

УДК 298 : 1

М. В. Лубська,*доктор філософських наук, професор кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія»*

ОСОБЛИВОСТІ ФАЛЬСАФА У КОНТЕКСТІ СТВОРЕННЯ, РОЗРОБКИ ІДЕАЛЬНИХ, УМОГЛЯДНИХ СИСТЕМ ДЛЯ РЕАЛІЗАЦІЇ СУСПІЛЬНО-РЕЛІГІЙНИХ ПОТРЕБ

У статті проводиться аналіз впливу і розвитку арабо-ісламської філософської думки на здійснення та реалізацію релігійних та практичних запитів суспільства.

Ключові слова: арабо-ісламська філософія, фальсаф, суспіль-релігійні проблеми.

Особенности фальсафа в контексте создания, разработки идеальных, умозрительных систем для реализации общественно-религиозных потребностей

В статье проводится анализ влияния и развития арабо-исламской философской мысли на осуществление и реализацию религиозных и практических запросов общества.

Ключевые слова: арабо-исламская философия, фальсаф, общественно-религиозные проблемы.

Features of falsaf are in the context of creation, developments of the ideal, speculative systems for realization of publicly-religious necessities

The article analyzes the impact and development of Arab-Islamic philosophical thought on the implementation and realization of religious and practical demands of society.

Key words: Arabic-islam's philosophy, falsaf, together-religious problems.

Актуальність обраної теми обумовлюється тим, що місце арабської філософії у низці світових філософських традицій визначається зовнішніми і внутрішніми факторами, завдяки яким саме в якості «передавача» античної спадщини арабська філософія вплинула на середньовічну західну думку.

Мета даної статті полягає у встановленні особливостей арабо-ісламської фальсафа у контексті створення, розробки ідеальних, умоглядних систем та в прагненні за допомогою філософії відповісти на практичні запити суспільства.

Розвиток і вплив арабомовного перипатетизму було підготовлено двома основними чинниками, і в першу чергу – поширенням аристотелізму, в тому числі інституціоналізованого, на територіях, які пізніше увійшли до складу арабського халіфату, в період, що безпосередньо передувє арабських завоювань.

Другим фактором розвитку арабського перипатетизму був активний перекладацький рух IX–X ст., в результаті якого на арабську мову був переведений практично весь аристотелівський корпус, до якого увійшла і апокрифічна Теологія Арістотеля, яка представляла собою перекладення останніх трьох глав Енеад Гребля. Арабам були відомі діалоги Платона (Закони, Софіст, Тімей і ін), тексти Порфирія, Олександра Афродізійського, Галена. Ці переклади представляють не тільки історичний інтерес, бо й зараз використовуються наукою для встановлення автентичності окремих текстів грецьких мислителів, а деякі твори останніх збереглися лише в арабських (іноді єврейських з арабської) перекладах або переказах.

Терміном фальсафа в середньовічній мусульманській літературі позначали античну філософію і вчення мислителів, що орієнтувалися на античні моделі філософування. Специфіка фальсафа полягала в тому, що вона ніколи не прагнула стати служницею релігії.

Від європейської середньовічної філософії фальсафа відрізнялася тим, що в галузі поширення мусульманської релігії не сформувалася і не розвивалася схоластика, тобто філософія і релігія не були сполучені один з одним так, щоб стояло питання про підпорядкованість одне за одним. Фальсафа розвивала світську культуру, без якої неможливо було б говорити про культуру численних міст, розвитку ремесел і мистецтв, науки і торгівлі. Про неподільність світської і релігійної влади в Арабському халіфаті можна говорити лише до 945 р., коли багдадські халіфи поступилися реальною владою світським правителям, султанам, залишивши за собою лише вищі релігійні посади. Можна також сказати, що одним з головних наслідків такого поділу влади стало те, що авторитети релігійного знання – факіхи (мусульманські юристи) і улеми (мусульманські теологи) – були майже усунені від прямої участі у державних справах. Але разом з тим, вони залишалися головними ідеологами мусульманського суспільства, суворо стежили за чистотою мусульманського світогляду. Розвиток виконавчої влади вимагав від світських правителів пошуку нових помічників і радників, і якщо головними «чиновниками» стали катіби (секретарі), то радниками в основному були філософи або наукові авторитети. Тому філософи у своїй діяльності намагалися знаходити такі форми і способи викладу, які б відкрито не суперечили прийнятим в

оточенні правителів і суспільства цінностей і норм. Більше того, для легалізації філософії і природних наук вони часто робили спроби довести необхідність їх культивування за допомогою самої релігії. Тому одним з головних в класичній арабо-мусульманській філософії було питання про співвідношення філософії та релігії.

В умовах панування мусульманського світогляду засновник фальсафи ал-Кінді, якого ще називали «Філософом арабів», сформулював головні для всієї арабо-мусульманської філософії питання: раціонально-алегоричне тлумачення «священних текстів»; ототожнення Бога з першопричиною; тлумачення творіння як наділення речей існуванням і як різновиду причинно-наслідкових відносин і, нарешті, як процесу еманації; філософська інтерпретація проблеми безсмерття індивідуальної душі.

Досить мало відомостей віднаходимо про життя і діяльність ал-Кінді відомо, що він знатного походження з міста Басри, освіту здобув в Багдаді, натомість філософ був у пошані при халіфах ал-Мамуні, ал-Мутасіме і його сина Ахмеді. Ал-Кінді займався науками і особливо філософією в період протиборства різних релігійних шкіл і течій, коли широкого поширення набув мутазілізм. Проте за часів правління ал-Мутаваккіля (847 – 861) він впав в немилість.

Засновником східного перипатизму вважається Абу Наср ал-Фарабі, який (870 – 950) народився у 870 році у Фарабі на Сирдар'ї (пізніше місто стало називатися Отрар). Багато років свого життя ал-Фарабі провів у Багдаді, де отримав гарну освіту і вперше познайомився з працями античних філософів. Широка освіченість і вченість здобули йому славу Другого вчителя (після Арістотеля). Останні роки свого життя він провів в Алеппо (Сирія) і Дамаску, користуючись повагою і підтримкою проісмаїлітські налаштованого правителя Сейфа ад-Даулем. Він залишив велику спадщину, написавши понад 150 філософських і наукових трактатів з філософії і логіки, політики і етики, навіть астрономії. Найбільш відомими роботами ал-Фарабі є «Книга букв» і «Трактат про погляди жителів добродесного міста».

Ал-Фарабі першим спробував концептуально вирішити питання про співвідношення філософії та релігії. Філософія і релігія, згідно його думки, виникають після того, як люди, оволодівши «практичними мистецтвами», прагнуть зрозуміти причини оточуючих речей. Спрямована на задоволення цього бажання думка проходить у своєму розвитку ряд ступенів, підносячись від менш достовірних знань до більш достовірним. Ці ступені пов'язані з міркуваннями, відповідними риторичі, софістиці, діалектиці та аподейктике. Люди долучаються до істин двома

шляхами: за допомогою власне аподиктичних міркувань і за допомогою діалектичних, риторичних або поетичних висловів. Першим шляхом йдуть тоді, коли до пошуку істин долучаються «обрані», а другим – коли до них звертається «широка публіка». В еволюції пізнавальних здібностей людини поетичні вислови подаються в кінці, тобто після риторичних і діалектичних, що відповідає часу виникнення потреби людей в релігії. Потребу в релігії ал-Фарабі пов'язував з появою потреб у політичній науці та праві. В ідеалі, народом повинні керувати філософи-аподейткікі, передають отримані ними істини «широкої публіці» через «справжню релігію» в образах і алегоричних міркуваннях, що представляють собою як би наслідування філософським істин. Основні завдання філософії і релігії ал-Фарабі намагався вирішити в контексті їх підпорядкованості завданням цивільної науки чи політики. Саме політична наука, за ал-Фарабі, дозволяє визначити основи мусульманського суспільства в його розвитку і перетворення у напрямку досягнення щастя, а що таке щастя і як його досягти, визначає філософія. Спираючись на платонівське «Держава» і аристотелевську «Політику» і «Метафізика», він спробував через ототожнення функцій правителя (філософа) і пророка (релігійного законодавця) вирішити проблему співвідношення філософії та релігії, не впадаючи в крайнощі.

Особливості його класифікації наук з усією очевидністю свідчать, що релігія в суспільстві має лише функціональне значення. Ал-Фарабі виділяв: 1) науку про мову, 2) логіку, 3) математику; 4) фізику і метафізику, або «божественну науку»; 5) політику, юриспруденцію і «теологію». Ця класифікація відрізнялася як від аристотелівської, в якій науки ділилися на теоретичні і практичні, так і від поширеної на мусульманському Сході, що розділяється науки на раціональні і традиційні (нераціональні). У ал-Фарабі метафізика була сполучною між логікою, математикою, фізикою, або науками теоретичного розуму, і політикою, юриспруденцією, каламом, що були науками практичного розуму. Метафізика мала в якості свого предмета ієрархічну структуру буття і Бога. Необхідно підкреслити, що ал-Фарабі розрізняв метафізику і калам: між ними знаходилися політика і юриспруденція. Під політикою ал-Фарабі розумів основні ідеї, викладені в «Державі» Платона і «Політиці» Аристотеля, і в його політиці нічого не говорилося про пророцтво і релігії. Інша справа – юриспруденція (фікх) і «спекулятивна теологія» (калам), які виходять з пророцтва і одкровення і розглядають погляди і дії релігійної громади. Ні калам, ні фікх не мають справи ні з філософією, ні з політикою. Розглядаючи цілі і зміст політичної науки, ал-Фарабі не згадував ні Бога, ні релігійних переказів, у той час

як при викладі проблем юриспруденції і «спекулятивною теологією» він часто посилався на Аллаха, одкровення, тайнства і чудеса. Але існувало одне виключення: роз'яснюючи відмінності між дійсним і уявним щастям, вчений стверджував, що дійсне щастя можна досягти тільки в «потойбічному світі», тоді як уявне щастя (багатство, почесні, насолоди) є метою в цьому житті, але, говорячи про щастя в потойбічному світі, ал-Фарабі мав на увазі світ філософської істини, орієнтованої на добродієність і знання. Інакше кажучи, згідно з ал-Фарабі, філософ повинен не обмежувати свою мету в цьому житті багатством і почеснями, а прагнути до більш високої мети, пов'язаної з усьогосвітним світом.

У намальованій аль-Фарабі картині міста чеснот віднаходимо усе, над чим міркували філософи: визначення первинного, матерії і форми, розумної душі і її станів, якостей; опис потреб людини, які призводять до об'єднання людей, для роз'яснення понять міста чеснот і протилежних йому неосвічених і заблуканих міст; настанови Мудрець-правителя Міста. Тому ідеальне місто виступає в той же час і як символ устрою цілком реальних, земних справ.

Цікаво, що якимось слухач (або читач) аль-Фарабі звернувся якимось до нього з сумнівами – філософ він чи політик? «Філософи, – говорив він, – мислять про вічне, думкою підносячись до сфер небесних ... А ти позбивав собі ноги, по містах блукаючи, шукаючи досконалості. І думаєш про те, як побудувати таке, де всі знайдуть своє щастя: і воїн, і орач, і той, хто живе ремеслом, та інші – всі ті, кого бачиш на ринку, на вулицях, у полі. Чи не занадто низькими зайнятий справами – ти, який претендуєш зватися філософом?» [3].

Праці ал-Фарабі здійснили істотний вплив на філософські погляди найбільшого арабо-мусульманського мислителя Абу Алі Ібн-Сіни (Авіценна), який народився у 980 р. в Бухарі, який у досить ранньому віці відчув вплив ісмаїлізму, ще в юності долучився до релігійних наук, античної спадщини, логіки і математики, фізики та медицині. Слава вправного лікаря прийшла до нього після того, коли він у 17-річному віці вилікував еміра Бухари. Він автор знаменитого «Канону лікарської науки», багатотомного енциклопедичного праці «Книга зцілення» і багатьох інших філософських наукових трактатів. Філософські і медичні ідеї Ібн-Сіни мали великий вплив на розвиток науки в країнах Сходу і Заходу.

У класифікації наук Ібн-Сіна поєднав теоретичні науки з практичними (етика, домоведення, політика), з одного боку, і з ремеслами, виробництвом, торгівлею, медициною – з іншого. Цей зв'язок здійснювалася за допомогою виділення в теоретичних науках первинних, «чистих», і вторинних, «прикладних», дисциплін, їх субординації і підпорядкуван-

ня вищій науці – метафізиці. Метафізику Ібн-Сіна поділяв на «універсальну» і «божественну». Перша вивчала початку природничих наук, а друга – містила в собі принципи еманацийним вчення, службовця переходом до етики та інших практичних наук. До прикладної метафізики відносили знання, що стосувалися одкровення і потойбічному житті.

Говорячи про джерела логічного вчення Ібн-Сіни, необхідно відзначити, що крім аристотелівського «Органон» він широко використовував логічні вчення стоїків. Вплив останніх відчувається там, де він вносив важливі корективи в логіку Аристотеля, в міркуваннях, в яких він прагнув подолати надмірну споглядальність «Органон» і пристосувати його принципи до задач природничих наук, заснованих на досвіді й спостереженні. У цьому ж вченні, по суті, міститься рішення Ібн-Сіною питання про співвідношення між філософією, теологією і релігією: філософія ґрунтується на єдино достовірних, аподиктичних судженнях, «спекулятивна теологія» спирається на діалектику і софістику; релігія заснована на риторичних і поетичних висловах.

Після логіки в Ібн-Сіни слідувала онтологія, зокрема вчення про універсалії, співвідношенні сутності та існування, буття можливе й необхідне або, як уточнює відомий російський історик філософії А.В. Сагадєєв, про «буттєво-можливе» і «буттєво-необхідне», оскільки буття, відповідно до Аристотеля і Ібн-Сіни, не може виступати в якості роду, діленого на якісь види [4].

Досліджуючи форми розвитку природи, Ібн-Сіна розглядав поступовість переходу одних форм в інші, якісно нові і більш складні. У системі природи, згідно його думки, органічний світ «виростав» з неорганічного і на вищому щаблі породжував нелюдський розум, «вічний» остільки, оскільки вічні мислимі їм об'єкти. У системі наук психологія виступала продовженням наук про форми руху в неорганічний світ і вінчалася наукою (ноологією) про вищу походження природи, яка служила допоміжною ланкою між фізикою і метафізикою, а саме тією її частиною, яку Ібн-Сіна називав «універсальною наукою».

Предметом метафізики у Ібн-Сіни, як і у Аристотеля, виступало сутнє як таке. Відносини між предметами, необхідно супутні сутньому як такому (субстанція і акциденції, єдине і багато, потенційне й актуальне, загальне і часткове, можливе і необхідне), Ібн-Сіна характеризував в термінах, що створювали ілюзію, ніби мова йде про реальні відносини між реальними предметами. Однак мисляться вони, по суті, як суто логічні відносини між розумовими конструкціями, створеними на основі чуттєвого досвіду і службовцями адекватного пізнання дійсності, але тим не менш позбавленими помітних в тій же дійсності корелятив.

Основне ж завдання метафізики – доказ наявності у сутнього єдиного початку або того, що античні філософи називали «архе». Без встановлення його наявності сутні приречене на безвладдя, за якого регулярність і закономірність явищ перетворювалися на чисту видимість, звичай, а місце наукового пізнання світу повинна була зайняти віра у втручання надприродних сил. Зміст «універсальної науки» Ібн-Сіни спрямоване проти інтерпретації відбуваються у світі як тільки можливих, тобто таких, буття чи небуття яких визначається трансцендентним і єдино необхідним у своєму бутті божественним началом.

Розглядаючи питання про співвідношення єдиного між першоосновою і множинним у своїх конкретних проявах світом, тобто між тим, що має підставу свого буття в собі і ти, що має таку підставу в іншому, Ібн-Сіна виходив з того, що по відношенню до «архе» (первинного) і до світу буття позначається «за аналогією». Предмети ж з іменами, висловлювані ними за аналогією, – це ті, у яких ім'я одне, і те, що розуміється під ним, одне, але це останнє виражено не у всіх них рівнозначно: у деяких предметах воно виражено сильніше і первинним чином, в інших – слабше [5]. Інакше кажучи, буття, згідно Ібн-Сіна, може характеризуватися тим або іншим ступенем інтенсивності. Виходячи з цього положення, Ібн-Сіна розглядав світ – одне і те ж сутне – трояко: як сукупність даних людині в часі єдиних речей, підстави буття яких визначити неможливо; як сукупність тих же речей, підстави буття яких утворюють нескінченний ланцюг причинно-наслідкових зв'язків; як позачасову і понадвічну сукупність, що не має поза собою жодної підстави для власного буття. У «божественної науки» співвідношення між цими трьома «іпостасями» суцього іменується «еманацією», і онтологія Ібн-Сіни набуває характеру натуралістичного пантеїзму [4].

Потребує уточнення положення про те, що універсалії, згідно Ібн-Сіна, існують до речей (у божественному інтелекті), у речах і після речей (у людському розумі). Неприйняття Ібн-Сіною уявлення про самосутні універсалії, подібних платонівським ідеям, обумовлено тим, як Платон розглядав співвідношення сутності та існування. Авіценна вважав відмінність між сутністю та існуванням не реальним, а лише логічним.

Всесвітньо відомий під ім'ям Аверроес, Абу ал-Валід Ібн-Рушд, мабуть, більш ніж будь-хто інший з арабо-мусульманських філософів привертає увагу представників не тільки філософії, але релігії та культури. Майже всі дослідники його творчості розглядають філософію Аверроеса як вершину раціоналізму середньовічної філософії Арабського Сходу.

Наукова спадщина Ібн-Рушда величезна, вона включає самостійні праці та коментарі майже з усіх відомих тоді галузях знання: філософії, природничих наук, медицини, юриспруденції та філології. Більшість творів коментаторського характеру є тлумачення праць Арістотеля, написаних Аверроесом у формі малих, середніх і великих коментарів. Вчення Ібн-Рушда про співвідношення філософії, теології і релігії узагальнило накопичений іспано-арабськими філософами досвід, який свідчив про неможливість будь-якої «істинної релігії». Одним з ключових тверджень Ібн-Рушда є твердження, що обидва – «філософ і рядовий віруючий» – можуть бути щасливі, але кожен по-своєму [7]. Для мусульманського мислителя істина єдина як для філософів, так і для публіки широкого загалу, а різниця викликана лише способами її осягнення. При цьому Ібн-Рушд спирався на аристотелівське вчення про п'ять логічних суджень: аподиктичне, діалектичне, софістичне, риторичне і поетичне, порівнюючи між собою з точки зору їх пізнавальної цінності.

Не володіючи грецькою мовою і опираючись тільки на доступні йому переклади, Ібн Рушд, як ніхто з попередників, зумів зрозуміти вчення Арістотеля. Коментарі Аверроеса викликали полеміку в середовищі європейських схоластів, породивши протягом аверроїзму, яке проіснувало до XVII ст.

Вивчення Арістотеля допомогло Ібн Рушду сформулювати свої погляди як представника фальсафі (арабомовного перипатетизму). У написаній близько 1180 р. роботі Тахафут ат-тахафут, яка перекладається як «Спростування спростування» або «Непоследовність непоследовності», Ібн Рушд полемізував з ал-Газалі, з його твором «Непоследовність філософів». На противагу останньому, доводи якого проти фальсафі Ібн Рушд спростовував критикуючи філософів, які намагалися поєднати природничо-науковий раціоналізм і містицизм.

Ібн-Рушд відкидав еманацийну теорію походження світу і вважав, що волонтаристське пояснення сутності Бога мутакалімами є не що інше, як «поетична мова». Цій концепції Бога Ібн-Рушд протиставляв теорію, згідно з якою першопричина діє за певними законами і його провидіння поширюється лише на загальний хід світових процесів, подібно до того, як веде себе правитель ієрархізованої держави, що відає лише загальними справами і надає людям право розпоряджатися один одним. Дана теорія відповідає трактуванню Аллаха попередніми східними перипатетиками як першопричини, дії якого дотримуються певного розумно-логічного початку. Таке тлумачення першопричини також не задовольняла Аверроеса, бо він, як і у випадку з мутакалімами, вважав, що філософи перетворюють

Бога на вічну людину, а людину – в смертного Бога. Попередні філософи, навідміну від Ібн-Рушда, розглядали розумну діяльність Бога за аналогією з розумною діяльністю людини і тому стверджували, що діяльність першопричини оперує тільки універсальними.

На його думку першопричина тотожна світовому порядку, але такому, який розглядається під деякою позачасовою формою. Саме цей світовий порядок, вважав він, є джерелом існування і необхідності універсуму, бо буття охоплених всесвітм речей ґрунтується на їх єдності, взаємозв'язку. Якщо б не існувало загального взаємозв'язку речей, не було б і світу, який з них складається. Така, по суті своїй пантеїстична, трактування Бога робила зовсім зайвою теорію еманації, за допомогою якої ал-Фарабі і слідом за ним Ібн-Сіна прагнули довести нествореність світу в часі і відтіснити Творця на крайню периферію буття. Висунута Ібн-Рушдом концепція першопричини, ототожненою його зі світовим порядком, а останній – з дією природних сил, непотрбуючи ні розрізнення предметів сутності та існування, ні розподілу сутнього на можливе і необхідне і в цілому була великим кроком вперед на шляху затвердження автономності та самодіяльності світу.

Ібн Рушд виступив послідовним прихильником знання, отриманого суворо доказовим шляхом, знання аподейктичного, протиставляючи його як істинне іншим видам знання – риториці та діалектиці. Перше з них звернене до неосвіченої публіки, якій треба нав'язати деякі важливі для збереження спокою в суспільстві моральні правила. Друге, діалектичне знання – сфера теоретизування мутакаллімов, богословів, які повинні обґрунтовувати істинність релігійних догматів. Цей вид знання Ібн Рушд розцінював як шкідливий для суспільства, оскільки при цьому створюється ілюзія знання, а на ділі виникає плутанина в умах і безплідні суперечки, свідчення чого – історія боротьби ісламських сект і шкіл.

У Коментарях до Держави Платона Ібн Рушд позбавляє діалектиків-теологів навіть права на істинне громадянство в добродесному місті. В царині ж знання діалектикам відводиться проміжне положення між двома істинами – істиною філософів і істиною-ерзацом, пропонованої широкому загалу. Живучи в релігійному суспільстві і рахуючись з далеким від філософської свідомості мас, філософ, як вважав Ібн Рушд, повинен зважати на це свідомість і не руйнувати його в ім'я збереження спокою суспільства. Це вчення Ібн Рушда оформилося пізніше в теорію двоїстої істини, що дозволила його послідовникам-аверроїстам відстоювати право на позацерковну думку.

Значну частину книги «Непослідовність непослідовності» займає обговорення питання про вічність світу – про його початковість як мож-

ливо існуючого і нескінченного існування в майбутньому. У 1270 р. паризькі богослови поставили аверроїстську тезу про вічність світу під заборону. Було заборонено проходження і іншому вченню Ібн Рушда – про смертність індивідуальної душі, що руйнується разом з руйнуванням тіла, і безсмертя тільки загальнолюдського розуму.

Соціально-політичні ідеали, викладені Ібн Рушдом в коментарях до Держави Платона, не були сприйняті його сучасниками – у них бачили лише керівництво до придбання зовнішньої вченості. Ібн Рушд увійшов в історію як великий коментатор, незважаючи на те, що його вчення про істину, світ та розум очевидно виходить за рамки аристотелізму.

Необхідно зауважити, що фальсафа відрізняється від всіх інших течій і напрямів – світським характером її дослідницьких інтересів, що проявляється в усьому, починаючи від ставлення до античної спадщини, самого вибору пріоритетів у ньому до, здавалося б, неминуче і непереможне для середньовічного світу що повинна бути теологічно інтерпретованої проблематики метафізики, аристотелівської першої філософії. Так фальсафа, вважає Є. Фролова, з високим ступенем переконливості підтверджує свій давно вже складений образ як форми філософствування, що якнайкраще відповідає стандартам світського знання в регіонах поширення ісламу. Однак саме як тип світського знання (нерозривність природничо-наукового і гуманітарного аспектів, викликана до життя особливого роду методологією) фальсафа не була, так би мовити, життєдайною, вона має межі пізнання, в ній не було потенцій розвитку, вона – тільки застигла енциклопедія описово-констатуючого знання [8].

Опираючись на викладений матеріал можемо визначити те, що фальсафа не була служницею релігії, оскільки сам іслам не був суто тільки релігією, як наприклад, християнство, оскільки майже відразу, починаючи зі створення в Медіні в 622 р. першої мусульманської громади і перетворення Мухаммеда з проповідника в політичного лідера, стає релігійно-політичним вченням, тобто доктриною, спрямованою на перетворення і улаштування соціального життя. І хоча вона організується на основі віровчення, як би пронизує всі законоукладення і становить фундамент соціальності, життя громади не обмежується лише служінням Богу, знаходячи собі цілком земні пояснення і виправдання. Тим більш зрозумілою стає практична спрямованість світської філософії, фальсафа. Філософи, якщо і не були безпосередньо вершителями влади, то, як правило, знаходилися поряд з такими, і спостерігаючи за їх діяльністю могли досить точно представити проблеми суспільного життя. Одним з важливих напрямків у їх роздумах була спроба створення ідеального образу ідеального устрою суспільства, або, як назвав його аль-Фарабі, міста чеснот.

Вихдячи з поставленої мети даної роботи вбачаємо, що саме у створенні, розробці ідеальних, умоглядних систем і, одночасно, в близькості до життєвих речей, в прагненні за допомогою філософії відповісти на практичні запити суспільства – полягає особливість арабо-ісламської фальсафа, яка становила лише частину більш широкого пласту філософії, що включає і релігійну філософію, але частину дуже суттєву, що визначила особливість арабо-ісламської філософії – її пов'язаність з релігією і її проблемами, але, в той же час, і значну відокремленість від останньої. Завдяки цьому філософія змогла зробити серйозний вплив і на саму релігію, сприяти її теоретичній розробці. І хоча на сході Арабського світу з XII ст. роль фальсафа починає помітно слабшати і поступатися релігійній філософії, але її вплив не зник, вона перемістилася на Захід, в Магриб, в Північну Африку і арабську Іспанію, де жив і творив Ібн Рушд який був не тільки завершителем арабської фальсафа, але й був впливовим мислителем для Фоми Аквінського, Сігера Брабантського – педставників середньовічної європейської філософії.

Список використаних джерел та літератури

1. Аль-Фараби. Указание пути к счастью // Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. – С. 5.
2. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. – С.193–377.
3. Игнатенко А.А. В поисках счастья. – М., 1989. – С. 59.
4. Сагадеев А.В. Восточный перипатетизм. – М., 1999. – С. 57.
5. Кирабаев Н.С. Классики арабо-мусульманской философии в переводах А.В. Сагадеева. – М., 2000.
6. Ибн Рушд. Опровержение опровержения (фрагменты): Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. – М., 1961. – С. 74.
7. Сагадеев А.В. Ибн Рушд. – М., 1973. – С. 102–111.
8. Фролова Е.А. История средневековой арабо-мусульманской философии. – М., 1995. – С. 77–99.