

НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДАЧУ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

М. Якубович* (м. Острів)

АЛЬ-ФАРАБІ ТА ЙОГО «КНИГА РЕЛІГІЇ». ПЕРЕКЛАД З АРАБСЬКОЇ, ПЕРЕДМОВА ТА КОМЕНТАРІ

Загальновідомим є той факт, що середньовічна філософська думка ісламського світу («мусульманська», «ісламська», «арабо-мусульманська» філософія) характеризувалася значним рівнем осмислення феномену релігії. Це було пов'язано не лише з релігійним забарвленням самої традиції чи суто релігійним світоглядом, а й з розумінням важливості тієї ролі, яку релігія відігравала та продовжує відігравати в мусульманських суспільствах. Одним із виявів цього феномену є тривалий розвиток історичних, доксографічно-апологетичних та власне філософських поглядів на явище релігії, його зміст, функції та роль. Релігія виступала в якості вихідного пункту цілої системи суспільних, культурних, економічних та політичних зв'язків, а тому однією з нагальних проблем середньовічної ісламської релігієзнавчої думки (так ми позначаємо традицію осмислення феномену релігії) була проблема категорій та дефініцій, пов'язаних зі змінними уявленнями про релігію взагалі¹¹¹. Значне розширення смислових горизонтів проблеми релігії було характерною рисою арабомовного перипатетизму, відомого на території ісламського світу як *фальсафа*. Саме цей напрям філософської думки ісламського світу, розвиваючи аристотелістичні та неоплатоністичні уявлення, першим почав розглядати монотеїстичну релігію в контексті соціальних, етичних, епістемологічних і метафізичних поглядів античних та елліністичних мислителів.

Одним із найголовніших представників арабомовного перипатетизму та неоплатонізму вважається «Другий вчитель»¹¹² Абу Наср Мухаммад бін

* Якубович М.М. – магістрант релігієзнавства, викладач-стажист кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія».

¹¹¹ В одній з перших арабомовних доксографічних праць, присвяченій, в першу чергу, раціоналістичній теології (*калям*) ісламського світу VIII-IX століть, значна роль відведена дискусіям навколо питань «віра» (*'іман*), «невір'я» (*куфр*), «послух Богу» (*та'а*), «непослух» (*му'асіййя*) «поклоніння» (*'ібада*) та ін. Див.: [Аль-'Аш'арі, Абу ль-Хасан. Макалят аль-ісляміїн уа іхтіляф аль-мусаллін. – Аль-Кагіра: Мактаба ан-нагда аль-місрійя, 1369/1950. – Т. 1, 2].

¹¹² «Першим вчителем» в арабському світі вважався Аристотель.

Тархан аль-Фарабі (871/872 – 950 рр.), перший мислитель ісламського світу, який спробував охопити філософську традицію тогочасної ойкумени в усій її цілісності, надавши філософії характеру історичної єдності¹¹³. Нова парадигма побудови філософських проблем перетиналася в працях аль-Фарабі як із особливостями арабського мислення (релігійно-правового та філософського), так і з характерними рисами ісламу та інших монотеїстичних релігій. Погляди «Другого вчителя» на релігію демонструють характерну для арабомовного перипатетизму авторефлексію в межах самої релігійної традиції, тобто намагання досягнути знання в усій своїй цілісності, незалежно від його природи – чи раціональної ('аклі), чи сприйнятої в релігійному одкровенні (*сама'і*). Неабияке зацікавлення такий спосіб вирішення епістемологічних проблем викликав у предстаників західної сходознавчої та історико-філософської науки. Тривалий час погляди аль-Фарабі на релігію розглядалися (і продовжують розглядатися) в контексті співвідношення «філософія» – «релігія»¹¹⁴, яке, варто зауважити, було лише частково характерне для філософської думки ісламського світу, перебуваючи в межах більш загальних дихотомій 'акль-накль («розум» – «релігійна традиція»)¹¹⁵ та 'ільм-'амаль («знання» – «дія»)¹¹⁶. Значний внесок у дослідження поглядів аль-Фарабі на феномен релігії належить цілій школі американських науковців, зокрема редактору багатьох праць «Другого вчителя» Мухсіну Магді¹¹⁷, а також його колегам та учням Чарльзу Буттерворту¹¹⁸ і Джошуа Паренсу¹¹⁹. Європейська історико-філософська наука також звертала особливу увагу на релігієзнавчі погляди аль-Фарабі, що знайшло відображення в працях Ніколаса Решера, Анрі

¹¹³ Madkour, Ibrahim. Al-Farabi // A History of Muslim Philosophy. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963. – Vol. 1. – P. 456-457.

¹¹⁴ Див. бібліографію першого періоду вивчення філософського спадку аль-Фарабі у: [Rescher, Nicolas. Al-Farabi. An Annotated Bibliography. – Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1962].

¹¹⁵ Прикладом одного з найгрунтовніших досліджень цього співвідношення є праця традиціоналіста Абу ль-'Аббаса Ахмада бін 'Абд аль-Халіма ібн Таймійї (1263-1328 рр.) «Усунення протиріччя між розумом і традицією» [Ібн Таймійя, Ахмад Абу аль-'Аббас. Дар'у т-таруд аль-'акль уа н-накль. – Ар-Рійад: Джамі'а Мухаммад бін Са'уд аль-Іслямійя, 1411/1991. – Т. 1-11].

¹¹⁶ В арабському перипатетизмі сутність цієї дихотомії висловлював вже аль-Кінді (801-873 рр.): «метою знань філософа є досягнення істини, тоді як метою його вчинків ('амаль) є відповідність цих вчинків істині» [Аль-Кінді, Абу Йусуф. Фальсафа аль-Ауваля // Тахкік Мухаммад 'Абд аль-Гаді Абу Ріда. – Аль-Кагіра: Дар аль-фікр аль-'азмі, 1369/1950. – Т.1. – С. 97].

¹¹⁷ Див., напр., його працю: [Mahdi, Muhsin. Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy. Chicago: Chicago Univeristy Press, 2001].

¹¹⁸ Alfarabi the Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts / Tr. by Ch. E. Butterworth. – NY: Cornel Univeristy Press, 2001.

¹¹⁹ Parens, Joshua. An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: introducing al-Farabi. – NY: State University of New York Press, 2006.

Корбіна¹²⁰, Массімо Кампаніні¹²¹. Достатньо ґрунтовно – можливо, навіть ґрунтовніше, ніж на Заході – погляди аль-Фарабі на релігію вивчені арабськими істориками філософії, серед яких варто відзначити Ібрагіма Мадкура¹²², 'Алі Бумельхама¹²³, Заїда Са'їда¹²⁴, Ібрагіма 'Атти¹²⁵, які наголошували на «конформізмі» (*тауфікійя*)¹²⁶ філософської думки «Другого вчителя». Варто відзначити, що більшість авторів – як західних так і східних – продовжують розглядати релігієзнавчі надбання аль-Фарабі в контексті співвідношення філософії та релігії або «розуму» і «традиції», досить часто ігноруючи ширший зміст проблеми, оминаючи релігію як *самобутній, цілісний та надзвичайно цінний феномен*, тобто позицію, яку займав сам «Другий вчитель».

Створивши першу в історії філософської думки мусульманського світу теорію ідеальної держави¹²⁷, аль-Фарабі вбачав у завданні мешканців цього суспільства (*мадіна* – «місто», відповідник грецького *поліс*) досягнення щастя, тоді як це «справжнє щастя» (*ас-са'ада фі ль-хакіка*) «неможливе в цьому житті, але є можливим у наступному житті, яке прийде після цього життя»¹²⁸. Саме по собі щастя – «мета, до якої прагне кожна людина»¹²⁹ – реалізується в особистому та колективному бутті через емотивно-діяльнісну та пізнавальну практику, зміст якої вираженій у трискладовій структурі – «моральних вчинках» (*аль-аф'аль аль-фаділя*), «належних станах душі» (*'ауварід ан-нафс 'аля ма йанбагі*) і «здатності до

¹²⁰ Corbin, Henry. *Histoire de la Philosophie Islamique*. – Paris: Gallimard, 1964.

¹²¹ Al-Farabi, Abu Nasr. *La citta virtuosa / Introduzione, traduzione e note a Massimo Campanini*. – Milano: Rizzoli, 1996.

¹²² Див., наприклад, вже цитовану вище статтю в англomовному двотомнику, присвяченому мусульманській філософії («A Muslim Philosophy»): [Madkour, Ibrahim. *Al-Farabi // A History of Muslim Philosophy*. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963. – Vol. 1. – P. 450-469], а також фундаментальну працю «Ісламська філософія: метод та відповідність йому»: [Мадкур, Ібрагім. *Фі ль-фальсафа аль-іслямійя: мінгадж уа татбіка-гу*. – Аль-Кагіра: Дар аль-Ма'руф, [б. д.]. – Т.1-2.

¹²³ Редактор багатьох арабомовних видань та перевидань праць аль-Фарабі. Досить велику роль поглядам «Другого вчителя» на релігію Алі Бумельхам присвятив у своїй монографії «Арабська філософія: проблеми та вирішення»: [Бумельхам, 'Алі. *Аль-Фальсафа аль-'арабійя: мушкілят уа ль-хулуль* – Бейрут: Му'асаса 'Із ад-Дін, 1414/1994].

¹²⁴ Заїд, Са'їд. *Аль-Фарабі*. – Аль-Кагіра: Дар аль-Ма'руф, [б.м.].

¹²⁵ 'Атта, Ібрагім. *Аль-Інсан фі ль-фальсафа аль-іслямійя (намузадж аль-Фарабі)*. – Аль-Кагіра: Аль-Г'ійя аль-Місрійя аль-'амма лі ль-кітаб, 1993.

¹²⁶ Мадкур, Ібрагім. *Фі ль-фальсафа аль-іслямійя...* – Т. 2. – С. 154-160.

¹²⁷ Концептуально вона мала платонівський зміст, хоча в дійсності поєднала в собі цілий спектр автохтонних ісламських уявлень про політику та соціум.

¹²⁸ Аль-Фарабі, Абу Наср. *Іхса' аль-'Улум* – Бейрут: Дар уа Мактаба аль-Гіляль, 1996. – С. 79, 80.

¹²⁹ Аль-Фарабі, Абу Наср. *Рісала ат-танбіг 'аля сабіл ас-са'ада*. – 'Амман: Джамі'а ль-Урдунійя, 1987. – С. 178.

розрізнення» (*джауда ат-тамійіз*) між істиною та хибою¹³⁰. Якщо остання характеристика індивіда спрямована на розвиток логічного мислення та побудови раціоналізованої картини світу, то дві перших особливості «досконалої людини» (*аль-інсан аль-каміль*)¹³¹ яскраво корелюють з відповідними релігійними уявленнями, що й зумовлює їхню важливість у «доброчесному місті». Осмислюючи релігію в контексті епістемологічної та праксеологічної проблематики, тобто намагаючись встановити її пізнавальну та практичну цінність, аль-Фарабі створює своєрідну класифікацію релігійних вчень («оманлива релігія», «нерозумна релігія», «доброчесна релігія»). Окрім того, він виокремлює в структурі самої релігії два функціональних компоненти, до яких належить *калям*, тобто апологетика, а також *фікг* – релігійне право, спрямоване на екзегетико-герменевтичне витлумачення текстів. Свої погляди на релігію «Другий вчитель» викладає у багатьох працях, проте найповнішим (хоча й найкоротшим) викладом цих ідей є *Кітаб аль-Мілля* – «Книга релігії». В цьому невеликому (25 ст. у виданні Мухсіна Магді¹³²) трактаті аль-Фарабі розглядає проблему встановлення дефініції феномену релігії, його історичний розвиток, зв'язок із політикою, змістовно-смісловне наповнення, пізнавальний та діяльнісний виміри. Текст «Книги релігії» відкриває значні перспективи не лише для реконструкції концептуальних особливостей арабомовного перипатетизму та інших напрямів філософії ісламського світу, а й для інтерпретацій сучасних феноменів мусульманського соціокультурного дискурсу, в якому релігія продовжує відігравати визначальну роль.

Україномовний переклад *Кітаб аль-Мілля* – перша праця аль-Фарабі, перекладена українською мовою з арабського оригіналу – виконана нами за виданням Мухсіна Магді [Аль-Фарабі, Абу Наср. *Кітаб аль-Мілля* / Тахкік Мухсін Магді. Таба' ас-санійя. – Бейрут: Дар аль-Машрік, 1991. – С. 41-66]. Окремі поняття та категорії, які аль-Фарабі застосовує в «Книзі релігії», автор презентованого перекладу обговорював з професором Мерілендського університету (Maryland, USA) Чарльзом Буттервортом, перу якого належить англійськомовний переклад цієї праці [NY: Cornell Univeristy Press, 2001].

¹³⁰ Там само. – С. 178-185.

¹³¹ На думку видатного арабського мислителя ХХ ст. 'Абд ар-Рахмана аль-Бадаві, ідея про досконалу людину (яка відповідала гностичним уявленням доби еллінізму про *τελειος ανθρωπος* – «Божественну людину») в культурно-релігійному дискурсі арабського середньовіччя грала роль смислової основи мусульманського гуманізму. Див.: [Аль-Бадаві, 'Абд ар-Рахман. *Аль-Інсанійя уа ль-вуджудійя фі ль-фікр аль-'арабі*. – Аль-Кувейт-Бейрут: Уакалля аль-Матбу'ат, Дар аль-Калям, 1403/1982. – С. 11-109].

¹³² *Кітаб аль-Мілля уа нусус ухра*. – Бейрут: Дар аль-Машрік, 1991.

КНИГА РЕЛІГІЇ

Ім'ям Бога Милостивого, Милосердного!

[1]. Релігія¹³³ – це погляди та дії, встановлені та визначені тими умовами, які заповів спільноті її перший керівник¹³⁴. Він прагнув за допомогою цього досягнути своєї мети щодо людей або ж встановити для них певні обмеження. Іноді в якості такої спільноти виступає плем'я, іноді – місто чи якийсь інше поселення, іноді – великий народ, а в інших випадках – багато народів. Якщо перший керівник є особою добродісною, то й

¹³³ Аль-Фарабі використовує для позначення феномену релігії термін *мілля*, який вживається ще в Корані (Коран, 2:130, 2:132, 2:200, 7:88, 89, 12:37, 14:13, 18:20 та ін.) і має два значення: конкретна релігійна течія («секта», син. *фірка*, *ніхля*) та релігійна громада (*'умма*) [Гиргас В. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. – М.: Диля, 2006. – С. 764]. Середньовічний арабський лексограф аль-Джурджані встановлював наступні відношення між *мілля* та іншими означеннями релігії (*дін* («закон»), *шарі'а* («припис»), *мазгаб* («вчення»)), прийнятими в арабській філософській, науковій та апологетичній думці: «*дін* та *мілля* в сутності однакові, але відрізняються між собою у виразі: *шарі'а* називають *дін*-ом внаслідок того, що *шарі'а*-ту підкоряються, а внаслідок того, що він об'єднує, його називають *мілля*; через те, що на *шарі'а* посилаються, його називають *мазгаб*-ом. Говорять, що відмінність між *дін*, *мілля* та *мазгаб* полягає ось у чому: *дін* відноситься до Всевишнього Бога, *мілля* відноситься до *посланця* Божого, а *мазгаб* відноситься до релігійного вченого, який виносить індивідуальне судження (*муджтагід*)» [Аль-Джурджані, 'Алі бін Мухаммад. Кітаб ат-Та'ріфат. – Бейрут: Мактаба Лубнан, 1985. – С. 111]. Аль-Фарабі встановлює приблизну синонімію між поняттями *мілля* та *дін* (див. далі). Конкретну релігію він позначає словосполученням *мілля ма* [Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle. Translated, with an introduction by Muhsin Mahdi. – NY: Free Press of Glencoe, 1962. – P. 137].

¹³⁴ У філософії аль-Фарабі поняття «перший керівник» (*ар-раіс аль-авваль*) слугує для позначення персони, встановлені якою закони визначають соціальний, політичний та релігійний устрій суспільства («міста»). «Другий вчитель», перебуваючи під впливом Платона та ісламської релігійної традиції, розглядав історію в межах лінійного персоналістичного підходу, де найважливішу роль грали постаті законодавців, які в ідеальному варіанті одночасно є «релігійними провідниками (*імама*-ми), філософами та пророками» [Аль-Фарабі, Абу Наср. Кітаб Тахсіль ас-Са'да. – Бейрут: Дар уа Мактаба аль-Гіляль, 1995. – С. 92-93]. Ібн Рушд аргументував цей зв'язок означень наступним чином: «Ці слова – я маю на увазі «філософа», «царя» та «засновника релігійних законів» – мають схожі значення. Так само й *імам*, адже *імам* в арабській мові – це той, з кого беруть приклад у вчинках. А той, з кого беруть приклад у вчинках, є філософом, тобто, можна сказати, імамом в загальному сенсі» [Ібн Рушд, Абуль-Уалід. Ад-дарурі фі с-сійаса // Накля-гу 'ан аль-'ібрійя іля ль-'арабійя Ахмад Шахлян. – Бейрут: Марказ дарасат аль-уахда аль-'арабійя, 1998. – С. 136].

керівництво його є справді добродієним. І якщо він лише прагне – через встановлене самим собою – досягнути, як для себе, так і для тих, хто знаходиться під його керівництвом кінцевого щастя, яке і є справжнім щастям, то така релігія є релігією добродієною (*аль-мілля аль-фіділя*). Але якщо ж його керівництво є нерозумним, то він лише прагне, через встановлене самим собою, досягнути блага, яке походить або із невідгласства, або із благ природних. Такими, наприклад, є здоров'я, мир, багатство, задоволення, шана, велич або перемога. Він радіє цьому благу і робить щасливими усіх інших, перетворюючи тих, хто знаходиться під його керівництвом, на засіб для досягнення власної мети та цілі. І якщо він прагне через це зробити благо їм самим, а не собі, або досягнути блага як для себе, так і для інших, то він є одним із найдобродієніших невідгласів.

Якщо ж його керівництво є оманливим, але він сам вважає свою душу добродієною та мудрою, і у це вірять ті, хто знаходиться під його керівництвом, не будучи самі такими – то і він, і ці останні прагнуть досягнути тієї речі, яку вони вважають кінцевим щастям, але яка не є ним насправді. Через це його керівництво є керівництвом оманливим, адже ні він, ні ті, хто знаходиться під його керівництвом, не відчувають омани. Вони впевнені в цьому керівнику та вважають, що він є добродієним і мудрим. Щодо прагнень цієї людини, які виражені у встановлених ним обов'язках, то ззовні – як він, так і його підлеглі – бажають досягнути кінцевого щастя, хоча всередині вони досягають лише тих благ, які походять із невідгласства. Щодо ж добродієного першого керівника, то його службою є владарювання, поєднане із одкровенням, яке дарував йому сам Бог. Він встановлює дії та погляди, які містяться у добродієній релігії, відповідно до даного йому одкровення. Це стає можливим завдяки одній із двох ситуацій або обох одразу: відповідно до першої, усе, що слід встановити, дається йому в одкровенні, а в другому випадку він може встановити все це через силу, яку отримує через одкровення. Бог дає йому одкровення доти, доки не розкриє в цій людині ті передумови, через які й визначаються добродієні погляди та дії. Можливо також, що частина їх дається у першому випадку, а частина – в другому. Нами вже пояснено в теоретичному знанні те, яким чином дається людині одкровення від Бога, і як досягається людиною сила для отримання цього одкровення.

[2]. Погляди, які містяться у добродієній релігії, є поглядами як на справи теоретичні, так і на справи, пов'язані з волею. Щодо справ теоретичних, то це те, як описується Всевишній Бог, як описані духовні істоти, яким є їхній лад та які місця вони займають у Всевишнього Бога й те, що робить кожен із них. Потім мова йде про існування світу, про те, як він описується, його частини та розташування його частин; про те, як виникло перше тіло, і що саме перше тіло є основою всіх інших тіл, які з'являються та зникають. Далі йдуть погляди на виникнення інших тіл, які походять від тіл-основ, а також те, як пов'язані одна із одною речі, які вміщує в себе світ, яким є їхній лад; усе, що може там існувати є справедливістю, і немає там

несправедливості. Сюди ж відносяться погляди на те, як кожна [річ] відноситься до Всевишнього Бога та до духовних істот. Потім мова йде про існування людини й появу її душі, а також про розум, його розташування у світі та місце перед Богом і духовними істотами. Далі описується пророча місія – такою, якою вона є, а також одкровення – яке воно та як відбувається. Потім описується смерть та наступне життя, щастя, яке матимуть добродішні та праведні, а також нещастя, в якому опиняться мерзотники та грішники. В [релігійних поглядах] присутнє й усе те, як описуються пророки, добродішні царі, праведні керівники та провідники, які йдуть прямим шляхом та слідуєть істині; ті, які на вернулися в часи перших віруючих; розповіді про те, хто приймав участь у цьому й те, якими праведними діяннями вирізнявся кожен із них, і що отримали душі їхні в наступному житті та душі тих, хто йшов за ними серед мешканців міст та народів; і хто був впевнений у цих людях. Також [описується тут] і те, чим вирізняються царі-мерзотники, грішні керівники, правителі-невігласи та провідники омани, які жили в часи перших віруючих. Мова йде тут і про тих, хто допомагав їм у цьому та якими злими діяннями вирізнявся кожен із них, і те, що отримали душі їхні в наступному житті та душі тих, хто йшов за ними серед мешканців міст та народів; і хто був впевнений у цих людях. Також сюди належать розповіді про тих добродішних царів, праведників та провідників істини, які живуть у нинішній час, разом із згадкою про те, хто, будучи спільним із ними, жив ще раніше за них та якими добрими діяннями вирізнялися усі ці люди. Крім того, сюди належить розповідь про грішних керівників, провідників омани та невігласів, які живуть нині, і розповіді про те, хто, будучи спільним із ними, жив ще раніше за них та якими злими діяннями вирізнявся, а також те, де опинилися душі їхні в наступному житті. Необхідно, щоб атрибути, за допомогою яких описуються речі та які входять до релігійних поглядів, уявлялися всіма жителями міста – і царями, і керівниками, і слугами, відповідно до їхнього ладу, взаємозв'язків та покірності одних перед іншими. Усе, що встановлено обов'язком людей, повинно в описах належати до цих уявлень (*маталят*), з яких усі вони будуть брати приклад – як в ієрархічному устрої так і в своїх діях. Ось такими є погляди, які присутні в релігії¹³⁵.

[3]. Щодо дій, то першими із них є дії та слова, якими звеличується та прославляється Бог; слова, якими звеличують духовних істот та ангелів; слова, якими звеличують пророків, добродішних царів, праведних вождів та провідників прямого шляху, які жили раніше. Потім йдуть [дії та слова], якими принижують царів-мерзотників, грішних вождів, провідників омани, які жили раніше, і які заслуговують ганьби через свої вчинки. Далі йдуть [дії та слова], які звеличують сучасних добродішних царів, праведних вождів та провідників прямого шляху, а також ті, які принижують протилежних їм.

¹³⁵ Аль-Фарабі підкреслює важливість релігії у формуванні політичної системи «добродішного міста». Варто відзначити, що вищевказані тези свідчать не про використання релігії в політичних цілях, а про вихідну єдність цих явищ в соціокультурному бутті мусульманського світу.

Після цього встановлюються в якості обов'язку всі дії, завдяки яким стає можливим взаємоспівробітництво між жителями міст, тобто те, як людина має діяти сама, або ж те, як вона повинна взаємодіяти з іншою. Знання про справедливість в певних справах є також однією із цих дій. Оце й є сукупністю того, що практикується у добродесній релігії.

[4]. «Релігія» (*мілля*) та «віровчення» (*дін*) близькі до того, щоб бути синонімічними поняттями. Такими ж є «закон» (*шарі'а*) і «традиція» (*сунна*)¹³⁶. Справді, ці два [поняття] вказують та означають у більшості людей дії, які встановлені на вимогу частини релігії. Можна також назвати встановлені погляди «законом»; в такому разі «закон», «релігія» та «віровчення» стають синонімічними поняттями. Релігія ж складається із двох частин: із визначення певних поглядів, а також із встановлення дій в якості обов'язкових. Перший рід із визначених у релігії поглядів буває двох видів: або поглядом, який демонструється через часткове поняття, яке зазвичай вказує на свою сутність, або поглядом, який демонструється через поняття схоже, уподібнене йому. Тому погляди, визначені у добродесній релігії, можуть бути або істиною, або подобою істини. Істиною може бути те, в чому впевнена людина – або сама по собі, тобто за допомогою першого знання, або ж за допомогою доказу. Отож, кожна релігія, у якій не існує поглядів першого виду, які мали би використовуватися для досягнення людиною впевненості – за допомогою сутності таких поглядів чи доказу, а також релігія, яка не містить схожих на істину речей, які дозволяли би досягнути впевненості якимось із цих шляхів – є релігією оманливою.

[5]. Добродесна релігія схожа на філософію. Філософія може бути або теоретичною, або практичною. Теоретична філософія є мисленневою (*фікрійя*). Людина може знати її, але вона не може діяти згідно з нею, тоді як практична філософія є такою, яку людина може і знати, і діяти у відповідності з нею. Такою ж є і релігія. Практична сторона релігії має свої загальності¹³⁷ у практичній філософії, а те, що у релігії є практичним, міститься у цих загальностях, визначених чітко закріпленими умовами. Закріплене певними умовами є частковістю того абсолютного, яке не має умов. Прикладом є наше висловлювання: «Людина пише», і воно є більш частковим, ніж наше висловлювання «людина». Тож всі добродесні релігійні закони опиняються в полі зору загальностей практичної філософії. Теоретичні погляди, присутні в релігії, мають свої аргументи в теоретичній філософії, але вони приймаються у релігії без доказів. Отож, обидві частини, із яких складається релігія, опиняються в полі зору філософії, адже річ, про яку кажуть: «це – частина знання», або «це опиняється в полі зору знання» може бути двох видів: або докази того, що прийняте там без доказів, містяться у цьому знанні, або знання, яке міститиме у собі загальності, буде тим знанням, яке надає причини для частковостей, що опиняються в його

¹³⁶ Див. прим. 23.

¹³⁷ Загальності (*куліййат*) – універсальні знання, які описують певні явища в цілому, не викоремлюючи специфічних характеристик.

полі зору. Практична частка філософії є тією часткою, яка надає причини для умов, які й встановлюють дії, тобто обумовлені речі та переслідувані цілі, що досягатимуться через ці умови. Якщо знання про річ є знанням аподиктичним¹³⁸, то ця частка філософії надає доказ для встановлених дій, які містяться у добродесній релігії. І якщо теоретична частка філософії надає докази для теоретичної частки релігії, то саме філософія надає доказ того, що міститься у добродесній релігії. Тому навіть царське правління, яке входить у добродесну релігію, опиняється в полі зору філософії.

[6]. І якщо діалектика надає потужну здогадку (*аз-занн аль-кауві*), яка міститься у переконливих (*йакін*) аргументах чи принаймні в більшості з них, то риторика зазвичай вдовольняється тим, що не наводить доказів та не досліджує того, що вивчає діалектика. Але добродесна релігія призначена не лише для філософів чи тих, чий рівень розуміння досягає того, що проголошується за допомогою філософії. Насправді більшість тих, хто навчений поглядам релігії, знайомий з ними та практикує встановлені нею дії, не належить до такого рівня. Це або від природи, або через те, що така [людина] не має змоги досягнути того рівня (*машгуль 'ан-гу*). Але такі люди розуміють загальноприйняті та загальновідомі судження. Отож, діалектика та риторика стають невичерпним багатством на шляху доведення правильності поглядів релігії для більшості народу, а також їхньої підтримки та захисту [цих поглядів].

[7]. Перший керівник не був зобов'язаний встановлювати в якості обов'язкових усі дії чи цілком викладати їх, а тому він і встановив лише більшість із них. В тій частині, яку він встановив, йому не слід було цілком викладати всі можливі умови-випадки. Але стає можливим той факт, що на його шляху більшість дій справді лишилася встановленою, тоді як інші не стали обов'язковими з наступних причин: або смерть спіткала [першого керівника] раніше, ніж він зумів встановити всі погляди, або йому заважали такі природні заняття, як війни чи щось подібне. Можливо також, що він не встановлював у якості обов'язкових жодних дій, окрім як у конкретних випадках, свідком яких він був сам чи про які його запитували. Саме тоді він встановлював, зобов'язував та робив законом те, як слід було діяти в певній ситуації. Але ж не кожна ситуація траплялася в його час чи в його країні. Отож, залишається багато речей, які можуть трапитися в інший час або в іншій країні та які потребують встановленої й визначеної дії у певних випадках. Тому він взагалі нічого не встановив для таких випадків, та й

¹³⁸ Аподиктичне знання (*'ільм аль-йакін* («достовірне знання»), *'ільм аль-бургані* («доведене знання»)) – найвищий рівень знання, відповідно до класифікації, прийнятої арабськими перипатетиками (*фалясіфа*). На думку аль-Фарабі, релігія епістемологічно слабша за філософію, хоча їхня праксеологічна цінність однакова. Характеризуючи релігійну апологетику (позначену терміном *калям*), «Другий вчитель» пише, що «мистецтво каляму сприймає образи та уявлення [істини], розглядаючи їх як саму достеменну істину (*хакк аль-йакін*)» [Аль-Фарабі, Абу Наср. Кітаб аль-Хуруф – Бейрут: Дар аль-Машрік, 1990. – С. 131].

навіть не відніс все це до того, про що він вважав чи знав, що це – принципові дії. З них можна вже комусь іншому вивести щось довготривале та встановити те, як і скільки разів слід робити певну дію, тобто залишити це довготривале відомим – таким, із якого ще хтось інший виведе певну [дію або вчинок]. Цим іншим буде той, хто переслідуватиме його мету та наслідуватиме його приклад, або бачитиме початок того, як встановити та визначити дії, величніші силою, корисніші, значніші та вигідніші в тому, щоб вони вчинялися спільнотою, яка буде впорядковувати за їхньою допомогою свої справи. [Перший керівник] встановлює в цьому щось одне й залишає його довготривалим – або для тих часів, коли його самого вже не буде, або для когось іншого, хто щось виведе із цього; виведе ще за часів [першого керівника] чи вже після нього, якщо наслідуватиме його приклад.

[8]. І коли наступник [керівника] після його смерті є схожим на нього в усіх своїх умовах, то цей наступник визначає те, що не визначив перший і, навіть більше, він змінює багато того, що встановив перший. Окрім того, він встановлює інші приписи, якщо знає, що вони кращі (*аслях*) для його часу, а не тому, що перший помилився. Перший же визначав те, що було краще для його часу, і визначав це як «краще» ще й для наступних часів. Та якби перший був на місці цього іншого, то він також неодмінно змінив би це. Так само є намісником другого третій, рівний йому в усіх умовах, а третього – четвертий. Наступний повинен встановити обов'язковим те, що він знайшов ще не встановленим, а також повинен змінити те, що встановили ще раніше нього, бо якби його попередники залишилися, то й самі змінили би те, що змінив він.

[9]. А коли мине час одного із цих праведних провідників, які насправді є царями, і не наслідує їх ніхто з подібними умовами, то в усьому, що діється в містах, які знаходяться під керівництвом, слід брати приклад із тих перших провідників у встановленні чого-небудь як обов'язкового. Не слід відрізнятись від них і не змінювати нічого, але триматись того, що ще раніше було встановлено таким, яким воно є. Слід також вивчати все, що потребує припису із висловленого раніше. Тож виведення чогось із речей, про встановлення яких говорив перший [керівник], примушує в той самий час до мистецтва *фікгу*¹³⁹. Це мистецтво полягає в тому, що людина виводить правильний припис відносно якоїсь речі, про яку не висловлювався засновник закону в його означеннях (*тахдід*) речей, вказаних ним у своїх приписах. Правильність цього аргументується метою засновника закону (*ваді аш-шарі'а*) щодо релігії народу, для якого встановлений цей [релігійний закон]. Але така правильність – так само, як і вірність переконань цієї добродісної релігії – не буде кращою від моральних чеснот, які є чеснотами цієї релігії. Отож, той, хто має відношення до вказаних дій, виступає в якості *факіга*.

¹³⁹ *Фікг* в даному контексті має значення нормативно-правової системи, позначаючи релігійне право.

[10]. І якщо встановлення чогось в якості обов'язку матиме відношення до поглядів та дій, то необхідно, щоб мистецтво *фікгу* мало дві частини: частину, яка займається поглядами та частину, яка займається діями. *Факіг*, який займається саме діями, потребує того, щоб вже минулося знання усього, про що висловлювався засновник закону в своїх приписах щодо дій. Це висловлювання (*масріх*) може бути виражене в слові або в дії, тобто в тому, як діяв сам засновник закону. Отож, його дія займає місце його слів по відношенню до якоїсь речі, тобто означає, що необхідно зробити конкретно те й те. *Факіг* повинен бути обізнаним із релігійними законами, які приписані першим [керівником] в залежності від часу, і які самим *факігом* будуть замінені іншими та будуть перетворені на довготривалі задля того, щоб вже в його час брали приклад із останнього, а не з першого [закону]. Йому слід також знати мову, якою розмовляв перший керівник, а також звички людей тих часів у використанні їхньої мови, тобто того, що вони використовували в позначенні речей у переносному сенсі, який у дійсності слугує позначенням чогось іншого. Під річчю, яку позначають у переносному сенсі, мається на увазі означення речі зовсім іншої, в той час як під самим словом (*лафз*) також мається на увазі інша річ, або вважається, що це вона і є. Отож, він, [*факіг*], повинен мати таку якість, як швидке розуміння значення, яке мається на увазі під омонімічним (*муштарік*) означенням предмету, відносно якого використане те чи інше поняття. Те ж саме відбувається і тоді, коли омонімія торкається висловлювання як такого. Також він повинен мати таку ж якість – швидкість розуміння – в тому, що використовується у загальному значенні ('*аля ль- 'ітляк*), тоді як мета автора насправді конкретніша за це значення; а також у тому, що використовується в буквальному значенні щодо чогось конкретного (*тахсіс*), тоді як мета автора загальніша за нього; а також у тому, що використовується щодо чогось конкретного, загального чи абсолютного, тоді як метою автора є те, на що вказує буквально значення. І слід йому мати знання про загальновідомі справи й ті, які відносяться до звички. [*Факігу*] слід мати здатність до аргументації через наведення прикладів, здатність до пояснення речей, здатність на перетворення речі не обов'язкової в обов'язкову – а це можливо через якість вродженої природи чи практичні навички (*бі-д-дарба ас-сана'ійя*). Крім того, така особа повинна мати ще й здатність до ознайомлення зі словами (*алфаз*) засновника закону в усьому, що той встановив через мову, а також до ознайомлення з діями, які [перший керівник] встановив через свої власні дії, хоча й не говорив про це. Це стає можливим через свідчення очевидців та слухачів [першого керівника] – а ними були в той час його сподвижники, або через відомості від нього – а такі відомості можуть бути або загальновідомими, або маловідомими (*макна'*), і кожна із них може бути або записаною, або не записаною¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Мова йде про сакральну традицію, яка в «релігіях одкровення» супроводжує священні тексти. В ісламі роль цієї традиції грає *Сунна* – сукупність переказів (*ахадіс*) про слова та вчинки Пророка Мухаммада.

Факіг, який займається поглядами, визначеними у релігії, повинен також знати те, що знає *факіг*, який займається діями. Щодо *фікгу* в практичних справах релігії, то те, що він вивчає, іноді є частковостями загальностей, які містяться у «науці про місто»¹⁴¹, а іноді є частиною із частин «науки про місто», опиняючись в полі зору практичної філософії. Щодо ж *фікгу* в пізнавальних справах (*ашіа' аль-'ільмійя*) релігії, то те, чим він займається, має відношення або до частковостей загальностей, які містяться у теоретичній філософії, або до образів (*маталят*) речей, які знаходяться в полі зору теоретичної філософії, і це може бути частина теоретичної філософії, тоді як теоретичне знання виступає в якості першооснови.

[11]. «Наука про місто» досліджує, в першу чергу, щастя, і вона знає, що щастя буває двох видів: щастя, яке вважають щастям, тоді як воно таким не є, а також щастя, яке й насправді є щастям. До останнього прагнуть заради нього самого (*лі заті-га*), і ніколи не прагнуть задля досягнення через нього чогось іншого, а тому й усі інші речі шукаються лише для того, щоб через них досягнути щастя. Отож, коли воно досягається, припиняється будь-який пошук. Це неможливо в цьому житті, але можливе в житті наступному, яке прийде після життя цього. Саме тому це щастя називається «кінцевим» (*ас-са'ада аль-касва*). А щодо того щастя, яке вважають щастям, хоча воно насправді таким не є, то це – багатство, насолода, пошана й те, що прославляється людиною, або щось інше, що шукається та досягається у цьому житті; те, що народ (*джумгур*) називає «благами».

[12]. Потім [«наука про місто»] досліджує дії, приклади життєвого шляху, поведінку (*аль-ахляк*), характер та вольові навички доти, доки не розгляне їх цілком.

[13]. Нею пояснюється, що усе ці якості не можуть одночасно існувати в одній людині, і всі вони не можуть використовуватися однією людиною. Можливо лише, щоб у дійсності все це використовувалося й виявлялося, поширюючись на усіх людей. Пояснюється, що все вищезгадане, коли воно поширюється на всіх, не дозволяє комусь користуватися ним без допомоги іншого, який також має право на щось із цього. Також неможливо, щоб він мав щось із цього без допомоги третього, який також щось із цього має. Разом із цим можливо, щоб не існував серед них хтось, хто не може виконати своєї дії без допомоги спільноти, тобто кожний обов'язково виконує певний вид дії. Наприклад, комусь перепадає зайняття землеробством, але він не може виконувати своєї дії, якщо не допомагатиме йому тесля, який готуватиме деревину для плугу, гостритиме леза та лаштуватиме зброю для пари волів. [«Наука про місто»] пояснює, що дії та вольові навички не можуть бути досягнуті як мета без їхнього поширення у великій спільноті – одна заради одної у спільноті, або одна заради іншої у групі із спільноти – поки не існуватиме взаємодопомога (*та'аун*) серед груп спільноти в діях та

¹⁴¹ *'Ільм аль-мадані* – у поглядах аль-Фарабі пов'язана з практичною філософією наука, яка виконує роль вчення про політику та її етико-світоглядний зміст.

навичках, які існують задля досягнення мети усією спільнотою. Це схоже на взаємопідтримку органів людини через силу, яка існує для досягнення мети усього тіла. Тому й необхідно, щоб спільнота утворювалася сусідами по житлу, а усі категорії сусідніх спільнот були наче в єдиному житлі. Такою спільнота міська, спільнота народна і так далі¹⁴².

[14]. Розрізняються [«наукою про місто»] й приклади життєвих шляхів, поведінка та навички, які практикуються у містах або народах, де люди досягають благ у земному житті та кінцевого щастя в житті наступному. Ця наука розмежовує щастя й те, що ним не є. Дії, приклади життєвих шляхів, поведінка, характер та вольові навички, через які досягається кінцеве щастя, мають у собі одну й ту ж саму чесноту, одні й ті ж самі блага, і вони справді є прекрасними. Щодо ж дій та навичок, про які думають, що вони є чеснотами та благами або взагалі чимось прекрасним, то вони такими не є. Насправді вони є злом.

[14 А]. Пояснюється також, що розподілене у місті, містах, народі чи народах, використовується спільно. Ці дії та навички у місті або в народі стають можливими лише через керівництво, яке доклататиме зусиль у їхньому збереженні, поки саме це керівництво не зникне або не мине. Керівництво, через яке стають можливими ці життєві шляхи та навички та яке зберігає їх, не може бути чимось іншим, ніж службою-правлінням (*мігна*), мистецтвом, звичкою та здатністю, від яких і походять дії, через які вона береже їх. Цією службою є царювання (*мульк*), саме царське правління (*мігна аль-малікійя*) або й щось інше, що людина побажає означити словом «царювання». Політика є діяльністю (*фі'ль*) цієї служби. Вона практикує дії, через які стають можливими ці життєві шляхи та навички у місті й народі, а також їхнє збереження. Ця служба складається спочатку зі знання (*ма'ріфа*) усіх дій, які можливо здійснити, а вже потім із їхньої охорони. Керівництво, через яке в місті чи народі можливі життєві шляхи та навички, завдяки яким досягається кінцеве щастя, а також яке охороняє їх, є керівництвом доброчесним. Тому й служба, через яку стає можливим таке керівництво, є доброчесним царським правлінням. Політика, яка ґрунтується на такій службі, є доброчесною політикою. Місто чи народ, керований цією політикою, є доброчесним містом та доброчесним народом. І людина, яка є частиною цього доброчесного міста чи народу, також є людиною доброчесною. Керівництво, царське правління та політика, метою якої не є досягнення кінцевого щастя, тобто справжнього щастя, але метою якої є отримання благ, якими характеризується це земне життя – і те, що народ вважає благами – не є доброчесними. Отож, таке керівництво називається нерозумним (*джагілійя*), і воно також називається нерозумною політикою та нерозумною службою, але не називається царюванням, бо царюванням у давніх називалася доброчесне царське правління. Отож, місто чи народ, який керується тим, в чому можливе нерозумне керівництво у діях та навичках,

¹⁴² Аль-Фарабі вважається одним із перших представників середньовічної арабської філософії, який висунув та обґрунтував теорію суспільного договору.

називається містом або народом нерозумним. І людина, яка є частиною цього міста, також називається людиною нерозумною. Ці керівництва, міста та народи поділяються на багато видів (*аксаман*). Кожен із них має назву, відповідну меті, яка переслідується та міститься в уявних благах (*аль-хайрат аль-мазнуна*): або це задоволення, або пошана, або багатство, або щось інше. Можливо, втім, що хтось, будучи частиною добродесного міста, за своєю волею або проти неї живе у місті нерозумному. Ця людина буде чужинцем (*гаріб*) у цьому місці так само, як це відбувалося би серед тварин, тобто якби на них перетворилися люди та й раптом була серед них тварина іншого роду. Таким самим буде стан частини нерозумного міста, якщо вона житиме у місті добродесному – вона буде схожа на тварин, вожаком яких є тварина кращого роду. Через це слід добродесним людям, які вимушені жити у нерозумних містах через відсутність міста добродесного, негайно переселитися¹⁴³ у добродесне місто, як тільки воно з'явиться.

[14 Б]. Добродесне керівництво поділяється на два види: керівництво первинне та керівництво вторинне по відношенню до першого. Перше керівництво є таким, через яке у місті чи народі стають можливими добродесні життєві шляхи чи навички, яких раніше в них не було. Ці люди повернулися від нерозумних життєвих шляхів до життєвих шляхів добродесних. Той, на кому тримається це керівництво, і є першим керівником. Керівництво, яке слідує за першим, є таким керівництвом, у якому щодо дій слідують прикладу першого керівництва. Відповідальний за таке керівництво називається керівником-традиціоналістом, а керівник-традиціоналіст та його керівництво є таким, яке ґрунтується на традиції (*суннійя*). Добродесне царське правління складається із пізнання усіх дій, через які стають можливими добродесні життєві шляхи та навички у містах і народах, а також із їхньої охорони, захисту та збереження від того, щоб туди не проникло жодної нерозумної речі. Усе це – хвороби, які протистоять добродесним містам, подібно до того, для убезпечення від чого існує медична служба. Вона складається із пізнання усіх дій, через які людина може стати здоровою, а також їхньої охорони, захисту та збереження від тих хвороб, які протистоять їй.

[14 В]. Якщо мова йде про лікаря, то зрозуміло, що йому слід знати, що протилежність вимагає того, щоб протистояла їй протилежність, і слід знати, що теплу протистоїть холод, а жовтій лихоманці протистоїть настій ячменю або тамаринду. Із цих трьох дещо загальніше за інше. Загальніше те, що протилежності вимагають того, щоб їм протистояли також протилежності, а конкретніше те, що жовта лихоманка вимагає того, щоб протистояла їй протилежність. Наші слова: «Теплу протистоїть холод» є посередніми між загальним та частковим. Але лікар, коли він лікує, то лікує лише тіла особистостей та індивідів, подібно до тіла Зайда й тіла 'Амра. Він не

¹⁴³ Букв.: «здійснити переселення» (*гіджра*). Цей пасаж зберігає свій релігійний сенс, адже може бути витлумачений через історію раннього ісламу, зокрема через *гіджру* Мухаммада та його послідовників (із Мекки до Медини в 622 році).

вдовольняється у лікуванні жовтої лихоманки лише своїм знанням про те, що протилежності протистоїть протилежність або тим, що жовта лихоманка вимагає того, щоб їй протистояв настій ячменю, навіть не зважаючи на те, що знання про лихоманку Зайда є частковішими за ті речі, які він знає у своєму мистецтві. Він вивчає те, як необхідно зупинити цю лихоманку – чи вона потребує того, щоб протистояли їй за допомогою настоянки ячменю, рахуючись із великою кількістю холоду та вологості в тілі хворого, або настоянці ячменю із вірною сумішшю, яка б не лишала виділень; вивчає ще й інші, схожі речі. Слід також пити настоянку ячменю й не вдовольнятися лише абсолютним знанням, не знаючи в той самий час, скільки треба пити, як пити, яким повинен бути настій – густим чи рідким, в які часи дня та в якому стані пити його Зайду, який захворів на лихоманку, як приписати це у кількості, якості та часі. Неможливо приписати це, не бачивши хворого, адже приписувати це все треба в залежності від стану, в якому перебуває хворий Зайд. Тому й зрозуміло, що рецепт (*такдір*) не може бути просто віднайдений у книгах із медицини, які вивчають та якими задовольняються, і не може бути приписів, які ґрунтуються на загальних та універсальних речах, які й містяться у книгах із медицини. [Рецепт] можливий лише за допомогою іншої здатності, яка виникає внаслідок безперервних занять медициною над тілами конкретних осіб та через тривале спостереження за станами хворого, тобто через досвід (*таджріба*), який досягається через тривалий період часу завдяки практиці лікувальних дій та занять із конкретними особами. Лікар стає досконалим лише тоді, коли у своїй службі досягає справ, які ґрунтуються на двох силах. Першою із них є здатність до пізнання загальностей, які є частинами його мистецтва в загальному сенсі та їх виконання доти, доки якась річ не буде виключенням. Другою є сила, яка з'являється від тривалої практики його мистецтва під час [лікування] конкретних осіб.

[14 Д]. Таким же є стан першого царського правління. Спочатку воно займається загальними справами. Воно не вдовольняється лише тим, щоб цілком зайнятися пізнанням загальних справ та своєю здатністю до цього, а має ще одну силу, яка походить від тривалого досвіду та спостережень, визначаючи через неї дії в їхній якості, кількості, часі та інших [речах], на підставі яких встановлюють певні речі. [Керівник] встановлює відносно цього певні умови – або відповідно до міста, народу чи індивіда, або відповідно до стану (*халь*), який виникає, або на підставі випадкового явища (*'арід*) у певний час – якщо дії царського правління є лише частковими. Я маю на увазі *це* місто чи *те* місто, або *цей* народ чи *той* народ, або *цю* людину чи *ту* людину. Силу, через яку людина стає спроможною на виведення умов, через які й визначаються дії відповідно до того, що спостерігається у громаді, місті, групі чи індивіді, або відповідно до випадкового явища в місті чи в народі, або й у індивіді, давні називали «розумністю» (*та'ккуль*). Ця сила не досягається шляхом пізнання

загальностей мистецтва та їхнього повного осягнення, але досягається шляхом досвіду в конкретних випадках (*аишас*).

[15]. «Наука про місто» є частиною філософії та містить у собі те, що досліджується нею із вчинків, прикладів життєвих шляхів, вольових навичок та інших загальностей. Всьому цьому дається опис (*расм*). Вона також пояснює описи визначень цих загальностей у частковостях, тобто те, якою є річ, яка це річ та скільки її треба, щоб встановити її як обов'язкову. В дійсності ж вона залишається невизначеною, адже актуальне визначення для потенції іншої [речі] не є філософією. Можливо також, що стани та випадки, завдяки яким і стає можливим встановлення чогось в якості обов'язкового, не матимуть кінця та не зможуть бути якимось чином визначені. Тому це знання поділяється на дві частини: частину, яка займається пізнанням щастя й того, чим є щастя насправді, а також того, про що думають, що воно – щастя. Тут [«наука про місто»] займається рахуванням (*іхса'*) дій, прикладів життєвих шляхів, поведінки, людських якостей (*иийам*) та загальних вольових навичок, існування яких має місце серед міст та народів. Вона також відрізняє добродесних від недобродесних. Друга частина займається пізнанням дій, через які стають можливими добродесні дії та навички, поширені серед жителів міст. Також вона займається охороною цих справ настільки, наскільки це є можливим.

[16]. Потім [«наука про місто»] рахує види недобродесних царських правлінь та (керівництв)¹⁴⁴ – якими вони є, а також надає описові визначення тих дій, які вчиняються кожним представником цих царських правлінь на шляху досягнення своєї мети серед жителів міст, які знаходяться під їхнім керівництвом. Вона пояснює, що ці недобродесні дії, приклади життєвих шляхів та навички є хворобами добродесних міст. Їхні життєві шляхи та політика (*сійясат*) є хворобами добродесної царського правління. Так само й дії, життєві шляхи та навички недобродесних міст є хворобами міст добродесних.

[17]. [«Наука про місто»] не¹⁴⁵ враховує причин та аспектів (*джігат*), з точки зору яких в більшості випадків не вірилося, що добродесні керівництва та життєві шляхи праведних міст перетворюються на недобродесні життєві шляхи та навички; вона не враховує і того, як вони перейшли до недобродесних. Вона рахує та пізнає дії, через які стримуються (*музіббат*) міста та добродесна політика, поки вони не зіпсуються та не перейдуть до недобродесних, а також речі, через які, в разі таких змін та хвороб, можна повернути здоров'я.

[18]. Потім [«наука про місто»] пояснює те, що перше добродесне царське правління не може втілити в дійсність свої дії, окрім як через пізнання загальностей цього мистецтва, сполучаючи з ним теоретичну філософію та відносячи до неї «розумність» (*та'аккуль*). Ця «розумність» є

¹⁴⁴ Так в Лейденському рукописі; Мухсін Магді пропонує варіант: «Невігласні керівництва».

¹⁴⁵ Корекура – згідно з інтерполяцією Мухсіна Магді.

силою, яка досягається через досвід, що ґрунтується на тривалих та безперервних заняттях певним мистецтвом в містах та народах. Це і є здатність до якісного виведення умов, через які встановлюють в якості обов'язкових дії, життєві шляхи та навички – у всіх разом або в якомусь конкретному місті чи в народі; або за рахунок невеликого періоду, або за рахунок тривалого періоду, які є обмеженими, або в якийсь інший час. Їхнє встановлення в якості обов'язкових також відбувається за рахунок стану, який виникає, або випадку (*apid*)¹⁴⁶ – у місті, народі чи всюди в спільноті. Саме з цього й складається перше доброчесне царське правління. Щодо ж [правління], яке йде за ним та чиє керівництво ґрунтується на традиції (*суннійя*), то за своєю природою воно не потребує філософії. Пояснюється також, що найкращі та найдоброчесніші люди серед [населення] доброчесних міст та серед доброчесних народів мають бути його царями та керівниками, і необхідно, щоб вони у різні часи зверталися до умов першого керівника. [«Наука про місто»] дає змогу дізнатися про те, як необхідно діяти, щоб їхніми царями стали доброчесні особи, а також про те, які умови необхідно відшукати серед царських дітей міста, щоб віднайти в якомусь із них можливість сподіватися на те, щоб він став царем, схожим на першого керівника. Разом із цим пояснюється те, як необхідно доглядати за ним, ростити його та виховувати, щоб він став справжнім царем (*малік ат-тамма*). Також пояснюється, що царі, керівництво яких є невіглаством, не потребують ні загальностей цього мистецтва, ні філософії. Натомість можливо, щоб кожен із них йшов до своєї мети щодо міста за допомогою сили досвіду, яку він отримує через той рід дій, шляхом яких досягається його ціль та через які наближається він до мети своєї – мети, яка полягає в уявних благах, коли погоджуються із ним ті, хто відзначений лихими природними якостями. Вони спроможні на виведення того, чого він потребує у встановленні дій, які вчиняє він сам, а також у встановленні дій, які практикуються серед жителів міста; і стає його служба, у якій він є царем, складеною із речей, які досягаються через досвід – або через його власний досвід, або через досвід когось іншого із його спільників у певній цілі, бо ціль когось із царів є його ціллю. Ці спільники йдуть за царем у всьому цьому або й виховують його відповідним чином, передаючи йому весь свій досвід. Такий цар також займається виведенням справ із основ завдяки своїм природнім якостям та проникненості, які досягаються завдяки досвіду.

[19]. Після цього пізнається розташування¹⁴⁷ речей, які існують у світі та й взагалі, розташування усього сушого. Все це розпочинається із речей, які є найвіддаленішими із частин світу. Вони не мають керівництва над якоюсь основою; від них лише походять допоміжні дії, а не дії, які чимось керують. Від них здійснюється поступовий перехід до речей, які керують першими

¹⁴⁶ *'Apid* має значення «акциденція», але в даному контексті найадекватнішим варіантом перекладу видається саме «випадок», «подія».

¹⁴⁷ Маратіб загалом означає «ступені», «рівні». Зазвичай із «пізнання порядку сушого» в середньовіччі розпочинали виклад космології та метафізики.

речами, без якогось посередника. Це – найближчі речі, які керують першими речами. Їхнє розташування стає відомим із керівництва, тобто його положення й те, як воно керує ними. Стає відомо, що після цього керівництво не завершується, і що форм та природних сил недостатньо, щоб вони керувалися самі собою настільки, щоб взагалі стати незалежними від якогось керівництва. Отож, із необхідністю повинно існувати тут вище керівництво, яке й буде впорядковувати їх. Від цього здійснюється перехід до найближчих речей, які керують цими речами. Стає відомим їхнє розташування у керівництві, тобто те, яким є це розташування та яким чином здійснюється керівництво над ними. Пізнається також і те, що керівництво не завершується на цьому, і що форм та природних сил недостатньо, щоб вони керувалися самі собою настільки, щоб взагалі стати незалежними від якогось керівництва. Отож, із необхідністю повинно існувати тут вище керівництво, яке й буде впорядковувати їх. Від цього здійснюється перехід до найближчих речей, які керують цими речами. Стає відомим їхнє розташування у керівництві, тобто те, яким є це розташування, та яким чином здійснюється керівництво над ними. Знову пізнається, що керівництво також не завершується на цьому, хоча воно й довершеніше (*атамма*) за яесь інше. Далі знову пізнається, що його природних сил та форм недостатньо, щоб вони керувалися самі собою настільки, щоб взагалі стати незалежними від якогось керівництва. Отож, із необхідністю повинно існувати тут вище, інше керівництво, яке й буде впорядковувати це. Знову здійснюється поступовий перехід до найближчих речей, які керують тими. На цьому шляху не припиняється перехід від речей, за порядком нижчих, до речей, за порядком вищих, керівництво яких довершеніше за усі інші. Таким є перехід від найдосконалішого до найдосконалішого, і досконале є одним із сущих. Стає відомо, що усе це переходить до вищого ступеню та до суцього, яке є найдосконалішим саме по собі. Найдосконаліше керівництво вимагає того, щоб число сущих було невеликим і щоб кожна із сущих речей збільшувала єдність в собі та зменшувала множинність. Пояснюється разом із цим, що множинність має відношення до речі, тоді як єдність перебуває у самій речі. Не зупиняється перехід в напрямі досконалості цього ладу (*нізам*) – від ступеню керівництва до ступеню найдосконалішого керівництва, поки не завершиться все це на ступені, для якого не можливо, щоб було тут щось, крім єдиного суцього (*мавджуд вахід*) – єдиного як в числі, так і в кожному з інших аспектів єдності. Неможливо також, щоб було над ним ще яесь керівництво. Натомість існує Керівник¹⁴⁸, який перебуває на цьому ступені та впорядковує усе, що перебуває поза ним. Неможливо, щоб впорядковував це все хтось інший чи керував усім тим. Неможливо також, щоб існувала тут якась недосконалість в будь-якому з її аспектів, і неможливо, щоб якась досконалість була досконаліша за Нього, або яесь існування було кращим за Його існування. Усе, що поза Ним, є недосконалим в якомусь аспекті.

¹⁴⁸ Вищезгаданими доказами аль-Фарабі аргументує існування Бога – досконалого «Керівника», «Першого Єдиного» та «Управителя».

Найближчий до Нього ступінь є найдосконалішим ступенем, але не є Його ступенем.

[20]. Далі. Усе це не перестає знижуватись, тому в речах, існуючих на кожному рівні, збільшується множинність та зменшується досконалість, поки не завершиться все це на останніх суцільних речах, тобто на допоміжних діях. Більш віддаленої речі немає серед усього існуючого, і взагалі неможливо, щоб дії [цих речей] були діями керівництва. Перше Єдине¹⁴⁹ (*аль-ауваль аль-вахід*) передує усьому іншому, і взагалі неможливо, щоб ще якась річ передувала Йому. Неможливо також, щоб якась із Його дій була дією допоміжною. Кожен із посередників, які в загальному порядку (*маратіб*) знаходяться поза Першим Керівником, не виконує керівних дій, а лише служить Першому Керівнику. Разом із цим стає відомою їхня єдність та зв'язаність у відношенні одне до одного, їхній лад, а також лад їхніх дій та їхнє протистояння, поки вони не стануть у своїй множині схожими на єдину річ – завдяки силі Єдиного у їхньому впорядкуванні та Його усепроникненості, завдяки могутності Свого ступеню. А також за рахунок того, що з необхідністю присутнє в Ньому на цьому ступені існування, відповідно до вимірів Його природного вияву, який належить Йому, а також того, на які дії Він дав право в допомозі чи у керівництві, або й в обох із цих справ.

[21]. Потім приймаються ці погляди по відношенню до душевних сил людини.

[22]. Потім приймаються ці погляди по відношенню до органів людського тіла.

[23]. Потім ці погляди приймаються по відношенню до добродісного міста, встановлюються рівні царя та першого керівника, подібно до рівня Божества (*ілаг*), який є Першим Управителем (*мудаббір*) всього суцільного, світу та того, що у ньому.

[24]. Не припиняється цей поділ на рівні, поки не закінчиться на переході від різних прошарків (*аксам*) жителів міста до різних груп, чії дії не можуть бути керівними і через які вони можуть лише допомагати. Те ж саме існує й по відношенню до їхніх вольових навичок, через які не можна керувати, а можна лише допомагати. Щодо ж середніх груп, які перебувають на рівнях посередників, то вони можуть керувати тими, хто нижче за них, а також допомагати тим, хто вище за них. А щодо наближеності, то наближеність до ступеню царя найдосконаліша як за вчинками, так і за формою, і через це керівництво стає найдосконалішим, спиняючись лише на рівні царського правління. Зрозуміло, що на цій службі людина взагалі не може комусь прислуговувати, і це є службою та навичкою, де лише керують.

[25]. Після цього розпочинається перехід від перших ступенів – які є ступенями допомоги – до найближчих ступенів з усіх ступенів правління, які перебувають вище за ці. Не спиняється цей перехід описів та властивостей

¹⁴⁹ Це поняття має неоплатоністичне походження.

від ступеня нижчого до ступеня вищого, поки не досягне ступеня царя міста, який лише керує та й нікому не прислуговує.

[26]. Потім здійснюється перехід від цього ступеня до ступеня царя, який здійснює управління (*мудаббір*) добродесним містом та ступеня першого керівника, духовної сутності. Він створений як вірний дух і це через нього Всевишній Бог дає одкровення першому керівнику міста¹⁵⁰. Тож тут стає очевидним його ступінь і те, що цей ступінь є одним із ступенів духовних сутностей.

[27]. Не спиняється цей пізнавальний рух (*йуртакі фі т-та'ріф*), поки не спиниться на Божестві (*ілаг*), нехай сяє слава Його. Пояснюється, як сходиться одкровення від Нього до ступеню першого керівника. Отож, перший керівник впорядковує місто, народ чи народи відповідно до одкровення від Всевишнього Бога (*Аллагу та'алья*), і це впорядкування сягає усіх прошарків (*кас мін аксам*) міста, відповідаючи розташуванню, яке закінчується останніми прошарками. Через це стає зрозуміло, що Всевишній Бог здійснює управління добродесним містом так само, як і всім світом, і що Його управління світом – в одному аспекті, а управління добродесним містом – в іншому аспекті, і є ці два управління є симетричними так само, як і частини світу та частини добродесного міста чи народу. Тож необхідно, щоб існувала між частинами добродесного народу єдність, зв'язок, лад та взаємодопомога у діях, і щоб існуюча у частинах світу єдність, зв'язок, лад та взаємодопомога у діях походила від природних форм, подобу яких слід віднайти у частинах добродесного народу – від вольових навичок та форм, які існують там. Управитель світу розмістив у частинах світу природні форми, які поєдналися, впорядкувалися, пов'язалися та стали допомагати одне одному в діях, поки не стала їхня множинність та множинність їхніх дій наче єдина річ, від якої походить єдина дія, задля єдиної цілі. Так само й управителю народу слід розмістити та накреслити в душах різних частин цього народу та міста форми й вольові навички, маючи які, вони дійдуть до єдності, зв'язку одного з одним та взаємодопомоги у діях, поки не стане народ в множинності своїх частин, відмінностях ступенів та множинності дій наче єдиною річчю, від якої походить єдина дія, задля єдиної цілі. Цей погляд стане зрозумілим тому, хто розмірковував над органами людського тіла. Так само й Управитель світу облаштував світ та його частини разом із вродженими природами та якостями (*футур уа гара'із*), що зосереджують інші речі, через які зберігається й тримається існування світу разом із його частинами, відповідно до створених у ньому довготривалих періодів. Так само повинен діяти і управитель добродесним народом. Задля єдності, зв'язку та взаємодопомоги у діях не слід обмежуватися лише формами та добродесними навичками, які накреслені в людських душах, але слід ще разом із цим провадити й інші речі, через які досягалося би їхнє збереження і

¹⁵⁰ Аль-Фарабі ототожнював релігійне уявлення про ангела Джібріла (Гавриїла), який передавав одкровення пророкам, із філософською концепцією «активного розуму».

тривале існування по відношенню до чеснот та благ, які зосереджені там із часу першого наказу (*ауваль 'ль-амр*). Загалом необхідно шукати приклад у Божестві та йти за впливом управління У правителя світом в даних Ним видах суцього й у тому, як управляє Він їхніми справами – вродженими якостями, вродженими природами та природними формами, які створені Ним та зосереджені там доти, доки не будуть довершені природні блага у кожному із видів світів у залежності від їхнього ступеню, а також в усьому суцшому. Він також розмістив у містах та народах подобу цього – мистецтва, форми та природні навички доти, доки не сповняться вольові блага в кожному із міст та народів, в залежності від його ступеню та начала, задля досягнення усіма народами та містами щастя в житті цьому та в житті наступному. Через це також слід першому керівнику доброчесного міста знати теоретичну філософію в усій повноті, бо ж він не може зупинитися на якійсь речі у світі із управління Всевишнього Бога, поки не знайде собі прикладу в Ньому, а цей приклад і є там. Разом із цим стає зрозуміло, що все це стає можливим лише в тому разі, коли в містах існує спільна релігія (*мілля*)¹⁵¹, яка об'єднує і погляди їхні, і переконання, і дії. Вона також об'єднує їхні частини, зв'язки та ієрархічне рохташування, і саме через це стає можливою взаємодопомога та взаємоспівробітництво у людських справах задля досягнення шуканої мети, а нею і є кінцеве щастя.

¹⁵¹ «Спільна релігія» (*аль-мілля аль-муштаріка*) не тотожна «конкретній релігії», адже, стверджує аль-Фарабі в іншій праці, «у доброчесних народів та міст можуть бути різні релігії, але усі вони вірять в єдине й те ж саме щастя та мають одні й ті ж самі прагнення» [Аль-Фарабі, Абу Наср. *Ара' агль аль-мадіна аль-фаділя уа мазаддаті-га*. – Бейрут: Дар уа Мактаба аль-Гіляль, 1995. – С. 143, 144]. «Спільність» релігії полягає у її «доброчесності» (*фаділя*).