Litzinger C.]. South Bend, Dumb Ox Books, 1993. 700 p.
7. Aquinas T. *Summa theologica* in 8 vol. Parisiis, Apud Bloud et Barral, 1880.
8. Averrois. *Arictotelis opera cum Averrois commentariis*. Venice, Apud Junctas, 1550. 372 p.
9. Averroes. *Tahafut al Tahafut*. Kairo, Dar al-maarif, 1969. 1006 p.
10. Dieterici F. *Alfarabi's philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*. Leiden, Brill, 1890. 164 s.
11. Dieterici F. *Die Staatsleitung von Alfarabi*. Lienden, 1904. 91 s.
12. Falaquera. *Reshit Hokma*. Berlin, 1882. 353 p.

13. Fontenelle B. *Eloge de Mr. Lemery. Eloges des Academiciens, avec l'histoire de l'Académie royale des sciences.* La Haye, Isaac vander Kloot, 1740. 588 p.
14. Grabmann M. *Der lateinische Averroismus des 13 Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung.* Munich, Verlag der Bayerischen Akademie Deder Wissenschaften, 1931. 86 s.
15. Ibn Tufail. *Hayy ben Yaqdhan: roman philosophique d'Ibn Thofail.* Beirut, Imprimerie catholique, 1936. 280 p.
16. Kraus P. Plotin chez les Arabes. *Bulletin de L'Institut d'Egypte.* 1940-41, Vol. 23, pp. 263-295.
17. Kraus P. Raziana. Kraus. P. *Orientalia*, 1935, vol. 4, pp. 300-304.
18. Lessing G. Leibniz von den ewigen Strafen. Lessing G. *Zur Geschichte und Litteratur.* Braunschweig, Waisenhaus, 1773, s. 199-240.
19. Lessing G. Von Adam Neuser, einige authentische Nachrichten. Lessing G. *Werke and Briefe*, vol 8. Frankfurt, Deutscher Klassiker Verlag, 1989, s. 57-114.
20. Maimonides. *Mishneh Torah: Sefer Hamadah-Book Of Knowledge.* [Translation from Hebrew]. New York, Moznaim Pub Corp, 2010. 727 p.
21. Maimonides. *The Guide for the Perplexed.* [Translation from Hebrew by Friedlander M.]. New York, Dover Publications, 2000. 414 p.
22. Maimonides. *Treatise on Logic.* [Translation from Hebrew]. New York, AAJR, 1938. 136 p.
23. Maimonides. *Treatise on Resurrection.* New York, AAJR. 1939. 167 p.
24. Montesquieu Ch. *The Spirit of the Laws.* [Translation from French]. Cambridge, Cambridge University Press, 1989. 808 p.
25. Strauss L. Farabi's «Plato». *Louis Ginzberg Jubilee Volume.* New York, AAJR, 1945, pp. 357-393.
26. Steinschneider M. *Al-Farabi (Alpharabius) des arabischen Philosophen Leben und Schriften.* St. Petersburg, Commissionnaires de l'Académie impériale des sciences, 1869. 273 s.
27. Aristotel'. Nikomahova ehtika [Nicomachean ethics]. Aristotel'. *Sochineniya v 4 t T. 4.* [Tractates. In 4 vol. Vol. 4]. Moscow, Mysl', 1983, pp. 54-293. (In Russian)
28. Aristotel'. Metafizika [Metaphysics]. Aristotel'. *Sochineniya v 4 t T.1.* [Tractates. In 4 vol. Vol. 1]. Moscow, Mysl', 1976, pp. 65-367. (In Russian)
29. Aristotel'. *Evdemova ehtika* [Eudemian ethics]. Moscow, Kanon+, 2011. 408 p. (In Russian)
30. Al'-Farabi. Filosofiya Platona i ee chasti. Raspolozhenie ehtih chastej ot nachala do konca. [The philosophy of Plato, its parts, the ranks of order of its parts, from the beginning to the end]. Al'-Farabi. *Istoriko-filosofskie traktaty.* [Historical and philosophical treatises]. Almaty, Nauka, 1985, pp. 105-132. (In Russian)
31. Gobbs T. *Leviafan.* [Leviathan]. Moscow, Mysl', 2001. 478 p. (In Russian)
32. Dekart R. Rassuzhdenie o metode. Dekart R. *Rassuzhdenie o metode. Metafizicheskie razmyshleniya. Nachala filosofii.* [Discourse On the Method. Metaphysical Discourses. Beginnings of philosophy]. Lutsk, Vezha, 1998, pp. 7-64. (In Russian)
33. Duran Sh. *Traktat Avot.* [Treatise Avot]. Jerusalem, Shamir, 1984. 336 p. (In Russian)
34. Ksenofont. *Vospominaniya o Sokrate.* [Memorabilia]. Moscow, Nauka, 1993. 379 p.
35. Platon. Apologiya Sokrata [Apology of Socrates]. Platon. *Sobranie sochinenii.* v 3 t. T. 1 [Complete Works]. In 4 vol. Translation from the ancient Greek ed. A.F. Losev]. Saint Petersburg, Oleg Obyshko Publ., 2006, Vol 1, pp. 83-115. (In Russian)

36. Platon. Gorgij [Gorgias]. Platon. *Sobranie sochinenii*. v 3 t. T. 1 [Complete Works]. In 4 vol. Translation from the ancient Greek ed. A.F. Losev]. Saint Petersburg, Oleg Obyshko Publ., 2007, Vol 1, pp. 261-374. (In Russian)
37. Platon. Gosudarstvo [Republic]. Platon. *Sobranie sochinenii*. v 3 t. T. 3. Ch. 1 [Complete Works]. In 4 vol. Translation from the ancient Greek ed. A.F. Losev]. Saint Petersburg, Oleg Obyshko Publ., 2007, Vol 3, pt. 1, pp. 97-493. (In Russian)
38. Platon. Evtidem [Euthydemus]. Platon. *Sobranie sochinenii*. v 4 t. T. 1 [Complete Works]. In 4 vol. Translation from the ancient Greek ed. A.F. Losev]. Moscow, Mysl', 1990, Vol 1, pp. 158-202. (In Russian)
39. Platon. Zakony [Laws]. Platon. *Sobranie sochinenii*. v 3 t. T. 3. Ch. 2 [Complete Works]. In 4 vol. Translation from the ancient Greek ed. A.F. Losev]. Saint Petersburg, Oleg Obyshko Publ., 2007, Vol 3, pt. 2, pp. 89-513. (In Russian)
40. Platon. Parmenid [Parmenides]. Platon. *Sobranie sochinenii*. v 3 t. T. 2 [Complete Works]. In 4 vol. Translation from the ancient Greek ed. A.F. Losev]. Saint Petersburg, Oleg Obyshko Publ., 2007, Vol 2, pp. 413-492. (In Russian)
41. Platon. Politik [Statesman]. Platon. *Sobranie sochinenii*. v 3 t. T. 3. Ch. 2 [Complete Works]. In 4 vol. Translation from the ancient Greek ed. A.F. Losev]. Saint Petersburg, Oleg Obyshko Publ., 2007, Vol 3, pt. 2, pp. 9-88. (In Russian)
42. Platon. Protagor [Protagoras]. Platon. *Sobranie sochinenii*. v 3 t. T. 1. [Complete Works]. In 4 vol. Translation from the ancient Greek ed. A.F. Losev]. Saint Petersburg, Oleg Obyshko Publ., 2007, Vol 1, pp. 193-260. (In Russian)
43. Platon. Sed'moe pis'mo [Seventh letter]. Platon. *Sobranie sochinenii*. v 3 t. T. 3. Ch. 2 [Complete Works]. In 4 vol. Translation from the ancient Greek ed. A.F. Losev]. Saint Petersburg, Oleg Obyshko Publ., 2007, Vol 3, pt. 2, pp. 562-595. (In Russian)
44. Platon. Sofist [Sophist]. Platon. *Sobranie sochinenii*. v 3 t. T. 2 [Complete Works]. In 4 vol. Translation from the ancient Greek ed. A.F. Losev]. Saint Petersburg, Oleg Obyshko Publ., 2007, Vol 2, pp. 329-412. (In Russian)
45. Platon. Timej [Timaeus]. Platon. *Sobranie sochinenii*. v 3 t. T. 3. Ch. 1 [Complete Works]. In 4 vol. Translation from the ancient Greek ed. A.F. Losev]. Saint Petersburg, Oleg Obyshko Publ., 2007, Vol 3, pt. 2, pp. 495-587. (In Russian)
46. Platon. Fedon [Phaedo]. Platon. *Sobranie sochinenii*. v 3 t. T. 2 [Complete Works]. In 4 vol. Translation from the ancient Greek ed. A.F. Losev]. Saint Petersburg, Oleg Obyshko Publ., 2006, Vol 2, pp. 11-96. (In Russian)
47. Platon. Fedr [Phaedrus]. Platon. *Sobranie sochinenii*. v 3 t. T. 2 [Complete Works]. In 4 vol. Translation from the ancient Greek ed. A.F. Losev]. Saint Petersburg, Oleg Obyshko Publ., 2007, Vol 2, pp. 161-228. (In Russian)
48. Platon. Harmid [Charmides]. Platon. *Sobranie sochinenii*. v 4 t. T. 1 [Complete Works]. In 4 vol. Translation from the ancient Greek ed. A.F. Losev]. Moscow, Mysl', 1990, Vol 1, pp. 341-371. (In Russian)
49. Ciceron. Ob obyazannostyah [On duties]. Ciceron. *O starosti. O druzhbe. Ob obyazannostyah*. [On old age. On friendship. On duties]. Moscow, Nauka, 1974, pp. 58-156. (In Russian)
50. Ciceron. O zakonah [On the laws]. Ciceron. *Dialogi*. [Dialogs]. Moscow, Nauka, 1966, pp. 89-150. (In Russian)
51. Ciceron. Ob oratore [On the Orator]. Ciceron. *Tri traktata ob oratorskom iskusstve*. [Three treatises on the art of rhetoric]. Moscow, Nauka, 1972, pp. 77-252. (In Russian)

52. Ciceron. Orator [Orator]. Ciceron. *Tri traktata ob oratorskom iskusstve*. [Three treatises on the art of rhetoric]. Moscow, Nauka, 1972, pp. 329-384. (In Russian)