

Pirmojo valdovo portretas al-Farabio politinėje filosofijoje

ERNESTAS JANČENKAS

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
e.jancenkas@gmail.com

Straipsnyje analizuojamas al-Farabio politinėje filosofijoje aptinkamos valdovo sampratos plėtotės. Pabrėžiami skirtinguose filosofo traktatuose minimų valdovo apibrėžčių skirtumai bei mėginama nustatyti jų priežastis. Ypatingas dėmesys skiriamas al-Farabio plėtojama santykiu tarp valdymo ir filosofijos koncepcijai. Parodoma, kaip naujai atgimsta senovės graikų politinė mintis apreikštosios religijos suformuotame kontekste. Taip pat paliečiama filosofo vaidmens politiniame gyvenime apskritai problema.

Esminiai žodžiai: al-Farabis, islamiškoji politinė filosofija, šiizmas, neoplatonizmas, valdovas, Dievas.

Abu Nasro al-Farabio filosofinių idėjų recepcija yra prieštaringa ir nevienareikšmiška. Tyrinėtojai pateikia skirtingas ir įvairialypes al-Farabio filosofijos interpretacijas. Dėl Abu Nasro filosofijos prieštaringumo, mąstytojo filosofijos recepcijos ypatumai daugiausia yra susiję su pamatinėmis tyrimo prielaidomis ir interpretacine prieiga, kurią savo studijoje taiko konkretus tyrinėtojas. Skirtinguose veikaluose galime aptikti kartais viena kitai prieštaraujančias pozicijas, tačiau, pasitelkdami paties al-Farabio filosofinį diskursą, galime tarti, jog filosofas prieštaravimus į savo darbą galėjo įvelti tyčia, kaip, jo manymu, padarė ir pats Aristotelis. Be to, filosofo parašytuose darbuose aptinkamų prieštaravimų priežastys gali būti susijusios ne tik su paties mąstytojo vartojamo diskurso specifika. Galimos ir kitos svarios interpretacijos. Viena vertus, veikalai gali būti skirti skir-

tingoms auditorijoms: vieni iš jų gali būti ezoteriniai, kiti – egzoteriniai. Nors mes darbų chronologijos negalime tiksliai nustatyti, tačiau yra rimto pagrindo manyti, jog minties ir idėjiniai skirtumai gali būti suprasti kaip mąstytojo minties evoliucijos pėdsakai. Kita vertus, hermeneutinį darbą gerokai apsunkina paties filosofo pozicijos savo veikalų atžvilgiu trūkumas. Dėl šios priežasties mėginimas iš prieštarungų ištarų ir prieigų iškristalizuoti paties Abu Nasro poziciją yra nepaprastai sudėtingas. Ne ką mažiau šis prieštaringumas reiškiasi ir skirtinguose veikaluose pateikiamuose valdovo portretuose.

Pamatiniumi al-Farabio politinės programos principu laikytinas islamiškasis eudaimonizmas. Turima omenyje, žinoma, kad anapusinė laimė al-Farabio filosofijoje postuluojamas kaip tikslas savaime, kurio realizavimui turėtų būti pasitelkiamas

valdžios aparatas ir su valdymu susijusi žiniya. Tokią laimę filosofas sieja su dorybingojo subjekto išsivadavimu iš materijos, kuri leidžia subjekto sielai jungtis pomirtiniame gyvenime su kitomis sielomis ir patirti nepaprastą džiaugsmą. Tokiu būdu al-Farabio filosofijoje susipina islamiškasis ir helenistinis kontekstai. Nors ibn Tufaylas ir Leo Straussas¹ siekia pateikti Abu Nasrą kaip savo tikrąjį požiūrį maskuojantį ateistą, kuris laimę siejo su šiapusiniu gyvenimu, o sielų nemirtingumą apskritai neigė, vis dėlto dauguma tyrinėtojų nepritaria tokiai interpretacijai. Tuo labiau kad veikalo², kuriuo remiasi ibn Tufaylas, iki mūsų dienų neišliko ir mes negalime patvirtinti ibn Tufaylo ištarų. Kita vertus, pripažinus pastarąją poziciją, mums reikėtų, perfrazuojant Vakarų filosofijos klasiką, mesti didžiąją dalį al-Farabio veikalų į ugnį. Vargu ar autorius būtų varginęsis rašyti tiek daug jo poziciją maskuojančių traktatų, kuriuose būtų analizuojamos opiausios mąstytojo gyvenamojo laikotarpio politinės problemos.

Viduramžių musulmonų filosofas, kaip pastebi M. Mahdi, buvo pirmasis filosofas, atgaivinęs graikų politinę filosofiją apreiškęs religijos suformuotoje kultūrinėje terpėje³. Pasak M. Mahdi, dėl savo nestoriečių krikščionių mokytojų al-Farabis buvo puikiai susipažinęs su Atėnų ir Aleksandrijos mokyklose gyvavusių neoplatonizmo

tradicijų terpėje parašytais komentarais. Be to, jis puikiai išmanė neoplatonistinę filosofiją ir krikščioniškąjį neoplatonizmą. Kita vertus, svarbu yra tai, kad visą šią tradiciją jis tarsi atmeta ir nutaria sugrįžti prie pirmtakų – Aristotelio ir Platono. Nors al-Farabis buvo susipažinęs su neoplatonistine tradicija, kaip pastebi M. Mahdi, tačiau mes negalime jo darbuose aptikti pamatinių neoplatonistinių – vienio, intelekto ir sielos – kategorijų, tai turėtų sukelti įtarimą dėl bet kokių mėginimų al-Farabį priskirti neoplatonikų tradicijai⁴.

Be to, anot M. Mahdi, iš išlikusių al-Farabio traktato „Apie filosofijos atsiradimą“ fragmentų galime pamėginti rekonstruoti al-Farabio požiūrį į jo paties filosofijos pirmtakus bei tai, kokiai tradicijai musulmonų mąstytojas save priskyrė. Pastarajame veikale al-Farabis save laiko V–VI a. gyvavusios Aleksandrijos filosofinės tradicijos tęsėju. Dėl to jis aprašo idėjų sklaidos procesą ir tai, kaip į minėtąją tradiciją įsijungė ir pats al-Farabis. Visų pirma, kaip teigiama minėtajame veikale, ši tradicija sklido iš Aleksandrijos į Antiochiją, o iš ten į Haraną, kol galiausiai pasiekė Bagdadą. Be to, al-Farabis nurodo ir savojo mokytojo krikščionių dvasininko Juhanos ibn Hailano (Yuhanna ibn Haylan) vardą. Dėl šios priežasties, siekiant suprasti al-Farabio filosofijos ypatybes, filosofo santykį su Aristotelio ir Platono filosofija, labai svarbu atsižvelgti į Aleksandrijoje susiformavusios Aristotelio ir Platono darbų komentarų tradicijos specifiką.

Kaip teigia C. D’Ancona, vėlyvieji Aleksandrijos neoplatonikai teikė didelę

1 Strauss, L. Farabi’s Plato. *Louis Ginzberg Jubilee, 1945*, vol. 2, New York.

2 Ibn Tufaylas teigia, kad al-Farabio Aristotelio „Nikomacho etikai“ skirtame komentare neigiama anapusinė laimė.

3 Mahdi, M. *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago, London: University of Chicago Press, 2010, p. 30.

4 Ten pat, p. 2–3.

reikšmę Aristotelio studijoms ir jo darbų komentarams. Helenistinio laikotarpio pabaigoje Aleksandrijoje Aristotelis buvo suvokiamas kaip neprilygstamas mokslinės žinijos šaltinis, suformulavęs solidžiausias logikos, fizikos, kosmologijos, gamtos mokslų ir psichologijos teorijas. Dėl šios priežasties filosofijos studijose Platonas net ir neoplatonikų darbuose atsidūrė Aristotelio šešėlyje. Tiesa, kaip teigia tyrinėtoja, šiuo laikotarpiu Aristoteliumi dar nebuvo priskiriama neoplatonistinė teologija, kaip tai bus daroma Abasidų valdymo laikotarpiu⁵. Pasak D. C. Reismano, al-Farabis savo filosofijoje siekia atkurti ir atgaivinti Aleksandrijoje gyvavusių neoplatonizmo filosofijos studijų tradiciją⁶. Gimstant islamo filosofijai, kaip pastebi R. Wisnovsky'is, jau buvo išsigalėjusi Amonijaus (490 m.) ir jo sūnaus Hermėjo bei mokinių Asklepijaus (525 m.) ir Jono Filopono suformuota interpretacinė prieiga prie Aristotelio veikalų. Būtent šios interpretacinės prieigos suformuoto Aristotelio (bei Platono) darbų recepcijos filosofiniame kontekste reikėtų suvokti ir islamo peripatetikų filosofinį palikimą. Al-Farabio veikaluose aptinkamas požiūris į Platono ir Aristotelio filosofinių koncepcijų santykį tėra penkių šimtų metų tradicijos, susijusios su tuo, ką R. Wisnovsky'is vadina „dviejų hermeneutinių projektų susiliejimu“ – neoplatonikų inicijuota „mažesniosios harmonijos“ ir „didesniosios harmonijos“ sinteze – rezul-

tatas. Pirmuoju atveju turimas omenyje paties Aristotelio veikaluose aptinkamų prieštaravimų conceptualus nugludinimas ir suderinimas. Kita vertus, „didesnioji harmonija“, anot tyrinėtojo, sietina su Porfirijaus ir kitų ankstyvųjų neoplatonikų pradėtu filosofiniu projektu, kuriuo buvo siekiama suderinti Platono ir Aristotelio filosofines koncepcijas⁷.

Proklo pradėtą „mažesniosios harmonijos“ įtraukimą į „didesniąją harmoniją“ tęsė Amonijus ir jo mokiniai. Dėl šios priežasties Aristotelio veikalų komentaruose labiausiai buvo akcentuojami tie Aristotelio filosofijos aspektai, kurie labiausiai dera su Platono idėjomis. Galiausiai, anot R. Wisnovsky'io, Amonijaus mokinių Asklepijaus ir Filipono komentarai IX–X a. buvo išversti į arabų kalbą ir tokiu būdu minėtasis hermeneutinis projektas padarė milžinišką įtaką tolimesnei islamiškojo peripatetizmo raidai⁸. Atsižvelgdami į nusakytąją neoplatonizmo raidą, mes galime mėginti suprasti al-Farabio filosofijoje plėtojamą Platono ir Aristotelio filosofinių koncepcijų recepcijos specifiką. Kaip žinia, tiek Aristotelį, tiek ir Platoną al-Farabis siejo su peripatetikų mokykla ir jų pažiūrų suderinimui paskyrė savo garsųjį traktatą. Dėl šios priežasties al-Farabio politinėje filosofijoje persipina Aristotelio bei Platono filosofinės koncepcijos su islamiškąja problematika ir klasikinės islamiškosios civilizacijos kontekste susiformavusios „epistemė“ kategorijomis. Vis dėlto, kaip pastebi musulmono filosofinio palikimo

5 D'Ancona, C. Greek into Arabic: Neoplatonism in translation. *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 18.

6 Reisman, D. C. Al-Farabi and the philosophical curriculum. *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 55.

7 Wisnovsky, R. *Avicenna and the Avicennian tradition in Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 97.

8 Ten pat, p. 97–98.

tyrinėtojai, nemaža dalis al-Farabio politinės filosofijos aspektų yra perimti iš Platono „Valstybėje“ ir „Įstatymuose“ aptinkamų idėjų, todėl musulmonų mąstytojo politinę filosofiją reikėtų laikyti labiau perteikiančia Platono, o ne Aristotelio idėjas.

Šiai studijai taip pat nepaprastai reikšmingas F. M. Najjaro atliktoje lyginamojoje analizėje parodytas šiųjų politinių koncepcijų ir al-Farabio politinės filosofijos panašumas. „Pirminis įspūdis, anot F. M. Najjaro, yra toks, kad Farabio politinė doktrina atrodo būtent kaip teorinė politinio šiizmo legitimacija“⁹. Pasak autoriaus, pats al-Farabis buvo šiitas ir, vengdamas sunitų persekiojimo, turėjo bėgti iš Bagdado ir persikelti į šiitų valdovo Seifo ad-Daulos (Saif al-Dawlah) valdomą Siriją, Damasko ir Alepo miestus. Labai didelę įtaką al-Farabio politinių idėjų subversyviui pobūdžiui turėjo Abasidų valdžiai priešiškos to meto politinės minties srovės ir antiarabiški persų nacionaliniai judėjimai bei jų terpėje užgimusių idėjų. Pasak F. N. Najjaro, pats, būdamas ne arabiškos kilmės, al-Farabis galėjo jausti prielankumą ir simpatijas anti-abasidiškiesiems judėjimams ir Abasidų kalifatą kritikuojančioms minties srovėms¹⁰.

Tyrinėtojo tvirtinimu, ideologinė priešprieša ir konceptuali skirtis tarp sunitų kalifo ir šiitų imamo turėjo didžiulę įtaką al-Farabio politinei minčiai. Sunitai ir šiitai sutaria dėl vaidmens, kurį imamas (politinės valdžia ir autoritetas) atlieka sutelkdamas bendruomenę ir palaikydamas teisingumą. Kita vertus, sunitai manė, kad valdžia turi remtis „shar“ (paklusnumu

Dievo nustatytam įstatymui), o šiitai teikė pirmenybę „wujūb“ (poreikiui, būtinybei). Šiitai perėmė mutazilitų formuluojamas teorijas apie tai, kad teisingumas ir gerumas yra pasiekiami vien tik protu ir kad Dievas būtinai privalo būti teisingas ir jo poelgiai yra teisingi protui suvokiamu būdu. Kalifas užima centrinę vietą sunitų politinėse koncepcijose, jis yra bendruomenės politinis funkcionierius. Kalifas palaiko įstatymus, užsiima karo reikalais ir kasdinių reikalų administravimu. Kalifas, bent jau teoriškai, turėjo būti renkamas bendruomenės. Kita vertus, šiitų imamas yra Dievo paskirtas valdovas, kuris valdo dėl savo asmeninių savybių ir išrinktumo. Imamas yra teisėtasis Pranašo įpėdinis. Be to, šiitų imamas pasižymi antgamtinėmis savybėmis ir valdžia jam priklauso iš prigimties. Šiitų imamas yra valdovas substanciniu požiūriu, net jei „de facto“ politinė valdžia jis nedisponuoja¹¹.

Nepaprastai reikšmingas, anot F. M. Najjaro, yra politinio valdovo parinkimo klausimas. Nepaisant to, kad kalifai paprastai būdavo išrenkami pagal priklausomybę valdančiajai giminei ir sunitų politiniame kontekste, pradedant Umajadais, dominavo dinastinis valdymas, vis dėlto tai buvo daroma laikantis protokolo. Kalifo rinkimuose, net jei kandidatas tebuvo vienas, reikšmingi buvo ištikimybės (*bai'a*) ir konsensuso (*ijma'*) principai. Kita vertus, šiitai manė, kad bendruomenės valdovo rinkimai neturėtų remtis tokiais nuo laiko ir vietos aplinkybių bei žmonių kaprizų priklausančiais principais. Vietoje minėtųjų principų šiitai iškėlė nurodymo (mansūs) doktriną. Imamas turi

9 Najjar, F. M. Farabi's Political Philosophy and Shi'ism. *Studia Islamica*, 1961, no. 14, p. 62.

10 Ten pat.

11 Najjar, F. M. Farabi's Political Philosophy and Shi'ism. *Studia Islamica*, 1961, no. 14, p. 58–59.

būti nurodytas ir nustatytas, imamas turi būti be nuodėmės ir pasižymėti nepriekaištinga morale bei išskirtiniais gebėjimais. Kita vertus, nepriekaištingumą gali laiduoti tik tas, kuris pažįsta žmonių širdis, t. y. Dievas. Dėl šios priežasties šie itai manė, kad bendruomenės valdovą turi rinkti Dievas, o ne žmonės¹².

F. M. Najjaro samprotavimams yra linkęs pritarti ir jo išsakytą poziciją taip pat savo darbuose gina ir A. Sagadejevas, tvirtindamas, kad islamiškosios civilizacijos vakarinėje ir rytinėje dalyse aptinkamų peripatetikų filosofinių koncepcijų skirtingumo priežasčių reikėtų ieškoti būtent skirtingoje politinėje terpėje, kurioje formavosi šios dvi islamiškojo peripatetizmo tradicijos. Rytuose susiformavęs peripatetizmas pastoviai veikė šiizmo sukurtame ideologiniame kontekste ir todėl simbolizavo tam tikrą priešpriešą sunitų režimui arba bent jau išreiškė tam tikrą idėjinę autonomiją valdančiosios klasės ideologijos atžvilgiu. Vakaruose tokios padėties nebuvo, todėl ten negalime aptikti siekio supažindinti žmones su ezoterinėmis doktrinomis iniciacijų pagalba ir mėginimo sukurti idealią religiją, paremtą filosofiniais pagrindais¹³.

Darbą sudarys trys dalys ir išvados. Pirmoje dalyje bus siekiama išskleisti al-Farabio filosofijoje aptinkamą pirmojo valdovo (*al-ra'is al-awwal*) prigimties, jo savybių, gebėjimų ir žinijos traktuotę. Bus mėginama pažvelgti į musulmonų filosofo pateikiamus valdančiojo subjekto kontūrus bei apibrėžti ir palyginti skirtinguose traktuose pateikiamus, kartais vienas kitam

prieštaraujančius, valdovo apibrėžimus. Antroje darbo dalyje nuo grynai politinio subjekto problematikos bus pereita prie filosofinio subjekto problemos. Kokiū būdu al-Farabio pirmasis valdovas tuo pat metu yra ir Platono filosofijoje aptinkamas filosofas-karalius? Kokį vaidmenį valdyme atlieka filosofinė žinija? Koks, anot Abu Nasro, turėtų būti tikrasis filosofas ir kodėl tik toks filosofas galys valdyti? Kokiū būdu al-Farabis sugretina pranašo, imamo, įstatymdavio, pirmojo valdovo ir filosofo tipus bei juos apibrėžiančias sąvokas? Trečiajame skyriuje bus mėginama pažvelgti į al-Farabio filosofijoje plėtojamą filosofo santykio su politine galia problemą. Kodėl filosofas turėtų dalyvauti politiniame gyvenime? Kaip filosofas yra imamas ir valdovas? Koks turėtų būti filosofo santykis su politine galia? Bus siekiama parodyti, jog al-Farabio koncepcijoje plėtojamas filosofo-pranašo santykis su politine galia yra sintetinis.

Valdovo apibrėžimas: prigimtis, savybės, gebėjimai

Apibūdinamas valdovą filosofas dažnai jį nusako per analogiją su širdimi. Labiausiai išplėtotą organinę politikos koncepcija aptinkama garsiajame Abu Nasro veikale „Al-Madinah al-Fadilah“¹⁴. Pastarajame veikale filosofas dorybingąjį miestą¹⁵ (*al-madinah al-fadilah*) prilygina sveikam

12 Ten pat, p. 60.

13 Sagadeev, A. *Classical Islamic Philosophy*. Moscow: Progress Publishers, 1990, p. 256–257.

14 Visas darbo pavadinimas – „Al-ra'a al-ahl al-madinah al-fadilah (liet. „Dorybingojo miesto žmonių pažiūros“).

15 Dorybinguoju miestu bemaž visuose veikaluose laikytinas toks režimas, kurio „raison d'être“ yra anapusinė laimė. Tokio miesto gyventojai, anot mąstytojo, padeda vieni kitiems siekdami anapusinės laimės.

organizmui. Valdovas, pasak musulmonų mąstytojo, lygiai kaip ir širdis, yra pats išbaigčiausias (*al-attam*) ir tobuliausias (*al-akmal*) narys. Lygiai kaip ir širdis savo tobulumu lenkia visus kitus organus, taip ir valdovas savo sugebėjimais ir tobulumu pranoksta visus kitus miesto narius. Tokiu būdu al-Farabis siekia pabrėžti meritokratinį savo politinės koncepcijos pobūdį¹⁶. Be to, valdovas yra pirmas ne tik politinių ar savo išskirtinių savybių atžvilgiu, tačiau jis yra pirmas ir chronologiniu požiūriu. Kaip teigia filosofas, lygiai kaip širdis esti pirmasis susiformavęs žmogaus organas ir visų kitų organų „*causa efficiens*“, lygiai taip pat pirmasis valdovas yra miesto atsiradimo priežastis (*al-sabab*). Būtent valdovas įsteigia bendruomenę ją suvienydamas ir įkurdamas miestą kaip politinį vienetą¹⁷.

Pastarajame veikale Abu Nasras mini valdovo pirmumą chronologiniu požiūriu, kadangi būtent valdovas suvienija bendruomenę ir įkuria miestą. Kita vertus, daug aiškiau šis procesas yra apibūdinamas ir daug labiau filosofas išplėtoja bendruomenės įkūrimo procesą savo veikale „*Kitab al-Millah*“ (liet. „Religijos knyga“). Pirmasis valdovas čia tampa religijos įkūrėju. Būtent religijos pagalba pirmasis valdovas suvienija žmones ir religija įkuria politinį režimo karkasą. Religiją filosofas įtraukia į politinio mokslo rubriką teigdamas, kad religija (*al-millah*) yra nuostatų ir poelgių visuma, kurią apibrėžia, nustato ir suteikia bendruomenei pirmasis valdovas (*al-ra'is al-awwal*). Pirmasis valdovas estetiniu po-

žiūriu kultūriškai nulemtos ortopraksijos ir ortodoksijos pagalba siekia tam tikro tikslo. Al-Farabis atskiria dorybingąjį valdymą (*al-fadila*) nuo jam priešingų režimų. Pasak musulmonų filosofo, jei valdovas yra doras ir jo valdymas yra doras, tuomet savo valdymu jis sieks sukurti tokį režimą, kurio pagrindinis tikslas – atvesti pavaldinius į autentišką laimę (*al-sa'adah al-haqiqah*). Pastaruoju atveju, anot filosofo, tokio režimo kontekste egzistuojanti ir valdovo įsteigta „religija bus dorybinga“¹⁸.

Formuluodamas valdovo valdymo meno problematiką ir išskleisdamas valdymo meno sudarančios žinijos visumą Abu Nasras dažnai pabrėžia valdymo strategijos panašumą į gydytojo naudojamus gydymo metodus. Gydytojas gydo kūnus, o valdovas – sielas. Nosologiniuose palyginimuose Abu Nasras atskiria sveikas sielas nuo sergančiųjų. Žmonės, nesiekiantys anapustinės laimės, bet siekiantys kažkokių kitokių tikslų, paprastai turi sergančias sielas. Dėl šios nosologijos filosofas išplėtoja ir savąją valdovo-gydytojo analogiją. Pastaroji nosologinė analogija aptinkama filosofo veikaluose „*Fusul Muntaza'ah*“ (liet. „Piliietiniai sprendiniai“) bei „*Kitab al-Millah*“. Pirmajame veikale filosofas atskiria „sveikus ir sergančius kūnus bei sveikas ir sergančias sielas“. Pasak Abu Nasro, sveikomis sielomis laikytinos tos sielos, dėl kurių specifinės sąrangos atliekami geri veiksmai ir gražūs poelgiai. Kita vertus, siela serga, todėl toks subjektas elgiasi blogai ir niekingai¹⁹. Būtent valdovas turi rūpintis

16 Трактат о взглядах жителей добродетельного города. Аль-Фараби. *Философские трактаты*. Алма-Ата: „Наука“, 1972, p. 308.

17 Ten pat, p. 308–309.

18 Book of Religion. Al-Farabi. *The Political Writings*, ed. Charles Butterworth. Ithaca; London: Cornell University Press, 2001, p. 309.

19 Афоризмы государственного деятеля. Аль-Фараби.

sielų sveikata įsteigdamas sielų sveikatai palankų režimą.

Kokiomis savybėmis turi pasižymėti toks valdovas? Koks turėtų būti religijos įkūrėjas? Kokia žinija jis turėtų disponuoti? Ko gero, labiausiai išplėtotas pirmojo valdovo savybių sąrašas aptinkamas filosofo veikale „Al-Madinah al-Fadilah“. Filosofas iš viso įvardija net dvylika tokių savybių²⁰.

Tokio žmogaus „organai turi būti tobuli“, kad jis galėtų sėkmingai eiti savo pareigas. Kitaip sakant, filosofas čia įvardija fizinę tokio valdovo sveikatą, kuria jis turįs pasižymėti.

Toks žmogus turįs pasižymėti „gera nuovoka“. Kitaip tariant, valdovas turi formuluoti episteminiu požiūriu nepriekaištingą „pasaulėvaizdį“, kad gebėtų suvokti tai, kas jam sakoma, ir apmąstyti tai, kas išsakyta.

Be to, valdovas turi pasižymėti „gera atmintimi“, idant galėtų atsiminti viską, ką pamato, išgirsta ir suvokia.

Pasižymėti „labai aštriu protu ir įžvalga“, kad pro jo akis nepastebėta neprasprūstų nei viena smulkmena.

Toks žmogus turįs būtinai pasižymėti „gera iškalba“, leidžiančia jam konceptualizuoti ir verbalizuoti savo sumanymus.

Taip pat jis turi „mylėti mokymąsi ir pažinimą“, visiškai nepavargti nuo mokymosi ir nesikankinti dėl su mokymąsi susijusių sunkumų.

Toks žmogus turi „saikingai valgyti ir gerti“. Be to, jis turi iš prigimties vengti žaidimų ir kitokios lengvabūdiškos veiklos. Kitaip sakant, al-Farabis čia įvardija

sugebėjimą kontroliuoti save. Valdžia-sauklasikinėse schemose iškeliama kaip viena valdžios-kitiems pamatinių sąlygų.

Myliėti tiesą ir neapkęsti melo.

Pasižymėti išdidžia siela ir saugoti garbę.

Niekinti turtus ir kitokią pasaulietinę prabangą.

Iš prigimties „myliėti teisingumą ir jo šalininkus“, ir nekęsti neteisybės, tironijos ir tų, kurie jas sukelia.

Paskutinioji savybė panaši į pastarąją tuo, kad čia vėl minimas valdovo teisingumas. Tiesa, teisingumas čia siejamas su nešališkumu. Al-Farabio tvirtinimu, valdovas turi būti „vienodai teisingas visiems: saviems ir svetimiems“. Taip pat jis turįs skatinti teisingumą ir atitaisyti visokias skriaudas. Atstovauti visam tam, kas yra gera ir gražu. Be to, jis turi būti teisingas, tačiau neužsispyręs, ne kaprizingas ir nenusileisti neteisybei, bet visaip kaip jai priešintis. Toks žmogus taip pat turi ryžtingai daryti tai, ką yra sumanęs, ir pasižymėti drąsa.

Įdomu, kad pastarosiomis savybėmis pasižymintis asmuo traktuojamas kaip „pasaulio valdovas“, visų tautų „imamas“. Kituose veikaluose tokių universalistinių politinių aspiracijų aptikti negalime. Turint omenyje al-Farabio požiūrį į religijų pliuralizmą, sunku pasakyti, kuria prasme apskritai galime kalbėti apie vieną asmenį, kuriam priklauso valdžia visoje žemėje.

Kiek mažiau išplėtotas valdovo savybių paketas aptinkamas kituose al-Farabio veikaluose. Štai veikale „Fusūl Muntazaʿah“ „tikrajam valdovui“ priskiriamos šešios savybės, kuriomis toks monarcho archetipas turįs pasižymėti. Pasak Abu Nasro, pastarasis valdovas laikytinas pirmuoju valdovu ir jis turi pasižymėti šešiomis savybėmis: išmintimi,

Социально-этические трактаты. Алма-Ата: „Наука“, 1978, p. 171.

²⁰ Трактат о взглядах жителей добродетельного города. Аль-Фараби. *Философские трактаты.* Алма-Ата: „Наука“, 1972, p. 317–319.

tobula nuovoka, gebėjimu įtikinėti, puikiai perteikti vaizduotei vaizdinius, gebėjimu kovoti fizinį šventąjį karą ir nepriekaištingu kūnu, kuris netrukdytų jam vesti karių į šventąjį karą²¹. Pastarajame veikale, skirtingai nei kituose, teorinės žinijos įsisavinimas ir įvaldymas, bent jau eksplicitiškai, nėra postuluojama kaip viena pamatinių tobulo valdovo išskirtinumą parodančių savybių.

Panašų savybių sąrašą, tik kiek labiau išplėtotą, aptinkame ir garsiajame al-Farabio traktate „Tahsil al-Sa'adah“ (liet. „Laimės įgijimas“). Pasak Abu Nasro, valdovas turi išmanyti inteligibilią teorinę žinią, kuri yra įsisavinama dėl neginčijamų įrodymų. Dėl to valdovas taip pat siekia surasti pačius geriausius įtikinėjimo metodus. Nepaprastai reikšmingi šiuo atveju esti retoriniai ir argumentaciniai valdovo gebėjimai, kurių reikšmę al-Farabis čia pabrėžia. Abu Nasro tvirtinimu, valdovas turi gebėti pasitelkti kokioje nors noetinėje plotmėje esančiam asmeniui priimtinas alegorijas siekdamas perteikti teorinę žinią. Vienas svarbiausių tokios metodologijos panaudojimų būdų sietinas su vaizduoteje aptinkamais vaizdiniais, kurie pasitarnauja kaip teorinės žinijos analogai. Valdovas, anot al-Farabio, turįs įtikinėti tautas ir miestus pasitelkdamas bendrus miestų ir tautų vaizdinius bei simbolius. Valdovas, filosofo nuomone, taip pat turįs klasifikuoti veiksmus, susijusius su praktinėmis dorybėmis ir menais, bei taikyti įtikinėjimo metodus, kurių pagalba jis paakintų dorai elgtis ir suformuotų polinkį į dorą elgesį. Be to, pasak Abu Nasro, valdovas turįs naudoti emociškai

paveikų etinį diskursą, kuris leistų jam valdyti, suminkštinti ir sutramdyti miestelėnų sielas, arba, priešingu atveju, naudoti emociškai paveikų etinį diskursą, kuris leistų sutvirtinti, sustiprinti, sugriežtinti ir sukietinti miestelėnų sielas. Kitaip sakant, valdovas, atsižvelgdamas į konkretaus subjekto konstituciją, turi naudoti emociškai paveikų etinį diskursą, kad tokiais afektais sielose galėtų sugeneruoti pageidautinus politinius efektus²². Veikale „Al-Siyasah al-Madaniyyah“ pateikiamas valdovo savybių paketas yra panašus, tik prie šių savybių pridedama dar ir tai, kad toks valdovas turi būti susijungęs su veikiuoju intelektu.

Nors šioje studijoje išplėtotos al-Farabio religijos filosofijos koncepcijos mes pateikti negalime, nes tokios problemos analizei reikėtų skirti atskirą studiją, vis dėlto reikėtų paminėti keletą dalykų, kurie mums svarbūs, jei mes norime geriau suprasti musulmonų mąstytojo valdovo koncepciją. Pirmiausia atkreiptinas dėmesys į tai, kad bemaž visuose veikaluose postuluojamas tam tikras ryšys tarp vaizduotės, apreiškimo ir religijos. Apreiškimą pirmasis valdovas gauna iš veikiojo intelekto (*al-'aql al-fa'äl*). Kita vertus, veikusis intelektas aprūpina sielą inteligibilijomis, tačiau vaizduotė operuoja vien tik jusliniais vaizdiniais. Dėl šios priežasties veikiojo intelekto valdovo vaizduotei pateikiamos inteligibilijos čia yra įvelkamos į estetinį pavidalą.

Nemažiau svarbi yra ir al-Farabio filosofijoje postuluojama religijos ir filosofijos ryšio specifika. Religija Abu Nasro filosofijoje yra suvokiama kaip „suestetinta“ filosofija

21 Афоризмы государственного деятеля. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: „Наука“, 1978, p. 218.

22 О достижении счастья. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: „Наука“, 1978, p. 325–326.

(vėliau šią koncepciją perims ir kiti musulmonų peripatetikai). Religija yra estetinį ir todėl emociškai įtaigų pavidalą įgavusi filosofija liaudžiai. Liaudis nepasižymi intelektualiais gebėjimais ir todėl negali konceptualiai suvokti inteligibilių. Religinis diskursas padeda suformuoti laimės siekimui palankų „praxis“ ir „doxa“, todėl toks religijos išvestinis pobūdis čia suvokiamas visai ne kaip episteminis trūkumas, bet veikiau kaip jos pranašumas soteriologiniu požiūriu.

Kokia žinija turi disponuoti valdovas, religijos įkūrėjas? Kokia žinija padeda valdovui vesti savo pavaldinius į anapusinę laimę? Abu Nasro filosofijos tyrinėtojai atkreipia dėmesį į tai, kad tokio pobūdžio žinijos apibrėžimai skirtinguose veikaluose yra skirtingi. Svarbiausiu skirtumu laikytinas valdovo santykis su filosofine žinija, tiek teorine, tiek ir praktine. Bemaž visuose veikaluose, išskyrus „Fusūl Muntaza ah“, valdovas nusakomas kaip asmuo, išmanantis teorinę filosofiją. Štai „Tahsil al-Sa'adah“, kaip jau buvo minėta, teigiama, kad valdovas turi nusimanyti „inteligibilioje teorinėje žinijoje“²³.

Kita vertus, pasak „Al-Siyasah al-Madaniyyah“ ir „Al-Madinah al-Fadilah“, į valdovo savybių sąrašą teorinė žinija nėra įtraukiama eksplicitiškai. „Al-Siyasah al-Madaniyyah“ teigiama, kad valdovas turi pasižymėti įvairialype žinija ir pažinimo įrankiais bei būti susijungęs su veikioju intelektu²⁴. Panašiai teigiama ir „Al-Madinah al-Fadilah“. Nors filosofinės žinijos išmanymas nėra ekspli-

citiškai minimas dėl valdovo savybėmis, žinija ir kompetencijomis, vis dėlto abiejuose veikaluose valdovas sulyginamas su filosofu. Tokiu būdu islamiškasis valdovas kaip pranašo vaizdinys yra sugretinamas ir net sutapatinamas su platoniškuoju filosofo-karaliaus archetipu. Be to, pastarąją poziciją patvirtina ir abiejų veikalų struktūra. Abiejuose veikaluose prieš pereidamas prie grynai politinės filosofijos problemų, filosofas pateikia savo metafizines ir psichologines koncepcijas, taip pabrėždamas pastarojo pobūdžio žinijos svarbą politikai.

Kiek įdomesnė valdovo disponuojamos žinijos koncepcija pateikiama al-Farabio veikale „Kitab al-Millah“. Pastarajame veikale, lygiai kaip ir „Fusūl Muntaza'ah“, valdovo žinios yra pateikiamos per analogiją su žinija, kuria turi disponuoti gydytojas. Valdovas turi puikiai nusimanyti apie sielos ligas ir jų priežastis, lygiai kaip ir gydytojas turi žinoti kūno ligas ir jų priežastis. Be to, al-Farabis pabrėžia individuacijos principą, kuris medicinoje turi atlikti lemiamą reikšmę: kiekvienas atvejis, kiekvienas pacientas, kiekvienas kūnas yra savitas. Dėl šios priežasties gydytojas privalo atsižvelgti į kiekvieno atvejo unikalumą ir sugebėti pritaikyti turimas žinias konkrečiam atvejui. Kadangi toks individuacijos principas neatitinka inteligibiliomis universalijomis paremto pažinimo, al-Farabis yra priverstas postuliuoti papildomą gebą. Pasak filosofo, gydytojui „reikalinga geba“, kuri jam leistų atsižvelgti į kiekvieno individualaus kūno specifiką. Pastaroji geba, anot mąstytojo, išsivysto tik dėl ilgos praktikos ir ji remiasi patirtimi. Dėl šios priežasties „tobulo gydytojo“ meną al-Farabis sieja su dviem pamatiniais gebėjimais: gebėjimu pažinti universalijas

23 О достижении счастья. Аль-Фараби. *Социально-этические трактаты*. Алма-Ата: „Наука“, 1978, p. 325.

24 Гражданская политика. Аль-Фараби. *Социально-этические трактаты*. Алма-Ата: „Наука“, 1978, p. 123–124.

ir individuaciją atlikti įgalinančia geba, kuri susiformuoja dėl ilgametės gydymo praktikos. Lygiai toks pat, anot musulmonų mąstytojo, yra ir „valdymo menas“. Valdymo menas irgi yra neatsiejamas nuo universalijų pažinimo, tačiau juo neapsiriboja. Kiekvienas valdovas privalo taikyti individuacijos principą, o tai jis gali daryti tik dėl ilgametės patirties ir suformuoto pastabumo. Pasak al-Farabio, senovės išminčiai tokią savybę-gebą vadino „prudentia (*taʿaqqul*)“ – tai yra gebėjimas, susiformavęs dėl ilgametės patirties susiduriant su individualiais atvejais. Filosofas čia turi omenyje tai, ką graikai vadino „phronesis“²⁵.

Panašiai al-Farabis samprotauja ir veikale „Ihsa al-'Ulūm“. Filosofas teigia, jog dorybingoji valdžia remiasi dvejomis – universalijų įstatymų ir politinės praktikos – galiomis. Siekdamas geriau paaiškinti tai, ką jis turi omenyje, al-Farabis pasitelkia tipinę gydytojo figūrą ir gydymo analogiją. Mąstytojo nuomone, lygiai kaip ir valdžia, kuri remiasi minėtomis galiomis, gydytojas remiasi universalia teorija ir pačia gydymo praktika. Pirmąją galią al-Farabis sieja ir ją kildina iš politinės filosofijos, nes būtent ji, pasak jo, suteikia universalius įstatymus²⁶.

Pačią politinę filosofiją mąstytojas dalija į dvi dalis. Pirmoji dalis yra skirta laimės problemai, čia siekiama iširti, kas yra tikroji laimė, ir atskirti ją nuo tariamos laimės. Dėl to jis siekia pateikti veiksmų klasifikatorių, dėl kurio būtų galima klasi-

fikuoti ir skirstyti veiksmus į gerus ir blogus pagal tai, ar jie priartina, ar atitolina mus nuo tikrosios laimės. Antroje dalyje, pasak mąstytojo, mėginama išsiaiškinti „dorų savybių organizavimo būdus“ ir pateikti autoritetingus veiksmus, dėl kurių miestuose ir tautose galima puoselėti ir įtvirtinti dorą elgesį. Dėl to, anot filosofo, šioje dalyje taip pat siekiama išsiaiškinti, kokie yra nedorybingos valdžios tipai, jų skaičių bei specifiką. Visa tai, al-Farabio teigimu, mes galime sužinoti skaitydami Aristotelio ir Platono „Politikose“ ir kituose Platono bei kitų autorių darbuose²⁷.

Kita vertus, „Fusūl Muntaza'ah“ išplėtotą nosologinę analogiją visiškai atsiejama nuo filosofinės žinijos. Ką turįs žinoti gydytojas? Kokia žinija turi disponuoti valdovas? Pasak al-Farabio, gydytojui privalu žinoti visus kūno narius ir kiekvieno iš jų santykį su kūnu apskritai; ligas ir jų sandus „bei šių ligų“ priežastis; kaip apsaugoti nuo ligų ir kokiomis sąlygomis kūnas laikytinas sveiku. Valdovo žinios apie sielą analogiškos toms, kuriomis disponuoja gydytojas kūno atžvilgiu. Valdovas turįs pažinti visą sielą ir jos dalis, sielos ydas ir trūkumus. Taip pat jis turi žinoti, iš kur kyla šie trūkumai ir ydos. Be to, jis turi žinoti tas sienos būsenas, dėl kurių žmogus atlieka gerus veiksmus ir gražius poelgius. Valdovui taip pat privalu žinoti, kaip panaikinti miesto gyventojų sielose aptinkamas ydas, kaip sustiprinti jų dorybes bei kaip jas išsaugoti, kad jos neišnyktų²⁸. Kitaip sakant, valdovas turįs iš dalies įvaldyti tam tikras antropologines ir

25 Book of Religion. Al-Farabi. *The Political Writings*, ed. Charles Butterworth. Ithaca; London: Cornell University Press, 2001, p. 104–106.

26 Слово о классификации наук. Аль-Фараби. *Философские трактаты*. Алма-Ата: „Наука“, 1972, p. 178–179.

27 Ten pat, p. 180–181.

28 Афоризмы государственного деятеля. Аль-Фараби. *Социально-этические трактаты*. Алма-Ата: „Наука“, 1978, p. 174.

psichologines žinias, tačiau apie filosofinės žinijos įsisavinimą šiame veikale nekalbama. M. Galston mano²⁹, kad toks gnoseologinis skurdumas čia sietinas su tuo, jog čia turimas omenyje ne pirmasis valdovas (*al-ra' is al-awwal*), o miesto vadovas (*al-mudabbir*), kuris nėra toks ypatingas ir toks gabus, kaip ir pirmasis valdovas. Pastarajame veikale minimi abu suverenų tipai.

Lyginamajai šių politinių doktrinų ir al-Farabio politinės filosofijos koncepcijų analizei skirtoje studijoje N. M. Najjaras pastebi, kad al-Farabio ir šių keliai konceptualiai išsiskiria, nepaisant panašumų, kadangi Abu Nasro tikslai yra filosofiniai, o šių – konfesiniai ir politiniai. Nemažiau svarbu ir tai, anot autoriaus, kad Abu Nasras savąją imamo sampratą aiškina grynai etimologiškai ir tokiu būdu nutoldamas nuo šiitiškosios imamo koncepcijos. Nepaisant to, al-Farabio politinė filosofija ir šių politinės koncepcijos yra artimos vienu labai reikšmingu požiūriu: jos abi teikia pirmenybę teisingojo valdovo racionalumui, kuriam jie subordinoja įstatymų (*shari'a*) valdžią. Kita vertus, pasak F. M. Najjaro, Abu Nasro pirmojo valdovo „ra's al-awwal“ racionalumas yra žmogiškasis, o šių imamo racionalumo prigimtis yra dieviškoji. F. M. Najjaras daro esminę išvadą, kad al-Farabio koncepcija yra substancialiu ir konceptualiu požiūriu „filosofinė, o ne religinė“ ir šiuo atžvilgiu ji skiriasi nuo grynai teologinių šių doktrinų. Religija Abu Nasro koncepcijoje subordinojama filosofijai, kai tuo tarpu šių imamas ir politinė jo legitima-

cija remiasi mistinėmis ir teologinėmis kategorijomis³⁰.

Ar teisus F. M. Najjaras, teigdamas, kad, skirtingai nei šių imamas, al-Farabio pirmasis valdovas vis dėlto tėra žmogus, o ne dieviškasis antžmogis? Kokia yra pirmojo valdovo prigimtis? Ar valdovais tampama iš prigimties (dėl Apvaizdos), ar dėl žmogiškųjų pastangų? Veikale „Al-Madinah al-Fadilah“ al-Farabis tvirtina, kad miesto vadovu gali tapti ne bet kas, kadangi vadovavimas yra susijęs su dviem pamatinėmis kategorijomis: prigimties ir valios. Al-Farabio nuomone, valdyti gali tik tas, kas iš prigimties esti tam pasiruošęs. Antra vertus, valdymas taip pat priklauso nuo padėties (*al-hiyah*) ir „habitus“ (*al-malakah*), kurių šaltinis yra valia. Al-Farabis tuoj pat skuba pridurti, kad ir šie dalykai esmingai priklauso nuo prigimties. Kitaip sakant, valdymas sietinas su prigimtiniais gebėjimais ir įgimtu „pašaukimu“ valdyti³¹. Panašus požiūris išreiškiamas ir traktate „Tahsil al-Sa'adah“, kuriame Abu Nasras tvirtina, kad valdovais tampama ne vien dėl valios, o ir dėl savosios prigimties. Lygiai taip pat ir valdinių padėčių lemia ne kas kita, o prigimtis. Kitaip sakant, politinę hierarchiją filosofas laiko išsisknijusių žmonių prigimtyje ir jos nulemtą³².

Ar valdovas yra iš prigimties tobulas? Ar teisus yra F. M. Najjaras, teigdamas, kad al-Farabio valdovas vis dėlto nėra tobulasis

29 Galston M. *Politics of Excellence. The Political Philosophy of Alfarabi*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990, p. 126.

30 Najjar, F. M. *Farabi's Political Philosophy and Shi'ism. Studia Islamica*, 1961, no. 14, p. 69–72.

31 *Трактат о взглядах жителей добродетельного города. Аль-Фараби. Философские трактаты*. Алма-Ата: „Наука“, 1972, p. 311–312.

32 *О достижении счастья. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты*. Алма-Ата: „Наука“, 1978, p. 319.

antžmogis, apie kurį kalbama šių politinėse koncepcijose? Nors bemaž visi veikalai patvirtina tyrinėtojo išvadą, vis dėlto reikėtų atkreipti dėmesį į vieną veikale „Fusūl Muntaza’ah“ aptinkamą ištrauką, kurioje Abu Nasras kalba apie tobulą žmogų. Nors devintajame ir dešimtajame sprendiniuose al-Farabis neigia, jog kada nors galėtų gimti asmuo, kuris nuo pat gimimo būtų tobulas. Kita vertus, kitame sprendinyje Abu Nasras tarytum ir pripažįsta tokio tobulo žmogaus egzistavimo galimybę, taip atliepdamas šių ir sufijų koncepcijas apie imamą ir Muhammodo archetipą. Pasak al-Farabio, jei kada pavyktų aptikti asmenį, kuris iš prigimties pasižymėtų visomis dorybėmis ir kurio siejoje jos dargi būtų įtvirtintos įpročio, tuomet toks žmogus savo dorybėmis pranoktų visą likusią žmoniją. Be to, tokio žmogaus dorybės būtų tokios tobulos, kad jis, anot filosofo, tarytum „pranoktų patį žmogiškumą“. Kitaip sakant, toks žmogus laikytinas antžmogiū. Al-Farabio tvirtinimu, senovės išminčiai tokį asmenį vadino dievišku (*al-ilahiyy*). Pastarasis tipas, anot al-Farabio, be jokių išlygų turėtų tapti valdovu³³.

Filosofo-karaliaus portretas

Dėl tokio tobulo žmogaus vaizdinio bei jo atributų perteikimo al-Farabis taip pat remiasi iš senovės graikų filosofijos paveldėtais valdovo vaizdiniais. Abu Nasras buvo pirmasis, priėmęs apreikštųjų religijų iššūkį senovės graikų politinei filosofijai. Al-Farabis – pirmasis mąstytojas, kuris susiejo apreikštųjų religijų sukurtąjį „epistemė“ su

senovės graikų politinės filosofijos koncepcijomis. Dėl šios priežasties nereikėtų stebėtis, kad sintetinio uždavinį atliekantis mąstytojas deda didžiules pastangas mėgindamas parodyti filosofo-karaliaus ir pranašo-imamo konceptualųjį, metafizinį, episteminių ir politologinį giminiškumą. Skirtinguose veikaluose filosofas naudoja skirtingas interpretacines priegas ir argumentacines strategijas, leidžiančias susieti filosofą su pranašu. Sintetinąją funkciją bemaž visais atvejais atlieka imamo, pranašo, valdovo ir filosofo disponuojamos žinijos tapatumas.

Abu Nasras veikale „Al-Madinah al-Fadilah“ filosofo, išminčiaus ir pranašo figūras susieja su iš veikiojo intelekto įgyjamomis inteligibilijomis. Pasak al-Farabio, kas iš Dievo liejasi į aktyvųjį intelektą, iš aktyviojo intelekto liejasi į jo pasyvųjį intelektą tarpininkaujant įgytajam intelektui. Be to, šios inteligibilijos, įgavusios estetinį pavidalą, taip pat pasiekia ir šio subjekto vaizduotę. Dėl pastarojo proceso toks subjektas tampa „išminčiumi“, „filosofu“, tobuliausio intelekto savininku. Kita vertus, per tai, kas patenka į jo vaizduotę, jis taip pat tampa „pranašu“, galinčiu nušviesti ateitį ir pažįstančiu dabartį. Musulmonų mąstytoju tvirtinimu, visai tai įvyksta dėl tos esaties, dėl kurios jis pažįsta dieviškumą. Be to, toks žmogus pasiekia tobuliausią žmogui įmanomą būseną ir esti laimės viršūnėje. Pasak al-Farabio, būtent šis žmogus išpildo pirmąją valdovui keliamą sąlygą – jis žino, kokiais veiksmais reikėtų siekti laimės³⁴.

33 Афоризмы государственного деятеля. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: „Наука“, 1978, p. 181–183.

34 Трактат о взглядах жителей добродетельного города. Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата: „Наука“, 1972, p. 315–316.

Labai daug dėmesio filosofijos genealogijai, filosofo apibrėžimui ir filosofo ryšio su imamu, įstatymdaviu ir pirmuoju valdovu nustatymui skiriama al-Farabio veikale „Tahsil al-Sa'adah“. Absoliučios išminties disponavimo kriterijumi al-Farabis laiko gebėjimą taikyti teorinę žinią kitų mokslų srityse. Dėl šios priežasties, pasak Abu Nasro, „tobulu filosofu“ (*al-failasūf al-kamil*) laikytinas tas, kuris esti įsisavinęs teorinę žinią ir geba ją pritaikyti kitose srityse. Dėl to, sekdamas Platonu, al-Farabis išsako radikalią mintį, jog tarp pirmojo valdovo ir tobulo filosofo nėra jokio skirtumo. Kitaip sakant, tobulas valdovas ir tobulas filosofas vienas kitą implikuoja. Be to, asmuo, sugėbantis teorinę žinią taikyti kitose srityse, taip pat neišvengiamai sugebės paversti ją inteligibilia, o su valia susijusią žinią – aktualia. Kuo geriau jis tai sugeba, anot mąstytojo, tuo tobulesnis filosofas jis yra. Tobuliausiu filosofu laikytinas tas, kuris visų pirma įsisavina teorines, o po šių ir praktines dorybes pasitelkdamas dorybingą žinią. Visa tai atlikęs jis tuomet gali teorines ir praktines dorybes suteikti tautoms ir miestams, kiek tai yra įmanoma jų atžvilgiu. Dėl šios priežasties, pasak Abu Nasro, absoliučiai tobulas filosofas būtent dėl to tuo pat metu yra ir tobulas valdovas³⁵.

Lygiai kaip ir antikinio ir helenistinio laikotarpių mąstytojai, al-Farabis (bei po jo iškilusios islamiškosios filosofinės minties personalijos) filosofiją visų pirma laikė praktine veikla, filosofija buvo suvokiama kaip pats geriausias (dėl savojo epistemologinio korektiškumo) gyvenimo būdas.

35 *О достижении счастья. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты.* Алма-Ата: „Наука“, 1978, p. 336–337.

Žinoma, kulminaciją toks gyvenimo būdas al-Farabio filosofijoje pasiekia politinėje veikloje, padedant kitiems siekti laimės. Dėl šios priežasties teorinių žinių įsisavinimas buvo neatsiejamas nuo „praxis“ ir praktinių dorybių. Tai ypač pabrėžiama „Fusūl Mun-taza'ah“, kur pristatomis du asmenų, įsisavinančių teorines žinias, tipai. Vienas iš jų yra puikiai įsisavinęs ir įvaldęs visus Aristotelio veikalus ir juose sukauptą žinią, apimančią gamtos, logikos, metafizikos ir ontoteologijos pažinimą, tačiau tokio asmens veiksmai prieštarauja tam, kas „doxa“ plotmėje laikoma gražiais ir teisingais poelgiais. Kita vertus, jei kito asmens, kuris nieko nežino apie Aristotelį, poelgiai sutampa su tuo, kas „doxa“ plotmėje laikoma teisingais ir gražiais veiksmais, tuomet toks asmuo labiau atitinka filosofo apibrėžimą nei pirmasis. Kitaip sakant, filosofo apibrėžime „praxis“ įgauna prioritetą teorinės žinijos įvaldymo atžvilgiu. Nepaisant to, kad teorinė žinija yra būtina siekiant suformuoti adekvačią elgseną, vis dėlto „vien tik teorinės žinijos įvaldymo nepakanka“³⁶.

Filosofija, pasak Abu Nasro, tiek „doxa“, tiek ir „epistemé“ plotmėse suvokiama vienodai – tai teorinės žinijos įvaldymas dėl gražių ir teisingais laikytinų poelgių „doxa“ plotmėje. Jei kas nors įsisavina vien tik teorines žinias, tačiau jo poelgiai prieštarauja tam elgsenos modeliui, kuris laikomas teisingu „doxa“ plotmėje, tuomet veikiausiai tokio žmogaus poelgiai bus neteisingi apskritai, t. y. neteisingais laikytini „epistemé“ plotmėje. Kaip Abu Nasras savo filosofijoje formuluoja santykį tarp

36 *Афоризмы государственного деятеля. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты.* Алма-Ата: „Наука“, 1978, p. 269–270.

„doxa“ ir „epistemė“? „Tikrąją nuomonę“ arba „epistemė“ filosofas vadina patikrintą nuomonę, laikydamas ją teisingesne nei bendrai įsigalėjusi nuomonė arba „doxa“³⁷.

Panašiai Abu Nasras samprotauja ir Tahsil al-Sa'adah, pateikdamas savąją filosofų tipologiją. Siekdamas išsiaiškinti, koks asmuo laikytinas „tikru filosofu“ (*al-failasūf al-haqq*), al-Farabis, kaip pats tvirtina, remiasi Platono veikalu „Valstybė“. Pasak Abu Nasro, Platonas savo „Valstybėje“ nurodo, ko reikia norint būti filosofu. Filosofas, anot al-Farabio, turįs pasižymėti nepaprastai giliu supratimu, jis turi būti santūrus ir sąžiningas, mylėti išmintį ir jos šalininkus, mylėti teisingumą ir jo šalininkus, nebūti aikštingas ir egoistiškas, nešykštėti, iš prigimties niekinti aistras ir turtus. Be to, filosofas neturi būti išdidus, jis privalo būti mandagus. Filosofas turi būti ugdomas remiantis įstatymais ir papročiais, jo įsitikinimai turi būti teisingi ir jis turi laikytis dorų elgesio normų, kurių laikytis reikalauja jo religija³⁸.

Abu Nasro tvirtinimu, jei visomis minėtomis savybėmis pasižymi jaunuolis, tuomet galbūt jis netaps melagingu, netikru ar niekam tikusiu filosofu. Pasak al-Farabio, „niekam tikusiu filosofu“ (*al-failasūf al-batil*) laikytinas tas asmuo, kuris įsisavina teorinę žinią, tačiau nepasižymi aukščiausiu tobulumu, dėl kurio jis galėtų diegti filosofinę žinią kitiems. „Netikru filosofu“ (*al-failasūf al-zūr*) laikytinas tas asmuo, kuris studijuoja teorinius mokslus, tačiau nesielgia dorai, vadovaujasi savo aistromis

ir troškimais. Kitaip sakant, Abu Nasras čia, pasitelkdamas antikinio ir helenistinio laikotarpių sampratą, suformuluoja filosofo apibrėžimą, kuris islamiškosios filosofijos kontekste, skirtingai nei Vakaruose, išliko tvirtas iki pat šių dienų. „Melagingu filosofu“ (*al-failasūf al-bahraj*) laikytinas tas asmuo, kuris studijuoja teorinius mokslus nebūdamas jiems iš prigimties gabus. Pasak Abu Nasro, nekompetentingasis filosofas nejaučia tikslo, kurio siekia filosofija. Toks filosofas mano, jog filosofijos tikslas esti susijęs su tariama laime, t. y. su tuo, kas, anot įsigalėjusios nuomonės, laikytina gėriu³⁹.

Taip pat pastarajame veikale al-Farabis siekia parodyti filosofo, įstatymdaviu (*wadi al-nawmis*) ir imamo sąvokų sinonimiškumą. Filosofas tai daro tam tikslui pasitelkdamas keletą argumentacinių strategijų bei etimologinę šių sąvokų analizę. Pasak al-Farabio, sąvokos „imamas“, „filosofas“ ir „įstatymdavys“ iš esmės reiškia tą patį. Vis dėlto Abu Nasras pamėgina pateikti visų trijų apibrėžimus ir kiekvieno iš jų specifiką. Filosofo sąvoka, anot jo, nurodo į asmenį, apdovanotą teorinėmis dorybėmis. Be to, kadangi jo teorinės dorybės privalo būti pačios tobuliausios, jis turi pasižymėti ir likusiomis dorybėmis. Įstatymdaviu, al-Farabio nuomone, laikytinas tas asmuo, kuris puikiausiai pažįsta praktines inteligibilijas bei gali jas išreikšti ir įdiegti tautose ir miestuose. Kita vertus, kadangi praktinės inteligibilijos kyla iš pažinimo, todėl jos gali atsirasti tik iš esamų teorinių dorybių. Kitaip sakant, filosofas šia įžvalga sulygina filosofą su įstatymdaviu, kadangi ir pasta-

37 Ten pat p. 271–272.

38 О достижении счастья. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: „Наука“, 1978, p. 345.

39 О достижении счастья. Аль-Фараби Социально-этические трактаты. Алма-Ата: „Наука“, 1978, p. 346–347.

rajam teorinės dorybės esti reikalingos ne mažiau nei pirmajam⁴⁰.

„Valdovo“ (*al-malik*) sąvoka, pasak Abu Nasro, vartotina norint nurodyti asmenį, pasižymintį valdžia ir galia. Kita vertus, valdžią valdovas įgyja tik tuomet, jei jis pasižymi stipria pažinimo geba, stipria mąstymo geba, didelėmis dorybėmis ir gerai išmano menus. Priešingu atveju, al-Farabio tvirtinimu, toks asmuo nepasižymės absoliučia galia ir negalės valdyti. „Imamo“ sąvoka, pastebi mąstytojas, arabų kalboje reiškia asmenį, kuris stovi priekyje ir veda, tai iš esmės sąvoka, nurodanti vadą. Nepaisant to, anot al-Farabio, atkreiptinas dėmesys į tai, kad vadovauti subjektas gali būti linkęs iš prigimties arba dėl tikslo, kurio jis siekia. Jei vadovaudamas imamas nesiekia, kad savo poelgiais, dorybėmis ir menų išmąnytu jis būtų tobuliausias, tuomet negalima tokio imamo vadinti vedliu absoliučia prasme. Kita vertus, jei imamas savo menais, dorybėmis ir poelgiais siekia tik vieno vienintelio savo tikslo, tuomet jo menas, dorybės, mąstymas, žinios savo jėga yra pačios stipriausios. Pasak Abu Nasro, tokios savybės įmanomos ir viename asmenyje aptinkamos tik tuo atveju, jei tas asmuo pasižymi stipriausiai išreikštomis teorinėmis ir mąstymo dorybėmis. Be šių, šiam asmeniui taip pat yra reikalingi dalykai, įeinantys į filosofijos mokslą⁴¹.

Dėl šios priežasties, al-Farabio tvirtinimu, sąvokos „filosofas“, „pirmasis valdovas“, „valdovas“, „įstatymdavys“ ir „imamas“ nurodo į vieną ir tą patį asmenį bei iš esmės reiškia tą patį. Įdomu yra tai, jog filosofas atkreipia dėmesį į tai, kad, anot išsigalėjusios nuomonės, visos šios sąvokos fundamenta-

liu požiūriu reiškia tą patį. Kitaip sakant, tiek filosofiniu, analitiniu, tiek ir bendrai įsigalėjusiu požiūriu minėtos sąvokos yra sinonimiškos⁴². Taip „Tahsil al-Saadah“ al-Farabis sumaniai susintetina antikinį filosofinės minties palikimą su islamiškuoju kontekstu, suteikdamas filosofui valdovo statusą.

Pirmojo valdovo santykis su politine galia

Kaip buvo minėta prieš tai, skaitant al-Farabio veikalus, tampa neaišku, koks vis dėlto yra filosofo santykis su politine galia tradicine to žodžio prasme. Kodėl filosofas turįs dalyvauti politiniame gyvenime? Kodėl filosofas turi tapti valdovu? Ar paties individualaus mąstytojo laimei yra būtinas dalyvavimas politiniame gyvenime? Pastarieji klausimai ir su jais susijusios problemos kamuoja al-Farabio filosofinio palikimo tyrinėtojus jau daugelį metų.

Šiame skyriuje, remiantis kai kuriomis užuominomis ir ištatomis, aptinkamomis al-Farabio traktatuose, bus siekiama parodyti, kaip turėtų būti suvokiamas al-Farabio nužymėtas filosofo santykis su politine galia. Bus siekiama įrodyti, kad geriausiai šį santykį nusakė M. Galston, pavadinusi jį „politika kaip metafora“⁴³. Politika, kaip bus parodyta, nėra būtinaisiais ryšiais susijusi su filosofine veikla ir net su laimės siekimu. Veikiau priešingai, politika yra ne tik kažkas atsitiktinio filosofinės veiklos atžvilgiu, tačiau gali netgi prieštarauti filosofo tikslams. Kitaip

40 Ten pat p. 341.

41 Ten pat, p. 342–343.

42 Ten pat, p. 343.

43 Galston, M. *Politics of Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990, p. 89–91.

sakant, valdovo ir politinės galios santykis yra grynai sintetinis.

Pastarojo pobūdžio nuostatos aptinkamos al-Farabio veikaluose „Tahsil al-Sa'adah“ ir „Fusūl Muntaza'ah“. Pirmajame veikale filosofas tvirtina, kad valdovu arba imamu esama iš prigimties, nepriklausomai nuo to, ar atsiras tokių, kurie juo sektų ir jam paklustų, ar ne. Panašiai, anot Abu Nasro, yra ir su gydytojais. Gydytojas išlieka gydytoju nepriklausomai nuo to, ar jis turi pacientų, ar ne. Al-Farabio nuomone, filosofas išlieka filosofu, imamas išlieka imamu, o valdovas išlieka valdovu nepriklausomai nuo to, ar jie disponuoja priemonėmis ir žmonėmis, kurie leistų jiems siekti savo tikslų⁴⁴.

Panašus požiūris plėtojamas ir „Fusūl Muntaza'ah“, kur al-Farabis išsako nuomonę, jog valdovu laikytinas asmuo išmano valdymo meną. Kadangi „valdoviškumas“ čia susiejamas su tam tikro pobūdžio žinijos ir meno įvaldymu, valdovo statusas tuo pat metu tampa autonomiškas visų kitų specifikacijų atžvilgiu. Pastarajame veikale al-Farabis vėl formuluoja tą pačią valdovo santykį su politine galia nusakančią formulę: valdovas išlieka valdovu, „nepriklausomai nuo to, ar jis turi politinę galią“ tradicine to žodžio prasme, ar ne. Lygiai kaip gydytojas išlieka gydytojas, nepriklausomai nuo to, ar jis turi pacientų, ar ne. Dėl to Abu Nasras kategoriškai atmeta tai, ką jis laiko klaidingomis nuomonėmis apie valdovą. Pasak filosofo, „doxa“ plotmei priskirtinos koncepcijos, kurios būtinaisiais valdovo atributais laiko paklusnumą valdovui ir jo gebėjimą priversti kitus vykdyti jo valią. Be to, kiti dar

priduria ir tai, kad valdovas neva turįs būti turtingas, kelti baimę ir priversti kitus prieš jį nusizeminti. Visi šie dalykai, anot al-Farabio, nepriklauso valdymo meno apibrėžčiai⁴⁵.

Viena vertus, aiškiai matyti, kad Abu Nasras apibrėžia politinę galią kaip aksi-denciją, kaip su valdovu sintetiškai susietą reiškinį. Kita vertus, filosofo darbuose taip pat plėtojamas neigiamas požiūris į politinę galią apskritai. Kadangi žmogaus entelechija filosofo darbuose laikytina anapusinė laimė, kuri traktuojama kaip tikslas savaime, tikslas, kuriam turi būti pavesti visi kiti tikslai, politinė galia gali tapti vien tik priemone. Kita vertus, jei politinė galia tampa tikslu, tuomet mes susiduriame su „libido dominandi“ – aistra, kuriai al-Farabis suteikia patį menkiausią statusą savo aksiologinėje tipologijoje, taip išreikšdamas negatyvų požiūrį į politiką ir valdžią apskritai.

Visų pirma labai aiški takoskyra tarp meilės išminčiai ir meilės valdžiai nubrėžiama vadovėlio pobūdžio veikale „Qabl ta'allum al-falsafah“⁴⁶. Pastarajame veikale al-Farabis įvardija devynis dalykus, kuriuos reikia žinoti, įvaldyti, įsisavinti ir pasiekti prieš pradėdant mokytis filosofijos. Vienas iš tokių dalykų yra filosofijos propedeutika laikomos disciplinos įvaldymas ir įsisavinimas. Kaip pastebi Abu Nasras, skirtingos filosofijos mokyklos nesutarė dėl to, kas yra laikytina filosofijos propedeutika, t. y. ką reikėtų žinoti, prieš imantis filosofijos. Plato-

44 *О достижении счастья*. Аль-Фараби. *Социально-этические трактаты*. Алма-Ата: „Наука“, 1978, p. 348.

45 *Афоризмы государственного деятеля*. Аль-Фараби. *Социально-этические трактаты* – Алма-Ата: „Наука“, 1978, p. 200–201.

46 Visas veikalo pavadinimas – „Risalah fi ma yanbaghianyaqdimuqabla'ta'allum al-falsafah“ (liet. „Apie tai, ko reikia prieš mokantis filosofijos“).

nikai, pasak filosofo, filosofijos propedeutika laikė geometriją. Dėl to, jog geometrijoje naudojami įrodymai yra patys teisingiausi⁴⁷.

Kita vertus, Aristotelio sekėjas Teofrastas Efezietis, anot musulmonų mąstytojo, manė, kad reikia pradėti nuo etikos teigdamas, kad tas, kurio būdo neįmanoma ištaisyti, negalys studijuoti filosofijos. Boetijus Sidonietis, pastebi al-Farabis, filosofijos propedeutika laikė fizikos mokslus, kadangi jie yra artimiausi mums ir mes apie juos geriausiai išmanome. Andronikas Rodosietis rekomendavo pradėti nuo logikos, kadangi ji padeda atskirti melą nuo tiesos. Abu Nasro nuomone, visi šie požūriai teisingi. Dėl tokios nuomonės filosofas išreiškia savąjį požiūrį į filosofijos propedeutiką. Filosofijos propedeutiką filosofas visų pirma susieja su subjektyvacijos procedūromis ir dvasine praktika, padedančia konstituoti filosofijos mokslams tinkamą subjektą:

„Prieš pradėdant filosofijos studijas reikia pataisyti trokštančiosios sielos moralę, idant ši trokštų vien tik tobulos dorybės (*al-fadīlah*), tikros dorybės, o ne tariamos, kaip kad malonumai ar meilė valdžiai (*al-hubbah al-ghalabah*). Tai daroma gerinant moralę ne vien žodžiu, bet ir darbais.“⁴⁸

Dar labiau neigiamas požiūris į „libido dominandi“ išreiškiamas veikaluose, kuriuose al-Farabis išplėtoja savąją neišmanymo (*al-jahiliyah*) miestų tipologiją. Neišmanymo miestais filosofas laiko dorybingajam miestui priešingus miestus. Įdomu, kad pati neišmanymo (*al-jahiliyah*)

sąvoka turi daug teologinių konotacijų, kadangi, anot islamiškosios tradicijos, laikotarpis iki Korano apreiškimo Pranašui yra vadintinas neišmanymo laikotarpiu. Taip valdovas, dėl anksčiau nusakyto sintetinio santykio su politine galia, yra suvokiamas ne kaip valdžia disponuojantis asmuo, o kaip teorinių ir praktinių dorybių pagalba iš neišmanymo į laimės būseną žmones išvedantis tipas.

Veikale „Al-Madinah al-Fadilah“ Abu Nasras įvardija kelis dorybingajam miestui (*al-madinah al-fadilah*) priešingus miestų tipus: neišmanymo, nedorybės (*al-fasiqah*), mainų (*al-mutabadilah*) ir paklydimų (*al-dallah*). Šiuose miestuose gyvenantys subjektai yra priešingi dorybingųjų miestų gyventojams. Neišmanymo miesto gyventojai, al-Farabio teigimu, niekada nepažino laimės, jiems niekada net į galvą neatėjo mintis siekti laimės. Laimės jie nepažįsta ir jos nesiekia, būtent todėl šį miestą filosofas vadina neišmanymo miestu, kadangi jis nepažįsta ir nesiekia aktualizuoti žmogui priklausančios entelechijos. Kita vertus, neišmanymo miestų gyventojai siekia tariamų gėrybių. Al-Farabio tvirtinimu, šio miesto gyventojų nuomone gėrybėmis laikytini žemiški dalykai: fizinė sveikata, turtai, malonumai, nežabotos aistros, išdidumas ir panašiai. Būtent šias gėrybes, anot jo, šio miesto gyventojai laiko tikrąja laime, lygiai kaip šių gėrybių priešybes jie laiko nelaime⁴⁹. Pasak musulmonų mąstytojo, neišmanymo miestas dalijasi į ketletą kategorijų⁵⁰.

47 О том, что должно предшествовать изучению философии. Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата: „Наука“, 1972, p. 9–10.

48 Dieterici, F. Alfarabis Philosophische Abhandlungen. Leiden: E. J. Brill, 1890, p. 53.

49 Трактат о взглядах жителей добродетельного города. Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата: „Наука“, 1972, p. 322.

50 Ten pat, p. 323–325.

Tarp jų – būtinybės miestas (*al-madinah al-darūriya*), kurio gyventojai susijungia į tokį bendrabūvį vien tik tam, kad galėtų apsirūpinti būtiniaisiais išgyvenimui reikalingais dalykais: maistu, vandeniu, rūbais, gyvenamąja vieta ir t. t.

Mainų miestas (*al madinah al-baddalah*), kurio gyventojai vienas su kitu bendradarbiauja ir vienas kitam padeda siekdami finansinės gerovės ir turtų, tačiau ne kaip priemonės, o kaip savo viso gyvenimo tikslo.

Niekšiškumo ir nuopolio miestas (*al madinah al-khissah wa as-suqūt*), kurio gyventojai siekia vien tik malonumų ir mėgavimosi malonumais.

Garbėtroškų miestas (*al-madinah al-karamah*), kuriame gyvena garbės siekiantys ir jos siekti vienas kitam padedantys gyventojai.

Viešpatavimo miestas (*al-madinah at-taghallub*), kurio gyventojai siekia užvaldyti kitus ir priversti visus jiems paklusti. Kitaip sakant, tai miestas, kuriame vyrauja „libido dominandi“ dvasia.

Kolektyvinis miestas (*al-madinah al-jama'iyah*), kurio gyventojai sukuria tokį bendrabūvį, kuriame kiekvienas individas galės siekti ko trokštąs, visiškai nevaržydamas savo aistrų. Pastaruoju atveju filosofas turi omenyje liberalųjį režimą.

Nuodėmių miestas (*al-madinah al-fasiqah*), kurio gyventojai pažįsta laimę, žino viską apie veikiantįjį intelektą ir apskritai žino visą tai, ką žino ir kuo vadovaujasi dorybingojo miesto gyventojai, tačiau elgiasi priešingai. Kitaip sakant, žinodami kelią į laimę, šio miesto gyventojai laimės nesiekia.

Paklydimo miestas (*al-madinah ad-dallah*), kurio gyventojai, nors iš pradžių žinojo ir išmanė visą tai, ką žino ir išmano dorybingasis miestas, ilgainiui paklydo ir

dabar jų pažiūros apie pomirtinį gyvenimą ir Dievą esti visiškai klaidingos.

Nors pastarajame veikale al-Farabis taip neišplėtoja savo kritikos viešpatavimo mieste dominuojančiam etosui, vis dėlto, kalbėdamas apie karinguosius miestus ir karingąsias kultūras ir sulygindamas juos su taikiaisiais miestais ir juose vyraujančiu „buržuaziniu“ etosu, filosofas labai viena-reikšmiškai neigiamai atsiliepia apie „libido dominandi“. Plėtodamas neišmanymo miestuose vyraujančių pažiūrų tipologinę analizę, konceptualiąja ašimi filosofas pasirenka „rūšių kovos“ koncepcijos problemą. Kaip, suvokdami gamtoje vyraujančią tarprūšinę kovą, galime ją interpretuoti ir kokios tokių interpretacijų implikacijos žmonių bendrabūviui? Filosofas pateikia keletą pozicijų, viena iš kurių tam tikrais savo aspektais primena po keleto šimtmečių Vakaruose pasirodysiančias „amžinosios taikos“ koncepcijas.

„Kiti tvirtina, kad dominavimo santykiai būdingi esinijai, bet tik tarp skirtingų rūšių. Kita vertus, vienai rūšiai priklausantys yra vienijami šios priklausomybės. Dėl šios priežasties jie turi siekti tarpusavyje palaikyti taiką. Kadangi žmogiškumas vienija žmones, jie (žmonės, – E. J.) turi tarpusavyje palaikyti taiką dėl savojo žmogiškumo. O kitas rūšis galima užvaldyti, idant būtų galima jas panaudoti ir palikti ramybėje tai, kas nenaudinga. Kas iš to, ko nepavyksta panaudoti, yra kenksminga, tai reikia sunaikinti, o kas nėra žalinga – tai reikia palikti. Ir jie teigia, kad jei jau yra taip, tuomet būdas, kuriuo vieni iš kitų įgyja gėrybes, turi remtis savanoriškais mainais (*bil-mu'amalat al-ara-diyah*). Kita vertus, būdas, kuriuo gaunama nauda iš kitų rūšių, turi remtis dominavimu,

kadangi kitos rūšys neprotauja ir todėl savanoriški mainai su jomis nėra įmanomi“⁵¹.

Be to, tokias pažiūras išpažįstantys asmenys, pasak Abu Nasro, labai neigiamai atsiliepia apie karinį etosą, „karingąjį žmogų“ laikydami susvetimėjusiu su žmogiškąja prigimtimi. Dėl šios priežasties, pastebi mąstytojas, tokios grupės žmonių, siekdamos apsiginti nuo karingųjų grupių, sieks pagalbos iš tų grupių, kurios gali duoti atkirtį karingosioms tautoms ir karingiesiems miestams. Pasak Abu Nasro, taip susiformuos dvi skirtingos grupės: vienos iš jų užsiims kova ir gynyba, o kitos – mainais. Kita vertus, pirmoji grupė jėgą naudoti galės ne savavališkai, o tik iškilus grėsmei. Įdomu, jog al-Farabis taip pat pabrėžia skirtingus abiejų grupių išpažįstamus pasaulėvaizdžius: mainus atliekanti grupė mano, kad mainai yra esminga žmogaus prigimties dalis, o kariaujančioji grupė manys, jog kova nėra kažkas svetimo žmogaus prigimčiai⁵².

Siekdami apsiginti taikieji miestai pasidalija į dvi grupes: pirmoji grupė pasižymi jėga ir todėl gali kovoti bei gintis; antrajai grupei priklausantys asmenys tokia jėga nepasižymi. Taip taikūs miestai išlaiko savo turtus. Labai įdomu, jog al-Farabis skuba pasmerkti pirmąją grupę teigdamas, kad antrosios grupės, t. y. užsiimančios mainais, o ne kova, asmenų sielos yra sveikos (*sali-mah*), o pirmosios grupės asmenų sielos yra niekingos (*rady'iah*), kadangi tokie asmenys kovą laiko gėriu. Kitaip sakant, Abu Nasras čia stoja mainus atliekančių taikiųjų miestų

gyventojų pusėn parodydamas jiems palankumą⁵³ ir išreikšdamas neigiamą požiūrį į bet kokias „libido dominandi“ apraiškas.

Panašų požiūrį į viešpataujančiajame mieste vyraujančią etosą galime aptikti ir „Fusūl Muntaza'ah“. Filosofo tvirtinimu, patirtis priklauso nuo jos taikymo vietos ir laiko aplinkybių ir nuo jos taikančio subjekto specifikos. Al-Farabis išskiria du pamatinius patirties pritaikymo aspektus: viena vertus, patirtis priklauso nuo jos pritaikymo objekto, kita vertus, ji taip pat reikšmingai determinuojama ir ją taikančio subjekto specifinių savybių. Pasak mąstytojo, abiem požiūriais tobuliausia laikytina ta patirtis, kuri taikoma dorybingųjų miestų valdyme. Kita vertus, niekingiausia ir netobuliausia patirtis, anot filosofo, aptinkama viešpatavimo miestuose. Kitaip sakant, patirties ar meno taikymo vertinimas susijęs su vertikaliaja ašimi, kurios veiname poliuje statomas dorybingumas, kitame – nedorybingumas. Taip gali būti klasifikuojamas ir diferencijuojamas bet kuris menas ir bet kuri patirtis. Kadangi „libido dominandi“ vertybiškai yra žemiausioje pakopoje, todėl ir su ja susiję menai ir patirtis laikytina pačia menkiausia, niekingiausia ir netobuliausia⁵⁴.

Pasak Abu Nasro, viešpatavimo mieste dorybingiausi ir tobuliausia veiksmi įgauna neigiamą krūvį ir virsta savo priešybėmis ir visų pasaulyje egzistuojančių bėdų priežastimi. Dėl šios priežasties – ir tai yra nepaprastai svarbu – dorybingajam asmeniui jokiais būdais negalima pasilikti tokia mieste. Toks asmuo, anot filosofo,

51 Al-Farabi. *Abu Nasr Ara' al-ahl al-madinah al-fadilah*. Beirut: Dar al-Mashriq, 1986, p. 164.

52 *Трактат о взглядах жителей добродетельного города*. Аль-Фараби. *Философские трактаты*. Алма-Ата: „Наука“, 1972, p. 363–364.

53 Ten pat p. 364–365.

54 *Афоризмы государственного деятеля*. Аль-Фараби. *Социально-этические трактаты*. Алма-Ата: „Наука“, 1978, p. 258–260.

privalo kuo greičiau palikti neišmanymo miestus ir tautas ir persikelti į dorybingąjį miestą. Kita vertus, tokio žmogaus egzistencija tampa apgailėtina tuo atveju, jei tokių miestų jo gyvenamuoju laikotarpiu. Pastaruoju atveju, anot al-Farabio, dorybingasis asmuo tampa klajokliu, neturinčiu tėvynės, ir mirtis jam tampa geresne alternatyva nei gyvenimas⁵⁵.

Išvados

Aptarę al-Farabio politinėje filosofijoje bene centrinę vietą užimančią valdovo apibrėžties problemą, galime padaryti keletą išvadų. Visų pirma, kaip buvo parodyta, filosofas plėtoja pirmojo valdovo sampratą, labai panašią į šiitų imamoto doktrinoje išskleidžiamo paskirtojo imamo koncepciją. Abu Nasro valdovas yra tobulas asmuo, pasižymintis tiek tobulomis fizinėmis, tiek ir psichologinėmis, moralinėmis savybėmis. Be to, valdovas taip yra ir pranašas, įsteigiantis religiją ir suformuojantis bendruomenę. Dėl to svarbiausiu laikytinas valdovui reikalingos žinijos aspektas, dažnai al-Farabio vadinamas karališkuoju menu. Būtent, pasitelkdamas karališkąjį meną, valdovas įsteigia religiją ir valdo bendruomenę. Pastaruoju atžvilgiu al-Farabio pozicija nėra vienareikšmiška. Nors daugelyje veikalų musulmonų mąstytojas pabrėžia filosofinės žinijos svarbą valdymui, vis dėlto „Fusūl Muntazaʿah“ nuo to atsiriboja. Nepaisydamas to, straipsnio autorius yra linkęs pritarti M. Galston išsakytai pastarojo fakto interpretacijai priskiriant tokį žinijos skurdumą skirtingų

valdovui keliamų tikslų ir prerogatyvų tipui. Pastarieji skirtumai sietini su tuo, kad „Fusūl Muntazaʿah“ aprašomas ne pirmasis valdovas, o tiesiog miesto administratorius (*al-mudabbir*).

Be to, nemažiau svarbu ir tai, kad „Kitab al-Millah“ prie teorinės žinijos universalijų per inteligibilijas įsivavinimo ir įvaldymo minimas dar ir kitas valdovui nepaprastai reikšmingas gebėjimas. Filosofas kalba apie tam tikrą praktinę gebą, kurią jis sieja su iš patirties kylančia išmintimi (*taʿallum*) arba „phronesis“. Valdovui nepakanka vien nusimanyti teoriniuose dalykuose, lygiai kaip ir gydytojas, jis turi sugebėti taikyti žinias konkrečiais atvejais iškylančioms problemoms spręsti. Panašiai filosofas samprotauja ir „Ihsa al-ʿUlūm“, kur be filosofinės žinijos valdovas taip pat privalo turėti ir politinės patirties.

Nors al-Farabio politinės koncepcijos konceptualių požiūriu nepaprastai artimos to laikotarpio šiitų koncepcijoms. Vis dėlto, kaip jau į tai atkreipė dėmesį F. M. Najjaras, al-Farabio valdovas yra daug „žemiškesnis“ ir filosofo pozicija valdovo atžvilgiu yra „natūralistinė“, lyginant ją su šiitų imamo kaip Dievo paskirto vietininko koncepcijomis. Be to, skiriasi ir pamatiniai politinių teorijų formulavimo tikslai ir metodologinės priegijos: al-Farabio tikslai yra filosofiniai ir jo prieiga remiasi filosofinėmis kategorijomis bei filosofine metodologija, kai tuo tarpu šiitai labiau linkę į konfesiškai grįstas ir sakralų pobūdį turinčias koncepcijas. Kita vertus, darbe buvo pamėginti atrasti glaudesnius sąlyčio taškus tarp šių, atrodytų, nesuderinamų pozicijų. Kaip buvo parodyta, net ir al-Farabis, nors kalbėdamas ne savo, o „senovės išminčių“ vardu,

55 Ten pat, p. 261.

pripažįsta „dieviškojo tipo“ egzistavimą, kuris tuo pat metu turėtų valdyti „ergo“ al-Farabio politinės teorijos yra artimesnės šiitams, nei manė F. M. Najjaras.

Dėl valdovo savybių ir jo disponuojamos žinijos aptarimo neišvengiamai yra paliečiamas ir pats filosofijos vaidmuo mąstytojo politinėje filosofijoje. Kadangi musulmonų filosofo politinės teorijos nemaža dalimi remiasi Platono politinė filosofija, todėl natūralu, kad al-Farabio pirmasis valdovas tuo pat metu yra ir filosofas. Sugretindamas Pranašą su Filosofu, al-Farabis suartina islamiškąją kultūrą ir senovės graikų filosofiją, mėgindamas įrodyti giluminius abiejų tradicijų ryšius. Sintetinančią funkciją čia atlieka žinija. Valdovas bemaž visais atvejais turi nusimanyti filosofijoje ir būti įvaldęs teorinę žiniją bei demonstruoti praktines dorybes. Imamas, filosofas, valdovas ir įstatymdavys – visi turi disponuoti identiška žinija.

Daug įdomesnė yra al-Farabio pozicija dėl politinės galios tradicine ta žodžio prasme. Abu Nasro filosofiniuose traktatuose plėtojamas pirmojo valdovo santykis su

politine galia yra sintetinis. Politinė galia substancialiai laikytina atsitiktiniu atributu, kuris nėra esminis valdovo atžvilgiu. Daug svarbesnė vėlgi yra pati žinija. Valdovas išlieka valdovu nepriklausomai nuo to, ar jis disponuoja politine galia, ar ne. Dėl to al-Farabis labai griežtai kritikuoja įvairias valios galias apraiškas ir „libido dominandi“ kaip su „philosophia“ nesuderinamą aistrą, brėždamas aiškią takoskyrą tarp dviejų skirtingų troškimų: valdžios geismo ir meilės išminčiai.

Filosofas kritikuoja „libido dominandi“ keliais aspektais. Visų pirma, jis kritikuoja tokį geismą kaip su filosofijai reikalingo subjekto konstituavimu nesuderinamą dalyką, teigdamas, kad geidžiančioji sielos dalis būtinai turi būti nukreipta ne į valdžios geismą, o į tiesos troškimą. Kita vertus, jis kritikuoja „libido dominandi“ ir pasitelkdamas patį niekingiausią, archetipiniame viešpatavimo mieste aptinkamą, režimą ir jo suformuotą etosą. Tokiame mieste bet kokios praktinės dorybės tampa ydomis, kadangi jos nukreiptos į pačios niekingiausios – aistros valdyti – patenkinimą.

Bibliografija

Adamson, P. and R. C. Taylor, Ed. Cambridge Companion to Arabic Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Al-Farabi, Abu Nasr. Ara' al-ahl al-madinah al-fadilah. Beirut: Dar al-Mashriq, 1986.

Al-Farabi. The Political Writings, Ed. Charles

Butterworth. Ithaca; London: Cornell University Press, 2001.

Dieterici, F. Alfarabis Philosophische Abhandlungen. Leiden: E. J. Brill, 1890.

Galston, M. Politics of Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

Mahdi, M. Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy. Chicago; London: University of Chicago Press, 2010.

Najjar, F. M. Farabi's Political Philosophy and Shi'ism. Studia Islamica, 1961, no. 14.

Sagadeev, A. Classical Islamic Philosophy. Moscow: Progress Publishers, 1990.

Strauss, L. Farabi's Plato. Louis Ginzberg Jubilee, 1945, vol. 2, New York.

Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: „Наука“, 1978.

Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата: „Наука“, 1972.