



АЛЬ-ФАРАБИ



А. Х. КАСЫМЖАНОВ

---

# Абу-НАСР аль-ФАРАБИ

МОСКВА «МЫСЛЬ» 1982



ББК 87.3

К 28

РЕДАКЦИИ  
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Касымжанов Агын Хайруллович (род. в 1931 г.) — чл.-кор. АН Казахской ССР, доктор философских наук, профессор, автор книг «Проблема совпадения диалектики, логики и теории познания» (1964 г.), «Как читать и изучать «Философские тетради» В. И. Ленина» (1968 г.), «Аль-Фараби в истории культуры» (1975 г., совместно с Б. Г. Гафуровым), редактор и составитель ряда изданий трудов аль-Фараби на русском и казахском языках («Философские трактаты», «Социально-этические трактаты», «Логические трактаты» и др.).

Рецензент: кандидат философских наук *Сагадеев А. В.*

К 0302010000-163 16-82  
004(01)-82

© Издательство «Мысль». 1982

© Скан и обработка: *glarus63*

Людам, поскольку они принадлежат к роду человеческого, надлежит поддерживать между собою мир.

*Аль-Фараби*

Подражание Аристотелю должно быть таким, чтобы любовь к нему [никогда] не доходила до той степени, когда его предпочитают истине, ни таким, когда он становится предметом ненависти, способным вызвать желание опровергнуть его [во что бы то ни стало].

*Аль-Фараби*

## ПРЕДИСЛОВИЕ

---



а Востоке издавна прибегают к образным сравнениям. Титул Второго Учителя, который получил крупнейший мыслитель-философ раннего средневековья Абу-Наср аль-Фараби, несет в себе значительную смысловую символику. Прежде всего он означает почетное признание Аристотеля как Первого Учителя и Абу-Насра — его достойного преемника и продолжателя. Связано ли это с тем, что последователь писал многие труды в форме комментариев к трудам своего великого предшественника, или с тем, что он был столь же всеобъемлющ и всесторонен, или с тем, что, подобно Аристотелю, описавшему и аналитически расчленившему основные формы человеческого мышления, он создал монументальный труд, в котором систематизировал всю историю и все аспекты теории музыки? Верно, скорее всего, все вместе взятое. Понять такое значительное культурное явление можно только на широком историко-культурном фоне. Это позволит воссоздать облик аль-Фараби как мыслителя и ученого во всей его глубине и полноте, выяснить его место в истории мировой философии. Значительный вклад в изучение его наследия внесли советские историки философии и востоковеды: Б. Г. Гафуров, С. Н. Григорян, А. В. Сагадеев и др. Оригиналь-

ность мышления аль-Фараби, сочетание в нем моментов рационализма, демократизма и гуманизма, вообще вклад этого выдающегося мыслителя в мировую цивилизацию были подчеркнуты на международных научных конференциях, посвященных 1100-летию со дня его рождения.

Данная книга посвящена изложению с марксистско-ленинских позиций философских взглядов Абу-Насра аль-Фараби, выявлению их истоков, содержания, сущности, внутренней связи и влияния на последующее развитие философской мысли. Она является первой книгой об аль-Фараби на русском языке, рассчитанной на широкий круг читателей. Аль-Фараби относится к тем отважным героям науки, которые вступили в борьбу с «господством суеверия и тем иерархическим властолюбием, которое кровью написало свою историю и сделало все, чтобы подавить свободу духа и благородные законы гуманизма» (60, XII)\*. Борец за духовное просвещение, за утверждение гуманности, аль-Фараби близок нам, строителям светлого коммунистического общества.

---

\* Здесь и далее в круглых скобках сначала дается номер источника в списке литературы, помещенном в конце книги, затем курсивом — номер тома, если издание многотомное, и далее — страницы источника.

## АЛЬ-ФАРАБИ И ЕГО ВРЕМЯ



Основное, что мы должны учесть при воссоздании биографии Абу-Насра,— это включенность его в различные пересекающиеся культурные традиции и взаимовлияния.

Аль-Фараби родился в 870 г. в районе Фараба, у впадения р. Арысь в Сырдарью (что соответствует Шаульдерскому району Южно-Казахстанской области современного Казахстана). Он выходец из привилегированных слоев тюрков, о чем свидетельствует слово «тархан» в составе его полного имени: Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Турки.

Историками культуры прослежены некоторые особенности региона, выходцем из которого был аль-Фараби. В культурном и этническом отношении он находился на границе оседлоземледельческой культуры Средней Азии и кочевой скотоводческой культуры центральноказахстанских степей, в нем обитали различные племена и народности (кипчаки, канглы, огузы, карлуки, согдийцы, чигили, ягма) с разным уровнем культуры и традиций, с различными религиозными верованиями (шаманизм, зороастризм, несторианство, манихейство, буддизм). В тюркской среде получила

распространение своя письменность. До арабских завоеваний на Сырдарье оформляется культурный оазис с центром в Тарбанде (по-иному, в Отраре, позднее переименованному в Фараб). В VIII в. Южный Казахстан входит в состав халифата, здесь насаждается ислам, создаются медресе. Центробежные силы: рост этнического самосознания и движение покоренных народов за свою независимость — подрывают власть халифа и его наместников. Утрачивают свое прежнее значение арабские племенные ополчения, и им на смену приходит конная гвардия тюркского происхождения.

Абу-Наср родился в семье одного из таких представителей конной гвардии в округе Фараб, в городке Васидж, где и прошло его детство. Стремясь удовлетворить свои разносторонние культурные запросы, аль-Фараби покидает родные места. По одним сведениям, он ушел в юности, по другим — в возрасте около сорока лет. Аль-Фараби направляется в города, насыщенные богатой интеллектуальной жизнью. Он побывал в Багдаде, Харране, Каире, Дамаске, Алеппо и других городах Арабского халифата. Многое узнал, многое пережил и, главное, многое переосмыслил.

В пределах Арабского халифата и протекала большая часть жизни и творчества аль-Фараби. Начальный период Арабского халифата знаменуется возникновением и становлением ислама и завоеванием Сирии, Палестины, Ирака, Ирана, Египта. Становление Арабского халифата связано с двумя династиями халифов. Династия Омейядов (661—750) налаживала политическую и экономическую жизнь Арабской империи. При династии Аббасидов (750—1262) произошло дальнейшее развитие экономики и культуры. Столицей Аббасидского халифата был Багдад. Это был центр интенсивной



культурной жизни, в нем зарождались все духовные течения, получившие распространение в халифате. Каждая более или менее значительная мечеть Багдада имела библиотеку. Хранение книг сочеталось с обучением и обеспечением содержания студентов и ученых. Именно в Багдаде пересечения различных культурных традиций, взаимообогащавших друг друга, сказались с наибольшей силой — языческие верования, иудаизм, христианство (через христиан несториан и монофизитов), ислам. Культуры разных народов создавали идеологическую основу для столкновения умов, их шлифовки, возвышения над локально-этнической узостью. Именно к Багдаду относится то, что аль-Фараби говорит о коллективном городе. Этот город — самый «восхитительный и счастливый из невежественных городов и своим внешним видом напоминает цветастое и красочное одеяние и в силу этого оказывается любимым кровом каждого, ибо любой человек в этом городе может удовлетворить свои желания и устремления. Потому-то народ стекается [в этот город] и оседает там. Его размеры безмерно увеличиваются. В нем рождаются люди разных родов, имеют место браки и половые связи разного вида, здесь рождаются дети самого разного рода, воспитания и происхождения. Этот город состоит из многообразных, входящих друг в друга объединений с отличными друг от друга частями, в которых чужеземец не выделяется из местного населения и в которых объединяются все желания и все действия. Поэтому очень возможно, что с течением времени в нем могут вырасти самые достойные [люди]. Там могут существовать мудрецы, ораторы, поэты всех видов» (4, 158).

Но, несмотря на кажущуюся благоприятную обстановку коллективного города, аль-Фараби отнес

его не к добродетельному городу, а к «невежественным» городам, ибо в нем контрасты добра и зла проявлялись сильнее, чем где бы то ни было. В следующих сочинениях авторов средневекового периода, содержащих биографии ученых и философов, встречается и биография аль-Фараби: «Источники сведения о классах врачей», принадлежащее Ибн-Аби-Усайбиа (ум. в 1269 г.), «Сообщения об ученых и мудрецах», автором которого является аль-Кифти (ум. в 1248 г.), «Даты кончин знаменитых людей и сведения о сынах времени» Ибн-Халликана (ум. в 1242 г.).

Мы приводим краткий пересказ биографии аль-Фараби по Ибн-Халликану (16, 113—117).

Известно, что аль-Фараби до приезда в Багдад владел тюркским языком и некоторыми другими, но не знал арабского. Надо отметить, что он много времени уделял изучению языков и в этом достиг поразительных результатов: в конце жизни он владел более чем семьюдесятью языками. Живя в Багдаде, аль-Фараби в короткий срок в совершенстве овладевает арабским языком и начинает заниматься различными науками, прежде всего логикой. В это время в Багдаде наиболее популярным мыслителем и философом-наставником был Абу-Бишр Матта бен-Йунис, который приобрел всеобщую известность не только в Багдаде, но и, пожалуй, во всех культурных центрах Арабского халифата как крупный комментатор логического наследия Аристотеля. Ряды его учеников пополнил аль-Фараби, который прилежно записал со слов Абу-Бишр Матта комментарии к трудам Аристотеля по логике. Влияние багдадского учителя на аль-Фараби, по свидетельствам современников, было весьма значительным, ибо Абу-Бишр Матта обладал изумительной четкостью стиля, тонкой

культурой комментирования логического наследия Стагирита: он удачно избегал сверхсложных конструкций, умело сочетая глубину с простотой изложения. Все эти достоинства стиля Абу-Бишр Матта были целиком усвоены его достойным учеником.

В период жизни в Багдаде аль-Фараби совершает поездку в г. Харран со специальной целью обучиться некоторым особым приемам логики у мыслителя-христианина Йуханны бен-Хайлана, которыми тот прославился в мусульманском мире. Вернувшись в Багдад, аль-Фараби углубляется в изучение наследия Аристотеля, он обретает легкость восприятия идей и совокупности задач и проблем, поставленных великим греком. О трудоемкости усвоения наследия Аристотеля арабоязычными мыслителями говорит хотя бы та фраза, которая была написана аль-Фараби на копии аристотелевского трактата «О душе»: «Я прочел этот трактат двести раз». Дело, по-видимому, заключается не в терпеливости («Он обладал, должно быть, очень хорошим желудком», — не преминул язвительно заметить Гегель. — 27, 105), которую проявили арабоязычные мыслители в изучении античного наследия, а в специфике, которую приобрело философское творчество в этот период, преимущественно выражаясь в детальном комментировании всех трудов античных авторов, что требовало буквального знания и запоминания текста. Ясно, что в этой фразе содержится призыв к постоянному, многократному возвращению к одним и тем же источникам, и в этом, по-видимому, состоит один из важнейших принципов обучения философии того времени.

Результатом разносторонних научных изысканий аль-Фараби явился трактат «О классификации наук», в котором в строгом порядке были перечисле-

ны науки того времени, определен предмет исследования каждой. По свидетельствам современников, «ничего подобного никто ранее не писал и подобного плана не придерживался, и она незаменима для изучающих науки» (15, 115).

В Багдаде аль-Фараби основательно пополняет свои знания, входит в контакт с видными учеными и довольно быстро занимает первенствующее место среди них благодаря эрудиции, силе мысли и величию характера. Но в среде догматически настроенных богословов возникает неприязнь ко всему строю мышления аль-Фараби, нацеленному на открытие рационалистических путей познания и поиски достижения для людей счастья в земной жизни, а не в потустороннем мире. В конце концов аль-Фараби вынужден покинуть Багдад.

Он направляется в Дамаск, но не останавливается в нем, путь его лежит в Египет. В своей книге под названием «Гражданская политика» он упоминает, что начал ее в Багдаде, а кончил в Каире (Миср). После далекого путешествия аль-Фараби возвращается в Дамаск, где прожил до конца своих дней, ведя в нем уединенный образ жизни. Несмотря на покровительство правившего в те времена в Дамаске Сайф-ад-Дауля бен Хамдани, он избегает придворной жизни, редко присутствует на приемах. Обыкновенно большую часть дня он проводит на краю бассейна или в тенистом саду, где пишет книги и беседует с учениками. Свои сочинения он записывает на отдельных листах (поэтому почти все созданное им приняло форму отдельных глав и записок, некоторые из них сохранились лишь в фрагментах, многие не были закончены). Аль-Фараби был очень непритязательным человеком. Его жизненные потребности ограничивались суммой в четыре дирхема, которые он ежедневно

получал из казны Сайф-ад-Дауля. Умер он в возрасте восьмидесяти лет и был погребен за стенами Дамаска у Малых ворот. Сообщают, что молитву по нему на четырех папирусах читал сам правитель.

Приведенная биография, хотя и не дает полного представления о жизни аль-Фараби, показывает черты характера, присущие истинным мыслителям: чувство собственного достоинства, бескорыстие, любовь к науке. Весьма ценным в облике аль-Фараби является его стремление практически претворить знания, в этой связи он говорит, что «мыслительная добродетель не может быть у него (у философа. — А. К.) без практической добродетели» (4, 341).

Наследие аль-Фараби, вобравшее в себя разнообразные культурные традиции, свидетельствует о несостоятельности европоцентризма и азиатизма, ибо в развитии между различными культурами имеет место не просто аналогия, а заимствования, влияния, преемственность, борьба и т. д. Контакты были не только многосторонними, но и — что важнее — взаимно стимулирующими, взаимно обогащающими. Если европоцентристски ориентированная литература пишет о восточном перипатетизме и конкретно об аль-Фараби, то речь обязательно идет о том, насколько он «освоил» Аристотеля (правильно, глубоко, неверно, поверхностно и т. д.) и насколько переложенный им Аристотель мог (или не мог) оказать влияние на последующее развитие европейской философской мысли. Что античная культура испытала влияние предшествующих и современных ей культур Вавилона, Египта, Индии, это как-то исключается из рассуждений Э. Ренана, В. Виндельбанда, К. Форлендера, К. Ясперса. В европоцентристской лите-

ратуре игнорируется то обстоятельство, что процесс «передачи» античного наследия был не только процессом «сохранения в целостности» или «искажений и напластований», но и элементом реального соприкосновения различных культур, рождения новых ценностей и ответом на новые исторические потребности.

Корни европоцентризма лежат в исторических обстоятельствах, превративших страны Востока в объект колониальной эксплуатации и породивших идеологическую надстройку, призванную оправдать и закрепить эту эксплуатацию. Рассмотрение культуры Востока с позиций превосходства, как в лучшем случае заслуживающей внимания своей экзотичностью, продолжает довлеть над умами буржуазных западных ориенталистов. «Мистичность» Востока и отсутствие в нем глубины рационально выраженной и развернутой мысли — таковы-де особенности «восточного мышления». Современные буржуазные идеологи не прочь пококетничать с «Востоком», но только для того, чтобы оживить средневековую мистику и провозгласить основой цивилизации томизм.

Процессы синтезирования культур имели место всегда, проявляясь то с большей, то с меньшей силой, иногда затухая, иногда давая яркие вспышки. Первая встреча греков с достижениями Востока состоялась при Ахеменидах. Вторая волна синтеза культур в интересующем и близлежащих регионах связана с завоеваниями Александра Македонского и эпохой эллинизма, когда культурные традиции Индии, Ирана, Сирии, Армении, Грузии, Средней Азии, Ближнего Востока тесно переплелись между собой. Третья волна, близкая ко временам аль-Фараби, связана с переселением христиан, которые донесли греческую культуру и

передали «иноверцам», те же в свою очередь оказались не только благодарными восприимчивыми, но и талантливими продолжателями. Сначала сирийцы-несториане ознакомили с достижениями греческого гения персов эпохи Сасанидов. Большую роль в этом сыграла Гундишапурская школа, в которой осуществлялись переводы с греческого трудов по логике, философии и медицине.

Греки еще в VI в. до н. э. через своих путешественников имели возможность познакомиться с достижениями культуры восточных народов. По этому поводу историк науки Дж. Сартон пишет: «Понимание античной науки часто искажалось двумя заблуждениями. Первое касалось восточной науки. Наивно предполагать, что наука началась в Греции; греческое «чудо» было подготовлено тысячекратной работой в Египте, Месопотамии и, возможно, в других регионах» (72, IX). В империи, созданной Александром, в греческую культуру проникают элементы культурных традиций Востока, происходит, по словам Дж. Сартона, слияние Востока и Запада, «юго-восточная Европа, северо-восточная Африка, западная Азия никогда не прекращали быть более или менее вместе» (71, 4).

Поскольку философия в своем развитии обладает относительной самостоятельностью, мы должны взять в расчет помимо решающего социально-экономического и классового фундамента вторичные надстроечные явления — традиции, способ освоения наследия, многообразные идейные тенденции времени. В своих сочинениях аль-Фараби широко ссылается на греческих философов, прежде всего на Аристотеля, затем — на Платона, упоминает халдеев, сирийцев, ориентирован в различных умонастроениях и точках зрения своего времени. По его словам, философское знание, обнимавшее всю муд-

рость, все ее виды «в древности было у халдеев, обитавших в Ираке, затем оно появилось у египтян, затем оно перешло к грекам, от них перешло к сирийцам, а затем — к арабам» (4, 335).

Говоря об изменениях, которые претерпели знания греков в Арабском халифате, английский историк науки Дж. Бернал (см. 22) замечает, что сам интерес к античности больше является следствием, чем причиной, бурного развития умственной деятельности. «Трансляцию» античного наследия на Восток в период Арабского халифата Дж. Бернал довольно метко характеризует как обратное возвращение.

Арабский халифат (почти все обширные владения которого аль-Фараби объездил), характеризовавшийся разнообразием социально-экономических укладов и этнической пестротой, способствовал слиянию культурных традиций, становлению центров городской жизни, выработке некоего «типа общемусульманской культуры» (22, 234). При этом следует учесть, что арабы столкнулись с народами, имевшими значительные культурные достижения, и если им удалось их покорить, то это результат стечения целого ряда обстоятельств, в том числе и такого, как истощенность наиболее крупных государств того времени — Византии и Ирана — в результате борьбы друг с другом.

Большую роль, подобную роли латыни в Европе, сыграл в синтезе культур арабский язык. Введение единого языка на громадной территории, включение народов, различных по уровню развития и складу жизни, в рамки религиозно-политического объединения, влияние богатой доисламской староарабской поэзии, проникнутой жизнерадостным настроением, — вот что явилось следствием арабского завоевания. При оценке состояния куль-



туры Арабского халифата к моменту его политического расцвета (а это начало IX в.) надо специально отметить, что эта культура интегрировалась на основе традиций всех народов, входивших в халифат, в том числе и покоренных народов, плюс свежая струя, внесенная потоком античных культурных ценностей.

Своеобразное возрождение каких-то доисламских культурных традиций не должно заслонять от нас при рассмотрении эпохи, в которую жил аль-Фараби, тех социально-экономических, культурных и идеологических сдвигов, которые были связаны с образованием Арабского халифата и мировой религии ислама. Завоеваниям арабов и созданию империи предшествовал процесс феодализации, начавшийся в Египте, Палестине, Сирии, Закавказье, Иране, Средней Азии и вовлекший в свою орбиту завоевателей-арабов. Общему процессу феодализации, процессу складывания раннефеодального общества с сохранением рабовладельческого уклада у арабов при наличии уже сложившихся рядом монотеистических религий — христианства и иудаизма соответствовала и новая религия. И хотя в ней (как и во всякой религии) был силен элемент фанатизма, доходивший до пропаганды «священной войны против неверных», но исторически было так, что до середины IX в. в халифате повсеместно сохранялась веротерпимость. Инаковерующие, исповедовавшие христианство, иудейство, зороастризм, в известной мере имели статус как бы чужеземных государств внутри халифата. Проявление веротерпимости, с одной стороны, способствовало успеху арабских завоеваний, а с другой — вело к усвоению идей и культуры античности через предоставление политического убежища людям, гонимым из Византии по религиозным мо-

тивам, что привело к созданию сравнительного богословия, в рамках которого таились элементы критического подхода к религиозности вообще.

Для понимания всех разноречий по поводу религии, в частности относительно чудес, совершенных пророками, необходимо упомянуть книгу ар-Рази «Об обманах пророков» (ум. в 912), прочтение которой могло «сокрушить сердце», передать «по наследству ненависть к пророкам» (см. 45, 166).

Зороастризм с его доведенной до высших, космических пределов антитезой добра и зла оказал влияние на мутазилитов, вначале занявшихся отношением аллаха к добру и злу во Вселенной, т. е. учением о предопределении.

У мутазилитов было стремление привлекать к рассмотрению противоположные точки зрения. Одного из них — аль-Джахиза А. Мец сравнивает с Вольтером и называет свободным мыслителем ценнейшего типа (см. там же, 170), который логически сопоставлял доводы христиан и мусульман и доходил до издевок над хадисами (рассказами о поступках и изречениях Мухаммеда).

Образование халифата способствовало развитию феодальных отношений и феодальной собственности в виде государственной собственности на землю и воду, частной собственности (*мульк*) и условной (пожалованной) земельной собственности (*икт*). Но одновременно это означало усиление эксплуатации трудящихся, усиливавшейся для покоренных народов иноземным гнетом, что послужило основой для недовольства широких народных масс и привело к целому ряду крупных крестьянских выступлений. Причем эти выступления проходили под религиозной оболочкой, что было, как говорил Ф. Энгельс, вполне естественным в условиях подавляющего идеологического господства религии.

Использование сектантских и еретических направлений в исламе связано как с идейной пестротой ислама (составленного из элементов христианства, иудейства, ханифизма, пережитков домусульманских культов природы), так и с популярностью иллюзорных лозунгов о равенстве и «братстве» всех мусульман (сыгравших свою роль в объединении арабских племен и в завоевательной политике), использовавшихся в демагогических целях. И шииты (первоначально), и хариджиты, и хуррамиты (развившиеся из секты маздакитов) выдвигали лозунги возврата к «первоначальному исламу», к общему владению землей и «всеобщему равенству». Под этими лозунгами проходили движения Абу-Муслима, Сумбада (755), Муканны (776—783). Они не прошли бесследно, приведя к некоторому улучшению положения крестьян, в частности к исчезновению практики обязательного ношения крестьянами свинцовых бирок на шее, на которых записывалось место проживания крестьянина, дабы он не мог уклониться от уплаты податей.

Жесточайшая эксплуатация крестьян и ремесленников, протест народных масс в виде крестьянских движений, патриотически-освободительные выступления противоречиво сочетались с ростом производительных сил, техническими усовершенствованиями, подъемом культуры, которая вошла составной частью в мировую цивилизацию под условным названием «арабоязычная культура». Ее основное содержание составили идеи и достижения мыслителей и ученых различных народов, вошедших в состав Арабского халифата, большинство которых, отдавая дань времени, писали на арабском языке, исповедовали ислам. Создавая философские системы, делая научные открытия, они ру-

ководствовались идеалами прогресса культуры и науки, самосознания человеческой личности. Низовые социальные движения, в особенности карматское движение, были подспудной основой, оказавшей влияние на формирование прогрессивных философских концепций. Внешней обрядности, авторитарности, догматичности официальной религии карматы противопоставили разум. Карматское движение объединяло крестьян, кочевников бедуинов и отчасти ремесленников, с конца IX в. карматы поднимали антифеодальные восстания против халифата Аббасидов, требуя общинной собственности на землю, всеобщего равенства.

Последователи аль-Фараби — Бируни и Ибн-Сина сочувствовали карматам. О прямом влиянии карматства на аль-Фараби судить трудно, но можно говорить об идейных созвучиях, а именно в толковании религии: по своей первоначальной сути религия должна быть регулятором нравственного устройства жизни людей, а не средством порабощения.

Ранний исмаилизм выступил как идеология карматского антифеодального движения трудящихся масс и нашел себе философское обоснование в энциклопедическом труде членов сообщества «Ихван ас-Сафа» («Братья чистоты»). В этом произведении в эклектическом виде сочетались отдельные положения древнегреческих философов с достижениями науки в Арабском халифате, высказывались в абстрактном виде идеи равенства, создания рационально «подчищенной» религии, которая должна регулировать государственное устройство и нормы поведения людей. Аль-Фараби извлек из него для себя идею такого государства, которое было бы создано в результате деятельности просвещенных людей.

Процесс канонизации официальной идеологии в силу вышеуказанной идейной неоднородности ислама проходил весьма противоречиво и затянулся. Аббасидский халиф аль-Мамун (813—833) ввел в качестве государственной религии мутазилизм. Это решение было продиктовано самим процессом прихода к власти династии Аббасидов, использовавшей освободительные движения против сугубо арабской династии Омейядов и более гибкое в идейном отношении течение мутазилизма. В ходе естественного толкования и систематизации положений ислама выкристаллизовались такие антитезы, как грубая антропоморфизация бога и его обезличивание, фатализм и признание возможности выбора. На волне этих дискуссий и расхождений и возник мутазилизм.

Совпадение расцвета научной и переводческой деятельности с превращением мутазилизма в государственное исповедание можно объяснить той политической конъюнктурой, в которой мутазилизм объективно способствовал приходу к власти Аббасидов. Подрывая непреложную ортодоксальность ислама, мутазилизм внес свежую струю, содействуя свободе мышления, провозгласив активность субъекта, способность быть творцом добра и зла, а также созданность Корана. Эти элементы нового толкования, опровергая утверждение об извечности Корана, присущее ортодоксальному исламу, быстро разрастались и не могли не вызвать в силу логической, инстинктивно чувствуемой несовместимости с сутью ислама обратной реакции. Ортодоксы ощутили необходимость отстаивания положений ислама от «вольной» их трактовки представителями различных сект, которая могла далеко завести «интерпретаторов». Это и привело к разработке спекулятивной теологической систе-

мы — калама, приверженцев которого именовали мутакаллимами.

Начатую мутазилистами пропаганду светского знания продолжали «Братья чистоты». Но они переориентировали ее, утверждая, что сообщество ученых поможет разрушению государства зла, под которым они подразумевали господство Аббасидов. В собственно философской области «Братья» сочетали в своих взглядах элементы неоплатонизма, пифагорейства и суфизма. Заслуживает быть отмеченной разработанная ими классификация наук по принципу перехода от простого к сложному и представление о духе человечества, абсолютном духе, составляющем субстанцию душ всех людей. В этом учении были три момента, которые позволяют их последователей называть «свободомыслящими»: 1) отрицание черт антропоморфизма у Аллаха; 2) тезис о сотворенности, неизвечности Корана; 3) положение о том, что человек свободен и не зависит от предопределения. Здесь завязаны важные узелки дальнейшей идейной борьбы.

Волна обратной реакции, восстановления более догматичного «правоверного ислама» не заставила себя долго ждать. При всей просвещенности Мамун вводил мутазилизм силой меча и жестоко преследовал «еретиков». При халифе Мутаваккиле (847—861) «адрес» еретичности повернулся на сто восемьдесят градусов и всякое отклонение от сунны, священного предания, осуждалось, т. е. был наложен запрет на какое-либо свободное толкование текста Корана, обросшего хадисами — рассказами о поступках и изречениях основателя ислама Мухаммеда. Богослов XII в. аль-Газали, реформатор суфизма, переориентировавший суфизм, как в известной мере оппозиционное течение внутри ис-

лама, на рельсы ортодоксии, свободомыслие и аллегорическое толкование Корана расценивал как разглагольствования еретиков о вещах, противных сунне, которые «чуть было не смутили людей, верующих в истинные догматы сунны. Поэтому-то и создал всевышний Аллах школу мутакаллимов и побудил их к защите сунны посредством систематического рассуждения, способного разоблачать новшества еретиков, смущающие людей и противные общераспространенной сунне. Вот откуда ведут свое происхождение калам и его поборники» (28, 218). Веру в догматы аль-Фараби квалифицирует как «общепринятые посылки». Но общеизвестное, говорит он, не всегда совпадает с истиной. Будучи связанным временем и условиями, оно может таить в себе изъяны. По отношению к тем, кто не примет этих посылок, ортодоксы ведут себя агрессивно, во что бы то ни стало стремясь выискать в их рассуждениях противоречия, но останавливаются на мнении, т. е. на чем-то противоположном истине. Они с фанатическим упрямством и настойчивостью отстаивают свои суждения, не допуская, что действительность может противоречить их воззрениям.

Религиозные распри были существенным, но не единственным компонентом той культурной атмосферы, которая обусловила деятельность аль-Фараби. Здесь надо принять во внимание проникновение вместе с гонимыми — иммигрантами христианства (в особенности сирийцами) — идей древнегреческой и эллинистической культуры. Об интенсивности этого процесса проникновения и освоения античного наследия свидетельствует широко развернувшаяся деятельность по переводу источников с греческого языка на сирийский, с сирийского на арабский, с греческого на арабский и

персидский, деятельность эта выдвинула своих подвижников и героев.

Освоение греческих источников спонтанно возбудило деятельность мысли. Начинаются самостоятельные поиски в области медицины, астрономии (необходимой, в частности, для морских путешествий, сказочно описанных в рассказах о «Синдбадс-мореходе»), математики, философии. Обширные связи халифата с Китаем, Индией, со всем Средиземноморьем заключались не только в обмене товарами и техническими новшествами, но и в плодотворном сопоставлении различных идейных систем.

Когда речь идет об эпохе эллинизма, буржуазные историки односторонне подчеркивают влияние культуры Греции на культуру Востока, забывая о взаимовлиянии. В противовес этому Б. Г. Гафуров выдвинул иное мнение, согласно которому «в так называемой эллинистической культуре, как известно, нашло отражение не «чисто» греческое культурное творчество, а своеобразное переплетение греческой и восточной культур» (25, 100). В этом состоит сложность и противоречивость социально-экономических, этногенетических, языковых и культурных процессов в пределах халифата. В целом о культуре халифата можно сказать, что это «результат синтеза творческих достижений многих народов, в том числе среднеазиатских» (там же, 323). Достаточно напомнить о «золотом человеке» (останках молодого воина в военных доспехах, сделанных из золота) из Иссыкского кургана, который был обнаружен близ Алма-Аты.

Неправомерно возвеличивать роль какой-либо одной культуры в ущерб другой. Каждая культура впитывает в себя другие культуры, однако это не означает отрицания ее самобытности. Справед-



ливым в отношении арабоязычной культуры будет сказать, что только уяснение ее истоков, корней, лежащих в греческой, персидской, индийской и других культурах, позволяет выделить черты оригинальности, которые ей присущи. Оригинальность культуры — это активное усвоение предшествовавших основ, адаптация их к новым требованиям и дальнейшее развитие, т. е. возникновение нового, не существовавшего прежде. Культура, лишенная оригинальности и новизны, не смогла бы оказать влияния на дальнейшее развитие. О самобытности арабоязычной культуры свидетельствуют труды среднеазиатских ученых, таких, как аль-Фараби, Бируни, Ибн-Сина, которые внесли громадный вклад в культуру и науку общемировой цивилизации. «Медицинские сочинения и математические трактаты, астрономические таблицы и арабские переводы с различных языков проникали на Запад и столетиями являлись наиболее авторитетными руководствами. Значительна роль Востока и в развитии западноевропейских литератур; существует даже предположение, что рифма перешла в романскую поэзию из арабской» (там же, 324).

В период жизни аль-Фараби были известны имена математиков Абу-Камила и Ибрагима Ибн-Синана, географа аль-Мас'уди, историка ат-Табари. Как уже отмечалось, в становлении арабоязычной культуры немалая роль принадлежала творческой деятельности сирийских христиан. Именно они помогли арабам преодолеть тот языковой барьер, который стоял на пути восприятия последними греческой культуры. К моменту включения их в состав Арабского халифата сирийские христиане накопили достаточный опыт в переводе греческих работ по логике, астрономии, медицине, философии на сирийский язык. Их занятия переводами были

обусловлены предпосылками, возникшими на основе раскола христианской церкви. Выделившись из официальной церкви Византии, сирийские христиане образовали секты несториан, монофизитов и др. Для защиты своего учения они стали создавать собственную теологическую и научную литературу, обращаясь при этом к сочинениям греческих авторов.

Из «доарабского периода» выделяются труды Проба (V в.), Сергия Решайнского, Павла Перса (VI в.). После образования Арабского халифата начался период адаптации накопленного идейного материала и перевода его на арабский язык. Кульминации эта деятельность достигла в годы правления Мамуна, когда был учрежден Бейт ал-Хикма («Дом мудрости»), своеобразная академия со штатом переводчиков, ученых, со своей библиотекой и обсерваторией. Превосходным организатором работы академии, опытным переводчиком, давшим импульс к развитию синтетической литературы и науки на арабском языке, был Хунайн Ибн-Исхак (810—877) и его сын Исхак Ибн-Хунайн (ум. в 910).

Существует точка зрения, признающая наличие других каналов помимо указанного проникновения культурного наследия античности. Так, известный грузинский ученый Ш. И. Нуцубидзе утверждал, что проникновение античного философского наследия на Восток могло осуществиться через христианское сочинение богословского характера V в. «Ареопагитики», сочетавшее принцип непознаваемости божественного существа с неоплатоновским учением об иерархии бытия. «...Идеологи мистики и суфизма, начиная уже с Аль-Кинди, прекрасно ориентированы в ареопагитском восприятии неоплатонизма, «растворившего в себе» все основные течения античной философии» (47, 74).

Об этом, по мнению Нуцубидзе, свидетельствует анализ «Перлов мудрости» аль-Фараби. Не отрицая воздействия «основных течений античной философии» на формирование философской системы аль-Фараби, следует признать элементы оригинальности, присущие ей. Кроме того, неправомерно категорическое отнесение аль-Фараби к течению суфийского мистицизма, это было бы оправдано при рассмотрении совокупности его работ и постоянного выделения в них его суфийских воззрений, опора же только на одно произведение «Перлы мудрости» не может быть достаточной, чтобы считать аль-Фараби суфийским мистиком. К примеру, его логические воззрения опровергают подобное мнение, представляя его как поборника рационалистического познания мира. Поэтому отнесение аль-Фараби к течению суфийского мистицизма мы считаем неправомерным.

Процесс распространения античного философского наследия, в частности аристотелевского, на Восток следует раскрыть во всей его сложности и противоречивости, тогда мы увидим развитие человеческой мысли в соответствии с потребностями времени.

В сочинениях Аристотеля охвачены все отрасли современного философского и научного знания. Философские воззрения Аристотеля отражают доверие к человеку как познающему и активному субъекту. К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин высоко ценили Аристотеля; они называли его Александром Македонским древнегреческой философии, «Гегелем древнего мира» и т. д. Учение Аристотеля, выявившее мощные методологические средства для конструктивного развития науки, опытного постижения природы, а также его логические изыскания обусловили предпочтение, которое от-

дали прогрессивные ученые и мыслители из всего предшествующего мыслительного материала наследию Аристотеля как Первого Учителя.

Ибн-Аби-Усайба приводит отрывок из книги «О происхождении философии», который он приписывает аль-Фараби и в котором содержится мысль о живой традиции в передаче наследия Аристотеля. Не задаваясь целью исторически интерпретировать этот отрывок, передадим кратко его суть. После смерти Аристотеля изучением его наследия занялись 12 учителей философии в Александрии. Последний из них Андроник. После победы Августа над Клеопатрой ему было поручено скопировать книги, переписанные при жизни Аристотеля и его учеников. Один вариант этих книг был оставлен в Александрии, а другой был перевезен в Византию. С приходом христианства изучение трудов Аристотеля приостановилось, однако было разрешено изучать определенную часть работ по логике. Гонения на сирийских христиан привели к смещению центра изучения Аристотеля в Антиохию. Однако оставался один ученый из Антиохии, знавший оригиналы трудов Аристотеля, у которого обучались два человека. Один из них родом из Харрана, а другой из Мерва. У уроженца Мерва обучались Ибрахим аль-Марузи и Иухайна бен-Хайлан. У Марузи обучался Абу-Бишр Матта, который в дальнейшем обучал Абу-Насра аль-Фараби.

Известно, как наследие греческого мыслителя перешло к его «арабским» преемникам. В 335 г. до н. э. Аристотель основал философскую школу — Ликей, которая существовала около восьми столетий. Философы, группировавшиеся вокруг Ликей, а впоследствии и вообще последователи философии Аристотеля получили название «перипатети-

ки». Отмечают первый и второй периоды перипатетизма. В первый период (IV—I вв. до н. э.), связанный с именами Теофраста, Евдема Родосского, Аристоксена Тарентского, Дикеарха Массенского и др., наблюдается отход от положений Аристотеля в области теоретической философии и особый акцент на занятиях отдельными науками, как философскими, так и нефилософскими. Второму периоду перипатетизма, когда выступают Андроник Родосский, Боэт Сидонский, Ксенарх, Стасей Неапольский и др., присуще преимущественно издание и комментирование трудов Аристотеля.

Античный перипатетизм как самостоятельное течение прекращает свое существование в конце IV в. и сливается с неоплатонизмом, впитавшим в себя различные философские направления и религиозные течения. Но, прекратив свою жизнь как особое направление, перипатетизм сохраняет свою проблематику в недрах неоплатонизма, которая по прошествии трех-четырех столетий возродится в «арабоязычном перипатетизме».

Неоплатонизм достиг наибольшего распространения в III—IV вв. в Римской империи, в период разложения рабовладельческого общества. Синкретический характер неоплатонизма, по словам К. Маркса, выразился в слиянии стоического, эпикурейского и скептического учений с содержанием философии Платона и Аристотеля.

Территориально неоплатонизм развивался в Римской школе, в Сирийской школе (IV в.), основанной Ямвлихом, в Пергамской школе (IV в.), основанной Эдесием Каппадокийским, в Афинской школе (V—VI вв.), основанной Плутархом и завершенной Проклом, в Александрийской школе (IV—V вв.), главными представителями которой

были Гипатия, Синезий Киренский, Гиерокл. Конец неоплатонизма соотносят с 529 г., когда император Юстиниан закрыл Афинскую академию, бывшую последним оплотом языческого неоплатонизма.

Но идеи неоплатонизма продолжали жить, трансформируясь в различных философских и религиозных системах. Стремясь сохранить себе жизнь, неоплатонизм вступает в сложное взаимодействие с христианством. Мусульманский и иудейский монотеизм вбирает некоторые идеи неоплатоников, стремясь найти соответствие и подкрепление собственным религиозным догматам. Неоплатонические идеи находят определенное отражение во взглядах аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн-Сины и др., а это дает повод некоторым зарубежным философам, возводя влияние неоплатоников в абсолют, говорить об «арабском неоплатонизме». Дальнейшее обращение к творчеству аль-Фараби и попутно к творчеству других философов арабоязычного мира покажет неправомочность замены термина «арабоязычный перипатетизм» термином «арабский неоплатонизм».

Включив в свою систему идеи Платона и Аристотеля, неоплатоники стремились сгладить различия их воззрений, и, хотя предпочтение отдавалось платоновским идеям, они старались сохранить и элементы философии Аристотеля.

Главной фигурой неоплатоников является Плотин (204—270), суть его учения отражена в созданной им триаде из ипостасей «единого», «ума» и «души». Первую ипостась триады Плотин называет то «Единым», то «Первым», то «Благом», она лишена всяких антропоморфных черт, не обладает ни одним из определений бытия. О «Едином» Плотин говорит, что оно «есть не сущее, а

родитель его, и это как бы первое рождение» (18, 549).

Но для того чтобы преодолеть полную отчужденность Единого и поставить его в связь с миром действительного бытия, Плотин вводит принцип эманации. В эманации разворачивается мировая гармония, «как бы вытянутая в длину». Единое, как бы переливаясь через край, создает другое бытие — Ум. Ум создает душу, которая «порождает образ самой себя — ощущение и растительную природу». Каждое «рожденное занимает другое положение, худшее», следовательно, совершенство ступеней бытия убывает по мере нисхождения эманации. Плотин вслед за Аристотелем признает безначальность мира. Что же касается материи, то она для него отрицательное бытие, когда она находится в конкретных вещах. Ум и материю Плотин соотносит так же, как свет и тьму. Он различает материю, которая находится в умопостижимом, и материю, которая находится в чувственном. В первом случае материя имеет мыслительную жизнь, во втором — она не проявляет жизни и не мыслит, «будучи [лишь] разукрашенным трупом» (там же, 542).

Неоплатонизм с его идеей эманации, истечения всего сущего из Единого как первопричины, содержал наряду со свойственными ему реакционными мистическими чертами (особенно в теории познания, при подчеркивании необходимости экстаза, любви к богу и т. д.) предпосылки для идеи единства бога и мира и тем самым для пантеизма. Это одна из линий, подготовивших пантеизм Николая Кузанского и Джордано Бруно. Резкое подчеркивание грани между творцом и миром как сотворенным, трансцендентности бога по отношению к миру составляло суть позиции религиозных

ортодоксов как в исламе, так и в христианстве. Несомненно наличествующая в составе учения аль-Фараби эманативная идея противоречила ортодоксально-креационистскому тезису о сотворении мира из ничего и разрабатывалась в духе, близком к пантеизму. Но одновременно следует отметить своеобразие подходов к этому учению. В системе аль-Фараби учение об эманации особенно полно отражено в его трактате «Взгляды жителей добродетельного города». У Плотина эманация, достигая материального мира, постепенно превращается в тьму, у аль-Фараби ее действие ограничивается небесным миром, а материя не получает того отрицательного смысла, что у Плотина.

Различные идейные течения, шедшие вразрез с господствующей религиозной идеологией, находили себе в средневековье, как правило, выражения в ересьях, одной из которых было до поры до времени мистически-аскетическое течение суфизма. Суфизм оказал влияние на общий идеологический климат эпохи аль-Фараби. По составу идей он был крайне разнороден, таил в себе совершенно различные возможности и эволюционировал в направлении от элементов вольнодумства к компромиссу с господствующей религией. Два основных устоя суфизма — это тезис о том, что материальный мир — отражение бога, и проповедь мистического экстаза как способа слияния с богом или обретения истинной религии. Необходимость аскетизма в качестве нормы практического поведения, провозглашаемая суфизмом, могла выглядеть и как форма социального протеста, неприятие мира богатства и наживы, и как идеологическая санкция покорности, смирения, всяческого унижения вплоть до самоотречения. Всплеском вольно-



любивого порыва был тезис суфия аль-Халляджа (857—922) о том, что подлинный бог — сам человек. Это чем-то напоминает тот способ, каким Л. Фейербах преодолевал религию, требуя человека превратить в предмет поклонения и любви.

Пока рационализм не включит в свою орбиту человека, признав возможность мысленного расчленения и анализа личного опыта и переживаний, он неизбежно будет дополняться мистикой, которая представляет стремление изнутри, из глубин собственного опыта и переживаний охватить внешний мир.

Выдвинутое суфиями положение о свободном толковании Корана сближало их с мутазилитами. Этим объясняются гонения на суфиев со стороны представителей ортодоксального ислама. Вышеупомянутый аль-Халлядж за идею слияния человека с богом на ступени «истины» был казнен. Синкретичность суфизма связана с включением элементов буддизма (учение о растворении человека в боге), неоплатонизма (эманативная идея), зороастризма (учение о сиянии бога в солнце и огне) и народных верований (требующих уважения к старшим, душевной сосредоточенности и искренности) на базе ислама. Аскетизм наряду с идеей обожествления человека и пантеизмом был определенной формой неприятия реального «земного» мира.

Философия не просто сознание эпохи, а эпохальное сознание. Тем самым она включается в контекст реального исторического движения не просто как отблеск времени, ненужный придаток, а конституирующий момент, в котором схвачен строй мыслей и переживаний людей эпохи во всем напряжении столкновения идей, характеров, классовых сил. Проблемы, которыми жила эпоха и на которые давались различные ответы в зависи-

мости от социальной ориентации, культурных и этнических традиций, нашли своеобразное отражение в творчестве аль-Фараби: воззрения на мир и на человека, на структуру общества, на смысл бытия, на искусство и религию, философию и науку, на добродетель и разум — словом, на весь комплекс явлений эпохи. Это было передовое, прогрессивное видение мира, связанное с верой в возможности человека и его разума к совершенствованию, противостоящее предрассудкам своего времени.

ИСХОДНЫЕ  
МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ПОЗИЦИИ

Для развития науки в халифате в особенности были характерны две черты, которые в полной мере проявились в творчестве аль-Фараби, — это энциклопедизм и рационализм. Рационализм арабских ученых нашел отклик в современных научных достижениях (см. 22, 12). Рационализм арабоязычного Востока сыграл также большую роль в развитии идей свободомыслия, опрокидывая религиозные догматы, направляя мысль на поиск первооснов в самом материальном мире. У аль-Фараби мы видим критическое отношение к такой науке, как астрология, в формировании которой религиозные мотивы, пророчество сыграли немалую роль. Аль-Фараби скептически настроен к предсказаниям судеб человека по расположению небесных тел: «После того, как ученые и знатоки истины сошлись на том, что небесные светила в своей сущности не поддаются влияниям и преобразованиям и что в их природе нет противоречия, то что же тогда толкает предсказателей по звездам приписывать некоторым из них дурное предзнаменование, а другим счастливое и подобное этому, исходя из их цвета, медленного или быстрого движения. Все это не является правильным при сопоставлении, поскольку вовсе не обязательно, чтобы вещь, похожая на другую,

35  
в каком-либо одном отношении была подобна ей в целом и чтобы из каждой из них вытекало то, что вытекает из другой» (6, 299).

Что касается энциклопедизма арабской науки, то, с одной стороны, он был обусловлен «объединением научных знаний, полученных из других стран», а это «обеспечивало арабской науке определенное преимущество над наукой классической эпохи» (22, 163). С другой стороны, обращение к творчеству ученых, мыслителей, творивших в в Арабском халифате, показывает, что никто из них не ограничивал свое творчество одной отраслью знания. Все они были причастны к различным отраслям естествознания и философии. Аль-Фараби, отдавая предпочтение философии, занимался многими частными и прикладными дисциплинами. И хотя энциклопедизм был общей чертой мышления ученых того круга и времени, к которым принадлежал аль-Фараби, но широта охвата разнообразного материала Вторым Учителем представляет собой нечто удивительное. Возможно, эта энциклопедичность объясняется присущей его мышлению синтетичностью, стремлением дойти до первоначал и соединить разнообразные сведения в одну картину. Во всяком случае это обстоятельство отражено в том, что в текстах аль-Фараби часто встречается термин «первоначало», он уточняется, разрабатывается. В какой-то мере разносторонность интересов восточных мыслителей и ученых можно объяснить тем, что вынужденная жизнь при дворах (где были условия для научной работы: библиотеки, круг общения и т. д.), сама система меценатства требовали от них не только внешнего культурного лоска, но и высокого уровня образованности, разнообразных профессиональных знаний (особенно в медицине).

Стиль мышления Абу-Насра отличается рационалистическим максимализмом, уверенностью в предназначении человеческого разума решить не только проблемы познания, но и этики и политики. При всем игнорировании материальных условий бытия человека, непонимании их значения, идеалистичности упования на разум этот максимализм таил в себе здоровое ядро, несовместимое с мистикой, суевериями, авторитарным способом устройства человеческого общежития, и потому оказал воздействие на последующее развитие прогрессивной философской мысли.

Ярко выраженной чертой творческого почерка аль-Фараби является методологизм. Все общеполитические проблемы он доводит в конечном счете до методологического уровня, до выяснения способов и форм постижения реальности. Выработанные им методологические установки находят применение при рассмотрении широкого круга тем: поэзии и искусства, физики и математики, астрономии и теории музыки, медицины и этики. С наибольшей силой эта черта мышления аль-Фараби проявляется в «Большой книге музыки». И в классификации наук он занят не просто систематизацией или каталогизацией, а методологической проблемой внутренней субординации научного знания и логикой процесса освоения его, вытекающей из архитектоники здания науки. К различию философии и религии в уровнях освоения мира, к оценке различных наук, в частности и в особенности астрологии, он подходит с методологической точки зрения.

Нельзя не считаться с элементами эзотеричности, зашифрованности в изложении мысли. Сам аль-Фараби об этом говорит неоднократно, считая, что истина во всей своей глубине вначале не

всегда может быть понятна и поэтому ее следует оберегать от вульгаризации, опошления. Жесткие рамки дозволенного, определенные ортодоксией, должны быть приняты как «правила игры». Вынужденность говорить обиняком проявляется и в стилистике письма. Очень часто перечисляются различные мнения без оценки и без четкого, специально оговоренного отношения автора к ним. В логических трактатах аль-Фараби подчас задевает «острые углы», но якобы не касаясь их собственного смысла, а лишь рассматривая под сугубо профессионально-логическим углом зрения. Эта эзотеричность не доходит до мистицизма «посвященных», она прозрачна для тех, кто хотел понять ее, для его единомышленников-продолжателей, и вместе с тем она вполне оправданна и понятна в условиях господства ортодоксии, фанатизма, демагогии. Высокое покровительство могло обернуться опалой, жизнь при дворе — настоящей тюрьмой. Но в царстве разума в конечном счете нет ничего скрытого, все явлено и светло, и поэтому не следует слишком преувеличивать эзотеричность.

Философские воззрения аль-Фараби могут быть правильно поняты в их самобытности, если мы воспримем их как конкретно-историческую систему положений, связанную с определенной эпохой и отражающую ее. Совершенно ясно, что в эту эпоху не могла быть построена открыто материалистическая философская система. Игнорировать конкретный характер способа мышления эпохи, разделить весь мыслительный материал этой эпохи на «элементы науки» и на мистику, суеверие и хлам — такой подход к средневековью, в частности к тому периоду развития феодализма на Востоке, с которым связано имя аль-Фараби, был бы изменой принципу историзма. Ведь способ мышле-

ния каждой эпохи есть своеобразное целое, находящееся в процессе своей исторической эволюции.

Натяжкой является стремление изобразить аль-Фараби как более или менее последовательного материалиста. Он идеалист в своих исходных установках. Но в решении целого ряда вопросов у него явная материалистическая тенденция или колебания между идеализмом и материализмом. К тому же сама попытка теоретически осмыслить те или иные проблемы, которые вставали перед человеческой мыслью в связи с сознательным (не слепым, а критическим) отношением к догмам религии, подрывала корни фидеизма и обслуживающей ее теологии. Идеализм, который воскрешает, подновляет религию, исторически изжившую себя как форму общественного сознания, — это одно дело. И совершенно другое дело, когда речь идет об исторически неизбежных формах идеализма (с различной мерой соотношения собственно философского и религиозного содержания вплоть до сведения последнего к символически признаваемой абстрактной идее бога), через которые шел процесс теоретического преодоления религии.

Ортодоксы весьма остро чувствовали «еретичность» всякого свободного исследования, всякого философствования по отношению к предметам веры, они встретили в штыки философию аль-Фараби. Тем более что, по меткому выражению Ибн-Аби-Усайбиа, в философской системе аль-Фараби много тех «незаметных мест», смысл которых проясняется после смерти мыслителя и которые, по современной терминологии, представляют собой материалистические тенденции или колебания между идеализмом и материализмом. В целом ряде принципиальных вопросов аль-Фараби склоняется к позициям материалистическим

или близким к материализму. Это касается признания вечности мира и настаивания на самостоятельности материи наряду с формой. В онтологическом и гносеологическом плане он часто склоняется к признанию первичности чувственно воспринимаемых единичных вещей перед универсалиями (идеями, общими понятиями). То, что говорил А. И. Герцен о противоположности эмпирии и идеализма и об их взаимодополнении, было метким фиксированием реальной ситуации, неоднократно повторявшейся в истории философии. Четко в истоках это видно у Аристотеля, который берет за основу то первые сущности — индивидуальные вещи, то вторичные сущности — форму, склоняясь к тезису, что в вещах важнее не отдельное, а общее, восходящее к идее Платона. С той же самой неспособностью справиться с диалектикой отдельного и общего мы встречаемся у аль-Фараби.

Можно ли говорить о номинализме или реализме применительно к аль-Фараби и ко всей линии восточной философии, идущей от него? Прежде всего само существо проблемы, как известно, восходит к Аристотелю. Аристотель подверг критике Платона за гипостазирование общих понятий как идеальных сущностей, «вечных идей», служащих прообразами для явлений материального мира, за отделение сущности от того, сущностью чего она является, за изолирование идей от чувственно воспринимаемого мира. И он же сам в конечном итоге «платонизирует», в понятиях «форма» и «форма форм» (=пергодвигатель) воспроизводя черты «идеи».

В его философии есть сильнейшая материалистическая и эмпирическая тенденция в пользу первенства конкретных индивидуальных вещей и



объективной реальности по отношению к идеям и знанию вообще. Есть момент абсолютно верного в признании единичного чувственно воспринимаемого явления генетически исходным моментом познания. Но если игнорируется процесс познания в целом, восхождение от созерцания к мысленно-теоретическому воссозданию реальности, единичное абсолютизируется как таковое, оно само превращается в неопределенную абстракцию. Действительное диалектическое единство единичного и общего раскрыл только марксизм.

В истории философии мы имеем дело с концепциями, поляризующими и разводящими крайности. Противореча самому себе, Аристотель утверждает, что чувственное знание собственно не знание, а мнение. В отношении чувственных вещей он считает невозможным ни определение, ни доказательство. Наука есть знание общего, вечного, не чувственного, а мыслительно постигаемого. Общее умом не «извлекается» из единичного, а как бы привносится, поскольку связано с умопостижением умопостигаемого.

В «Категориях» он в качестве единственно самостоятельных первых сущностей признает только единичные вещи. Общее, видовые и родовые характеристики, он считает вторичными сущностями. В «Метафизике» утверждается совершенно противоположное, что единичная вещь не может быть сущностью. К сущности Аристотель предъявляет два взаимоисключающих критерия: мыслимость и «способность к отдельному существованию». Компромисс между ними он находит в форме, которая представляет у него не всякое общее начало, а минимально общее, вид. Он впадает в идеализм, поскольку отдельное трактует как вторичное по отношению к общему. Но в отличие от Платона

у него вид первичен и по отношению к более общему, роду.

Неоплатоник Порфирий поставил во введении к «Категориям» Аристотеля вопрос о самостоятельности существования «видов» и «родов». Вопрос приобрел остроту как вопрос о том, имеет ли общее онтологическое содержание, т. е. реальное существование. Его острота объяснялась специфическими идеологическими разногласиями в Западной Европе XI—XII вв., связанными с толкованием ряда догматов христианства.

В частности, проблема первородного греха и искупления вызывала потребность понять, как один человек оказывается «виновным» за всех и как другой человек способен один за все человечество искупить этот грех своей смертью. Существует ли человек вообще, человечество? Как понять триединство бога? Либо здесь имеются в виду три отдельные вещи, три бога, или одна вещь в различных проявлениях, сторонах, частях. Крайний номинализм отрицал существование общего не только в объективной действительности, но и в уме субъекта, утверждая, что реальны лишь единичные предметы. Крайний реализм утверждал, что общие понятия, идеи не только существуют самостоятельно, но и первичны по отношению к отдельным вещам. Ангитеза номинализма и реализма была выражением борьбы материализма и идеализма.

Средневековый номиналист Росцелин (1050—1120) в противовес неоплатоническому представлению идей в качестве реальных сущностей выдвинул положение о том, что универсалия не подлинная сущность, что быть значит быть отдельным. Он отрицал существование единого человека как вида вне различающихся реальных людей.

Три лица Троицы для него различные субстанции. Специальным постановлением церковного собора в Суассоне в 1092 г. учение Росцелина о трехбожии было объявлено еретичным.

Конфронтация теологов и философов на Востоке шла по иным параметрам. Если условно перенести квалификации «номинализм» и «реализм» на развитие арабоязычной общественной мысли, картина выглядит диаметрально противоположной. Умеренный реализм соответствует здесь пантеистическим и материалистическим тенденциям, а номинализм, субъективистски толкуемый, как раз направлен против признания объективной реальности субстанции, причинности, естественной закономерности, против науки. В число еретических положений, вменяемых в вину аль-Фараби, аль-Газали включает тезис о том, что богу доступны только универсалии, но не единичности\*.

Тезис о том, что богу ведомы только универсалии, для аль-Фараби был важен, чтобы отстаивать свободу человека, чтобы «отдалить» реальные события от непосредственного вмешательства бога. Что же касается самой проблемы взаимоотношений общего и единичного, аль-Фараби дает ей свое оригинальное, правда не лишенное непоследовательности, решение. В порядке существования универсалии признаются вторичными. Без единичных вещей они оказались бы лишенными объективной предметности, «оказались бы выдуманнами, ложными, а то, что ложно, не существует» (5, 160). В порядке познания единичные вещи нуждаются в универсалиях, без них они не могут быть постигнуты умом. Но иногда само существо-

---

\* Вот почему нельзя согласиться с утверждением, что аль-Фараби — номиналист (см. 56).

вание единичных вещей аль-Фараби ставит в зависимость от соединения материи с умопостигаемой сущностью, с формой, считая, что познание есть высвобождение умопостигаемых сущностей от их связи с материей.

У Абу-Насра форма в целом не мыслится как особая умопостигаемая сущность. В «Ответах на разные вопросы, заданные аль-Фараби» говорится о тройком существовании формы: 1) в сочетании с чувственным восприятием (восприятие формы вещи вместе с материей); 2) в сочетании с интеллектом (абстрагирование формы от материи); 3) в сочетании с телом (вещь и ее форма).

Главный вопрос средневековой восточной философии не вопрос о материи, хотя он и занимает определенное место. Толкование материи аль-Фараби является моментом процесса, который впоследствии привел к ее противопоставлению как субстанции духовной сущности. И не вопрос о соотношении общего и отдельного является стержневым для характеристики средневековой восточной философии. Главный вопрос, по которому разделились средневековые мыслители Востока, — это вопрос о вечности или сотворенности мира, об отношении бога к миру. О его значимости свидетельствует факт выработки в арабской средневековой литературе специального термина — *дахриты* — для обозначения мыслителей, утверждающих вечность мира.

Аль-Фараби последовательно отстаивает положение о вечности мира. Такой проницательный противник, как аль-Газали, заметил в высказываниях аль-Фараби нечто такое, что дало ему возможность приписать Абу-Насру три еретических положения, среди которых есть и тезис о вечности мира. Маймонид, который очень осторожно говорит о предположительности гипотезы, выводящей

бытие бога из философских предпосылок, основанных на признании вечности мира, и отмечает несовершенство позиций мутакаллимов, исходящих из тезиса о сотворенности мира, считает само собой разумеющимся, что аль-Фараби — за вечность мира.

Положение о вечности мира (связанное с признанием вечности материи) у аль-Фараби направлено против религиозного учения о сотворении мира и пантеистски сливает бога с миром. Вторым — после признания вечности мира — принципиальным пунктом мировоззрения аль-Фараби является признание единосущности разума, который порождает знание, своей универсальностью приобщает людей к бессмертию, но упраздняет в то же время индивидуальное бессмертие.

Третий основной момент мировоззрения аль-Фараби — принцип детерминизма. Он позволял «отвоевать» у чудес и произвола бога сферу для чисто научного исследования. Бог в системе аль-Фараби — первая причина, начальное звено причинных связей, охватывающих всю Вселенную.

В центре мировоззренческой конструкции Второго Учителя — человек, он находится как раз «посередине», между «путем вниз» и «путем вверх» (от бога, разумов сфер, деятельного разума к земному миру и человеку; от первоматерии к элементам, минералам, растениям, животным — к человеку).

Неотъемлемым компонентом проблемы определения места человека в средневековой философии был вопрос о взаимоотношении бога и человека. Этот столь же принципиальный вопрос, как и вопрос о возникновении мира, можно было решать либо опираясь на религиозно-ортодоксальные позиции: признавая всемогущество бога и полную

зависимость от него человека в своих действиях; либо стоя на философских позициях: признавая созидательное действие бога в интеллектуальной сфере и приобщая к ней человека как обладателя разума. Пробуждение разума человека хотя и начиналось от «толчка», опосредствованно исходящего от бога, но его дальнейшее развитие зависело от самого человека. Аль-Фараби по самым разным случаям находит повод развить тезис мутазилитов о том, что человек способен к разумному самоопределению. Он связывает полезность философского постижения мира с реализацией человеком его истинной природы.

Все ступени бытия ниже Аллаха, по аль-Фараби, наделены разумом. Преимущественное внимание философ уделяет разуму подлунного мира, т. е. чувственно воспринимаемого мира, с которым соприкасается человек. Для самого человека разум признается специфически присущим ему свойством. Этой способности аль-Фараби отдает несомненное предпочтение перед откровением, выступая тем самым против религии.

Наравне с неоплатонической традицией интерпретации учений Платона и Аристотеля аль-Фараби был знаком с их подлинными текстами. А это весьма существенно, даже вопреки его собственной попытке сближения Платона и Аристотеля на основе тезиса о единстве истины.

Во всех принципиальных пунктах своего мировоззрения аль-Фараби последовательно развивает идеи Аристотеля. Но здесь следует напомнить афоризм о том, что книги имеют свою судьбу. Превратности и перипетии, которые испытали на протяжении более чем двухтысячелетней истории творения великого мыслителя античности, как нельзя лучше характеризуют справедливость этого афоризма.

Один из своеобразных эпизодов этой истории В. И. Ленин охарактеризовал следующим образом: «Поповщина убила в Аристотеле живое и увековечила мертвое» (2, 325). Речь идет о средневековых теологах Европы. Но с соответствующими поправками это относится и к современным приверженцам средневековой поповщины, к томистам. На этом основании один из родоначальников философии Нового времени, Фрэнсис Бэкон, выступал против авторитета Аристотеля, а Галилео Галилей, борясь за утверждение нового, гелиоцентрического мировоззрения, в «Диалогах о двух системах мира» в качестве официального оппонента называет Аристотеля. Добавьте к этому подозрительность в отношении некоторых идей Аристотеля в области конкретных наук со стороны специалистов. А. Эйнштейн и Л. Инфельд в своей популярной книге «Эволюция физики» приводят положение Стагирита о том, что движущееся тело перестает двигаться, как только на него перестают действовать движущие силы, в качестве образца обобщения, свойственного повседневному опыту, просуществовавшего много столетий лишь благодаря слепой вере в авторитет. Такова, если будет позволено сказать, нелегкая сторона судеб аристотелевского наследия. Она свидетельствует не только о том, что творения мыслителя, выйдя из-под его пера, приобретают собственную жизнь, независимую от воли их творца. Дело обстоит гораздо хуже. Они оказываются беззащитными перед каждым, кто их читает, осмысливает, интерпретирует, оценивает. Не эту ли ситуацию имел в виду Платон, вкладывая в уста Сократа резкие обвинения в адрес письменной речи. «В этом, Федр, дурная особенность письменности, поистине сходной с живописью: ее порождения стоят как живые, а спроси

их — они величаво и гордо молчат. То же самое и с сочинениями: думаешь, будто они говорят, как разумные существа, но если кто спросит о чем-нибудь из того, что они говорят, желая это усвоить, они всегда отвечают одно и то же. Всякое сочинение, однажды записанное, находится в обращении везде — и у людей понимающих, и, равным образом, у тех, кому вовсе не подобает его читать, и оно не знает, с кем оно должно говорить, а с кем нет. Если им пренебрегают или несправедливо его ругают, оно нуждается в помощи своего отца, а само же не способно ни защититься, ни себе помочь» (55, 2, 217—218). Но «отец» может помочь своему «дитяте» только в период своей жизни. Поэтому приведенную выше фразу «дело обстоит хуже» следует подправить: «нет худа без добра». Феномены духовной культуры живут исторически изменчивым смыслом, который подчас приобретает весьма зыбкие очертания. Вне осмысления, вне интерпретации они лишь мертвые тексты, музейные экспонаты, не более. С этой точки зрения рецепция Аристотеля в средневековье не исчерпывается «поповщиной». Применительно к освоению наследия Аристотеля можно выделить и другую, более светлую сторону, связанную с моментами поисков, напряжения мысли. Галилей метко заметил, что он, собственно говоря, следует духу Аристотеля, а не отдельным формулам, связанным с уровнем знаний и сведений своего времени, следует общеметодологическому указанию древнего философа: предпочитать данные чувственного наблюдения простому умствованиею. Можно в этой связи говорить о рационалистической мысли в арабоязычной философии, первым представителем которой был аль-Кинди.



Деятельность первого «философа арабов» аль-Кинди послужила началом целого «витка» в истории мировой философии, получившего условное название «арабоязычного перипатетизма». В этом термине указан источник данного направления. Аль-Кинди очертил рамки развития философии в Арабском халифате, в основном опираясь на материалистические тенденции философии Аристотеля, поставил вопрос о совместимости философии с исламом.

Систематизатором перипатетизма стал аль-Фараби, подхвативший и развивший живое в Аристотеле. Под это живое он подвел логическую базу и обосновал первенство философии перед религией\*.

Применительно ко всему этому направлению, нашедшему завершение у Ибн-Рушда, квалификация «перипатетизм» означает только одно: указание на первоисточник. Иное понимание находимы у тех, кто толкует перипатетизм буквально, характеризует весь прогресс внутри этого направления как возврат к «подлинному» Аристотелю, освобождение его от всех наслоений. Корень такого понимания — игнорирование самобытности, оригинальности восточной философии, трактовка ее как целиком эпигонской, эклектической, комментаторской.

Со времен Гегеля бытует оценка средневековой арабоязычной философии как не представляющей собой «своеобразной ступени в ходе развития философии». Э. Ренан утверждал, что «все, что семи-

---

\* «Аль-Фараби—первый философ арабоязычного Востока, у которого мы находим систему философских воззрений, охватывающую все стороны действительности» (54, 219). Автор, высказывающий эту верную мысль, делает необоснованное замечание о том, что аль-Фараби вряд ли сделал многое в развитии естествознания (там же, с. 218).

тический Восток и средние века имела в области философии, в собственном смысле слова, они заимствовали у греков» (48, 2). Подобных мнений, утверждающих эпигонский характер арабоязычной философии, придерживаются и некоторые другие ее исследователи: Фр. Дитерици, Л. Буур, А. Штёкль, Карра де Во, М. Фахри и др. Различие состоит лишь в том, кому из античных мыслителей отдается пальма первенства по воздействию: Платону, Аристотелю или неоплатоникам.

Внешняя сторона как будто подтверждает справедливость этой характеристики. Там же, где средневековый философ не находит соответствующего идейного материала, он в полной мере сознает новизну своего предприятия, четко обособляет свой вклад от работы предшественников. Часто (но далеко не всегда!) аль-Фараби строит свои философские рассуждения как комментарии к идеям Аристотеля. Конечно, эта форма не безразлична к содержанию. Как заранее принятая идейная позиция она влияет на конструкцию собственной философии. Но она ни в коей мере не должна быть преувеличена. В форме комментирования таятся определенные тактические возможности преподнесения «опасной» идеи от имени авторитета. Но прежде всего она была обусловлена, видимо, авторитарным стилем мышления эпохи. Надо заметить, что в конкретных условиях развития восточного перипатетизма термины «философ» и «последователь Аристотеля» отождествлялись. Причем с точки зрения ортодоксии еретическим был сам акт философствования, ибо требовалось верить «не мудрствуя лукаво».

Отношение к Аристотелю и вообще к своим предшественникам проникнуто у аль-Фараби величайшей скромностью. Но пиетет одно, истина —

другое. Правда — выше всего для аль-Фараби. Перед истиной должен замолкнуть голос субъективного пристрастия. Знаменитое выражение Аристотеля: «Платон мне друг, но истина дороже» — можно продолжить словами аль-Фараби об Аристотеле: «Подражание Аристотелю должно быть таким, чтобы любовь к нему [никогда] не доходила до той степени, когда его предпочитают истине, ни таким, когда он становится предметом ненависти, способным вызвать желание его опровергнуть» (3, 13).

## КОНЦЕПЦИЯ БЫТИЯ



Философскую концепцию мира аль-Фараби именуется метафизикой, согласно традиции сложившейся до него. Известно, что философией по преимуществу, «первой философией» Аристотель считал учение о сущем как таковом. Это учение изложено в его «Метафизике» (мета-физика — «после», «за» физикой). Наряду с началами, принципами, причинами сущего Аристотель говорил и о таких началах, которые действуют и по отношению к бытию, и по отношению к мышлению, в частности и в особенности о запрете противоречия. Метафизика, следовательно, учение об основополагающих принципах бытия и знания.

Метафизику аль-Фараби иногда называет «божественной наукой», следуя Аристотелю, который в первую философию в качестве сущего включал сверхфизическое, являющееся предметом теологии (учение о боге; термин ввел сам Аристотель), аль-Фараби четко отдифференцировал логико-гносеологический аспект метафизики от онтологического, выделив его как специальный раздел «метафизики».

Учение о бытии составляет центр тяжести мировоззрения аль-Фараби. Именно здесь мы сталкиваемся с сохранившимся до сих пор тезисом Э. Ре-

нана о том, что философия аль-Фараби (как и вся арабоязычная философия) есть подражательное направление, лишенное самостоятельности, синкретично объединяющее перипатетические и неоплатоновские учения. Рассмотрение идейных источников философии аль-Фараби, стремление целостно оценить контекст его философии и всей перипатетической традиции на Востоке привели к радикальному пересмотру ренановской версии.

Опираясь на тексты трактатов «О целях «Метафизики»», «Философия Аристотеля»\* и «Книга букв», американский востоковед М. Гэлстон оспаривает традиционный взгляд. Аль-Фараби выборочно и осторожно описывает неоплатоновский компонент в понимании Аристотеля. В текстах аль-Фараби содержатся «два различных портрета Аристотеля, один — неоплатоновский и другой — свободный от подобных наслоений, и появление этих Аристотелей не случайно» (63, 14).

В собственной философии аль-Фараби, считает Гэлстон, нет и следа эманационизма и вообще неоплатонизма\*\*. Неоплатоновский вариант Аристотеля аль-Фараби излагает в трактате «Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля» как «общепринятое мнение», а также в трактатах «Гражданская политика» и «Взгляды жителей «добродетельного города»», в которых он обращается специально к нефило-

---

\* Издан М. Махди в 1961 г. в Бейруте. Этот трактат включает три части: 1. Введение, известное под самостоятельным названием «О достижении счастья». 2. О философии Платона. 3. О философии Аристотеля.

\*\* Эманационистские идеи неоплатонизма ко времени аль-Фараби плотно вросли в ткань распространенных религиозных представлений, в чем можно убедиться на примере исмаилизма.

софской аудитории. Что касается злополучной «Теологии», то Гэлстон объясняет одну-единственную ссылку, которую делает на нее аль-Фараби, только тактическими соображениями. Это псевдоаристотелевское сочинение позволило аль-Фараби не только опереться на широко распространенную неоплатоновскую концепцию, но и сблизить Аристотеля и Платона для защиты единства философов перед лицом посягательств на философию со стороны религиозных ортодоксов. Наряду с нарочито принятым неоплатонизмом в трудах аль-Фараби предстают и подлинный Аристотель, и Платон, не являющийся Платоном неоплатоников. Дифференцирование различных слоев в наследии аль-Фараби ставит, утверждает Гэлстон, проблему самого Аристотеля, того, насколько в нем сохранился платоновский элемент.

Радикальную переориентацию в понимании онтологии аль-Фараби как ядра всей его философии предлагает А. В. Сагадеев. Первоначальные контуры такого нового понимания очерчены им в статье «Учение Ибн-Рушда о соотношении философии, теологии и религии и его истоки в трудах аль-Фараби» (см. 16, 120—145). А развивает свою точку зрения он в книге «Ибн-Сина». Наличие двух портретов Аристотеля, проглядываемых в сочинениях Абу-Насра, А. В. Сагадеев берет за основу. Неоплатоновский вариант Аристотеля, связанный с идеей эманации, он квалифицирует как «истинную религию», «образцовую религию», необходимую аль-Фараби для «образцового города», как спекулятивную теологию.

Рассматривая онтологию аль-Фараби, мы замечаем в ней не только «двух Аристотелей». Сама его собственная концепция предстает в двойственном свете. Следует поэтому согласиться с мнением

А. В. Сагадеева о том, что подлинная философия аль-Фараби еще подлежит реконструкции. Произведение, в котором эзотерическое учение получило, по мнению исследователей, наиболее строгое выражение, — трактат «Второе учение» — не найдено и, как предполагают, утеряно безвозвратно.

Пересмотр бытующих взглядов на онтологию аль-Фараби под углом зрения «вытравления» из нее «неоплатоновских примесей» во многом представляется убедительным. Но определенные сомнения все же остаются.

Прежде всего вопрос об «источниках», «идейных предпосылках» лишь предварительно очерчивает смысл той или иной философской концепции и не может заменить вопроса о самом ее существовании, если, конечно, мы имеем дело с самостоятельной философской концепцией, а не с эклектическим набором идей. Для нас же принципиальным является рассмотрение воззрений аль-Фараби как определенного звена в цепи развивающегося философского постижения мира и человека, отвечавшего потребностям и духу своего времени. Ни один мыслитель не работает в безвоздушном пространстве, он исходит из наличного состава идей своей эпохи, с кем-то считается, кого-то отвергает, что-то воспринимает, перерабатывает, видоизменяет и т. д.

Античное наследие, в том числе аристотелевское и неоплатоновское, не только дошло до «арабского мира», но и «соприкоснулось» с внутренними запросами и идеологическими интенциями того общества, в котором жил аль-Фараби.

Рационалистическим устремлениям философов арабоязычного мира, отстаивавших права разума перед откровением, не могла не импонировать свойственная Аристотелю манера логического об-

основания способов теоретического вычленения сущего как такового, значимость Аристотеля как отца логики. Важнейшей фундаментальной чертой, характеризовавшей арабоязычную философию в отличие от средневековой западноевропейской, является развитие ее в тесной связи с естественнонаучными исследованиями. Это органично сближало ее с эмпирической тенденцией гносеологии Аристотеля и его натурфилософией, в которой греческий мыслитель чаще всего, как говорит В. И. Ленин в «Философских тетрадах», выступал как материалист.

Что касается неоплатонизма, то и он нашел путь к некоторым важным «струнам» духовной жизни Арабского халифата. Господствовавший в нем ислам, как известно, отличается последовательным монотеизмом. В качестве такового он находит «созвучие» с некоторыми положениями, вытекавшими из неоплатонизма. Утверждение неоплатонизма об иерархическом строении бытия, концепция идеального мира, концепция зависимости вещей от идей, концепция бессмертия души отвечали духу мусульманства. Но по ряду пунктов расхождения имели существенный характер. В исламе абсолют есть личность. Неоплатонизм утверждает безличный характер абсолюта, Единого. Исламский монотеизм исходит из противоположности бога и мира. У неоплатоников мир — тот же бог на известной ступени его развития. Неоплатонизм, принижая материю, не отрицает ее как таковую, а, наоборот, признавая ее вечность, утверждает вечность мира. Это шло вразрез с мусульманским креационизмом, отстаивавшим творение мира из ничего.

Во-вторых, разграничение эзотерического и экзотерического было распространенным явлением в



арабо-мусульманской культуре. Эту позицию философы перенесли в интеллектуальную сферу, считая, что масса людей не способна мыслить в понятиях. Но резкое и категоричное разграничение «сокровенной» и «наружной» философии едва ли приемлемо. Такое разделение, полагаем мы, условно. Оно не совместимо с внутренним пафосом аль-Фараби как социального реформатора, который хотел просветить людей относительно того, как надо понимать мир, место человека в нем и смысл его бытия.

В-третьих, пока не удалось систематически, во внутренней связи изложить философию аль-Фараби, игнорируя ее неоплатоновский «источник». (Этот термин мы считаем удачнее, чем термины «элемент» или «наслоения».)

Вопреки своей первоначальной установке об отсутствии эманационизма у аль-Фараби и Ибн-Сины А. В. Сагадеев соглашается с В. В. Соколовым (см. 54), что учение об эманации есть у Авиценны (сказанное можно отнести и к Абу-Насру аль-Фараби) в сочетании с восточной символикой света. Свет — скрытая причина всего существующего и познаваемого, символ для выражения интуитивного постижения единства бытия. Свет, как солнце, все освещает, но сам недоступен для взора. Его свет — завеса его света. В идейной образности этой символики, заключает А. В. Сагадеев, Ибн-Сина видел «недостающий ему способ утверждения идеи единства сущего» (51, 70). Единому Плотина действительно присуще глубоко интуитивное, противостоящее всякому оконечиванию, всякому раздроблению, всякой субъективизации, отождествляющей мир с тем, что познано в нем, сознание единства и безначальности мира. Единое дано нам, мы черпаем все свое знание из него, и не

дано, поскольку неисчерпаемо. Здесь ярко предстает первичность и неисчерпаемость мира.

А. В. Сагадеев признает, что даже Ибн-Рушд, последователь аль-Фараби, не имевший никаких оснований для сохранения неоплатонистской символики, не отказался от термина «эманация» и отрешенных от материи субстанций (см. там же, 213). Он идет дальше, стремясь рационально объяснить «простекание» космических субстанций друг из друга. «...Эманация космических субстанций представляет собой схему, в которой ретроспективно воспроизводится движение мысли естествоиспытателя, переходящего от следствий к причинам и от менее общих причин к более общим» (там же, 192).

В трактате аль-Фараби «Классификация наук» «метафизика» занимает завершающее место в ряду теоретических дисциплин после языкознания, логики, математики и физики, т. е. она является синтезом всех теоретических наук. В то же время она в известной мере предшествует всем наукам, обосновывает их принципы. «Метафизика делится на три подраздела. Первый изучает существующие предметы и вещи, которые случаются с ними, поскольку они являются существующими предметами. Второй подраздел изучает основы доказательств теоретических частных наук, таких наук, каждая из которых обособляется для рассмотрения чего-либо особо сущего. Третий подраздел изучает существующие нематериальные предметы, которые не суть тела и телами не обладают» (3, 172—173). Из третьего подраздела, по мнению А. В. Сагадеева, черпаются мировоззренческие принципы религии. В соответствии с этим, не отрицая значимости первого подраздела и его самостоятельной ценности, он придает первостепенное

значение второму подразделу, призванному дать высшее обоснование достоверности знаний, обра- таемых в науке, и защитить науку от гегемонист- ских притязаний на истину со стороны теологов.

Наряду с теми моментами, которые были указа- ны в предшествующей главе, вычленим некоторые пункты онтологии аль-Фараби.

1. Субстанция — решающая категория учения о бытии.

2. Субстанция есть единство формы и материи. Формы — это и сущности, и статуарные изваяния вещей, и даются они непосредственно, если оста- новить движение на какой-то момент. Материя — сохраняющийся субстрат, фон, на котором проис- ходят изменения.

3. Идея интенсивности бытия, так сказать, по его уплотненности, значительности, существенно- сти. Сущее имеет степени, градуируемо по насы- щенности бытийностью от крайней эфемерности до максимально напряженной полноты. Эта пози- ция находит выражение в употреблении термина бытия в множественном числе — «бытии».

4. Пронизанность бытия закономерной связью.

5. Связь онтологии человека с отрицанием внеш- ней предопределенности его поведения.

В неоплатонизме, конечно, есть тенденция, кото- рая глубоко близка аль-Фараби. Это прежде всего идея о внеличном Едином, которое выше всякого бытия, всякой сущности и всякого позна- ния. За этим Единым скрывается пантеистическое язычество. Последовательный монизм, направлен- ный против дуалистического разделения сущнос- тей, диалектическое «перекрывание» мышления и бытия, когда бытие мыслит само за себя и имеет свой смысл, тоже не мог быть чужд синтетическо- му складу ума Абу-Насра. И наконец, выведение

из божественного единства всех градаций сущего и указание обратного пути к исходному единству преломились в учении о бытии, различающемся по степени бытийности, по интенсивности бытия.

Небо, звезды, земля, вода, камни, растения, животные, человек объемлются родом «предмет». «Уже вошло в привычку... чувственно воспринимаемое, которое характеризуется не иначе как путем [выявления] акциденции и другими естественными путями, называть «что оно» [чтойность]. Оно является субстанцией в абсолютном смысле слова, или как мы ее называем — сущностью в абсолютном смысле» (12, 63). «Индивидуальные субстанции в наибольшей мере — субстанции, потому что они более самодовлеющие и более независимые от чего-либо другого в своем бытии. Но для познания нужна суть бытия, а последняя умопостигается благодаря универсальным субстанциям». Универсалии аль-Фараби называет «вторыми субстанциями» по сравнению с «индивидуальными субстанциями» как «первыми субстанциями». Отношение индивидуального и общего представляется взаимным. «Универсалии, таким образом, существуют благодаря индивиду, а индивид умопостигается благодаря универсалиям» (5, 160). Столь же существенным для аль-Фараби является отношение субстанции к акциденции. К акциденции в широком смысле относятся все виды категориального сказывания о субстанции. Это известные девять аристотелевских категорий, следующих за субстанцией (сущностью): количество, качество, отношение, время, место, положение, состояние, действие, претерпевание действия. В узком смысле акциденцией является собственный или случайный признак. Совмещая отношение единичное — общее (индивид — универсалия, по терминологии аль-Фа-

раби) с отношением субстанция — признак (субстанция — акциденция, по его терминологии), Абу-Наср дает следующие логические расчленения.

Внутри первого типа отношения он делит индивиды на:

1. Индивиды субстанции, «которые не дают никакого знания ни о сущности какого-то носителя, ни о чем-либо вне его сущности» (там же, 155), все отнесено к ним, они же, как говорил в свое время Аристотель, ни о чем не сказываются.

2. Индивиды акциденции, которые не дают знания о сущности своего носителя, а лишь о чем-то вне его сущности (акциденция в узком смысле слова).

Универсалии делятся на:

3. Универсалии субстанции, «которые дают знания о сущности всех своих носителей, не давая никакого знания о каком-либо носителе вне своей сущности» (там же).

4. Универсалии акциденции, «которые дают знание о сущности некоторых своих носителей и других носителей вне своей сущности» (там же).

Внутри второго типа отношения аль-Фараби проводит следующие разграничения. Субстанция может быть:

5. Индивидом, в этом случае она «не дает никакого знания ни о сущности какого-то носителя, ни о чем-либо вне своей сущности» (там же, 156) (ср. 1).

6. Универсалией, в этом случае она «дает знание одновременно о сущности всех своих носителей» (там же) (ср. 3).

Акциденция может быть:

7. Индивидом, не давая никакого знания о сущности какого-либо носителя (ср. 2).

8. Универсалией, дающей знание о другой субстанции (ср. 4).

Уже приведенная выше позиция аль-Фараби о вечности мира тоже проходит по рубрике логики. Разбирая умозаключения по аналогии («перенос» в его терминологии), он считает, что вывод о том, что «мир создан» по аналогии с «сотворенностью» животных, реальное существование которых зависит от других животных («родителей»), представляет собой логически неприемлемый ход мысли\*. Зависимость бытий, например первопричины и последующих ступеней, не обязательно предполагает временной ряд. Предшествование может иметь место по природе, по времени, в виде причины, по степени, по совершенству, с точки зрения познания и т. д. Так, «животное» по существу субстанционально в какой-то мере «прежде» «человека». А «логически», наоборот, «человек» необходимо продуцирует «животное». «Логическое прежде» может не совпадать с историческим, а определяется либо местом тех или иных элементов в системе целого, либо уровнем зрелости, типичности и т. д. «Так, например, из двух врачей более совершенным во врачебном искусстве может оказаться младший по возрасту, который в данном случае стоял бы впереди старшего по совершенству и следовал бы за ним во времени» (там же, 243).

В трактате «Диалектика» аль-Фараби опровергает элейцев в отрицании ими движения и множества, квалифицируя их позицию в логическом плане как логически несостоятельную, не обоснованную. Только предварительные установки мешают

---

\* Аль-Фараби редко использует термин «создатель» по отношению к богу. В трактате «О целях метафизики» он говорит о «принципе абсолютного бытия».

продолжить анализ, который обнаружил бы в их точке зрения изъяны и просчеты.

Существенное место в воззрениях Абу-Насра занимает проблема противоречия. Она появляется у него даже в тех случаях, когда кажется, что сюжет рассуждения исчерпан. Например, в трактате «Категории» аль-Фараби разбирает последовательно десять известных, по Аристотелю, категорий, но затем возвращается к двум принципиальным для него пунктам: 1) связь сущности и акциденции; 2) противолежащие друг другу предметы. Он констатирует наличие четырех видов противолежащих друг другу предметов: «1) соотнесенные предметы, 2) противоположные предметы, 3) лишение и обладание, 4) утверждение и отрицание» (там же, 214). В связи с этим он вводит разграничение логической и реальной противоположности, очень похожее на то, какое наметил Кант в докритический период. Утверждение и отрицание (т. е. только четвертый вид противолежания) логически несовместимы, они суть суждения, каждое из которых либо истинно, либо ложно. «Что же касается прочих противолежащих друг другу предметов, то среди них нет ничего, что было бы истинным или ложным, поскольку каждый из них есть нечто единичное, а единичное не может быть ни утверждаемо как нечто истинное, ни отрицаемо как нечто ложное, независимо от того, является ли это единичное чем-то умопостигаемым или чем-то получившим словесное выражение» (там же, 225).

Принцип причинности, к которому прибегали философы для объяснения жизнедеятельности мира, вводил первую причину в универсальную ткань бытия, отличая ее от всего остального первенством. Однако первая причина, находясь во главе

причинного ряда, была частью бытия, ее всемогущество проявлялось в интеллектуальном потенциале, а не в распространении воли на материальный мир. Подобное мнение, в соответствии с которым усекалась власть бога, вызывало ненависть и тревогу теологов ислама. Аль-Газали писал: «...На всех философах, к какой бы из многочисленных категорий они ни принадлежали, непременно лежит одно и то же клеймо — клеймо неверия и безбожия... (цит. по 28, 221).

«Клеймо неверия и безбожия» ложилось на всех, кто пытался внести рационалистическую струю в постижение религиозных догматов, сделать их предметом разумного осмысления. Как бы ни был отвержен догматам ислама сам аль-Газали, но и ему не удалось избежать кары и осуждения за попытку разумного осмысления религии. Не были ли преданы сожжению его произведения в Кордове за то, что он не отталкивался от одного из тезисов мусульманских правоведов «не ведаю», означавшего слепое повиновение религиозным догматам, какова бы ни была их суть?

Рационалистической интерпретацией догматов ислама занимались представители *калама* (в переводе означает «словесное обсуждение»), среди которых отличают представителей раннего и позднего *калама*. Первых называли «мутазилитами», а вторых «мутакаллимами». Как явствует из названия «мутазилиты» («отколовшиеся»), в своих религиозных принципах они отошли от общего русла традиционализма. Однако это не значит, что в их воззрениях следует искать элементы атеизма, они религиозны, но пытались проникнуть в сущность ислама, найти объяснение его догматам. Мутазилиты были приверженцами чистого монотеизма, отвергающего антропоморфность бога, и при-



знавали божественную справедливость. Интерпретируя тезис о божественной справедливости, мутазилиты приходили к выводу о том, что если бы бог мог совершать несправедливость, то он не был бы благим и совершенным, следовательно, его действия оказываются детерминированными.

Пытаясь решить проблему взаимоотношения между знанием бога и объектом этого знания, мутазилиты полагали, что объект знания, земной мир, вечен, поскольку он познается богом, но создан и преходящ, поскольку реализуется во времени. В решении проблемы о сотворении мира мутазилиты пришли к выводу, что оно произошло по воле бога, но реализовалось во времени. В мире следует различать сущность и существование. Бог, производя сущности, дает им существование. Сущности, получив существование от бога, развиваются по собственным законам, и, таким образом, бог оказывается отстраненным от мирских дел. «Первый Сущий есть первопричина существования всех существ в целом. Он [один] свободен от недостатков; все же прочие существа, — кроме Него, — обладают хотя бы одним недостатком или несколькими [недостатками]. Что касается Первого [Сущего], то он свободен от всех этих [недостатков], ибо Его существование совершенно и предшествует в бытии всему прочему, нет ничего совершеннее Его, и ничто не может предшествовать Ему. При этом Его существование добродетельно и совершенно в самых высших степенях» (3, 203).

Необходимо сущее — вещь, существование которой определено ее сущностью, глубинным (умопостигаемым) слоем. Возможно сущее — вещь, из сущности которой не вытекает с необходимостью ее существование. Как изначальное звено причин-

ных связей сущность первого сущего необходима и выступает антиподом всех остальных сущих, бытие которых «возможно» или «необходимо благодаря иному». Это «иное», благодаря которому все остальные сущие обретают действительность существования, есть первая причина. Первопричинность первого сущего может быть доказана лишь отсутствием внешней причины для него, поэтому аль-Фараби говорит, что «Он не существует ради чего другого и другое не существует помимо Него, чтобы явиться целью Его бытия, ибо в таком случае Его существование будет иметь внешнюю причину, и Он более не будет Первопричиной» (там же, 226). Первый сущий воплощает в себе Истину, Живое и Жизнь, из него происходит все остальное. «Бытие же Первого Сущего есть как бы истечение бытия в бытие других вещей, а бытие всего прочего истекает из бытия его самого» (там же, 225).

Приведенные слова аль-Фараби о сущности первого сущего показывают его зависимость в этом вопросе от учения Плотина и представляют конструкцию мира с сильнейшим пантеистическим уклоном, утверждающую неразрывную субстанциальную связь бога и мира.

Здесь мы должны остановиться и вспомнить разграничение мыслителем философии и религии. В известном приближении изложенное ниже могло бы быть отнесено к «истинной религии» (по А. В. Сагадееву), к тому, чем должны руководствоваться в своих взглядах жители образцового города. Это 1) первая причина, 2) нематериальные элементы, 3) небесные тела, 4) естественные тела, 5) бытие человека, т. е.

— а) возникновение сил души;

— б) преобразование потенциального интеллекта в актуальный;

— в) умопостижение сущности;

— г) умение выбирать,

б) властелин, 7) каково счастье в образцовом городе, 8) города, противоположные образцовому, 9) перспективы душ после смерти в зависимости от типа города. В каком-то смысле это тоже философия, но особая — внешняя или наружная, для масс. «Когда мы по положению являемся политиками, то нам необходимо настроить массы дружелюбно по отношению к нам, чтобы они полюбили нас и мы смогли их побудить к свершению блага и пользы, каковой они требуют от нас, и чтобы мы участвовали вместе с ними в свершении добрых дел, которые мы уполномочены свершить и которые были бы желательны [также и] им». Для этого надо выделить истинное в тех верованиях, которых они придерживаются. «Это невозможно сделать совместно с ними посредством доказательств, основанных на достоверном знании, далеком от них как по содержанию, так и по необычности и трудности для них, а можно сделать только посредством общих для нас и для них знаний. Это выражается в том, что мы обращаемся к ним посредством общепринятых для них рассуждений, известных им и приемлемых в их общении» (14, 2056).

Помимо первой причины или первого разума аль-Фараби вводит в небесный мир десять разумов, которые он иногда называет «вторыми причинами», располагая их в девяти сферах: первом небе, сфере неподвижных звезд, Сатурна, Юпитера, Марса, Солнца, Венеры, Меркурия и Луны, десятый — деятельный разум не имеет сферы.

Ему соответствует подлунный мир с его материальным субстратом, формами и четырьмя элементами. Это — мир изменения, возникновения и

уничтожения, которому предшествует непорочный божественный мир.

Первопричина умопостигает только самое себя, но не совокупность всех понятий и тем более не чувственно воспринимаемые индивидуальные вещи.

Метафизически-теологическая концепция мира в силу интерпретации разумов как двигателей сфер превращается в космологию и астрономию\*. В рамках космологии, представляющей преобразованное учение об эманации, развивается учение аль-Фараби о «подлунном мире», в котором элементы материализма выступают весьма явственно.

Начиная с античности теория эманации занимает большое место в философских и теологических системах, принимая различные варианты. Предполагают, что маздакиты и манихеи были первыми, основывавшими свои учения на эманационной теории.

В основе учений маздакитов и манихеев лежал принцип, что мир создан из двух начал: Света и Тьмы. Свет воплощен в Отце и пяти святых, а Тьмой правит Князь и пять демонов. Эти контрастные по своим тенденциям силы порождают сущие, составляющие Вселенную.

Учение сабейцев представляет собой астральную теологию (в частности, от них ведут происхождение астрологические идеи), основу которой составляет обожествление звезд. В звезде они различали два начала: душу и тело. Бог является душой мира, которую окружают духи, управляющие Вселенной.

---

\* Там, где аль-Фараби касается сугубо астрономических предметов (в трактатах «Комментарии к «Альмагесту» и «Книга приложений»), у него нет никакой речи об интеллектах, душах, ступенях бытия. Он как естествоиспытатель и математик производит расчеты и дает объяснение наблюдениям (см. 40).

Эти духи управляют семью планетами, приводят их в движение, с тем чтобы из них истекали другие бытия.

Согласно учению исмаилитов и карматов, бог не принимал прямого участия в создании мира. Он создал мировой разум, последний создал мировую душу. Атрибутом разума является знание, атрибутом души — жизнь. Душа создала материю, а из материи образовались земля и звезды. Материя как пассивное начало воспринимает формы мирового разума. Наряду с указанными началами существует еще два необходимых бытия, а именно пространство и время\*.

Как мы уже сказали, учение об эманации аль-Фараби было навеяно неоплатонизмом, но различия здесь есть. Неоплатоники доводили эманацию до глубины материи, в которой она растворялась, превращаясь в тьму. Аль-Фараби ограничивает ее действие деятельным разумом, оставляя материальный мир светлым и наполненным движущими силами. Аль-Фараби и неоплатоников связывает желание отождествить существование всего бытия со знанием, поэтому единый неоплатоников и первая причина аль-Фараби представляют собой тождество мышления и бытия. Реализация универсального знания происходит через эманацию божественной сущности, неиссякаемую и вечную. Созидательная сила первой причины заключается в знании ею своей сущности, а последняя представляет собой универсальное знание Вселенной. Разумы, т. е. идеальные принципы, порождают

---

\* Связь маздакизма, манихейства, сабеизма (течения, возникшего в Хорране), исмаилизма с эманационизмом подчеркивает И. Мадкур. Из среды сабеян вышел один из великих основоположников арабской культуры, Сабит Ибн-Корра.

Вселенную и определяют ее идеальный характер. Но в отличие — можно даже сказать в противоположность Платону — аль-Фараби отводит в своей картине строения мира значительное место материи. Он также признает реальное бытие подлунного мира и его единство (в процессе эманации) с небесным миром. Деятельный разум, обозначающий границу между потусторонним и посюсторонним миром, занимает вовсе не десятистепенное место в системе аль-Фараби. Выход ко всем проблемам, кроме астрономии, связан именно с подлунным миром, здесь научная мысль обретает определенные предметные области своего изучения. Собственно здесь заново решаются проблемы реальности, к которым сверхчувственный мир имеет касательство, хотя и не прямое. В земном мире вещи состоят из двух компонентов: материи и формы. Первичная материя является основой четырех элементов, разнообразные сочетания которых и образуют подлунный мир. Материалистическим является положение аль-Фараби об органическом единстве формы и материи. «Форма не может иметь ни субстанции, ни бытия — без материи» (3, 237). Между общей объективно-идеалистической установкой мыслителя и той большой ролью, какую он отводит материи, естественным чувствам человека, имеет место явное противоречие. В. И. Ленин, отмечая отличие Аристотеля от Платона, писал: «Идеализм Аристотеля Гегель видит в его идее бога... Конечно, это — идеализм, но он объективнее и *отдаленнее, общее*, чем идеализм Платона, а потому в натурфилософии чаще = материализму...» (2, 255). Эти ленинские слова приложимы и к характеристике космологии аль-Фараби.

В отличие от Платона, у которого материя вы-

ступает как небытие, как абсолютное моральное зло, аль-Фараби рассматривает материю как одну из ступеней в иерархии бытия.

Сочетание четырех элементов управляется не только формами, нисходящими от деятельного разума, но и движениями сфер. Преобразования материи вовлечены в общий круговорот движения небесных сфер и порядок, исходящий от первопричины. Здесь аль-Фараби подстерегают две трудности. С одной стороны, общая идея вовлеченности материи в мировой порядок определенным образом подрывает детерминизм относительно ближайших естественных причин. С другой стороны, аль-Фараби решительно и довольно резко отмежевывается от астрологии, подвергая рационалистической критике ее притязания.

Ф. Энгельс справедливо заметил, что в средневековье в противовес религиозной ортодоксии основной вопрос философии принял форму вопроса о том, создан ли мир богом, или он существует от века. Признание безначальности мира отделяло философию\* от теологии, еретиков от верующих. Сам Аристотель считал тезис о безначальности мира собственным достижением.

Согласно сообщению Маймонида, имелся трактат, в котором аль-Фараби критиковал Галена за его сомнения по поводу разрешимости проблемы о безначальности мира и высказывался о том, что его разум никак не может принять утверждений пророка об акте творения. Именно эти откровенные высказывания повлекли за собой недоверие и преследования со стороны ортодоксов. Перед аль-Фараби встает трудность совмещения тезиса о безна-

\* Философами же признавались сторонники Аристотеля. Аль-Газали так и говорит — сторонники Аристотеля, т. е. философы.

чальности мира вследствие вечности материи и формы как конечных причин всякого созидания и уничтожения (аристотелевское положение, развитое им в «Метафизике») и тезиса о том, что мир является творением бога. Он решает (вернее сказать, обходит) ее таким образом: мир по своей сущности, зависимости от творческого акта бога является вторичным, но не во времени. Мир, по аль-Фараби, является, таким образом, совечным богу. Движение в полном соответствии с Аристотелем он считает переходом от возможности к действительности, вечным, не созданным. Время совечно движению, причем в определении времени аль-Фараби расходится с Аристотелем, считая его характеристикой движения.

Признание аль-Фараби совечности мира богу можно считать и признанием вечности мира, так как он считал, что бог есть вечная первая причина мира. Это мнение подкреплялось безусловным признанием вечности материи, движения и времени.

В надлунном мире аль-Фараби считает естественной иерархию, которая идет сверху вниз. В подлунном мире она идет обратным путем, от низшего к высшему: «Наименее совершенной является общая первичная материя; затем последовательно поднимаются по ступеням совершенства—элементы, минералы, растения, животные, лишённые разума; и, наконец, разумное животное, которое никто не превосходит» (3, 239).

При рассмотрении первого сущего и вытекающих из него идеальных сущностей в качестве их характерной черты аль-Фараби отмечает отсутствие в них противоположностей, могущих нарушить их незыблемость. Иначе обстоит дело с природными телами. Их субстрат способен принять в себя



определенную форму и ее противоположность с одинаковым успехом. В зависимости от степени сложности предмета, в зависимости от того, являются ли «смеси» элементов менее сложными или более сложными, находится степень остроты противоречия. «Бытие, возникшее из малосложной системы смеси, содержит в себе незначительные противоречия и уменьшенные и слабые силы» (там же, 258). И наоборот, «чем сложнее бытии, чем больше они содержат в себе противоположностей и составных частей последних, тем острее противоположность сложных предметов и тем могущественнее силы [возможности] противоположностей и тем больше силы воздействуют одни на других. Так как те бытии, которые сложнее, составлены из неоднородных частей, ничто не препятствует тому, чтобы они содержали какую-то противоположность» (там же, 258—259). Менее сложные, или более однородные, тела изменяются как однородные, разлагаются только под воздействием внешних предметов. Говоря об органическом процессе, в частности о питании, аль-Фараби фиксирует его коренное отличие от предшествующего жизни типа связи. «Между тем, как иные [тела], — таковы растения и животные, — разлагаются также и внутренними противоположностями; вот почему, если одно из этих тел проникает в бытие, его форма продолжает существовать некоторое время, благодаря постоянному восстанавливанию им того, что разлагается в теле. Это происходит только для того, чтобы заменить то, что разлагается; но ничто не может заменить то, из чего составлено его тело, ни объединиться с этим телом, не лишив его собственной формы и не охватив этим же самым данное тело. Это называется питаться» (там же, 259).

Рассматривая человека как высшее звено развития в подлунном мире, аль-Фараби выделяет основные «силы» его «души»: питающую, ощущающую, силу воображения, мыслящую, стремящуюся. В связи с этим он развивает представления об анатомии, физиологии и психологии человека. Пристальное внимание философ проявляет к тому, что мы сейчас назвали бы генетикой человека. Он различает организмы, развивающиеся бесполом и половым путем. В отношении различий мужчин и женщин он заявляет: помимо «половых сил», все прочие органы и душевные силы у них общие, можно «встретить мужчин, свойства которых похожи на свойства женщин, и женщин, свойства которых похожи на свойства мужчин». Философ наделяет одинаковой способностью к развитию и мужчину и женщину, он не различает их «в том, что касается силы чувственной, воображения и интеллекта» (там же, 282).

Человек в наивысшей степени сходен не только с деятельным разумом, но в конечном счете с первым сущим, способен умом объять все иерархические ступени бытия, как бы завершить собою всю гармонию мира.

Как же решает аль-Фараби проблему бога и отношения к нему человека? Если не ограничиваться ортодоксальной верой в текст (например, Корана) или чувством, а сделать эту проблему предметом мышления, то она выступает как реальная проблема отношения общего и единичного, общества и личности, «сущностных сил» и способностей человека к самому человеку, ибо бог есть совокупность этих сил и способностей, оторванных от человека и противопоставленных ему как «всемогущество», «мудрость» и т. д.

Конечно, иллюзорный характер постановки

проблемы является результатом исторической необходимости. Пройдет еще много времени, прежде чем Б. Спиноза заполнит ров, отделяющий бога от действительности, заявив, что бог есть природа. Л. Фейербах пойдет еще дальше, выяснив, что религия есть не что иное, как самоотчуждение человека. Возможность и пути преодоления в практике религиозного и всякого иного отчуждения человека от природы смогут указать лишь К. Маркс и Ф. Энгельс. Давая общую оценку мирозрения аль-Фараби, нельзя не сослаться на крупного швейцарского востоковеда А. Меца, который сказал, что мутазилиты «придали арабской философии то своеобразное направление, которое своими умозрительными исследованиями о сущности и атрибутах бога оказало влияние на учение Спинозы, а через него — и на нас» (45, 169).

## РАЗУМ И ОТКРОВЕНИЕ



Одним из основных идейных противоречий эпохи, обострившимся к моменту деятельности аль-Фараби, было противоречие между развивающейся наукой и философией и господствующей религиозной идеологией.

Это противоречие специфично проявляется в неоднозначном понимании слова «знание» в средневековом арабоязычном мире. Теологи ислама приравнивали «знание» к вере в Коран, философы под «знанием» подразумевали рациональное постижение мира. Это не просто разные, а диаметрально противоположные концепции. Детальное рассмотрение различных применений понятия «знание» дается М. Роузенталем в книге «Торжество знания» (49). Он пишет: «Арабское *ilm* довольно хорошо переводится нашим «знание». Однако «знание» не может выразить всего фактического и эмоционального содержания *ilm*, так как *ilm* является одной из доминирующих в исламе концепций, которые дали мусульманской цивилизации ее отличительную форму и окраску» (49, 20—21).

Аль-Фараби строго дифференцирует реальные формы осознания человеком мира, его уровни. Есть обыденная точка зрения «простолюдинов», которые «не мудрствуя лукаво» разделяют какие-то тра-

диционно сложившиеся религиозные взгляды на мир. Есть философская позиция, которая связана с проникновением в суть вещей. Есть, наконец, позиция теологов, которые либо спекулируют на непросвещенности масс, либо в искаженном виде преподносят философские истины. Образованию масс препятствуют именно теологи.

Факт всеобщей признанности ценностных ориентаций и регулятивов, вытекавших из религии, аль-Фараби старается объяснить исторически, как одну из необходимых форм осознания людьми мира и самих себя, но не единственную и, главное, по существу не адекватную. Подлинно истинным воззрением он считает философию, а религию — воззрением производным, зависимым от философии, приспособленным для социально-нравственного регулирования человеческого общежития.

Философская истина, говорит аль-Фараби, универсальна. Способы же ее символического представления для масс конкретны и специфичны. Вот почему различные народы имеют различные религии, хотя верят в одно и то же счастье. Постигающие счастье в понятиях — мудрецы, постигающие счастье посредством воображения — верующие. «Начала существующих вещей и их ступени, счастье, руководство добродетельными городами — [все это] человек может либо мыслить в понятиях и умопостигать, либо воображать» (4, 133). Для понимания этого различия аль-Фараби прибегает к следующему сравнению. Скажем, мы видим человека непосредственно лицом к лицу. Это — одно дело. Но мы можем увидеть портрет человека или его отражение в воде. Возможно еще большее отдаление, когда мы видим в воде отражение контуров не самого человека, а его портрета. Большинство людей и даже целые народы не способны по-

стичь общую природу мира и место человека в нем. Различие образов представления об этих вещах, говорит аль-Фараби, у различных народов порождает различные религии. С этими реально бытующими и сохраняющимися в силу традиций образами народной веры целесообразно считаться. Эту веру надо слегка рафинировать положениями, взятыми из философии и представленными «широкой публике» в образно-символическом виде. Но существенно отметить преимущество, которое имеют мудрецы, мыслящие в понятиях, перед верующими, неспособными отойти от образов воображения.

Религия нужна для облегчения пути к добру непросвещенных масс. Подобно тому, как, воспитывая детей, мы предостерегаем их от дурного воздействия, указывая на наслаждение, которое следует за воздержанием, точно так же действуют религиозные наставники по отношению к массе людей. Но религиозно-символические подпорки не нужны смелому и решительному человеку, овладевшему истиной.

Религиозное постижение мира относительно и символично. Оно изменяется от народа к народу, зависит от традиций, преследует цель воспитания масс, далеких от науки по уровню своего развития. Насколько разум выше веры, настолько философия выше религии, так как она опирается на доказательство и логические аргументы.

«Только философия — подлинная мудрость, а теология — сплошные басни» — эти и подобные положения, исходящие от аль-Фараби, через Ибн-Рушда получили широкое распространение в Парижском университете, в Италии и Англии.

Аль-Фараби обосновывает необходимость религии, связывая ее с деятельностью законодателя как врача души. Некоторые нуждаются в вознагра-

раждении и наказании, им надо показать, что следует из исполнения законов общежития. Но некоторые люди настолько неуправляемы, говорит он, что нуждаются в нравственной узде, каковой может быть только учение о бессмертии. Это учение служит только политическим целям правителя, для подчинения им народа.

Человек должен знать, в чем состоит подлинное счастье, сделать его своей целью и неуклонно идти к ней. Но «знать», по аль-Фараби, не означает ограничиваться восприятием ближайшей среды, «знать» — это означает постичь все от начала и до конца, от первопричины до достижения действий, ведущих к счастью, включая все иерархические ступени бытия, в том числе общественного бытия. Но все это можно мыслить в понятиях либо представить в воображении.

Источником теории разума аль-Фараби являются концепции Аристотеля и Александра Афродизийского. Аль-Фараби внес в их положения новые элементы и придал им оригинальный смысл, связав с учением о разуме все свое мировоззрение.

Учение о разуме — центральный пункт мировоззрения аль-Фараби. Оно пронизывает всю систему и метод мышления, оказав наибольшее влияние на последующее развитие философской мысли в лице Ибн-Сины и Ибн-Рушда, Роджера Бэкона, Альберта Больштедтского и Александра Галльского, Сигера Брабантского и Фомы Аквинского. В метафизике и космологии оно выступает в форме учения о десяти разумах. Даже сам акт творения трактуется как чисто мыслительный.

Как мы уже отмечали, последним в космологической иерархии разумов, исходящих от первого сущего, является разум, связанный со сферой Луны и называемый деятельным. Ему подчинен под-

линный мир: первичная материя, форма, элементы, минералы, растения, животные, человек. «Деятельный разум» есть внутренний закон, Логос земного мира. Связь мышления индивида с этим разумом аль-Фараби уподобляет отношению глаза к солнцу. Солнце делает предмет видимым, присоединяя к этому свою деятельность, глаз становится видящим. «Деятельный разум» превращает умопостижимое в возможности в действительно постижимое умом.

В каких значениях люди употребляют слово «разум» и что представляет разум в действительной жизни людей — здесь находится центр тяжести интересов аль-Фараби. Человеческий разум он изучает систематически, со всех сторон. С этической точки зрения он говорит о теоретическом и практическом мышлении: первое различает «благо и зло» только в намерении, без претворения в жизнь, второе не ограничивается этим, а, объединяя намерение и стремление, постигает и то, что следует предпочитать, а чего избегать. Разум для аль-Фараби не просто одно из психологических свойств человека, а высшее проявление его особенностей. Высокий статус логики как раз и определяется тем, что она искусство, культивирующее самое специфичное благо человека — разум.

С точки зрения эволюции мышления мыслитель выделяет страдательный\*, действительный и при-

---

\* Учение о страдательном уме, исходящее из наличия в душе, как и во всем остальном, двух сторон, возможности и действительности, или материи и формы, принадлежит Аристотелю. Находящийся в человеке разум страдателен, он зависит в своей актуализации от реальности мира, в то время как есть непрерывно деятельный, бессмертный и вечный ум. Страдательный разум есть своеобразная форма проявления деятельного разума и без него ничего не может



обретенный разум. Страдательный разум — это потенциальная способность ума постигать сущее, отделять формы существующих вещей от материи, с которой связано их существование, вбирая в себя сущность вещи. Человек не рождается разумным, а лишь способным к разумности. «Страдательный разум» — способность, общая всем людям. В этом содержится неприемлемый для религиозной ортодоксии демократический, гуманистический тезис о равенстве всех людей в смысле способности к мышлению.

Исходя из объективно-идеалистического понимания единства человеческого разума и бытия, согласно которому их пронизывает единое начало — божественный разум, аль-Фараби действительный разум связывает с диалектикой процесса совпадения мышления и бытия. До акта познания разум возможен в двояком отношении: со стороны субъекта — потому, что он обладает способностью, еще не развившейся, постигать, со стороны объекта — потому, что предмет способен мыслиться, умпостигаться, является умпостигаемым в возможности. Посредством превращения умпостигаемых сущностей из состояния возможности в состояние действительности разум в возможности (до той поры «страдательный») также обретает действительное состояние, т. е. становится «действительным разумом».

«Приобретенный разум» — это «действительный разум», рассматриваемый со стороны субъекта как

---

мыслить. Аль-Фараби проводит, как видим, более дифференцированное разграничение, насчитывая вместе с деятельным четыре вида разума. Примечательно, что в трактате «О значениях (слова) «разум»», кроме этих видов разума, не упоминается ни первый сущий, ни исходящие из него бытии и разумы.

реализация его способности постигать, превращать формы внешних предметов в собственные формы.

Посредством «приобретенного разума» индивид приобщается к «деятельному разуму». Здесь «деятельный разум» выступает в новой грани, как свойственная человеческому роду способность, единое общечеловеческое мышление.

В соответствии с Аристотелем «деятельный разум» трактуется как непрерывно действующий и вечный. Разум отдельного индивида развивается лишь в меру приобщения к «деятельному разуму». Индивид не вечен, преходящ, смертен. Позиция аль-Фараби в вопросе о бессмертии индивидуальной души (в известном смысле это тождественно вопросу о судьбе разума отдельного индивида) не выглядит последовательно. Имеем ли мы здесь дело с мировоззренческими колебаниями или с тактическим приемом, судить трудно, но у аль-Фараби встречаются исключаящие друг друга утверждения о бессмертии души и ее смертности. Он выступает против пифагорейского представления о перевоплощении души и утверждает, что она не может существовать раньше тела. Весьма своеобразна его мысль о том, что бессмертна душа добродетельных и сведущих людей, тогда как души невежественных людей смертны. Это разграничение заставляет усомниться в том, насколько ортодоксально он верил в бессмертие души. Не состоит ли оно (бессмертие) в том, что человек сохраняется в памяти других благодаря своим творениям, как впоследствии говорил Л. Фейербах?

В единстве интеллектуального и нравственного совершенствования человечества залог смысла бытия человека. Если таковое единство есть, оно как бы обеспечивает вечность человеку. В противном

случае исчезает смысл человеческого бытия, оно подвергается распаду, представляет небытие. Есть соблазн так интерпретировать вышеизложенный вариант фарабиевского ответа на вопрос о бессмертии души. Какие-то ассоциации прослеживаются с исмаилитским толкованием рая как состояния души, достигшей совершенного познания, и ада как состояния невежества.

Важнейшим моментом концепции разума является методологическое обоснование прав науки, научно-теоретического знания. Наличной нетеоретической формой сознания, с которой приходилось самым серьезным образом считаться, была религия.

Аль-Фараби рассматривает использование разума как специфическую черту философии, отличающую ее от религии.

Связанное с центральной идеей философии аль-Фараби, с идеей разума, разделение философии и религии целиком было воспринято Ибн-Рушдом. Рассматриваемое в исторической перспективе разделение философии и религии составило предпосылку учения о «двойственности истины», антицерковная сущность которой была осознана и оценена в XIII в., когда Фома Аквинский выступил против тех представителей факультета искусств в Парижском университете, по убеждению которых истины, раскрытые в ходе философского исследования, могут противоречить догмам откровения. Нити этого учения ведут к классификации силлогистических искусств аль-Фараби. Эти искусства связаны с теорией в отличие от практической (несиллогистической) деятельности людей (земледелие, скотоводство, мореходство и т. д.). Безусловно, он одобряет первый вид силлогистического искусства — аподейктику, считая, что она дает

строго достоверные знания. Далее по нисходящей ступени идут диалектика, дающая «в основном истинные суждения», риторика, дающая «в основном ложные суждения», и, наконец, поэтика, дающая «абсолютно ложные суждения». Философия имеет своим адекватным методом аподейктику, а религия использует все остальные четыре силлогистических искусства, но делает она это не потому, что представляет низшую форму знания по сравнению с философией, предшествующую ей, как это впоследствии говорил Гегель, а, наоборот, потому, что люди, достигнув зрелой ступени философского постижения коренных причин явлений окружающего мира, становятся перед проблемой приобщения «широкой публики» к положениям, выработанным философией. Философ, особенно в качестве правителя, сообщает достоверные истины как бы зашифрованно. Начинается своего рода движение вспять, поскольку эволюция мышления шла от поэзии (в особенности эпоса) к риторике, софистике, диалектике и достигла вершины в философии. В социальной же жизни, когда используются антропоморфные образы и символы, необходимые для практической жизни и обладающие привлекательностью для широких масс, происходит снижение уровня философии. Такие образы представители «порочной», «неистинной» философии пытаются навязать как единственно доказательные, прибегая при этом к софистике и диалектике. Но тогда истинное положение дел искажается, исчезает истина, добытая методом подлинного, аподиктического доказательства, которая является подтекстом, базисом «общепринятого мнения», которое оперирует риторическим и поэтическим искусствами, представляющими истину в образно-аллегорической форме.

Сторонники догматического богословия\* тоже теоретизируют, используют разум, но используют не с чистосердечными намерениями, а софистически. С точки зрения аль-Фараби, философия как адекватное постижение истины по существу «первое», есть «предшествующее», а религия есть лишь ее образно-символическое выражение. Теологи, выходит, переворачивают реальное отношение философии и религии, ставят телегу спереди лошади, поскольку они демагогически опираются на традиционный комплекс религиозных представлений, «общепринятые мнения» и затем уже используют разум прагматически, в политических интересах.

Религия нужна как порождение философии, как ее пропагандистка, как «подражание философии». Истина религии не в ней, а в философии. Философ, глава добродетельного города, понимает добродетельное поведение как самоцель, позволяющую обрести совершенство и счастье в посястороннем мире. Теология же паразитирует на слабостях «широкой публики» и обещает за соблюдение «добродетели» в дольном мире благ в жизни загробной. Совершенно ясен в этом контексте конечный вывод аль-Фараби, смысл которого Ибн-Туфейль уловил в том, что описания загробного счастья — «рассказы и бредни старух». В то же время аль-Фараби реалистичен, неоднократно поднимая тему «секретов книг», недопустимости разглашения философских истин среди непосвященных, которые в силу

---

\* В трактате «Слово о классификации наук» догматическое богословие вынесено за пределы теоретических наук и отнесено к практическим искусствам. О его сторонниках («знатоках») говорится, что, претендуя на «божественное откровение» и утверждая «бессилие разума», они не брезгают «подделкой», прибегают к репрессиям, лжи.

всеобщего фанатизма могут обрушиться на неосторожного мыслителя.

Надо вести себя вполне лояльно по отношению к господствующему вероучению. «Так, рассказывают об одном воздержанном в жизни подвижнике, что он был известен своим благочестием, праведностью, аскетизмом и набожностью и этим прославился среди людей» — эта притча, приводимая аль-Фараби, продолжается далее таким образом, что мыслитель, как бы он «прилично» себя ни вел, все-таки может вызвать подозрение в своем «образе мыслей». «И вот однажды охватил его страх перед деспотическим правителем, и он захотел бежать из его города. И тогда вышел приказ этого повелителя найти и схватить его, где бы он ни находился. Ему не удалось пробраться ни через одни ворота города. Боясь попасть в руки людей правителя, он воспользовался одной из тех одежд, что носят бездельники, облачился в нее, взял в руку танбур и, притворившись к началу ночи пьяным, подошел, напевая под этот свой танбур, к городским воротам. Привратник спросил его: «Кто ты?» Тот насмешливо ответил: «Я подвижник такой-то». Привратник подумал, что он пошутил над ним, и пропустил его. И тот таким образом спасся, не допустив в своем ответе никакой лжи» (16, 138).

Теология в силу своей нетерпимости и ограниченности вредна для человеческого общежития. Ибн-Рушд в своем учении о двойственности истины опирался на аль-Фараби самым непосредственным образом, иногда чуть ли не дословно повторяя его высказывания. Философия и религия объявляются им «состоящими в родстве», но одновременно он дает понять, «что их родство — не кровное, чисто номинальное; по существу же они

чужды друг другу так же, как разум, опирающийся на достоверные послышки и строгое доказательство, и вера, основанная на мнении и вымышленных образах» (там же, 142).

Философия и откровение совпадают только по имени, поскольку считается, что как то, так и другое дает знание. Между тем подлинным знанием природы обладает только знаток физики.

Бесхитростно-наивная вера «простых людей» еще оправданна, говорит аль-Фараби, так как они не могут возвыситься до теоретического осознания себя в мире. А вот рафинированная религия, «теоретически» истолковывающая антропоморфизм, доводит все до нелепости, до абсурда. Мыслитель резко настроен против теоретизации «общепринятого мнения», против положений религии, в них видит он корень вражды между представителями различных религий, они порождают лицемерие.

В свете разграничения философии и религии явственно видна несостоятельность сближения аль-Фараби с платонизмом по вопросу о бессмертии индивидуальной души. Буржуазный востоковед М. Фахри, который производит такое сближение, не сводит концов с концами, усекая тексты и заявляя, несмотря на то что аль-Фараби приписывает бессмертие только разумной части души, что взгляд мыслителя «на индивидуальное бессмертие и на конечную судьбу души подобен взгляду Платона, хотя в корне расходится с исламской доктриной телесного воскресения и общим сохранением всех душ, невежественных и мудрых» (61, 147).

Наследие аль-Фараби (и Ибн-Сины, которого иногда связывают буквально как двойника со своим предшественником и делают это в известной мере обоснованно) послужило отправным пун-

ктом и для аль-Газали, и для Маймонида, только в противоположных направлениях. Последний использует аль-Фараби и Ибн-Сину против догматиков, мутакаллимов. Аль-Газали же стремился извлечь уроки из развития науки и философии и обернуть их на пользу традиционалистов и суфиев. Неквалифицированный подход к критике науки и философии со стороны «невежественных друзей ислама» может, говорит аль-Газали, дать повод для издевок и насмешек в образованных кругах. Прошедший сам школу философского мышления и «искуса» и изменивший философии, аль-Газали здесь фиксировал реальную ситуацию (как бы он ни оправдывал в своей исповеди этот переход, объясняя его совпадением «внутреннего побуждения» с «внешним повелением»). «Болея» за ортодоксию, аль-Газали предлагает подорвать науку и философию «изнутри», «признав» их, но как низшую форму знания по сравнению с пророчеством, мистическим наитием. Аль-Газали здесь прямой предшественник Фомы Аквинского с его тезисом о подчинении разума вере. Аль-Фараби же с идеей неограниченных возможностей человеческого разума — предтеча вольнодумцев и атеистов средневековья и Нового времени.

Аль-Газали стремится отделить и науку от философии, считая, что только от философии идет неверие и безбожие. Надо разрушить идентификацию науки с ересью. Наука-де сама по себе, если ее не гиперболизировать, так сказать, правильно интерпретировать, то она не связана с ересью. Логическими доводами можно-де подкрепить ересь, но логика сама по себе нейтральна к науке и религии. Люди, занимающиеся математикой, часто становятся вероотступниками, но, говорит аль-Газали, не надо на этом основании отвергать ма-



тематику: «Большое преступление перед религией совершают люди, решившие, что исламу можно помочь отрицанием математических наук!» (28, 225). Физику тоже можно «признать» при условии признания того, что природа, изучаемая специалистом-физиком, подчинена аллаху. И уже само собой разумеющимся считает аль-Газали, что естествоиспытатели, занимающиеся изучением строения животных, не могут не признавать наглядно видимой мудрости творца.

Аль-Газали предостерегает естественников от «усердия», от последовательности, которая может привести к выводу о смертности души и отрицанию судного дня, он хочет разорвать связь философии с наукой, подчинить науку вере и мистике.

Мы привели эти рассуждения аль-Газали потому, что они целиком направлены против Абу-Насра.

Могучий ток, шедший от естествознания, питал материалистические тенденции философии аль-Фараби, его положения об извечности мира, рационально-логической природе связи бога с миром и о смертности человеческой души.

Атака задумана хитро. С одной стороны, четко в плане идеологической квалификации подчеркивается еретичность и «противоверность» философов. С другой стороны, их хотят отрезать от науки, доказать, что философствование не связано с наукой. И в-третьих, аль-Газали буквально обвиняет философов, особенно аль-Фараби, в плагиате, в том, что истинные основы нравственности, постигнутые-де суфиями, философы заимствовали и смешали с собственными рассуждениями. Для аль-Газали «настоящая наука — это такая, которая объясняет людям, что непослушание всевышнему —

губительный яд и что потусторонняя жизнь лучше поюсторонней» (там же, 266).

Гносеологические рассуждения аль-Газали направлены по двум руслам. С одной стороны, он стремится систематизировать все трудности и сомнения, стоящие перед наукой, и тем самым привести к выводу о бессилии разума постигнуть то, что дается внушением бога. С другой стороны, он направляет все рассуждения для доказательства истинности чуда и советует делать это каждому, т. е. предлагается своего рода психотерапия по подбору аргументов в пользу того, что заранее уже задано человеку.

Аль-Газали делает поворот от науки к мистике через скептицизм, через анализ гносеологической проблематики, якобы показывающей несостоятельность и чувственных данных, и принципов рассудка как основ истинного знания. «...И всякий, кто думает, что для обнаружения истины достаточно одних только доказательств, ставит узкие границы беспредельной милости аллаха», — заявляет он (28, 216).

Стремление философски-теоретически анализировать Коран аль-Газали считает неверием в пророчество, отрицанием всякого авторитета в делах познания, в том числе и самого бога.

Аль-Фараби часто говорит о необходимости «истинной религии», т. е. такой, которая бы исходила из истины его учения, объясненного в духе аллегорического толкования Корана (в логических трактатах он приводит отдельные места из Корана и дает им чисто логическую трактовку в связи с рассмотрением вопроса о расширенном и метафорическом понимании тех или иных суждений). Такая религия нужна тем слоям общества, которые не могут овладеть теоретической философией

в абстрактно-понятийном виде. Эта идея о необходимости религии для «народов» воспроизводилась вслед за аль-Фараби целым рядом мыслителей вплоть до Спинозы. У аль-Фараби в признании целесообразности распространения постигнутых философией истин в виде религии для большинства членов общества нет аристократического пренебрежения к массам, антидемократизма. Наоборот, в текстах Абу-Насра мы встречаемся с очень уважительным отношением к народной мудрости. Напомним знаменитое рассуждение в трактате «О значении [слова] «разум»», свидетельствующее о большой симпатии, с которой философ относится к народному мнению. Это рассуждение о том, что применяющего ум к совершению порочных дел не называют разумным, а называют коварным и т. д. Или напомним не менее знаменитое сравнение двух людей, один из которых прочитал все книги Аристотеля, но в жизни не следует наставлениям философии, а второй хотя и не прочитал этих книг, но искренно и наивно выполняет истинные нормы нравственности и поэтому скорее заслуживает названия «философ», чем первый. Во всей этой линии размышлений мыслителя, как это видно из всего контекста, для него важно оградить массы от опытных демагогов, спекулирующих на неразвитости масс, стремящихся завладеть душами людей и безраздельно господствовать над ними. И вместе с тем у аль-Фараби, как и у свободомыслящих философов-последователей, конечно же, не возникала мысль о прямом бескомпромиссном отказе от догм ислама, ибо последний в то время существовал в качестве некоей всеобщей идеологической парадигмы.

Линия, ведущая от аль-Фараби к Спинозе, пролегает через Ибн-Рушда и Маймонида. Прежде

всего отметим внешние черты сходства между аль-Фараби и Спинозой. У обоих высшей целью философствования является счастье. У аль-Фараби есть два трактата, в которых слово «счастье» вынесено в заглавие, — «Об указании пути к счастью» и «О достижении счастья». Ранее сочинение Спинозы называется «Краткий трактат о боге, человеке и его блаженстве». Представление о цели жизни, о том, что составляет счастье, или о том, что чаще всего признается за счастье, за решающие ценности человеческого счастья — любострастие, слава, богатство, — эти Спинозовские рассуждения напоминают о созданной аль-Фараби типологии городов по образу жизни, по исповедуемой «философии» — города сластолюбия, честолюбия и обмена (об этом подробнее ниже). Единство бога и мира, вечность мира, интеллектуальная любовь к истине — объединяющие этих мыслителей родственные мотивы. Но гораздо более родство обнаруживается в том, в чем Спиноза порицает своих предшественников (в лице Маймонида и тем самым опосредствованно и Абу-Насра). Он последовательнее в отрицании божественного произвола, объявляя вообще волю лишь чем-то иллюзорным. Он последовательнее в решении вопроса о единстве бога и мира. Спиноза упрекает Маймонида в опустошении субстанции, в лишении ее атрибутов. На самом деле аль-Фараби (а вслед за ним Маймонид) переносил все позитивные представления на мир, превращая тем самым бога в нечто трансцендентное по отношению к миру. Спиноза все переносит на бога, сливая бога с миром, с природой. Это позволяет ему быть категоричнее с точки зрения материализма в утверждении вечности мира, так как он не нуждается в сотворимости и первопричине в силу тождества природы с богом.

Проводя материалистическую идею о соответствии логики человеческого мышления объективной связи вещей и развертывая ее, Спиноза ссылается на некоторых из еврейских писателей (имея в виду Маймонида), которые утверждали, что бог, ум бога и вещи, им мыслимые, составляют одно и то же. В данном случае речь идет об утверждении, которое восходит к рассуждениям аль-Фараби о совпадении умопостигаемого и умопостигающего.

Что касается взаимоотношения философии и религии, то Спиноза, с одной стороны, солидаризируется с позицией аль-Фараби — Ибн-Рушда — Маймонида в смысле социальной необходимости религии как приманки для невежественной и «темной массы», позволяющей как-то приобщиться к добродетели и истине. Но Спиноза расходится с ними, поскольку он занимает последовательно атеистическую точку зрения, считая несостоятельными поиски в религии какого-то глубокого «философского содержания»; религиозное представление — это произвол и фантазия.

Сторонники богословия считают, что разуму вообще нет места там, где речь идет о религии. В целях поддержки они или отбрасывают то, что постигнуто умом и не согласуется со словом «религия», либо подделывают очевидное для разума. Все слабости религии они относят за счет «неистинности» других религий. Но ведь это мнение можно опровергнуть, напомнив, что сторонники разных религий взаимно опровергают друг друга. Такой вывод можно сделать из сравнения различных религий, проводимого аль-Фараби.

Выступая против теологов, отрицавших значение разума, аль-Фараби говорит, что они не способны оперировать доводами разума, логикой, и поэтому

прибегают или к репрессиям, или к софистике и лжи. «Другие же из них, — когда видят, что рассуждения, приводимые ими в поддержку подобных вещей, недостаточны, чтобы полностью подтвердить истинность тех вещей, — то для того, чтобы заставить замолчать противника, — из-за истинности их у него, а не потому, что он не в состоянии сопротивляться им своим словом, — они вынуждены, при всем этом, применять действия, которые принуждают его молчать и не сопротивляться либо из робости, либо опасаясь зла. Другие же, — когда их религия является для них истинной, — не сомневаются в ее истинности и считают нужным отстаивать ее перед другими, совершенствовать ее, устранять в ней сомнение и защищать ее любыми средствами от противников. Им позволено применять ложь, обман, клевету и упорство...» (3, 191—192).

В философии аль-Фараби как одно из основных можно рассматривать положение о разуме, его сущности — космической и социальной, нравственной, которое предопределило и тенденцию ограничения философии от религии, а не примирения их в пользу монопольных притязаний последней на суждения человека о мире и самом себе, т. е. то, что получило название теории «двух истин», и содержание вполне продуктивной для своего времени теории познания и логики.

Постановка вопроса о взаимоотношении философии и религии, которую дает Абу-Наср, находит объяснение в реальном социально-историческом контексте, но имеет отношение и к современной реальности стран Востока, где наблюдается тенденция превратить религию в универсальный интегрирующий фактор социально-национального возрождения и развития. В самих исторических

условиях и уровне сознания сообщества интеллектуалов коренилась возможность эмансипации философии от религии, противопоставления их и в некоторых случаях даже отдача приоритета философии. Причем общий «теологизированный» характер общества под маркой «учета специфики Востока» вовсе не должен смягчаться. В этом подчеркивании своеобразия положения философии в мусульманском мире и известной «терпимости» ислама можно легко перейти меру. Так, Роузенталь пишет, что средневековое мусульманское общество этого периода было периодом «торжества знания». Тогда развитие всех сторон культуры можно чуть ли не вменить в заслугу Корана и исламской религии.

Реальный социальный смысл арабоязычной философии вовсе не был так прост, что произошло обособление двух сфер — философии и религии — в отличие от средневековой европейской ситуации, где философия целиком формировалась как «служанка богословия». И в раннесредневековом феодальном обществе времен аль-Фараби вовсе не было «благодатной атмосферы» для философии, тем более для открытого свободомыслия. Это было «теологизированное общество», хотя и не имевшее церкви и чего-то аналогичного церковным соборам, хотя и не столь часто прибегавшее к казням над инакомыслящими, но вовсе не «мягкое» и, конечно, не «добродетельное». Теологические споры здесь, как и на Западе, подчас были прикрытием политических мотивов, но вовсе не носили характера свободных и безобидных диспутов. Внешность как будто свидетельствует в пользу «свободного» статуса философов. Они часто выступают в функции ученых, юристов, советников, лейб-медиков, даже как бы отодвигая на второй план служите-

лей религии. Все эти функции философа были глубоко прагматическими, они тем самым споспешествовали тому ходу дел, который устраивал власть имущих. Но никто не давал гарантии, что за пределами приносимой «пользы» и «увеселения приятными разговорами» философ будет терпим, что он будет избавлен от травли, преследований и гонений.

Аль-Фараби доходил до такой резкой формулировки, что догмы ортодоксальной религии называл «старушечьими сказками». Отсюда понятно его реформаторское стремление создать некую «истинную религию». Это стремление отражало всеобщее господство религиозности. Абу-Наср ставил задачу «очистить» религию от узости, фанатизма и корыстолюбия и в то же время сохранить автономию философии и ее привилегию на безусловное постижение истины. Постичь истину философии и передать ее в образно-символической, т. е. религиозной, форме — такова обязанность первого главы как воспитателя народа. Утопия «подлинной», «хорошей религии», которая приведет человечество к счастью, перерастала у мыслителя в социальную утопию: минуя социальные институты и реальные отношения людей, лишь путем нравственного воспитания построить «лучшее», «добродетельное общество». Социальная утопия опять заводила все дело в тупик «идеологической компенсации», к надежде на счастье в «дольном мире».

Общесоциальная атмосфера восточного средневековья не была «благоприятной» для философии. Наоборот, с определенными теократическими требованиями, вытекавшими из господства ислама, политической власти приходилось считаться в большей мере, чем с философскими рекомендациями



---

или со скоро преходящими попытками более свободной интерпретации положений мусульманской религии. А последняя как социальный регулятив, влияющий на культурные ориентации общества, уклад жизни, не только себя поддерживала в традиционном виде, но и тормозила развитие науки, культуры, идеологии, морали.

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ  
И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ

Концепция разума является основой теории познания аль-Фараби, благодаря ей были созданы предпосылки для разработки гносеологии в восточном перипатетизме. У аль-Кинди эти рамки были ограниченными, поскольку он признавал приоритет божественного откровения. Для аль-Фараби же приоритет разумного познания бесспорен. Весьма важно и то, что он предпосылает ему чувственное познание как низшую, но необходимую ступень. Признание первичности ощущений в постижении мира ведет и к соответствующей интерпретации разумного познания: выполняя интегрирующую роль, оно оказывается ближе к земному, чем к небесному, миру. Для достижения конечной цели разумного познания — получения истины привлекаются логические операции, т. е. все те операции, которые полностью зависят от человека. Вышесказанное позволяет утверждать, что аль-Фараби сыграл прогрессивную роль в развитии теории познания на арабоязычном Востоке.

В теории познания аль-Фараби четко обрисовываются и материалистические и идеалистические тенденции: с одной стороны, человек предстает как обладатель творческого начала, которое ведет

его к познанию мира, а с другой стороны, исходный и конечный пункты познания заключаются в первой причине всего сущего.

Большую роль в познании играют ощущения, ибо они представляют собой тот отправной момент постижения мира, который приводит к получению абстракций или понятий, отрешенных от материи, и, налагаясь на единичные предметы, они конкретизируют их и объединяют в роды и виды.

Особенно ярко процесс познания аль-Фараби описывает в своем трактате «О достижении счастья». Здесь, как и во многих других трактатах, обретение знания отождествляется с достижением счастья. А поскольку достижение счастья — это цель жизни человека, то, следовательно, оно осуществляется через познание человеком окружающего мира и этических норм, направляющих его жизнь.

Признание исходным моментом познания непосредственного контакта с миром через органы чувств человека, несомненно, материалистично. Оно соответствовало развитию эмпирического естествознания, но наталкивалось на трудности установления связи эмпирического и теоретического, необходимости материалистической трактовки различных идеализаций, роли абстракций, допущений, интуиции. И здесь появлялось умопостигаемое не просто как постигаемое умом, а как особая реальность, умственная, идеальная система гипостазированных понятий, идей.

Аль-Фараби формулирует вопрос о механизме процесса познания следующим образом: «Как и каким образом возникает в уме представление о том, что лежит вне его, и притом так, как это бывает в действительности?» И отвечает: «Представление в уме состоит в том, что человек восприни-

мает нечто из находящихся вне его вещей. Затем разум формирует это нечто и запечатлевает его форму в своей душе так, что существующая вне [души] действительность не соответствует полностью тому, что человек представляет в своей душе, ибо интеллект самое тонкое из всех вещей и, следовательно, то, что он представляет себе, является самой тонкой из форм» (60, 158—159).

В теории познания аль-Фараби, принимая во внимание то, что было сказано выше, в значительной мере склоняется к номинализму, т. е. к признанию первенства отдельных чувственно воспринимаемых вещей перед общими понятиями. Марк считал средневековый номинализм в противовес реализму, утверждавшему первичность и реальность универсалий (общих понятий), проявлением материализма. Познаваемое существует до познания, чувственно воспринимаемое — до восприятия, говорит аль-Фараби (5, 191). Индивидуальные субстанции «более совершенны по бытию, чем универсалии субстанции, в том отношении, что более самодовлеющи и более независимы от чего-либо другого в своем бытии. Ибо [индивиды субстанции] не нуждаются в своем бытии ни в каком подлежащем, поскольку они и не находятся в подлежащем, и не сказываются о нем» (там же, 159). В порядке бытия первичны единичные вещи. Зато универсалии дают возможность постижения единичностей: «Итак, дабы быть умопостигаемыми, индивиды субстанции нуждаются в универсалиях субстанции, а универсалии субстанции, дабы существовать, нуждаются в индивидах субстанции, так как, не будь последних, те универсалии, которые являлись бы душе, оказались бы выдуманными, ложными, а то, что ложно, не существует» (там же, 160).

Целью теоретического знания, по аль-Фараби, «является изучение существующих вещей». Теоретическое знание включает знание вещей, о которых он не знает, «как и откуда они возникли». Аль-Фараби их называет первыми знаниями. Все остальные знания основываются на них и получаются «путем размышления, изучения, исследования, учения и обучения» (4, 277).

Таким образом, теоретическое знание включает в себя два вида знаний: первые посылки и доказуемые знания.

Теоретическое знание («теоретическая добродетель») рассматривается аль-Фараби во взаимосвязи с этическими добродетелями. Для нравственного деяния необходимо предварительное теоретическое знание смысла бытия и благ. Но в свою очередь теоретическое знание хотя и может существовать обособленно, но само по себе не обеспечивает добродетельного действия. Человек, обладающий только мыслительной добродетелью, «не будет благим ни в одной [этической] добродетели» (там же, 316). Здесь аль-Фараби утверждает мысль о том, что недостаточно осмыслить добродетели теоретически, ценным и завершающим является их практическое претворение.

В трактате «Взгляды жителей добродетельного города» мыслящую (мыслительную) силу аль-Фараби определяет как силу, посредством которой человек воспринимает умопостигаемые объекты, отличает красоту от уродства и обретает искусства и науки. Аль-Фараби подчеркивает, что мыслящая сила господствует над всеми другими силами души, хотя и не обладает способностью «становиться самостоятельно актуальным интеллектом», и, «чтобы стать им, ей необходимо что-то другое, позволяющее ей перейти из потенции в актуаль-

ность» (3, 284). Мыслящая сила становится актуальной тогда, когда в ней реализуются умопостигаемые объекты, а последние становятся актуальными благодаря деятельному разуму.

Теоретическое познание, хотя и представляет в известном отношении познание более высокого порядка, чем практическое, должно постоянно сталкиваться с практикой, реализоваться в конкретном мире. Поэтому среди философских терминов аль-Фараби мы встречаем такие, как «разумная практическая сила души», «практическая мыслительная сила», «практическая профессиональная сила».

Ощущающая и воображающая силы души «подготавливают и помогают разумной силе и предназначают ее для побуждения человека к действиям, способствующим достижению счастья, и тогда человек обретает полное благо. Таким образом обретается благо, основанное на воле» (4, 115).

Что же понимает аль-Фараби под «благом, основанным на воле»? Вероятно, то, что ощущающая, воображающая и разумная силы души составляют полноту гармонии, которой достигает человек, познавая мир, а также, что познание человека объясняется его собственной волей, а не божественным откровением.

Чувственная ступень познания, по аль-Фараби, связана с воздействием внешнего мира на органы чувств человека. В формировании следующей — абстрактного мышления — решающая роль отводится разуму.

Способности животных выступают определяющими моментами в жизненных функциях животных. У человека аль-Фараби констатирует наличие особых «разумных» способностей. Философ говорит о пяти главных частях души: питательной, ощущающей, воображающей, стремящейся и ра-

зумной (там же, 175). К питательной силе, обеспечивающей функционирование организма, аль-Фараби относит пищеварительную, силу роста, порождающую, притягивающую, удерживающую, различающую и изгоняющую силы. Мы не будем останавливаться на анализе питательной силы, поскольку целью данного параграфа является проследить механизм процесса познания. Функционирование ощущающей и воображающей сил создает чувственную ступень познания, так как «ощущающая сила—это та, которая воспринимает одним из пяти общеизвестных чувств», «воображающая сила сохраняет образы чувственно воспринимаемых вещей после того, как они более не воспринимаются непосредственно чувствами» (там же, 177). Благодаря стремящейся силе у животного возникает стремление «к чему-то, желание или неприязнь к чему-то, поиск и избегание, предпочтение и отвращение, гнев и удовольствие, страх, смелость и трусость, жестокость и сострадание, любовь и ненависть, страсть, вожделение и другие аффекты души» (там же, 178).

В другом месте аль-Фараби говорит, что человек посредством «стремящейся силы ищет пути к счастью» (там же, 114).

Особого внимания мыслителя заслуживает разумная сила, которую он подразделяет на теоретическую и практическую, а последнюю—на профессиональную и мыслительную. Профессиональная сила помогает человеку овладевать искусствами, ремеслами, мыслительная сила побуждает человека к выбору правильного действия. Выделение «профессиональной» и «мыслительной» сил свидетельствует о том значении, которое аль-Фараби придавал связи человека с окружающей действительностью, когда человек выступает как преобразующее

начало природы, давая выход своему познанию во-вне, воплощая его в результаты своего труда.

Ощущение, постигая приятное и неприятное в чувственно воспринимаемых вещах, «не может отличить вредное от полезного и хорошее от дурного». Этими словами аль-Фараби отграничивает чувственную форму познания — необходимую, но низшую форму его проявления — от высшей — абстрактно-мыслительной формы познания. Ощущающая способность души, получив образы внешних предметов, передает их воображающей силе души, которая их сохраняет, производит «сочетания и разъединения», т. е. устанавливает их истинность или ложность, проверяет их соотнесенность с объективной реальностью. Воображающая часть души дает качественную оценку образа, постигает полезное и вредное, приятное и неприятное, но не влияет на их проявления. Таким образом, отображение может быть истинным, но содержать в себе «нечто плохое», и тогда воображающая часть души не может предотвратить его проявления вовне. Это является компетенцией разумной силы, с помощью которой «различают хорошее и дурное», а также то, что следует делать, а что нет. Деятельность разумной силы в какой-то мере зависит от ощущающей и воображающей сил, ибо, не получив от них образов внешних вещей, она осталась бы бездеятельной, но она возвышается над ними, поскольку выступает в качестве контролирующей поступки человека.

Процесс познания начинается с работы «внешних чувств», с контакта субъекта с внешним миром. Полученные образы интегрируются «формовоспринимающей силой» и закрепляются в памяти. «Воспринимающая» и «охраняющая» силы локализируются в «передней части головного мозга».



Деятельность разума ведет к отделению формы вещи от материи в виде понятия. Эту ступень, выражающую диалектическое тождество умопостижения и умопостигаемого, аль-Фараби, как мы уже отметили выше, называет действительным или актуальным разумом, реализацией потенций к постижению «умопостигаемых объектов». Аль-Фараби исходит из веры в возможность самостоятельного постижения человеком силами разума мировой гармонии и порядка. Аль-Газали, принижая знание посредством скептицизма, очищает место религии. Излюбленным примером неспособности науки помочь постижению мира у аль-Газали является трактовка постигаемой разумом причинно-следственной связи лишь как субъективной привычки. В медицине установление причины по опыту ненадежно, все зависит от индивидуального случая; в астрономии мы имеем дело со столь редкими явлениями, что для обобщения выводов о связи вообще нет основания. И если тем не менее мы что-то утверждаем в области медицины и астрономии, то это наверняка идет не от науки, не от разума, а от внушения бога. В изложенной выше точке зрения аль-Газали близок к той аргументации, которую впоследствии развил Юм, интерпретируя причинность лишь как субъективно-психологический феномен. Если аль-Газали видит самый страшный грех Абу-Насра в отрицании пророчества и провозглашении разума, то Ибн-Рушд, продолживший идеи своего предшественника, четко связывает отрицание разума с отрицанием причинности: «Что касается отрицания существования действующих причин, наблюдаемых в чувственно воспринимаемых вещах, то это софистика: тот, кто говорит так, либо говорит одно, а думает другое, либо же увлекается софистически-

ми лжемудрствованиями, осаждающими его во время обсуждения этих вопросов» (33, 508).

Вслед за аль-Кинди аль-Фараби показывает, что разумная душа сочетает в себе практический и теоретический разум. С теоретическим разумом аль-Фараби связывает аксиоматичность схватывания исходных принципов познания, ибо разум наделен силой, которая получает достоверное знание «посредством общих необходимых посылок». «Общие посылки» аль-Фараби отождествляет с началами знания, от которых человек отталкивается и идет дальше. Практический разум формируется в результате большого опыта и длительного наблюдения, он наделяет человека посылками, «при помощи которых он может постичь, что следует предпочитать, а чего избегать» (4, 206). Актуальное состояние этого разума аль-Фараби обуславливает наличием опыта, пока же опыт не приобретен, то этот разум находится в потенциальном состоянии.

Наряду с разумной теоретической силой и теоретическим разумом философ вводит в свое учение разумную практическую силу и практический разум. Происходит постепенное преодоление характерного для античности одностороннего приоритета теоретического разума.

В эпоху аль-Фараби получают большое развитие различные ремесла, и мыслитель называет их обычно «искусствами». Этим можно объяснить и деление аль-Фараби практической силы души на профессиональную и мыслительную: «Профессиональная, или искусная [сила] — это та, благодаря которой приобретаются профессии, например плотничье дело, земледелие, медицина, мореходство. Мыслительная сила — это та, благодаря которой мы мысленно представляем вещь, которую

хотим сделать, когда мы желаем знать, возможно ли сделать ее или нет, а если возможно, то как должны выполнить это дело» (там же, 179).

Разработку вопросов о природе познания, его ступенях, связи с практикой и нравственностью аль-Фараби соединяет с практикой научного исследования. Он систематически проводит общеметодологическую программу, которая весьма ясно выражена в предисловии к его уникальному в своем роде труду «Большая книга музыки».

1. Знать полностью всю историю разработки данной темы, критически оценить различные точки зрения.

2. Выработать принципы данной теории и неуклонно следовать им при выведении остальных положений теории.

3. Сопоставить принципы с результатами, которые не имеют места в обычной практике.

Пункт третий по существу говорит об эксперименте. Программа, как видно, для своего времени изумительная: дедукция и эксперимент, историческое и логическое дополняют в ней друг друга.

Аль-Фараби высоко ценил авторитет науки и людей, занимающихся ею. Для науки нужны люди чистого сердца, высоких помыслов, лишенные всякого тщеславия и мелочного честолюбия. Атмосфера научного исследования формирует культуру человека, способность его быть объективным и преклоняться перед истиной. Он нетерпим к тем, кто не способен выполнить высокое предназначение человека науки. «А [наука] из-за тех, кто подвизается на ее поприще, из-за того, что она оказалась несостоятельной и бесполезной для них, теряет свой престиж и унижается» (4, 28). Истина объективна, она позволяет возвыситься над своекорыстием и субъективизмом. «Двое ищущих

истину уже понимают свою цель, знают ее и не расходятся [во взглядах] относительно ее» (там же, 272—273).

Существенным является вклад аль-Фараби в естествознание и математику. Его изучение имеет принципиальное значение с точки зрения опровержения концепции об отсутствии на Востоке рационального мышления, ибо развитие естествознания несовместимо с мистикой.

В литературе роль аль-Фараби в развитии науки освещена очень слабо: имеются лишь труды А. Кубесова (39, 40). Мы говорили, что его в основном рассматривают как подражателя Аристотеля. Плодотворные исследования аль-Фараби в области частных наук являются дополнительным аргументом в пользу оригинальности его философии, тесно связанной у него с научными изысканиями. Следует напомнить, что в эпоху средневековья почти в той же степени, как и в древности, наука развивалась в неразрывной связи с философией.

Особенности философии аль-Фараби — концентрация мысли на принципиальных вопросах, синтезизм, эрудиция, систематичность и ясность высоких целей, к которым он стремился в своей философской доктрине. Эти особенности проявляются в разработанной им весьма дифференцированно богатой энциклопедии наук. Она реализована в форме классификации наук, архитектоника которой продиктована объективной логикой строения мира. В ней действует также логика восхождения знаний от простого к сложному, логика освоения наличного знания. На эту классификацию опирались Ибн-Сина и Роджер Бэкон.

Трактат Абу-Насра о классификации наук был широко известен в свое время как обстоятельное

произведение для тех, кто претендует на обзор всего состава человеческого знания. Всю совокупность известных наук он разбивает на пять разделов:

1. Языкознание.
2. Логика.
3. Математика.
4. Физика и метафизика.
5. Гражданская наука.

Науке о языке аль-Фараби отводит первое место. Язык как стихия научной мысли действительно та форма ее существования, с которой мы сталкиваемся прежде всего.

«Наука о языке у каждого народа имеет семь крупных подразделов: наука о *простых словах* и наука о *словосочетаниях*, наука о законах простых слов и наука о законах словосочетаний, законы письма [правописания] и орфоэпии, правила стихосложения» (3, 111). Суждения аль-Фараби о законах языка вообще и арабском языке в частности, по-видимому, должны занять немаловажное место в истории языкознания. Вкратце упомянем затрагиваемые им вопросы: звук и буква, виды звуков, образование слова, элементы слова, правила словосочетания с целью образования суждения, законы письма и чтения. Поэтика содержит в себе помимо логического момента языковедческий. Рекомендации по части специфики поэтической речи и относительно размеров стихов отличаются конкретностью и, надо полагать, не пропали даром для теории и практики художественного слова.

Логика, связанная с грамматикой, поскольку она даже свое название заимствует от слова *речь* (нутк), занимает первенствующее положение по отношению к другим наукам, поскольку она рас-

смачивает исходные посылки, аксиомы, от которых отправляется всякое знание истины, а также пути движения к истине и уклонения от заблуждения. Примечателен довод в пользу необходимости логики, который характерен для демократической гуманистической тенденции, проводимой аль-Фараби в области психологии и этики, — довод о равенстве всех людей по их способностям. Кто полагает, что логика — ненужное излишество, исходит из предположения, что возможно такое совершенство человеческого ума, при котором исчезает всякая возможность заблуждения.

Далее, говоря о математике, аль-Фараби подчеркивал ее связь с логикой, выражающуюся в абстрактности этих наук. Внутренняя архитектура математики представляет собой движение мысли от абстрактного к конкретному.

Математика, как и языкознание, делится на семь разделов. Первые два раздела — арифметика и геометрия — в свою очередь содержат теоретическую и прикладную части. С точки зрения аль-Фараби, арифметика наиболее отвлеченная наука о количестве, отождествляемом с числом и рассматриваемом в совершенном отрыве от всех остальных свойств вещей. «Она действует посредством чисел, абстрагированных от всего, что исчисляется в чувственно воспринимаемых вещах, и того, что свойственно всем, как чувственно воспринимаемым, так и чувственно не воспринимаемым предметам» (3, 145).

«Прикладная арифметика изучает числа, поскольку они представляют исчисляемые предметы... Эта наука служит людям в торговых и гражданских отношениях. Что касается теоретической арифметики, то она исследует числа только в абсолютном отношении, потому что они абстрагируются

в представлении от тел и всего того, что поддается пересчету» (там же).

Суть дела состоит не только в разграничении теории и практики, эмпирического и теоретического, а в том еще, что практика, эксперимент, опыт, признаются мощным источником развития знания.

Теоретическая геометрия прямо не относится к реальным телам. Но она конкретнее, чем арифметика, так как включает в свой состав изучение поверхностей тел. Геометрия — в свою очередь более общая наука, чем оптика, поскольку благодаря последней различается то, что видит зрение, от того, что есть в действительности.

Наука о звездах еще более конкретна, она включает в себя науку о звездных «приговорах», т. е. астрологию, о которой мы говорили выше, и то, что можно назвать математической астрономией, т. е. изучение формы и величины небесных тел, положения их по отношению друг к другу, расстояния между ними, их движения и т. д.

«Что касается мусической науки, то она заключается в изучении видов мелодий; того, из чего они слагаются; для чего их слагают; какими они должны быть, чтобы их действие проникало глубже и трогало сильнее» (там же, 156). Не имеющий себе равных в средневековье капитальный труд аль-Фараби по музыке охватывает многообразный круг вопросов эстетики, психологии, анатомии и физиологии, акустики, инструменталистики, математики и теории познания. Он считает, что в основе музыки лежит человеческая речь и человеческий голос. Его интересует действие музыки на человека, соотношение вокала и инструментальной музыки, элементы музыки, математические соотношения тонов и т. д.

Наука о тяжестях — это не только измерение тяжести или измерение с помощью тяжестей, но главным образом наука о рычагах.

«Науки об искусных приемах указывают способы познания мер и методов приспособления для реализации их с помощью искусства и вызывания их к актуальной жизни в естественных и чувственно воспринимаемых телах» (там же, 160). В числе этих наук мы находим алгебру, поскольку посредством ее приемов стремятся проделать сложные вычисления. Входящие в этот цикл науки являются основой строительной техники, измерения площадей, создания различного рода инструментов, сосудов. Примечательно и то, что они являются основой практических гражданских искусств, т. е. через технику связаны с науками об обществе и человеке.

Физика аль-Фараби, как и античная, по сути дела охватывает все естествознание. Она изучает вещество и свойство, структуру и уровни организации, строение тела, процессы движения и изменения, ботанику и зоологию.

В классификации наук аль-Фараби метафизика четко отделяется от теологии, догматического богословия. Предметом метафизики считается сущее как таковое, включая нематериальные предметы, т. е. умопостигаемые сущности и «основы доказательств теоретических частных наук, таких наук, каждая из которых обособляется для рассмотрения чего-либо особо сущего» (там же, 172—173). Поскольку метафизика опирается на доказательства, то все в ней истинно и потому ее положения могут быть без опасения подвергнуты анализу. В теологии же наблюдается стремление принизить разум, отвести всякую критику от религиозных догм. «Что касается способов и взглядов, с помо-



щью которых следует отстаивать веру, то знатоки догматического богословия считают нужным отстаивать ее рассуждениями о том, что взгляды [разных] верований и их положения нельзя проверить [обычными] человеческими взглядами, рассуждениями и интеллектом, ибо те взгляды находятся на более высокой ступени, будучи взяты из божественного откровения, а также потому, что они содержат божественные тайны, пред которыми человеческий разум бессилён» (3, 185).

Предмет гражданской науки — человек и все то, что связано с его волей. Она включает в себя этику и политику. В X в. суннитское богословие отделяется от законоведения, в котором нашли отражение феодальные институты. В классификации наук аль-Фараби отражено это обстоятельство.

Очень много внимания аль-Фараби уделяет обоснованию основных понятий математики. В «Комментариях к трудностям и во введении к первой и пятой книгам Евклида» он выступает против превращения точек, линий, поверхностей и т. п. в самостоятельные субстанции. Выявлению позиции по этому вопросу способствуют слова В. И. Ленина о невыдержанной диалектико-материалистической точке зрения Аристотеля по отношению к математическим абстракциям. Аль-Фараби придерживается здесь положений Аристотеля.

Арабские математики дали синтез индийских, китайских и греческих традиций. При этом существовали как прямые, так и косвенные связи, когда, скажем, греческие приемы и достижения приходили на Ближний и Средний Восток через Индию в трансформированном виде. «В историко-научной литературе распространена точка зрения, согласно которой математики стран ислама ис-

пользовали методы греческой науки для обоснования и доказательства индийских предложений. Но наряду с этими процессами существовал и обратный — применение индийских теорий и методов к эллинистической математике. Только такое взаимовлияние и взаимопроникновение двух цивилизаций позволило ученым мусульманских стран достичь столь значительных высот в науке. В подтверждение этого предположения можно опять-таки сослаться на «Комментарии к «Альмагесту» Птолемея» и «Книгу приложений», где аль-Фараби широко применяет к птолемеевским методам вычисления хорды индийскую теорию составления тригонометрических таблиц» (17, 70—71).

Космология аль-Фараби птолемеевская в своей основе. Исторически подходя к ее оценке, следует учесть, что гелиоцентрическая система была подготовлена большой и напряженной работой ряда поколений, работой, уходящей в глубь веков, в которой определенное место занимают исследования арабоязычных ученых — аль-Хорезми, аль-Фергани, аль-Баттани, Насреддина ат-Туси, на которых Коперник прямо ссылается в своем труде. Но переключка эпох и времен гораздо сложнее, чем просто преемственность этого отрезка развития познания с близлежащим, предшествующим ему по времени этапом развития. Так, аль-Хорезми использовал целые разделы из работ Герона Александрийского по элементарной геометрии (вторая половина I в.), в свою очередь представляющих эллинистическую форму общей восточной традиции. Не было непроходимой грани между Западом и Востоком. Миграция идей шла непрерывно в обоих направлениях. Господствовавшая долгое время астрономия Птолемея сама в значительной мере была подготовлена результатами, полученными

ми за 300 лет до него Гиппархом, который в свою очередь находился под влиянием как греческих, так и вавилонских идей (см. 46, 147).

Предпосылки гелиоцентрической теории, намечаемые у Аристарха Самосского, не были преданы забвению. Аль-Бируни замечает в своей «Индии»: «Кроме того, вращение Земли ни в коей мере не уменьшает значения астрономии, поскольку все явления астрономического характера так же хорошо объяснить можно в соответствии с этой теорией, как и с другой» (там же, 180).

В разработке наметок гелиоцентризма определенное место принадлежит аль-Фараби, его труду «Комментарии к «Альмагесту» Птолемея». Здесь еще, правда, много неясного: надо бы полнее знать предшественников Абу-Насра и последователей в анализе и комментариях к «Альмагесту».

«Альмагест» Птолемея вплоть до Коперника служил предметом изучения, комментирования и истолкования. И аль-Фараби был одним из крупных исследователей и продолжателей идей «Альмагеста» на Востоке. При исследовании этой важнейшей грани творчества аль-Фараби важно отойти от хрестоматийно-упрощенного представления о сплошной ложности и реакционности космологических и астрологических воззрений Птолемея. В таком случае неясна заслуга Коперника. Какое место между Птолемеем и Коперником занимает аль-Фараби? Выяснить это было бы чрезвычайно интересно.

Простое переложение текста аль-Фараби само по себе не представляется чем-то значащим. Только помещение в контекст тех, кто подготавливал диалог между системой Аристарха Самосского, создателя предпосылок гелиоцентрической картины мира, и птолемеевой системой и кто противодей-

ствовал этому диалогу, в контекст того, как уточнялась, дополнялась, обростала подробностями картина мира по Птолемею, создав в конечном итоге предпосылки для выводов Коперника, и поможет понять смысл воззрения аль-Фараби.

Таким образом, мы видим в творчестве аль-Фараби единство философского и естественнонаучного знания, создающее стройную картину мира на основе тщательно разработанной теории познания и методологии.

ЛОГИКА,  
ВИДЫ СИЛЛОГИСТИЧЕСКОГО  
ИСКУССТВА

войственная мышлению аль-Фараби тенденция к системности не могла не сказаться на трактовке им проблем гносеологии и логики. Они гармонируют с общим духом его мировоззрения, в особенности с пониманием им человека, смысла его бытия и концепции разума.

Логико-гносеологические исследования занимают первостепенное место во всем его творчестве: он обращается к ним при рассмотрении проблем философии и социологии, теории музыки и математики, медицины и астрономии. Вполне естественно, что теоретик, преклоняющийся перед разумом, доказывающий возможность приобщения к интеллектуальному развитию всех людей, видит в логике предмет, достойный самого пристального внимания и изучения.

Источником логической концепции аль-Фараби, как указывает он сам, является «Органон» Аристотеля.

Аль-Фараби поддерживает мысль Аристотеля о зависимости логического статуса и строения мысли от реальности. Каждая вещь должна быть изучена в соответствии с ее природой.

О вкладе аль-Фараби в логику можно судить по тому, что, опираясь на своих предшественников,

он разработал арабоязычный словарь настолько, что нет ни одного термина у Аристотеля, которому он не подобрал бы эквивалента. «Он, изъяснив из текстов переводчиков неудачно подобранные термины, унифицировал их, создал неологизмы, которые не встречаются у переводчиков, но вошли в обиход последующих философов, в значительной мере отказался от иностранных заимствований, поскольку специфика арабского языка делает почти невозможным прочтение иностранных слов. Кроме того, он написал комментарии ко всем книгам «Органона», дал определения основным аристотелевским логическим понятиям, сделав их тем самым доступными для освоения научной мыслью своего времени» (15, 94).

В числе комментариев Ибн-Рушда к произведениям Аристотеля, Платона и других мыслителей находятся комментарии к трудам аль-Фараби по логике, что свидетельствует о той большой роли, какую сыграли его труды в истории философии этого периода.

В классификации частей логики аль-Фараби (с известными поправками) следует за Аристотелем. Он выделяет в логике аподейктику, диалектику, софистику, риторику и поэтику. Следовательно, он не ограничивает сферу логики, сферу «силлогистического искусства», формальной логикой, аподейктикой, которая объявляется им свойственной философским рассуждениям.

Виды силлогистических искусств выработались исторически и представляют методы познания. В истории и развитии индивида первоначальными являются поэтические и риторические методы. Затем появились диалектические методы. Открытие аподиктических методов аль-Фараби приписывает Платону. Но только Аристотель, по мнению Абу-

Насра, смог систематизировать логику в целом, установить правила всех методов познания. Аристотель доказал, что аподиктические методы присущи умозрительным наукам. Диалектические методы приемлемы в математике и в обучении масс умозрительным знаниям. Софистические методы приносят несчастье и дают в целом ложные суждения. Риторические методы применимы к рассуждениям, общим для всех искусств, для обучения масс умозрению (как и диалектика), для переговоров и гражданских дел. Каждый, кто хочет убедить, пользуется риторикой. Ее логической основой является энтимема и риторическая индукция. В энтимеме, как ее толкует аль-Фараби, опускается одна посылка, чтобы придать убедительность тому, что оратор сразу имел в виду. Пример, т. е. то, что составляет суть риторической индукции, тоже заранее приспособлен к выводу.

Доказательные, аподиктические методы дают абсолютно истинные суждения, диалектика — в целом истинные, риторика — в равной мере истинные и ложные, софистика — в целом ложные, поэтика — абсолютно ложные суждения.

Аль-Фараби не отрицает диалектики как стратегии и тактики спора относительно того, что обычно принимается известным и очевидным. Диалектика нужна, по аль-Фараби, и тогда, когда требуется понять то, что кажется достоверным, не будучи на самом деле таковым. Эту сторону дела — изучение диалектических идей «Топики» Аристотеля в средневековой философии вообще и аль-Фараби в частности — надо подчеркнуть особо как проблему, которая требует своего освещения.

Диалектика, по мнению аль-Фараби, является:

- 1) пропедевтикой к философии,
- 2) тренировкой ума,

- 3) путем к основам и принципам наук,
- 4) противоядием против софистики.

Она не просто искусство спора, в ней предельной целью является само совершенствование ума. Что касается обоснования принципов, то в ней важное место занимают систематичность, внимательный анализ всех предположений и принятых мнений, обнаружение противоречий, приводящие к достоверному знанию. «Только диалектика, — утверждает аль-Фараби, — в состоянии противостоять софистическим рассуждениям и, следовательно, охранить и защитить философию от софистов» (14, 206а). А надобность в этом проистекает из того, что софистика похожа на диалектику и претендует на то, что она диалектика и даже философия.

Очень интересным является сравнение, которое приводит аль-Фараби для отграничения диалектики от аподейктики, поскольку в нем (в этом сравнении) проблескивает критерий неформальности диалектических методов. Есть два рода искусств. В одних результат недостижим сам по себе, а включает не зависящие от человека условия, что вызывает как бы незавершенный динамизм их. Так, врач должен совершить все положенное, но, исчерпав все средства, может исцелить больного, а может и не исцелить. Сродни ему действия морехода и земледельца. Момент ожидания побуждает к постоянному размышлению в поисках достижения цели. В других искусствах цель достигается рядом четко очерченных операций, что не требует систематического напряжения мысли. «Так, например, плотник должен суметь изготовить дверь, а прядильщик должен уметь соткать одеяние, а сапожник должен сделать обувь, это — все то, что от



них требуется» (там же, 208а). Аподиктические искусства подобны им, они «довольствуются сами собой» (там же, 208б).

Для того, чтобы конкретизировать позицию аль-Фараби в области диалектики, следует очертить основные логические положения Аристотеля в области диалектики и риторики.

Риторика — это стратегия практического мышления, участвующего в реальных жизненных делах и отстаивающего интересы субъекта. Это мышление, захваченное жизнью, ее коллизиями и драмами. Властное давление реальности на мышление хорошо было подмечено Гоббсом, сказавшим, что, если бы геометрические аксиомы задевали человеческие интересы, они опровергались бы. Такого рода мышление кажется бесконечно далеким от мышления человека, озабоченного только достижением истины, охваченного интеллектуальной страстью к науке логики.

Несколько попутных замечаний. Указанные два «вида» мышления — практически ориентированное и строго объективное — представляются и в плане современного изучения относящимися к компетенции разных наук. Объективная истина — идеал мышления в гносеологии. Наоборот, исторический материализм показывает зависимость мышления индивида, группы, классов от материальных условий их жизни, от земных интересов и ориентации. Необходимо совмещение этих двух планов, гносеологического и историко-материалистического, раскрывающих реальные условия функционирования мышления, достигающего истины через заблуждения и иллюзии.

Аристотель говорит о том, как можно скрыть истину, что делать, когда не знаешь, что сказать о человеке, как использовать гнев, презрение, лю-

бовь, ненависть, страх, стыд, сострадание для привлечения суда, слушателей и т. п. на свою сторону. Осторожного человека можно изобразить как коварного и холодного, простоватого — как доброго, человека с тупой чувствительностью — как кроткого и т. д. — словом, в зависимости от интересов можно выдвигать на первый план разные моменты. Никакие формальные запреты не могут пойти в сравнение с могуществом человеческих интересов. Плоти́на, которую Платон и Аристотель хотели создать как противодействие субъективному произволу и анархии мысли, может лишь временно задержать поток.

Позиция Аристотеля не является релятивистской. Он везде выступает против субъективизма софистов. Сила логической убедительности, голос правды является для него той меркой, согласно которой он оценивает субъективизм, прикрывающий свою наготу одеянием пышных слов, деклараций, рассчитанных на неразвитость и нравственную испорченность слушателей. Истина и справедливость выше всего.

Риторика, касающаяся вышеуказанной стратегии, близка к диалектике. Раскрывая ее содержание, можно более определенно очертить особенности диалектики. Их роднит многое, и прежде всего то, что суть красноречия для Аристотеля состоит в доказательстве, все остальное лишь дополнения. Диалектика — логическая основа риторики. Предмет риторики, как и диалектики, не относится к области какой-либо науки, так как, строго говоря, их нет особого предмета и потому они имеют чисто методологическое значение. Способы убеждения как таковые, а не конкретное содержание рассуждения входят в их компетенцию. Они лишь методы для нахождения доказательства.

И риторика и диалектика считаются всеобщим достоянием. Обе они в одинаковой мере изучают противоположности, которые надо анализировать, уметь доказывать каждую из них — не в софистических целях доказательства чего угодно, в том числе и дурного, но для того, чтобы знать, как это делается, а также, чтобы уметь опровергнуть, если кто-нибудь пользуется доказательствами не согласно с истиной. Из всех искусств только диалектика и риторика занимаются выводами из противоположных посылок и имеют дело с противоположностями.

Диалектика изучает как действительный, так и кажущийся силлогизм. И риторика изучает действительно убедительное и кажущееся убедительным. Софист стирает эти различия, у него знание заранее подчинено его намерению. В логике софистом называют человека по его намерениям, а диалектиком — по его способностям.

Диалектика служит основанием для спора, целью которого является методический переход от видимости, внешних свойств объекта к его сущности, большей частью выступающей как нечто противоположное его внешнему обнаружению. Предметом диалектики является генезис и взаимосвязь вещей, которые еще не сформировались, а развиваются, возникают, вступают во взаимодействие с другими объектами. Свою методологическую функцию диалектика выполняет благодаря столкновению противоположных мнений, благодаря противоречию.

Сущность метода диалектики состоит в том, чтобы: 1) выявить, 2) развить и 3) разрешить противоречия, заключенные в обсуждаемом тезисе.

Метод аристотелевской диалектики является одновременно и отрицанием метода формальной ло-

гики и развитием, своеобразным решением ее задач. Поэтому диалектическая противоречивость бытия и мышления не находится в коллизии с законами формальной логики, и диалектика вправе пользоваться ими.

Понимание Аристотелем логического закона противоречия существенно отличается от традиционного истолкования его, согласно которому противоречия не должны допускаться в мышлении с самого начала их возникновения, он же не запрещает их, а требует их разрешения.

В бесконечном стремлении человека устранить, преодолеть все противоречия бытия и мышления формальная логика отображает лишь итог, а не само движение, исходит из такого представления об объекте, в котором якобы все его противоречия разрешены (или, еще хуже, подвергнуты сомнению с самого начала исследования) и сущность раскрыта. Поэтому она представляется не столько средством познания сущности, сколько связным изложением уже накопленных знаний на определенном уровне их истолкования. Такая концепция, перенесенная в область онтологии, дала начало аристотелевскому учению о якобы нематериальных формах. Тем самым гиперболизировалась роль сущности, выступающей в виде одномерной плоскости, предела, которым заканчивается всякое изменение, а это нашло методологическое отражение в известном противопоставлении формальной логики диалектике.

До раскрытия сущности любое свойство выступает как представительство сущности. От внешнего описания через столкновение тезиса и антитезиса, через возвышение противоположных мнений до уровня противоречия происходит постижение предмета самого по себе. Сущность есть у Аристотеля

идеализация определенного предела изменчивости как абсолютного. Напротив, подлинным основанием диалектики может быть учение об относительности нашего знания, о многопорядковости сущности, о диалектической противоречивости самой сущности вещей.

Аль-Фараби вслед за Аристотелем требует учта не только строго необходимого и всеобщего, но и вероятного, случайного, отправления от которого мы можем дойти до исходных принципов конкретной области знания. В этой связи аль-Фараби развивает своеобразное и оригинальное учение об «общепринятых воззрениях» как первичных, непосредственных знаниях, предшествующих логическим выводам. Он дает квалификацию общепринятых воззрений (на которой мы не имеем возможности остановиться). Важно здесь то, что общепринятые воззрения могут содержать ложь и потому требуют проверки. Диалектика и есть искусство наиболее близкое к аподейктике, так как позволяет подняться от просто общепринятого к истинным исходным началам знания. Помимо этого она позволяет охранить сферу подлинной философии от посягательств софистов.

Для диалектического искусства характерны следующие черты: 1) оно имеет дело с неопределенными посылками; 2) оно сталкивает противоположные силлогистические заключения об одной и той же вещи; 3) для него поэтому характерно сомнение; 4) сомнение должно найти разрешение в споре, в умении задавать вопросы и отвечать на них. Каждый участник спора обязан непоколебимо отстаивать все новыми и новыми способами то, что он отстаивает, или опровергать то, что он опровергает, не упуская малейшего оттенка мысли. Между участниками спора возникает состояние предель-

ной напряженности, максимальной остроты мысли, а предмет спора вырисовывается во всей своей многосторонности и конкретности. Аль-Фараби уподобляет диалектика врачу, который обязан употребить максимум усилий и знаний для лечения больного, хотя гарантии неперенного излечения нет.

Риторика у аль-Фараби отделена от диалектики, касается действительно больше ораторского убеждения, чем логического обоснования. Диалектика может давать истинные знания, а риторика в равной мере истинные и ложные. В этом аль-Фараби отходит от Аристотеля. Он связывает риторику с обучением, внушением, отстаиванием своей позиции перед лицом несведущей публики, причем специфические методы «искусства», относящегося к предмету обсуждения, исключаются. По сути дела это демагогические приемы, рассчитанные на сострадание, на «симпатию», «патриотизм» и т. д.

Аль-Фараби добавляет к риторическим силлогизмам юридические, сходные с риторическими в том, что они являются убеждающими, и отличные от последних в том, что они исходят из догм Корана, приспособлены к мусульманским законам.

Ко времени творчества аль-Фараби был уже накоплен определенный материал для изучения диалектических идей «Тоики» Аристотеля. Существовали переводы «Тоики», комментарии к ней и соответствующие тексты Аммония и Александра Афродизийского. Но то преобразование, переработка материала, как они предстают у аль-Фараби, принадлежат целиком ему и представляют еще не изученную и благодатную страницу истории диалектики.

Диалектику могут использовать теологи, поскольку она опирается на «общепринятое» и при-

меняется в спорах. Ею может воспользоваться человек, стремящийся любой ценой взять верх над собеседником. Но не только гибкость мышления, но и самая что ни есть формальная строгость может быть использована наисквернейшим образом, как учит опыт истории. Для аль-Фараби важно другое: диалектика есть, несмотря на возможные негативные последствия, важное орудие познания в методологическом отношении.

Прежде всего философ везде и настойчиво повторяет мысль о том, что противоречие — такой же коренной вопрос для логики, как вопрос о вечности мира для философии (= метафизики). В одном из «Ответов на разные вопросы» мы находим лаконичное и четкое определение того, в каком смысле знание противоположностей является одним и тем же. С одной стороны, гласит ответ, не следует сливать, смешивать противоположности, надо установить сущность каждой из противоположностей отдельно. С другой стороны, как соотносенная каждая из них не может быть познана без другой. В трактате «О целях Аристотеля в «Метафизике» он говорит: «Так как знание о противоположном друг другу — одно, то исследование о небытии и множестве подпадает под эту науку» (60, 57).

Диалектическая беседа есть одновременно опровержение и доказательство, поэтому она строго требует не отклоняться от одного избранного предмета обсуждения и необходимо включает только двух участников, две спорящие стороны. Собеседник нужен исследователю как для угадывания ущербности своих воззрений, так и для совместной проверки и сопоставления чего-то одного и иного, противоположного ему. Для того чтобы заставить партнеров проявить максимум энергии, один должен быть вопрошающим, дру-

гой — отвечающим. Причем беседа может быть не только непосредственной, устной, но и растянутой во времени, как спор последующих ученых с их предшественниками. Если исключить из процесса субъективность, т. е. прекращение спора из-за излишней возбужденности или снисходительности, то поочередная передача исследования путем затягивающегося спора или его решение безусловно ценны, способствуя отделению знания от лжи. Если же в споре человек руководствуется мотивом победить во что бы то ни стало и обеспечить себе славу, то это встречает неодобрение нашего мыслителя.

Аль-Фараби противопоставляет научный метод, исходящий из достоверных начал и дающий достоверное знание, софистическому либо исходящему из подлога в отношении того, что считается общепринятым, либо из признания видимости логичности конструкции, выведения из общепринятого того, что хочет софист для победы и славы. Аль-Фараби иначе определяет отношение диалектического метода к научному. Первый есть предварительная тренировка и подготовка научного метода. Философия должна пользоваться только научным методом, и ее конечная цель — предельное счастье. Цель диалектики — подготовка ума к философствованию, к усвоению искомым начал и положений философии. Софистика — подражание диалектике, ее цель — кажущаяся мудрость и стремление к кажущемуся счастью. Сокровенный же смысл рассуждений софиста — личное благо.

Диалектика приучает человека к критичности, сопоставлению различных точек зрения, систематичности. Посредством искусства диалектики философ, отталкиваясь от общепринятого, направляет широкую публику к истине. Помимо этого диа-



лектика — единственное оружие против софистов, средство защиты философии от софистических посягательств.

В качестве примеров диалектических положений, которые имеют чрезвычайное значение и в которых расходятся философы, аль-Фараби приводит высказывания о том, вечен мир или нет, конечен он или бесконечен, есть ли предел деления или нет, и т. д.

Диалектические идеи Аристотеля применительно к логике, связанные с идеей возможности (вероятности, того, что может случиться, случайности), не остались незамеченными аль-Фараби. Его трактат «Диалектика» не просто дань уважения Аристотелю или же демонстрация собственной осведомленности. О глубине освоения и самостоятельности подхода аль-Фараби к этой стороне творчества Аристотеля свидетельствует не только вышеуказанный трактат, но и дух всего строя его логических воззрений, в частности высказанных в произведении «Что правильно и что неправильно в приговорах звезд».

В своем трактате «Софистика» аль-Фараби изучает те приемы, которые отклоняют разум человека от правильного пути, от истины. То, что вводит в заблуждение, носит логический и внелогический характер. К последним моментам аль-Фараби относит чисто субъективные свойства: характер человека, его привычки, приверженность к определенным мнениям.

Разборка софистических методов позволяет прояснить те «закоулки», в которых прячутся уловки и ухищрения ума, преследующего свои узкоэгоистические цели. Одновременно такой анализ имеет и конструктивное значение, позволяя достигать большей корректности и точности. В первом

виде софистические приемы связаны со словесным выражением: с двусмысленностью, омонимичностью, контекстом речи. По поводу омонимичности в особенности характерно постоянное внимание к расхождениям смысла слова между простонародным и профессиональным употреблением. Есть слова, «которые известны народу», однако люди, [сведущие в] данном виде искусства, применяют их в одном значении, а народ — в другом...» (5, 101). Так, *зимам* означает и ревизию бухгалтерских книг, и уздечку. Принципиальное расхождение возникает по поводу таких категорий, как разум (анализу значений слова «разум» посвящен блестящий трактат «О значении слова «разум»») и субстанция (гл. XIII трактата «Китаб ал-Хуруф»).

Не менее тонко и пронизательно он описывает причины, вводящие в заблуждение из-за неправильного понимания значения. Даже простой перечень их впечатляет.

1. Смешение существенного со случайным.
2. Укоренившееся мнение.
3. Неправильное соединение самих по себе истинных суждений.
4. Заключение не следует из посылок.
5. Отнесение вещи к свойству как тождественному ей знаку.
6. Опущение как подразумеваемого неверного положения (якобы как очевидного).
7. Неправомерное расширение или ограничение смысла высказывания.
8. Принятие многих вопросов за один, их смешение.
9. Ошибки в апориях Зенона — отдельный вид.
10. Противопоставление тезису в качестве контр-тезиса того, что в действительности таковым не

является. Это касается доказательства от противного и возражения.

11. Предвосхищение основания (15 видов).

12. Принятие простой последовательности во времени за причинную связь.

13. Подмена предмета опровержения.

Риторика служит делу убеждения, но она не ведет, как диалектика, к предложению, близкому к достоверному. «Риторические рассуждения — это такие, благодаря которым человек может удостовериться в любом мнении, а его ум — успокоиться на том, что ему говорят, и подтвердить это в большей или меньшей степени» (3, 134).

Риторические методы являются распространенными. К ним оратор прибегает, чтобы убедить публику, одержать верх над противником, склонить на свою сторону судью. В числе причин действительности риторического убеждения и опровержения аль-Фараби называет инертность мышления, «уклад жизни», спутанность мышления (по молодости или по причине врожденного недостатка), интерес. Риторические методы рассчитаны на дешевую популярность, на внешнюю убедительность. Мыслитель предлагает использовать их «при обучении масс умозрительным вещам и при обучении человека, не входившего в число представителей какого-либо искусства, вещам, относящимся к этому искусству...» (5, 467). «Так она [риторика] может убеждать в медицинских вопросах не посредством методов, свойственных врачам, а посредством методов, являющихся общими для врача и не врача» (там же, 470). В числе приемов достижения оратором своей цели аль-Фараби упоминает:

— энтимемы и примеры, в которых умалчиваются явно сомнительные посылки для внушения

того, что они опущены как очевидно истинные;

— указание на добродетельность говорящего и порочность противника;

— воздействие на эмоции;

— довод к достоинствам публики;

— преувеличение или преуменьшение, сочетаемое с апелляцией к «патриотизму, энтузиазму, симпатии и любви» (там же, 482);

— ссылка на обычай. Говорят, к примеру, что души бессмертны потому, что есть обычай посещать могилы. (Если такое обоснование — пустая риторика, то можно сомневаться в том, насколько аль-Фараби верил в бессмертие индивидуальной души.);

— выражение и состояние лица говорящего;

— ссылка на высказывания свидетеля.

Эти и другие приемы (клятва, заверения, способ произношения и т. д.) направлены на то, чтобы скрыть сомнительные или ложные места, резко подчеркнуть то, что выгодно для говорящего.

Поэтические рассуждения складываются на основе построенных воображением представлений, моделирующих реальность и направляющих человека к действию. Эффект этого вида рассуждений определяется тем, что очень часто люди руководствуются своим воображением, нежели разумом. К тому же поэты приукрашивают и расцветчивают свои рассуждения с помощью логических средств, поэтому поэтические рассуждения и подлежат ведению логики.

Когда мы говорим, что поэзия дает абсолютно ложные суждения, то надо иметь в виду, что поэт вообще не претендует на истину, а лишь на подобие действительности. Но сила поэтических образов такова, что влияет иногда на людей больше, чем сама реальность. Как совместить «копийность»,

«подражательность» поэзии с ее абсолютной ложностью? Только введя особый вид «поэтической меры». Она дает не простую копию, а предельно заостренный, этически насыщенный образ, поскольку в поэзии участвует воображение. В этом сила ее воздействия на слушателей. Причем аль-Фараби, как видно по контексту, отождествляет сочинение и исполнение, поскольку на Востоке в то время поэт выступал и как исполнитель своих произведений.

Мыслитель дает классификацию жанров греческой поэзии по Аристотелю в таком объеме, который отсутствует в текстах греческого мыслителя, доступных нам сейчас. Возможно, он располагал более полным текстом «Поэтики» Аристотеля, чем мы.

Если Платон настаивал на непричастности поэзии к рациональному знанию, то Аристотель подчеркивал познавательность поэзии, ее философичность, считая ее более рациональной, чем, например, чисто эмпирическая история. С еще большей резкостью отстаивает рациональность поэзии аль-Фараби. Наличие общих черт у искусства и абстрактного мышления является основанием, в соответствии с которым он рассматривает поэтику как компонент логической науки. В этой связи он сближает изыскания Аристотеля в области софистики с изысканиями в искусстве поэзии, поскольку те и другие касаются ложных суждений, запечатлевающих в уме слушателей подражание предмету. Но между софистом и поэтом есть принципиальная разница. Цель «софиста» отлична от цели «подражателя», поскольку софист вводит в заблуждение слушателя, заставляя его предполагать нечто обратное «действительности». Таким образом, он представляет существующее не-суще-

ствующим, а не-существующее — существующим, в то время как подражатель-поэт представляет не обратное, а подобие действительности.

О «Топике» Аристотеля и «Диалектике» аль-Фараби мы выше говорили. Теперь интересно сопоставить общелогическую позицию с обращением ее к конкретным вопросам, к астрологии в частности. В свете исходных принципов мировоззрения аль-Фараби совершенно очевидно, что связь человека с космосом, влияние природного целого на жизнь человека и индивида представляются ему вполне естественными и требующими внимания и изучения. Поэтому и к претензиям астрологии он подходит серьезно, вполне аналитически, без тени предварительного пренебрежения. Оно и понятно: основываясь на методологических установках, вытекающих из его логической концепции очень последовательно, что делает ему честь, аль-Фараби отвергает астрологию потому, что она не только не удовлетворяет критериям аподейктики, строго доказательного знания, но и диалектики. Она имеет внешнее сходство с диалектическим искусством мышления, исходящим из анализа возможности, но не более, чем внешнее сходство. Здесь действует, можно сказать, правило научной диалектики не смешивать абстрактную возможность с конкретной.

«Трактат о том, что правильно и что неправильно в приговорах звезд» начинается как бы с поводов, давших толчок к его написанию. От имени некоего Абу Исхака аль-Багдади говорится о тех преувеличенных субъективных представлениях об астрологии, которые связаны у людей с ожидаемой от нее «великой пользой». Но усиленные занятия, вычисления, наблюдения, сбор фактов привели к сомнению и отчаянию относительно возможностей

проникновения в «тайны будущего» посредством астрологии. Тогда-то, продолжает рассказчик, мне случилось встретиться с аль-Фараби и поведать «ему об искреннем желании узнать, насколько истинна эта наука и что в ней правильного, а что неправильного» (6, 281).

Аль-Фараби прежде всего указывает на то, что возможностями, как и логическими возможностями, надо пользоваться очень и очень осторожно. «Если имеются две похожие друг на друга вещи и далее обнаруживается, что третья вещь является причиной одной из них, то поспешно предполагать, что она является причиной второй вещи... Сходство явлений может быть случайным совпадением, а может быть и совпадением по существу» (там же, 284). Между движениями светил и происходящими в окружающем мире процессами может быть связь, и даже причинная связь, но это не относится к истории и жизненному пути отдельного индивида. Связывая, как и Аристотель, случайность и возможность (ибо случайность и есть то, что может быть, а может и не быть), аль-Фараби классифицирует меру возможности: «невозможное», «редкое явление», «равновероятное», «возможное в большинстве случаев», «необходимое». «Невозможное» и «необходимое» — предельные крайности, которые как таковые аподиктически познаваемы, так как их действие строго связано с сущностью вещей и потому в них трудно ошибиться. Отдельные случаи сложнее, они требуют расчета, логического анализа, привлечения опытных данных.

Здесь человек вследствие незнания природы может смешивать «возможное и неизбежное», что представляет «грубую ошибку». «Вследствие того, что возможные явления не известны, каждое не-

известное называлось возможным. На самом деле это не так, поскольку обратное утверждение является неодинаково правомерным в частности и в общем. Возможное — неизвестно, но каждое неизвестное не есть возможное» (там же, 289). Это неизвестное может оказаться возможным, если речь идет о причинах определенных явлений, например о событиях в жизни отдельного человека и их предсказаниях. Астрология относится к ремеслу, как и толкование сновидений, предсказания по полету птиц, гадание. Поэтому аль-Фараби отграничивает собственно астрономические законы, имеющие дело с необходимостью или с тем, что возможно в большинстве случаев, от астрологических, имеющих дело с невозможностью. Объективную связь, по аль-Фараби, следовательно, возможную связь небесных и земных явлений не следует смешивать с предполагаемой, ожидаемой, выдуманной.

Очень остро и едко мыслитель доказывает невозможность проверки астрологических правил на опыте. Сопоставление несвязанных явлений подчас опирается на внешнюю аналогию и совпадение по имени. Гносеологически это объясняется отсутствием опыта (у молодого человека), влиянием интересов и привычек. Когда человека постигает испытание, ему хочется найти какую-то внешнюю опору, предсказание, оправдание, и тогда он склонен к суеверию. Но в реальной повседневной жизни никто, не исключая астрологов, не руководствуется гаданиями, предсказаниями, а исходит из реальной ситуации и своих интересов. «Мы не видели никого из тех, кто, хотя и славится своими предсказаниями по звездам, верой и убежденностью в них, руководствовался бы в своих делах законами, по которым он судит, даже если



бы он видел воочию свой собственный гороскоп... Они занимаются этим искусством по одной из трех причин: или из-за склонности и страсти к размышлению, или из-за какого-либо разлада и страстного желания добыть этим средства к существованию, или по причине чрезмерной устремленности и действий, о которых сказано, что подобных вещей следует остерегаться» (там же, 303—304).

Что же нового внес аль-Фараби в логическую проблематику по сравнению с Аристотелем?

1. Ему принадлежит развитие теории условного силлогизма, условно-категорических и разделительно-категорических умозаключений.

2. Введение силлогизма через противоречие, при котором для удостоверения в истинности какого-либо суждения мы выявляем ложность противоречащего ему суждения.

3. Более пространно, чем Аристотель, аль-Фараби развивает умозаключение, называемое у Первого Учителя «отведением», а у Второго Учителя — «переносом». Суть этого вида умозаключения состоит в получении вывода на основании сходства двух предметов в одном отношении к утверждению сходства их и в другом отношении.

К подобному умозаключению прибегали мутакаллимы, называя его «выводом от очевидного к сокровенному». Они выводили положение о сотворенности неба на основании сотворенности животных или растений. Логическая ошибка мутакаллимов состоит в том, что они не занимались выявлением сходства и тем самым молчаливо предполагали то, что требуется доказать. Суть ситуации ведь как раз и состоит в том, является ли небо предметом, возникшим во времени как живой организм, или нет. «...В данном случае перенос со-

вершенно неприемлем», — говорит аль-Фараби (5, 318).

Определенное значение в смещении центра внимания логической проблематики аль-Фараби сыграли исторические обстоятельства. Аль-Фараби анализировал логическую проблематику под углом зрения потребностей своего времени, давая собственный ответ на эти потребности. Поистине права арабская пословица «Люди ходят больше на свое время, чем на своих родителей». В отличие от Аристотеля аль-Фараби ничего не говорит о модальности силлогизмов и об ошибках в силлогизмах, незначительную часть своих логических работ посвящает анализу категорического силлогизма, составляющего важнейшую тему «Первой Аналитики», мало освещает вопрос о доказательстве. Аль-Фараби идет по стопам сирийских логиков, которые проявляли пренебрежение к гносеологии «Первой Аналитики» (по теологическим соображениям) и модальности силлогизмов, зато большое место уделяли условным силлогизмам, о которых Аристотель почти ничего не говорит. Возможно, здесь сказалось и влияние стоиков. Оригинальные соображения аль-Фараби развиты прежде всего в этом пункте, в учении об условных силлогизмах.

Аль-Фараби систематически развивает учение Аристотеля о первичных посылках, которые не подлежат процессу доказательства, ибо без их наличия доказательство неминуемо приведет к регрессу в бесконечность. Четкое выделение четырех основных типов «известных утверждений» является оригинальной чертой логической концепции аль-Фараби. Исходную основу логического процесса для него составляют: 1) мнения, принятые или большинством людей, или мудрецами, в последнем случае принятые хотя бы частью наиболее авто-

ритетных мудрецов; 2) очевидные и общепринятые суждения вроде «благодарность родителям — долг»; 3) данные чувственного восприятия («Зейд сидит»); 4) некоторые общие принципы, уместимые сущности, аксиомы («часть меньше, чем целое»).

Включение проблемы «первичного» знания в сферу логики свидетельствует о неразрывной связи логики аль-Фараби с теорией познания.

К общей характеристике индукции, данной Аристотелем в 23-й главе второй книги «Первой Аналитики», аль-Фараби в своем трактате «Силлогизм» добавляет анализ обстоятельств, при которых возможна или невозможна индукция, идущая дальше Аристотеля в смысле точности. Связанный с этим анализ вывода через «перенос» (доказательство через более достоверное, по терминологии Аристотеля) представляет совершенно новый подход к предмету. Современный американский логик Н. Решер считает, что трактовка методов переноса путем «анализа», «синтеза» и «исследования вида» представляет собой интересный способ систематизации рассуждения по предмету собственно индуктивного рассуждения в пределах категорического силлогизма. А обсуждение установления общей посылки методами «устранения» и «существования» заслуживает того, чтобы все это рассматривалось как подход к теоретической методологии для установления эмпирических обобщений, который практически не имел последователей до бэконовских времен.

Вопрос о предикате существования в литературе традиционно рассматривается как вытекающий из кантовского опровержения онтологического бытия божьего. «Поэтому, — пишет Н. Решер, — может быть, будет интересно заострить внимание на том,

как этот вопрос обсуждается арабским философом аль-Фараби, который предшествует «Критике чистого разума» на 1000 лет и опережает самого Ансельма на целое столетие» (69, 39). Поводом для постановки этого вопроса является «Аналитика» Аристотеля.

Вопрос о предикате существования у аль-Фараби (а вслед за ним и у Ибн-Сины) возникал в связи с разграничением сущности и существования, а не из анализа онтологического аргумента. Исторический контекст рассуждения аль-Фараби и Канта в известной мере диаметрально противоположны. Во времена аль-Фараби существование бога было идеологической аксиомой. К эпохе Канта эта очевидность потерялась настолько, что нужны были изощренные аргументы для ее восстановления.

Не проблема доказательства существования бога, но возрастающая систематизация некоторых понятий логики Аристотеля заставила аль-Фараби взяться за проблему существования как предиката. Если «существует» предикат, то тогда вообще существование наряду с другими свойствами могло бы рассматриваться как атрибут вещи (в качестве сущности). Отношение сущности и существования приобрело бы форму отношения вещи и свойства, субстанции и атрибута. Тем самым смазано было бы различие между ними, которому аль-Фараби в общей философской конструкции придает принципиальное значение.

Мышление живого реального индивида не укладывается в схемы логики, истолкованной в дискурсивно-дедуктивном духе. Это аль-Фараби прекрасно понимал, что явствует из его общеметодологических суждений в «Большой книге музыки» и в других произведениях, там, где он требует

сочетания дедукции с индукцией и экспериментом. Да и вообще в составе своей логики он значительное внимание уделяет индукции. Но аль-Фараби идет дальше и дает социологический анализ знания, указывая, что интересы, потребности, привычки, установки настолько влияют на реальное мышление, что человек редко возвращается в стихии строго доказательного знания, а прибегает чаще к воображению. Поэтому аль-Фараби дает классификацию и историю силлогистических искусств, включая в их состав наряду с доказательными риторические, поэтические и диалектические суждения. Эти виды или методы познания были ступеньками в подготовке доказательного силлогистического искусства, сохраняющими значение для оратора, адвоката или судьи (риторика), для поэта (поэтика), для подхода к решению тех вопросов, где есть сомнения и нет единодушия (диалектика). Годные для определенных целей и в определенных пределах, эти методы в смешанном виде применяются обычным практическим заинтересованным мышлением для оправдания заранее заданных положений. Так, догматики пользуются диалектикой, что вовсе не снимает теоретической и эвристической значимости диалектики как метода мышления, применимого в определенных случаях.

В ходе предыдущего изложения мы стремились дать определенную оценку того вклада, который внес аль-Фараби в логику. При этом мы акцентировали внимание на отношении его к предшественникам, особенно Аристотелю. О том, какое воздействие оказал он на последующее развитие логики, можно судить лишь на основе обобщения большого исторического материала и накопившихся в этой области исследований.

## НАУКА ПОЛИТИКИ



Человек есть «разумное существо», если его брать изолированно, и «политическое» или «гражданское животное», если его брать в составе общества. Проблема человека — предмет гражданской философии; часть гражданской философии, рассматривающая нрав и действие личности, называется этикой, а та ее часть, которая относится к городу и его жителям, — политической философией. Таким образом, этика включает в себя психологию личности, ее способности. Среди способностей души человека есть такие, которые родственны способностям растений и животных: питательная, стремящаяся, воображающая, осязающая, и только разумная сила составляет его специфическую определенность.

«Гражданская», или «практическая», философия имеет перед теоретической философией то преимущество, что она пользуется ее выкладками, ибо для выработки предписаний относительно того, как надо жить, следует знать, что такое мир, каково в нем место человека, смысл его бытия, и затем уже сообразовать теоретическую философию с природными склонностями того или иного индивида.

«По природе своей каждый человек устроен

так, — говорит аль-Фараби, — что для собственно-го существования и достижения наивысшего совершенства он нуждается во многих вещах, которые он не может доставить себе один и для достижения которых он нуждается в некоем сообществе людей, доставляющих ему каждый в отдельности какую-либо вещь из совокупности того, в чем он испытывает потребность» (3, 303). Человек — существо социальное по самому своему существу: он может достичь «необходимого в делах и получить наивысшее совершенство только через объединение многих людей в одном месте проживания» (4, 108).

Общества людей аль-Фараби характеризует по качественному и количественному признаку. На основании этого он делит общества на два типа: полное и неполное. В свою очередь полное включает три разновидности: город (малое общество), народ (среднее общество) и человечество (великое общество). Неполное общество имеет три уровня: семья, деревня (селение), городской квартал. За счет количества объединенных между собой людей растет совершенство.

Строение общества у аль-Фараби аналогично устройству Вселенной, и в то же время социальный организм подобен биологическому организму человека. Функции правителя подобны функциям врача, лечащего тело. Только правитель лечит не тела, а души (т. е. способности человека, имеющие общественный смысл). Здесь проскальзывает мысль о том, что общество — это духовная общность людей, хотя мыслитель очень часто говорит о потребностях, припасах, разделении труда и т. д.

Дом или ячейка общественного организма имеет три отношения: муж и жена, хозяин и слуга, ро-

дители и дети. Хотя философ называет семью самым несовершенным обществом, но в плане генетическом он считает ее первичной ячейкой. Отличие народов друг от друга аль-Фараби определяет в духе географического детерминизма и антропологизма. Каждому народу свойственны три характерных признака: естественный нрав (нравственность, традиции), естественный характер (психологические особенности) и связанный с этим язык. Причиной разнообразия народов по этим признакам является различие частей земли, связанное, по аль-Фараби, с различием всего положения неба, начиная с неподвижных звезд и кончая положением светил относительно их наклонных сфер, и обуславливающее различие испарений, воздуха, вод, растительного и животного мира, тем самым различие естественных свойств характера (см. там же, 110—111).

Политические идеалы аль-Фараби особенно четко прослеживаются при сопоставлении им «добродетельных» и «невежественных» городов.

Общая классификация городов такова: 1) добродетельный город; 2) невежественный город; 3) безнравственный город; 4) заблудший город (между двумя последними в качестве середины приводится «переменчивый город»). Добродетельный город — идеал. Невежественный город — реальность, но, по мнению аль-Фараби, дающая какую-то надежду на улучшение, если заняться просвещением, образованием, найти мудрого правителя и т. д. От лицемерия же и сознательного обмана спасения нет.

Аль-Фараби развивает тезис о возможности более или менее равного приобщения к интеллектуальному и нравственному развитию всех членов общества. Но, будучи ограничен рамками своей



эпохи, он и в пределах добродетельного города сохраняет имущественное и социальное неравенство, обосновывает необходимость соблюдения того разделения труда, которое свойственно феодальному обществу.

По сути дела в основе рассуждений о различных видах «города» лежит дихотомия: добродетельному городу противопоставлен недобродетельный, порочный. Эти диаметрально противоположные «города» прежде всего различаются в чисто теоретическом отношении. В добродетельном городе у правителя и его жителей — истинное понятие о мире и счастье человека. В порочном городе отсутствует такое понятие либо в силу незнания («невежественный» город), либо в силу поверхностного, лицемерного принятия истины («безнравственный» город), либо в силу забвения или отклонения от правильного понятия («заблудший» город). Типичной моделью порочного города является невежественный город.

Противопоставление добродетельного и невежественного городов идет, во-вторых, по линии ценностей, которые составляют предмет стремлений и желаний правителя города и его жителей.

В «Гражданской политике» философ подразделяет невежественные города на: города необходимости, города обмена, города низости, города честолюбия, города свободы и коллективности. В городе свободы и коллективности, в котором уживаются добро и зло, в котором проживают мудрецы и ораторы, могут появляться достойные люди. Но и среди невежественных городов есть такие, которым аль-Фараби отдает предпочтение, так как не утрачена возможность обратить их на путь добродетели: «...образование добродетельных городов и добродетельных руководств наиболее всего воз-

можно и легко [осуществимо] в городах необходимости и коллективных городах» (там же, 160).

В невежественном городе жители никогда не стремятся к счастью, которое в глазах аль-Фараби представляется высшим интеллектуальным совершенством. Из благ жители невежественного города знают те, которые лишь по видимости являются благами, таковы телесное здоровье, богатство, наслаждения, свобода предаваться страстям, почести и величие. Каждое из этих благ представляется жителям невежественного города счастьем, а величайшее счастье состоит в соединении всех этих благ. Благам этим противолежат несчастья: болезни тела, бедность, отсутствие наслаждений, невозможность следовать своим страстям и отсутствие почестей.

В городе необходимости жители ограничиваются лишь теми необходимыми вещами, которые нужны телу для его существования: едой, питьем, одеждой, половыми сношениями — и помощью друг другу в достижении этого.

В городе обмена жители помогают друг другу в достижении зажиточности и богатства, считая это целью жизни.

В городе низости и несчастья жители ценят такие наслаждения, которые действовали бы на чувства и воображение, стремятся возбудить веселье и утешиться забавами во всех видах и проявлениях.

Обитатели честолюбивого города помогают друг другу, но только для того, чтобы их почитали, восхваляли, чтобы о них говорили и чтобы их знали другие народы, чтобы их прославляли и возвеличивали словом и делом, чтобы они выступали в великолепии и блеске — либо в глазах чужих, либо друг перед другом.

Жители властолюбивого города жаждут покорения других, сами не желая покоряться никому; их усилия направлены на достижение той радости, которую доставляет победа. В городе сластолюбивом жители стремятся к тому, чтобы каждый из них свободно мог делать то, что хочет, ничем не сдерживая свою страсть (см. 3, 322—324).

Самым низким видом невежественного города аль-Фараби считает властолюбивый город. Коллективный город философ иногда называет свободным. Он объединяет в себе черты всех городов: сочетает низменное и возвышенное.

Разделение города на «части» и выделение отдельных «видов», или типов, городов в той или иной мере раскрывают реалии феодального общества того времени. Рассмотрение видов городов идет как реализация определенной мировоззренческой схемы, определенного понимания смысла жизни и человеческого счастья. За типами стоят характеристики классов и слоев феодального общества: военно-феодальная элита («властолюбивый город»), торговцы («город обмена»), трудящиеся («город необходимости»). В то же время аль-Фараби, как бы подчеркивая целостность общественной жизни, говорит, что типы городов не существуют в чистом виде.

Население города философ подразделяет на пять категорий: 1) наиболее достойные (феодальная верхушка); 2) ораторы (люди, занимающиеся наукой, искусством и вообще духовной деятельностью); 3) измерители (чиновники и технические работники); 4) воины; 5) богачи.

Отсутствие чистого вида невежественных городов без примесей других видов связано с тем, что действия главы любого невежественного города «вытекают из его взгляда, мнений и побуждений

его души, а не из знания и приобретенного искусства» (4, 256). Действия невежественного правителя включают импульсивный, не предусмотренный какой-то специально разработанной мировоззренческой схемой характер. Но в то же время разграничение видов городов, как и всякая абстракция, по мнению аль-Фараби, полезно, поскольку позволяет судить о реальном городе, его структуре, составе.

Счастье — центральная категория этики аль-Фараби — не есть нечто индивидуальное. Его нельзя достичь в одиночку на пути самоизоляции и мизантропии. В добродетельном городе осуществляется счастье людей, добро, справедливость и красота. «Город, в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается истинное счастье, является добродетельным городом, и общество, где люди помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельное общество. Народ, все города которого помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельный народ. Таким же образом вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу для достижения счастья» (3, 305).

Весьма значительна идея философа о независимости правотворчества и толкования норм права от религии и теологии (см. разделение этих сфер в трактате «Слово о классификации наук» (3, 183—185)). В «Афоризмах государственного деятеля» и в других трактатах аль-Фараби специально останавливается на юридических вопросах ответственности за содеянное перед обществом и лицом, наделенным властью. «Некоторые правители городов полагают о любой несправедливости, которая встречается в городе, что это несправедли-

вость по отношению к горожанам. Другие полагают, что несправедливость касается только того, по отношению к кому она была проявлена. Иные разделяют несправедливость на две категории: на несправедливость, которая затрагивает отдельных лиц, но при этом является несправедливостью и против горожан, и на несправедливость, затрагивающую только отдельные лица» (4, 226).

Прототипом добродетельного города для аль-Фараби служил реально существовавший в IX—XI вв. в Южной Аравии, в Бахрейне, город. Но в жизни он оказался скроенным не по схеме «истинной религии», а по канонам своего времени. В качестве теоретического прототипа город аль-Фараби имел «платоновское государство» — социальную утопию античности. Но между «оригиналом» и «прототипом» есть и определенные различия. Так же как и Платон, аль-Фараби делит людей в соответствии с родом их общественно полезной деятельности, но его деление не создает впечатления резкого неравенства среди людей, их всех объединяет общность цели — достижение счастья через самосовершенствование, вне зависимости от занимаемого ими положения. Платон способностью совершенства наделяет правителей, философов и в меньшей мере воинов-стражей, удел остальных — быть послушными орудиями в их руках, создавать материальные блага для них и для себя и предоставлять первым возможность заниматься созерцательной деятельностью.

Аль-Фараби сравнивает педагога и главу семьи с правителем, но он достаточно реалистичен, чтобы понять, что воспитание граждан включает в себя и момент социальный, политический, т. е. принуждение к выполнению социальных норм посредством насилия, вооруженной силы, суда и т. д.

Помимо метода убеждения можно прибегать, по мнению аль-Фараби, к «методам принуждения, применяемым по отношению к бунтующим и непокорным гражданам и народам, которые не побуждаются добровольно, по собственному желанию к благоразумию и не [слушаются] слов; [этот способ] применяется [также] по отношению к тем из них, кто противится усвоению теоретических знаний, которые они начали приобретать» (там же, 323).

Реальные условия исторического развития, при которых народ был отрешен от знания, от культуры, при которых он играл роль объекта, а не субъекта истории, обусловили живучесть утопической концепции «просвещенного абсолютизма», ставшей столь влиятельной в европейской социальной философии XVIII в. Мыслители различных эпох в силу этого общего обстоятельства, но по-разному питали острый интерес к фигуре политического деятеля, к нравственным и другим его характеристикам. Указанные ими нравственные характеристики, необходимые для государственного деятеля, — любовь к истине, благородство, величие характера, взятые сами по себе, — являются идеальной нормой. Помимо причин, обуславливающих просветительскую утопию относительно монарха — героя культуры, в качестве специфического момента можно отметить особенности государственной власти на Востоке. Система зависимости, пронизывающая здесь всю структуру феодальных отношений и обуславливающая так называемый восточный деспотизм, укрупняет личные особенности главы государства, поскольку множит их на всю мощь жестокого государственного аппарата. Одна из идей относительно добродетельного государства навеяна явно Платоном — идея философа-

правителя. В добродетельном государстве законодатель-правитель или имам, духовный наставник, соединяет светскую власть с духовной, философ-правитель соединяет в себе достоинства первого, главы: обладает теорией и способен претворить ее в жизнь.

Тема исключительного совершенства главы государства, «главного члена городского объединения», являющегося «сердцем» в механизме общественного организма, — излюбленная и часто повторяющаяся тема в творчестве аль-Фараби. Высокий идеал правителя, подобно другим нравственно-эстетическим нормам, выдвинутым им, можно предположить, «задал» соответствующие сюжеты великим поэтам Фирдоуси, Саади, Баласагуни. Последний в произведении «Наука быть счастливым» наделяет главу добродетельного города пронзительным и прозорливым умом, выразительным и ясным слогом, большими познаниями, любовью к правде, возвышенной душой и смелостью.

Представление, согласно которому пути народов зависят от доброй или злой воли правителей, не является специфичным для аль-Фараби. Оно в течение тысячелетий укоренялось, а в эпоху средневековья приобрело прочность общего предрассудка. Принципиальная дистанция между воспитателями и воспитуемыми, между героями-благодетелями и народом, была коренным образом сокращена К. Марксом и Ф. Энгельсом, которые нашли пункт совпадения изменения обстоятельств и изменения людей в революционной практике и тем самым указали действительный выход из тех трудностей, в которые попадала прежняя общественная мысль. Речь идет о разладе между биологической основой человека и его общественной сущно-

стью, между духом и материей, между идеалом и жизнью. Марксизм раскрыл корни этого трагического противоречия, показав, что исторически определенная форма процесса материального производства, совершающегося в условиях частной собственности, антагонизм эгоистических интересов обусловили все превратности в сфере сознания, дополнение реального, рационального понимания иллюзорными иррациональными средствами осуществления идеала.

Стремление аль-Фараби, как и многих других реформаторов-просветителей, переустроить общественную жизнь на разумных основах само по себе не является идеалистическим. Не само это, в общем прогрессивное, стремление, а его конкретное содержание, отсутствие реалистического понимания коренных причин общественного развития, представление о путях изменения жизни людей являются иллюзорными. «Идея царства разума» во всем существующем историческом развитии оказывалась бесплодной мечтой. Все это не означает, что невозможно материалистическое понимание того, как разумное в человеческих головах может быть претворено в жизнь. «Человек — единственное животное, которое способно выбраться благодаря труду из чисто животного состояния; его нормальным состоянием является то, которое соответствует его сознанию и должно быть создано им самим» (1, 510).



## ЭТИКА



Основная проблема, с которой, можно сказать, начинается развитие этической мысли аль-Фараби, — это проблема достижения человеком красоты и счастья, умения жить в гармонии с мировым целым.

Человеческое счастье — абсолютная ценность. Поэтому оно является пределом стремления всех людей. Но понимание счастья у различных народов неодинаково. Существование различных религий — наглядное тому свидетельство. Аль-Фараби возвышается до религиозного индифферентизма, ставя счастье выше религиозных заповедей. Мусульманской религии в этом отношении не отдается никакого предпочтения.

Чтобы люди были счастливы, надо знать, в чем состоит подлинное счастье, ибо цена неправильного суждения здесь слишком велика. И философия, изучая, что такое мир, место человека в нем, открывает смысл бытия достойного человека. Тема смысла человеческого бытия лежит в основе всей последующей ближневосточной литературы и с потрясающей силой выражена в творчестве Омара Хайяма, будучи соотнесена с коренными вопросами онтологии, гносеологии и этики.

Счастье не награда за действия, приводящие к счастью, или за отказ от порочных действий, ина-

че получается, что добродетель есть получение процентов за прекрасные поступки и что человек только из-за возможной будущей выгоды приобщается к хорошему и отвергает порочное. Воздержание, рассчитанное на получение сполна «в другой» жизни,— ханжество и лицемерие. Аль-Фараби выступает за самодовлеющий характер добродетели, против лицемерного превращения ее в предмет торговли, вознаграждения в загробном мире. Если кто-то отказывается от некоторого действия или удовольствия, считая, что оставленное им принадлежит ему с процентами, то у него «добродетель близка к тому, чтобы оказаться пороком». Истинно добродетельный человек следует справедливости потому, что она сама по себе благо, не нуждается в дополнительном вознаграждении, и воздерживается от совершения зла потому, что такого рода действия ему противны и безобразны сами по себе. Истинная награда добродетели есть сама добродетель. Аль-Фараби отвергает утилитарно-прагматическое, ханжеское «обоснование» необходимости добродетели: добиться в конечном счете материального выигрыша. Он выступает за самодостаточность и самооценность добродетели.

Смерть не страшна добродетельному человеку. Перед лицом ее он сохраняет достоинство, не впадает в смятение и ценит жизнь, стараясь продлить ее. Добродетельный человек не боится смерти и желает продолжения жизни для совершения блага. Поэтому он не стремится приблизить смерть, но встречает ее достойно. Если такой человек умирает, то нужно оплакивать не его, в эпикурейском духе заявляет аль-Фараби, а его сограждан, которым он был нужен.

Смерть страшна для жителей невежественных

городов, ибо они теряют все то, к чему стремились, — богатство, честь, славу, все то, что обнаруживает свою брэнность. Порочные люди перед лицом смерти раскаиваются в том, что они делали на протяжении всей жизни, им страшно, но не в силу голоса совести, а в силу скорби по поводу возможности упустить потустороннее счастье. Это не значит считать, что смерть — некое совершенство, что отделение души от тела приводит к мудрости и добру. Лицам, придерживающимся такой точки зрения, логично было бы убивать себя. Как видим, аль-Фараби выступает против лицемерия.

В «Ответах на разные вопросы» он отличает волю от свободы выбора. Воля может быть пустым произволом, как, например, в случае (сам пример замечателен не менее, чем теоретическое положение, по поводу которого он приведен!), когда человек направляет свою волю на бессмертие. Свобода выбора связана с волей, с тем, что «человек отдает предпочтение тому, что возможно выбрать» (60, 161).

«Трактат о взглядах жителей добродетельного города» — одно из самых зрелых произведений аль-Фараби. Он создан в 948 г. в Египте как переработка и логическая систематизация почти всех воззрений мыслителя на основе написанного в Багдаде и Дамаске (942) текста под названием «Гражданская политика».

Для достижения счастья необходимо прежде всего теоретическое обоснование его. Поэтому аль-Фараби показывает органическую связь этики и политики с теорией познания. Более того, этика и политика представляют у него завершение общей концепции мира, будучи связаны с принципами ее. Поэтому трактат «О взглядах жителей доб-

родетельного города», посвященный социально-этическим вопросам, рассматривает также общие вопросы метафизики, космологии, теории познания. Философия в достижении счастья имеет существенное значение. «Поскольку мы достигаем счастья только тогда, когда нам присуще прекрасное, а прекрасное присуще нам только благодаря искусству философии, то из этого необходимо следует, что именно благодаря философии мы достигаем счастья» (4, 35).

В свою очередь для овладения философией необходим и хороший нрав, сила ума. Последняя культивируется искусством логики. «Поскольку блага, которыми наделен человек, одни более специфичны, а другие — менее, к тому же самым специфичным из благ для человека является человеческий разум, ибо человек стал человеком благодаря разуму, и поскольку благом, которое применяет это искусство, является разум человека, то это искусство применяет те блага, которые являются самыми специфичными для человека» (там же, 37—38). Аль-Фараби делит добродетели на разумные и дианоэтические. Ко вторым относятся справедливость, умеренность, щедрость, храбрость, к первым — мудрость, сообразительность и острота ума. И те и другие не являются врожденными. Природное предрасположение нельзя классифицировать с точки зрения этики, оно только задаток. И здесь не существуют крайности, когда кто-то был бы полностью предрасположен к добродетелям или, наоборот, ко всем порокам. «Человек не может быть наделенным с самого начала от природы добродетелью или пороком, так же как он не может быть прирожденным ткачом или писцом» (там же, 180).

Человеку нужен совершенный нрав, выработанный

ный в результате привычки к осуществлению прекрасных действий. От рождения человеку дается только этическая предрасположенность. Прекрасные действия, совершаемые по доброй воле, а не случайно, систематически, на протяжении всей жизни, формируют прекрасный нрав. Поэтому аль-Фараби большое значение придает привычке как фактору, формирующему «нрав» человека. «Политические деятели делают жителей городов хорошими, приучая их делать добро» (там же, 14). «Хороший нрав» определяется мыслителем как соблюдение меры в действиях. Поскольку достижение «середины» очень трудно, аль-Фараби предлагает «искусный прием», состоящий в том, что на основе критического анализа, вырабатывающего у нас нрав, мы должны попытаться приучить себя к действиям, противоположным по своему существу в том, в чем у нас недостаток или чрезмерность, т. е. к восполнению через крайность. Аль-Фараби предлагает метод избавления от чрезмерности или недостатка путем «перегибания» палки в другую сторону до установления равновесия.

Знания о прекрасном и справедливом обязательно должны иметь практическую ориентацию. Человек, не знающий науки, ближе к философии, если его действия соответствуют тому, что прекрасно, чем тот, который прочитал книги по различным отраслям знания, но не согласовывает своих действий с прекрасным. Кроме теоретических знаний нужны добродетельные действия.

Аль-Фараби стремится постичь конструкцию мира систематически. Начало выглядит вполне традиционно — это аллах. Середина — это иерархия бытия. Человек — это индивид, постигающий мир и действующий в нем. Конец — достижение

подлинного счастья. Но конкретно содержание конструкции связано с обезличиванием аллаха, с превращением всех догматических положений в аллегорические образы и полной независимостью человеческой нравственности от каких-либо внешних сил, загробной жизни, представляющихся необходимыми для людей слабых, невоздержанных, неспособных самостоятельно постичь мир и мужественно стоять перед его лицом. Во всех его трудах бьет ключом полнота земной жизни.

Как за различными, казалось бы надуманными, описаниями невежественных видов городов угадываются контуры исторических реалий феодального общества, так и в указаниях по созданию добродетельного города просматривается не просто некий идеальный максимализм, а принципы, которыми он дорожил сам и которым следовал в своей жизни. Объединения людей, построенные на началах взаимопонимания и дружелюбия, включаются в мировую гармонию. Это означает, что люди не слепые орудия божества, а личности, способные действовать сообразно велениям разума (см. 16, 12).

«Человек должен обладать прекрасным пониманием и представлением сущности вещей, и, более того, он должен быть сдержанным и стойким в процессе овладения [науками], должен по природе своей любить истину и ее поборников, справедливость и ее приверженцев, не проявлять своеволия и эгоизма в своих желаниях, не быть жадным в еде, питье, от природы презирать страсти, дирхемы и динары и все подобное этому. Он должен соблюдать гордость в том, что порицается людьми, быть благовоспитанным, легко подчиняться добру и справедливости и с трудом поддаваться злу и несправедливости, обладать большим благоразумием» (4, 345).

АЛЬ-ФАРАБИ:  
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Для определения роли аль-Фараби в истории философии надо выяснить, на кого он оказал непосредственное и опосредствованное влияние, поставить его творчество в контекст идейной борьбы и размежеваний различных направлений.

Не только очарование «Тысячи и одной ночи» и захватывающая острота сказаний о Синдбаде-мореходе, кстати сложившиеся как нечто завершенное ко времени культурного подъема IX—XII вв. на территории Арабского халифата, вошли в золотой фонд мировой культуры. Компонентом могучего культурного движения этого времени были философия и наука, с одной стороны оплодотворившие искусство и поэзию Фирдоуси, Баласагуни, Рудаки, Хисроу, Хайяма, с другой стороны впитавшие в себя эстетический элемент. У истоков разработки этих компонентов находился аль-Фараби. Данный им толчок способствовал закладке элементов современного естествознания, его основных конструктивных средств, подготовил почву для жизнерадостного свободомыслия материализма Нового времени.

Арабские ученые проложили дорогу эксперименту и измерению, став предшественниками со-

временной науки. А. Гумбольдт оценивает представителей науки того региона и того периода, к которому относится аль-Фараби, как настоящих творцов естественных наук.

Рассмотрение сути взглядов самого аль-Фараби позволяет не только наметить верную историческую перспективу, в особенности его воздействие на своих преемников, но и более глубоко разобраться в их идеях, так как анализ «источника» позволяет понять само рождение проблемы, споры вокруг нее, характерные аргументы и терминологию.

Доверие к чувствам и разуму есть то общее, что объединяет аль-Бируни, Ибн-Сину, Ибн-Рушда и других представителей передовой философской мысли с аль-Фараби, и то, что вызывало неприязнь со стороны мусульманских ортодоксов и аль-Газали.

Говоря о роли аль-Фараби в истории философии, надо постоянно привлекать прежде всего Ибн-Сину, который был великим учеником большого мыслителя, его изыскания нерасторжимы с идеями аль-Фараби. Аль-Бируни и Ибн-Сина в дошедшей до нас переписке ссылаются на суждения аль-Фараби.

Общеизвестны слова Ибн-Сины, что он понял «Метафизику» Аристотеля только с помощью комментариев аль-Фараби. Имеются высказывания Ибн-Халликана и Байхаки, согласно которым Абу-Али Ибн-Сина в большой мере использовал работы Абу-Насра. О нем упоминает Данте. Труды Ибн-Сины по медицине изучали Леонардо да Винчи и Везалий, в Европе они считались ценным компендиумом в течение всего средневековья. Ибн-Сина наследовал лучшие стороны медицины Гипократа, Галена, ар-Рази, аль-Фараби: лечить



больного, а не болезнь, знать жизнь организма с учетом индивидуальных особенностей. Он затрагивал вопросы теории медицины многосторонне, останавливаясь на анатомии и физиологии, диагностике, этиологии и терапии, хирургии и фармацевтике, гигиене, диете, профилактике заболеваний. Ибн-Сина целиком следует за аль-Фараби и в этике и социологии.

Идеологическое контрнаступление против различных еретических идей и философии как их основы составило центр мировоззрения аль-Газали. Его главные враги — аль-Фараби и Ибн-Сина. Философ-позитивист Э. Ренан, положивший начало европоцентристской оценке аль-Фараби, своеобразно излагает позицию аль-Газали, на фоне которой проглядывают подлинные взгляды аль-Фараби. «Те, которые после философии прибегают к мистицизму, как последнему средству, становятся обыкновенно самыми яркими врагами философии. Гаццали (так в переводе Ренана. — А. К.), сделавшись суфистом, стал доказывать решительное бессилие разума..., он стал обосновывать религию на скептицизме. В этом споре он обнаружил поистине удивительную пронизательность ума. Свою атаку против рационализма он открывает критикой принципа причинности... Мы воспринимаем только одновременность, а не причинность. Причинность есть не что иное, как воля бога, заставляющая два явления обыкновенно следовать одно за другим. Законы природы не существуют или выражают только обычное явление; один только Бог непреложен. Это, как мы видим, было полное отрицание науки» (48, 64). Эффект возражений аль-Газали против философии был значительным во всех отношениях. Ортодоксов он вооружал аргументами, а защитников разума обя-

зывал к более строгому и критическому развитию своей позиции.

Аль-Газали прошел сложный путь духовного развития от ортодоксии к мистике суфизма, скептицизму и опять к ортодоксии. Он продолжал то, что было сделано аль-Ашари. Последний в свое время, выйдя из среды мутазилитов, обернул логические и философские аргументы против своих учителей и единомышленников. Аль-Газали пытался сделать философию орудием схоластической системы. Можно обнаружить идейное сходство между аль-Ашари и аль-Газали, с одной стороны, и христианскими схоластами — с другой. В произведении «Восстановление религиозных наук» аль-Газали изложил собственное учение. В то время существовало мнение, что если бы все учение ислама погибло, то его можно было бы восстановить по этому труду. Прежде всего он выступает против разума, логического метода философов, выдвигая в качестве высшего источника познания мистическое озарение. Главные его тезисы: творение из ничего, реальность атрибутов бога, воскресение и чудо. Он отвергает положение о вечности мира и детерминизм, так как с их введением, как прекрасно понимает аль-Газали, теряется необходимость во всемогущем боге, который в лучшем случае уподобляется блаженно созерцающему со стороны самостоятельно существующий мир.

Ибн-Рушд в «Опровержении опровержения» показывает, что отрицание теологами причинности, вытекающее из необходимости отстоять догмат о божественном всемогуществе и способности его творить чудеса, страдает рядом передержек. Один из распространенных и принятых среди теологов приемов состоит в том, что причинность отождествляется с необходимостью и факты слу-

6 А. Х. Касымжанов

чайного характера приводятся для опровержения причинности. Другой прием состоит в апелляции к еще не познанным причинно-следственным связям. Настаивая на универсальности детерминизма, Ибн-Рушд говорит о невозможности выпадения из системы связей хотя бы нескольких или одного явления. «Если бы хоть какая-то часть явлений,— пишет он,— была бы полностью независимой от других, то есть, если бы одни из них не служили причиной других, тогда мир не мог бы быть единым связным целым» (цит. по: 50, 99). Отрицание причинности он приравнивает к отрицанию разума, ибо последний «есть не что иное, как постижение сущего по его причинам, и именно это отличает разум от всех других воспринимающих сил, так что тот, кто отрицает причины, должен отрицать и разум» (там же, 100).

Идея закономерности была связана с исследованиями в области естественных наук и математики. Естественнонаучные поиски стимулировали развитие логики, гносеологии, влияли на формирование мировоззрения, способствуя проникновению и утверждению идеи закономерности, всеобщности причинной связи. И одновременно они подрывали ортодоксальные идеи о чуде, произволе, отсутствии порядка в мировом процессе. Поэтому конкретные исследования аль-Фараби в области математики и естествознания имеют и широкое общекультурное значение, и специфически философское, мировоззренческое значение. Именно это обуславливает связь мыслителя не вообще с аристотелизмом, а с его материалистической стороной. Аль-Газали, впервые подметивший это с позиции непримиримого идеологического противника, со злобой и горечью за ортодоксию пишет, что в кругах естественнонаучных и математи-

чески образованных ученых потешаются над ортодоксией.

Интересен упрек аль-Газали в том, что аль-Фараби и Ибн-Сина отклонились от авторитарного стиля мышления, что религия признается ими не из уважения перед авторитетом, а в силу необходимости ее как нравственной узды, сдерживающей низменные страсти людей. Каждый из них, говорит он, мог бы заявить: «Нет, я принадлежу к разряду мудрецов, следую мудрости, в коей я сведущ и в коей мне нет нужды следовать за каким-либо авторитетом!» Аль-Газали заключает: «Таков высший предел веры у тех, кто начитался книг по философскому учению метафизиков и научившихся тому из книг Ибн-Сины и Абу-Насра аль-Фараби!» (цит. по: 28, 257).

Их продолжателями стали Ибн-Баджа, философ, астроном, Ибн-Туфейль, создавший в своем философском романе прототип Робинзона Крузо, Ибн-Рушд, известный в Европе под именем Аверроэса. Работа «Об образе жизни уединившегося» Ибн-Баджи (ум. в 1136) написана под сильным влиянием гносеологической концепции аль-Фараби о связи «деятельного разума» с познавательной деятельностью индивида, о значимости знания в достижении этического совершенства. Но вытравлен социальный, политический контекст: аль-Фараби считает, что достичь совершенства нельзя изолированными усилиями индивида. Позиция аль-Фараби по важным мировоззренческим вопросам не была заслонена мелочами и отступлениями. Положения аль-Фараби стали, как видно, «заметными местами». Ибн-Туфейль отмечает следующие пункты: 1) смертность душ злых и вечность лишь добрых душ; 2) счастье в этой жизни; 3) все остальное — бредни старух; 4) смерть есть

небытие; 5) пророчество объяснимо силой воображения; 6) философия выше пророчества.

В знаменитом «Романе о Хайе, сыне Якзана» Ибн-Туфейль в особенности ярко развивает мысль аль-Фараби о совершенстве философского пути познания истины и живучести религиозных воззрений за счет темноты, невежества, интеллектуальной неразвитости. В этой живучести, если хотите, какое-то социальное оправдание религии, ее надобности в целях сохранения общежития и нравственности у людей, не возвысившихся до уровня философского познания.

Ибн-Рушд развил идею аль-Фараби о превосходстве философии над религией, разума над откровением, заложив основы учения о двойственности истины. Продолжателем идей Ибн-Рушда в области социологии стал Ибн-Хальдун (XIV в.), сформулировавший идеи закономерности процесса влияния географической среды на развитие народов, о роли религии в общественной жизни. В этих идеях с различной степенью определенности ощущается влияние аль-Фараби.

Абу-Наср пользовался высоким авторитетом у Маймонида (1135—1204) и других еврейских философов. По ряду решающих пунктов Маймонид выступает за аль-Фараби и против аль-Ашари (отрицание атрибутов бога — борьба против антропоморфизма, понимание разума человека и универсального разума). Произведение Маймонида «Руководство заблудшим» свидетельствует, что он испытал прямое воздействие аль-Фараби.

В истории философии прослежена нить, ведущая от мутазилитов и в особенности от аль-Фараби через Маймонида к Спинозе. Сходство бога аль-Фараби с субстанцией Спинозы явно подчеркивается. Их пантеизм имеет общие черты: это

пантеизм, который из бытия единого и бесконечного выводит Вселенную во всем ее многообразии.

Аль-Газали, как сказано выше, в особенности порицает как безбожное положение аль-Фараби о том, что всевышний знает только универсалии, но не индивидов. Вреднейшим еретическим положением он считает также положение, отрицающее телесные воздаяния и наказания. Вреднее же всего с позиции ортодоксии было признание названными философами извечности мира. Ибн-Рушд тщательно избегает открытого выражения своей позиции по вопросу о бессмертии души. Последовательно утверждая, что душа есть форма тела, он подводит к мысли о смертности души, ибо нельзя представить сохранение формы с исчезновением тела. Для подкрепления этой мысли он ссылается на текст аль-Фараби, согласно которому индивидуальное бессмертие — бабушкины сказки, ибо то, что рождается, умирает, не является бессмертным. Посвоему он развивает концепцию единства человеческого мышления, утверждая, что интеллект коллективен, единствен и принадлежит всему человеческому роду.

Из проблем, оказавших влияние на развитие европейской философской мысли, особо выделяется проблема разума и ее отношения к вере, поставленная аль-Фараби, Ибн-Синой, Ибн-Рушдом. Она произвела сильное воздействие на передовых мыслителей западноевропейского средневековья, вызвала многочисленные и острые дискуссии о душе, природе знания и образовании общих понятий. Альберт Больштедтский (1206—1280), Фома Аквинский (1225—1274) и другие католические теологи писали специальные трактаты, посвященные опровержению аверроистского тезиса о единстве разума. Однако еще до этого Доминик Гун-

дисальви (XII в.), а затем Гильом Овернский (XIII в.) пытались приблизить аль-Фараби к Августину, совмещая признание единства разума с мистическим озарением индивида со стороны бога. В целом это сближение несостоятельно, хотя кое-какие основания для него есть, учитывая непроясненность позиции аль-Фараби по вопросу о первых началах, которые то ли врождены нам, то ли действительно ниспосылаются деятельным разумом.

Ибн-Рушд специально фиксировал внимание на критике теории идей Платона Аристотелем. Концепцию «материального разума» Александра Афродизийского поддерживают и аль-Фараби, и Ибн-Сина, и аль-Газали, правда, аль-Фараби предпочитает говорить о «страдательном разуме» и связывает с этим как зависимость индивидуальной души от тела, так и ее смертность (надо подчеркнуть, непоследовательно). Аль-Газали как будто высказывается за связь души с телом, против их отделения. В действительности же такой «материализм» подчинен у него спиритуализму. Аль-Газали стремился доказать, что воскрешение в день божьего суда касается «цельного человека», т. е. не только его души, но и его тела. Соответственно воздаяния и наказания праведников и грешников в загробном мире носят вполне реальный, телесный характер.

Внутри карматского движения в IX—X вв. возникли элементы учения о «трех обманщиках» (Моисей, Иисус, Мухаммед), преднамеренно вводящих массы в заблуждение в целях обеспечения послушания. Созвучность учения карматов отношению аль-Фараби к религии не исключена, поскольку оно оказало значительное влияние на многих мыслителей Востока.

Ф. Энгельс говорил о «жизнерадостном свободомыслии» материализма XVIII в., восходящем к арабоязычным мыслителям. Гносеологический оптимизм аль-Фараби заключается в том, что уверенность в возможностях и способностях постигать мир сочетается с просветленным настроем: человек имеет космическое предназначение, и счастья ему не миновать. Напрашивается невольная параллель с Эпикуром и Спинозой. Подобно первому, аль-Фараби считает, что в достижении счастья большая роль принадлежит философии, ибо она позволяет проникнуть в сокровенные законы бытия и жить согласно им. Иногда в этой связи говорят об этическом интеллектуализме, восходящем к сократовскому максимализму: нельзя нечто глубоко знать и поступать вопреки этому знанию. Знание аль-Фараби толкует не книжно, не отвлеченно, как некую добавку к человеку. Это то, что входит в плоть человека. Из двух людей, из которых один целиком прочитал все труды Аристотеля, но не проник душой в их смысл, ограничившись их заучиванием, а другой, не прочитав Аристотеля, поступает разумно и добродетельно, согласно Абу-Насру, философом следует назвать скорее второго. Аль-Фараби видит лицемерие в использовании знания как прикрытия внутренней пустоты и животного эгоизма.

Аль-Фараби стоит у истоков арабоязычного рационализма, завершаемого Ибн-Рушдом. В философии последнего материалистическая тенденция доходит до наиболее последовательного выражения и свободомыслия. Этот конец послужил началом нового круга, в котором определенное место занимает аверроизм.

Возникший под влиянием арабоязычной философии латинский аверроизм, основанный на идеях



аль-Фараби и Ибн-Рушда, стал одним из идейных компонентов философских учений итальянского Возрождения. Аверроизм входил в число передовых оппозиционных течений философской и общественной мысли средневековья. С еще большей остротой, чем в арабоязычной философии, в средневековой европейской философии противостояли друг другу два лагеря: ортодоксальные идеологи церкви и свободомыслящие, признающие приоритет разума в познании истины. Неотомисты хотели бы принизить теоретическую и культурную значимость латинских аверроистов в Падуе, Болонье, Париже. Ими сочинена легенда об искажении аверроистами образа Ибн-Рушда, который якобы был сугубо религиозным теоретиком. Неотомисты претендуют защитить самого Аверроэса в «чистоте» от его латинских последователей! И это не самое худшее. Более распространена европоцентристская версия о полной неоригинальности всего течения восточного перипатетизма, о его сплошь комментаторском характере.

Теперь имеются предпосылки и условия для воспроизведения целостного облика философа раннего восточного средневековья Абу-Насра аль-Фараби. Эти предпосылки связаны с общими успехами востоковедения и с той работой по переводу его произведений на русский и другие языки народов СССР и исследованию творчества мыслителя, которая проведена к настоящему моменту. Но и здесь предстоит сделать еще многое, чтобы воссоздать его облик во всех деталях, а главное, в исторической перспективе. Говорить об устарелости произведений прошлого — значит лишать культуру ее подлинных истоков и жизненного содержания. Аль-Фараби дорог нам пластичностью и целостностью своего мышления.



Идеалы аль-Фараби, проповедующие равенство всех людей в развитии умственных способностей и нацеливающие их на достижение совершенства, созвучны нашей эпохе. Именно поэтому его наследие столь органично вписывается в контекст культуры XX в.

Интерес к творческому наследию великого мыслителя Востока огромен во всем мире. Показателен тот факт, что в 1975 г. в связи с его 1100-летним юбилеем состоялись три международные научные конференции: в Москве — «Аль-Фараби и мировая цивилизация», в Алма-Ате — «Аль-Фараби и развитие науки и культуры стран Востока», в Багдаде — «Аль-Фараби и человеческая цивилизация». На этих международных конференциях ярко выявилась глубокая тенденция расширения научного и культурного сотрудничества различных народов мира в деле усвоения всего прогрессивного и демократического, созданного в духовной жизни прошлого.

Бесспорно, это будет способствовать более полному возрождению наследия аль-Фараби. Библиотеки таких городов, как Берлин, Братислава, Каир, Калькутта, Лейден, Ленинград, Лондон, Стамбул, Ташкент, Тегеран, и многих других хранят рукописи сочинений мыслителя. В библиотеке Айа

София в Стамбуле хранится более десяти рукописей с шестнадцатью сочинениями аль-Фараби, в Тегеранской библиотеке — семь рукописей с четырнадцатью сочинениями, рукопись Британского музея № 425 (новый № 7518) состоит из одиннадцати трактатов. В Советском Союзе также хранятся рукописи с сочинениями аль-Фараби. В Институте востоковедения Ленинграда имеются две рукописи, из них А-266 включает десять трактатов мыслителя. В Институте востоковедения Академии наук Узбекской ССР хранится рукопись № 2385 «Маджмун расаил аль-Хукама» («Сборник трактатов мудрецов»), которая состоит из шестнадцати сочинений аль-Фараби.

Значительный интерес с точки зрения анализа истории развития логических идей в арабоязычном мире представляют рукописи с логическими трактатами аль-Фараби, наиболее важными из которых являются рукописи Хамидия 812 (Стамбул), Братиславского университета 231 ТЕ-241, включающие по двенадцать трактатов аль-Фараби и практически отражающие все логическое наследие мыслителя. Рукопись Эскуриал 612 (Мадрид) содержит несколько логических трактатов аль-Фараби и комментарии, написанные Ибн-Баджой.

Аль-Фараби принадлежит монументальный труд под названием «Большая книга музыки». Это произведение не дошло до наших дней полностью, его вторая часть, посвященная анализу истории теории музыки, утеряна. Арабский оригинал этого сочинения имеется в рукописях Лейденской 1423, Миланской, Эскуриал 906, Бейрутской. Французский ученый Д. Эрланжа в 1930—1939 гг. опубликовал шеститомный труд «Музыка арабов», в котором два тома составляют перевод на французский язык «Большой книги музыки» аль-Фараби.

Публикация этого произведения на языке оригинала осуществлена также в Каире.

Хотя в настоящее время мало надежд на возвращение в культурный мир утерянных трактатов аль-Фараби, но все же некоторым ученым удастся делать счастливые находки. Так, до 1951 г. считалось, что трактаты аль-Фараби «Софистика» и «Риторика» сохранились первый — на еврейском языке, второй — на латинском. Но Ахмед Атеш в 1951 г. в Стамбульской библиотеке обнаружил выше упоминавшуюся рукопись логических трактатов, среди которых были и «Софистика» и «Риторика». В 1960 г. стала известна Братиславская рукопись, которая также содержит эти трактаты.

В XIX в. благодаря трудам А. Шмольдера, М. Штейншнейдера, Фр. Дитерици работа по публикации и переводам произведений аль-Фараби усилилась, этими учеными были заложены прочные основы для критического изучения текстов рукописей аль-Фараби. В XX в. учеными различных стран (А. Арберри, Д. М. Данлоп, М. Махди, А. В. Сагадеев, М. Тюркер, Г. Фармер, Р. Эрланжа и др.) осуществлен целый ряд научно-критических изданий.

В Советском Союзе переводы некоторых работ аль-Фараби на русском языке появились в книгах «Из истории философии Средней Азии и Ирана» (М., 1960) и «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока» (М., 1963).

В связи с 1100-летним юбилеем мыслителя в Казахстане началось издание на русском языке сочинений аль-Фараби в виде тематических сборников. К настоящему времени уже издано пять томов трактатов аль-Фараби: «Философские трактаты», «Социально-этические трактаты», «Логиче-

ческие трактаты», «Математические трактаты», «Комментарий к «Альмагесту» Птолемея»; первые два тома переведены на казахский язык. Появление на русском и казахском языках сочинений аль-Фараби создает важную теоретическую основу по воссозданию полного творческого облика великого мыслителя.

1100-летний юбилей аль-Фараби составил важную веху в культурной жизни нашей страны, способствуя росту интереса к истории мировой культуры, осознанию ее непрерывности и органической связи с делом коммунистического строительства.

Следует упомянуть один из трактатов аль-Фараби, который, можно сказать, только сейчас начинает входить в научный оборот, — это «Китаб ал-Хуруф», в переводе на русский язык «Книга букв». «Книга букв» — это одно из названий у арабоязычных философов «Метафизики» Аристотеля в связи с тем, что ее главы обозначены греческими буквами.

«Китаб ал-Хуруф» — оригинальное сочинение аль-Фараби, в основу которого положен анализ идей «Метафизики» Аристотеля. В ней много внимания уделяется разработке логических положений. Книга была издана в Бейруте в 1970 г. Теперь это сочинение нуждается в тщательном изучении и переводе на русский и другие языки. Вслед за Аристотелем, который в «Метафизике» детально и глубоко проанализировал понятия «первой философии» как категории философии, предшествующие основам всех наук, его турецкий продолжатель, комментируя Учителя, рассматривает их как основы логической науки. «Книга букв» с исключительной обстоятельностью анализирует логическую роль категорий. Признанная за аль-Фараби роль создателя логической и вообще нау-

чно-философской терминологии здесь выступает явственно в подробных комментариях относительно значений научно-философских терминов в арабском и других языках, практики переводов их с греческого и сирийского на арабский, связи народного языка и языка науки, связи терминов грамматики и логики. М. Махди — издатель, автор вводной статьи и примечаний к ней — разъясняет, что под «буквами» в контексте разумеются и буквы алфавита в их отношении к звукам речи (и слова — к звукосочетанию). Он отклоняет толкование букв в контексте книги аль-Фараби как объектов «науки о гадании», согласно которой буквы (как и слова) — символы, за которыми скрывается сущность вещей, требующая расшифровки. Сам Махди объясняет их следующим образом: «Буквы — это огромный раздел из разделов о суждениях и осмысленных речениях, которые греческие грамматики называют «частицами», а арабские грамматики называют «смысловыми буквами» или «буквами, в которых заложено указание на смысл» (12, 28).

Издатель исключительно высоко оценивает содержание книги «Китаб ал-Хуруф», считает, что она послужила основным источником для Ибн-Сины и Ибн-Рушда в их понимании «Метафизики» Аристотеля. Для нас же она важна второй темой, которая ни в каком другом произведении не изложена с такой полнотой и откровенностью, — темой взаимоотношения философии и религии (выше, в гл. IV, мы использовали материал «Китаб ал-Хуруф»). Это второе сочинение Абу-Насра о «Метафизике» Аристотеля. Первое — «О целях Аристотеля в «Метафизике»» было издано в свое время еще Дитериди (см. 60) и посвящено книге «Лямбда». Практически 12-я книга «Метафизики»

шла у арабов под номером «одиннадцать», так как из их поля зрения выпадала книга 2-я. А то, что они называли 12-й книгой, — это практически 13-я книга. Им была недоступна 14-я книга «Метафизики». Связующим звеном этих двух книг аль-Фараби является тезис трактата «О целях...» — о том, что хотя теология и принадлежит у Аристотеля к науке метафизики, поскольку теология — учение о боге, о начале абсолютного бытия, но он считает (и правильно считает!), что большая часть «Метафизики» лишена теологической тенденции.

# ПРИЛОЖЕНИЕ

---

## КНИГА БУКВ [ОТРЫВКИ]

Перевод с арабского языка выполнен  
К. Х. Таджиковой по изданию: «Китаб  
ал-Хуруф. Бейрут, 1969».



Глава I  
Раздел третий  
КАТЕГОРИИ

Следует знать, что большинство вещей нуждается в этих частицах. И то, что нуждается в них, тому философы дают название тех частиц или название, производное от них. Все то, что нуждается в ответе [на вопрос с] частицей «когда», называют выражением «когда». И все то, что нуждается, чтобы ответить на вопрос «где», называют выражением «где». То, что нуждается при ответе на частицу «как», называют выражением «как» и «качество». Точно так же то, что нуждается в ответе (при наличии) «сколько», называют выражением «сколько» и «количество». Выражением «какой» называют тогда, когда требуется ответить на вопрос «какой». А на вопрос «что» — называют выражением «что» и «сущность». Однако они [философы] не называют выражением «ли» то, что нуждается в ответе на частицу «ли», а называют это подлинной вещью.

Каждое значение умопостигаемой [сущности], на которое указывает выражение и которое характеризует вещь вышеуказанным [способом], мы называем категорией. Некоторые из категорий мы определяем, как указано выше, «что оно» («чтойность»); (с. 63) некоторые мы определяем «сколько его»; некоторые — «каким образом оно»; некоторые — «где оно»; некоторые определяем как «соотнесенное»; некоторые — как «предмет»; некоторые — что оно есть «положение»; некоторые — как то, что его поверхность что-то покрывает; некоторые — как то, что подвергается воздействию, а некоторые — как сами производящие действие.

Уже вошло в привычку, как указано выше, чувственно воспринимаемое, которое характеризуется не иначе как путем [выявления] акциденции и другими естественными путями, называть «что оно» («чтойность»). Оно является субстанцией в абсолютном смысле слова, или, как мы ее [еще] называем, — сущностью в абсолютном смысле слова. Потому что смысл субстанции вещи и есть сущность вещи, ее вторая субстанция и часть второй субстанции. То, что является сущностью самой по себе и совершенно не нуждается во второй сущности, является субстанцией в абсолютном смысле слова, так как оно — сущностью в абсолютном смысле слова без того, чтобы оно соотносилось с [какой-либо] вещью и было связано с ней. Итак, то, что мы определяем как «что оно» вышеуказанным способом —

это субстанция, [описанная] вышеуказанным способом. Поскольку о ней сказывается только то, что есть «что оно», она становится абсолютной субстанцией, которая не связывается ни с какой другой вещью, потому что она во всех отношениях является субстанцией со всем тем, что сказывается о ней. Что касается одного из обычных предикатов, указанных выше, то ни один из них не является субстанцией в вышеуказанном смысле, хотя бы он и был субстанцией какой-либо другой вещи. Таким образом, он является отнесенительной и ограниченной субстанцией и акциденцией вышеуказанной [субстанции].

Под категорией иногда подразумевается то, что о ней было выражено, будь то указано или не указано, ибо иногда под суждением подразумевается самое общее значение каждого выражения, указанного или неуказанного. [Под категорией] иногда подразумевается выражение и указание, ибо под суждением подразумевается самое характерное значение каждого указанного выражения, будь то имя, слово или предмет. Иногда [категория] указывает на смысловое значение какого-либо выражения, иногда на предикат какой-либо вещи, а иногда на умопостигаемую сущность, ибо суждение иногда указывает (с. 64) на твердое суждение в душе. Иногда категория указывает на определение, ибо определение раскрывает слово. Иногда она указывает на описание, ибо описание также раскрывает слово. Эти категории называются категориями потому, что каждая из них собирает в себе то, что было смыслом в выражении, было предикатом некоторой вышеуказанной чувственно воспринимаемой вещи, т. е. было первой умопостигаемой сущностью, которая стала чувственно воспринимаемой [сущностью], умопостигаемой в действительности. Если категории были бы категориями, производными от чувственно воспринимаемых [вещей], то это не дало бы нам объяснения о Первом акте, который был единым, а единое предшествует сложному.

#### Раздел четвертый ВТОРЫЕ УМОПОСТИГАЕМЫЕ СУЩНОСТИ

Поскольку эти умопостигаемые сущности возникают в душе от чувственно воспринимаемых [вещей], то, если они имеют место в душе, они присущи ей сами по себе. Благодаря вторичным признакам некоторые из них становятся

родом, а некоторые — видом, определяющими друг друга. Поскольку благодаря предикату род становится родом, а вид — видом, то он является предикатом множества, а его значение присуще умопостигаемой сущности [наличной] самой по себе в душе. Точно также отношения, которые присущи более частным из них или более общим [умопостигаемым сущностям], также присущи сами по себе в душе. Точно также некоторые из умопостигаемых сущностей определяются через состояния и положения, которые присущи им, и они [существуют] в душе. Точно также наше суждение об умопостигаемых сущностях о том, что они «известны» или что они «умопостигаемы», также присуще само по себе душе. И те, что запечатлены в душе, также являются умопостигаемыми положениями, однако они не относятся к умопостигаемой сущности, полученной в душе в результате [запечатления] чувственно воспринимаемых примеров или относящихся к чувственно воспринимаемым или умопостигаемым сущностям вне души, а называются вторыми умопостигаемыми сущностями. Поскольку они являются вторыми умопостигаемыми сущностями, то как таковые могут повторять те состояния, которые присущи первым умопостигаемым сущностям. Первым присуще то, благодаря чему (с. 65) возникают виды и роды, определяющие друг друга, и так далее. Само знание, присущее чему-нибудь, когда достигает души, становится известным, а известное также в свою очередь становится известным, умопостигаемое также становится умопостигаемым, знание в значении знания также [становится] известным, то же самое для другого знания, и так до бесконечности, пока род не станет родом, и так до бесконечности. Это наподобие того, что имеются выражения, которые составляют второе положение, ибо им также присуще то, что присуще выражениям, которые в первом положении (изменяются) по флексии. Например, «поднимание» есть также поднятое подниманием, а «отношение» есть соотнесенное отношением, и так до бесконечности.

Однако, умопостигаемые сущности стремятся к бесконечности в то время, как все они принадлежат к одному виду, занимают положение одного из них — положение совокупности; один из видов получает положение, в котором находится другой. А если это так, то нет разницы между положением, которое есть у первой умопостигаемой сущности, и тем, что есть у второй умопостигаемой сущности, так же как нет разницы между постановкой в именительном падеже, согласно которой [слова] «Зейд» и «человек» чи-

таются с полным окончанием и которая выражает первое положение, и постановкой в именительном падеже, когда выражение читается с полным окончанием и которая присуща второму положению. Прочтение с полным окончанием в первом положении будет соответствовать прочтению с полным окончанием во втором положении. Точно также обстоит дело с умопостигаемыми сущностями, ибо состояние, в котором пребывают первые умопостигаемые сущности, точно такое же, как и состояние, в коем пребывают вторые умопостигаемые сущности, что и объединяет их как производные по сути от одной вещи. Знание этой [единой вещи] — это знание совокупности, будет она конечной или бесконечной, как, например, знание значения [слова] «человек», которое присуще само по себе этому [слову], это — знание всех людей и всего, что есть человек, будь оно конечное или бесконечное.

Следовательно, нет доказательства, которое относилось бы к бесконечному. Если у нас есть познание единого, то есть и познание совокупности, так как мы действительно знаем, что охватывает совокупность, которая не является (с. 66) бесконечным числом. И поэтому перед Антисфеном стал вопрос о пределе человека, о пределе предела, о пределе предела предела, переходящего в бесконечность; если есть ложность в становлении нашего познания бесконечности, то нет необходимости знать, какова эта бесконечность, даже если мы будем в силах вычислить ее и познать каждое единое, относящееся к ней, познание будет, возможно, ложным. Если значение предела является по сути значением единого, универсалией в совокупности — будь оно конечное или бесконечное — так же как значение постановки в именительном падеже и постановки в именительном падеже [слова] «Зейд», то эти два выражения будут иметь значение единой универсалии, а в постановке «постановки постановки» будет стремление к бесконечности. Точно также обстоит дело с вопросом о роде рода, о роде рода рода, стремящегося к бесконечности, точно так же обстоит дело с вопросом о похожем, является ли похожий похожим на другого похожего или отличается от него; отличается ли отличающийся от другого отличающегося или похож на него; отличающийся бывает похожим постольку, поскольку он отличающийся, а похожий бывает отличающимся постольку, поскольку он похожий; или отличающийся отличается от другого отличающегося и отличающегося по отношению к другому отличающемуся, т. е. отличающимся от каждого одного из двух состояний, бывает отличающимся отличием

отличия от [двух] других, и так до бесконечности. Все эти вопросы однородны, ибо все относятся ко вторым умопостигаемым сущностям. И на всех них будет один ответ, а это, к примеру, то, что мы вкратце изложили.

## Раздел пятый ПЕРВЫЕ ОБЪЕКТЫ РЕМЕСЕЛ И НАУК

Эти умопостигаемые сущности являются первыми по отношению ко вторым. Первые выражения прежде всего придают смысл первым объектам и их составу. Сюда относятся первые объекты искусства логики, науки о природе, гражданской науки, математических наук и науки метафизики.

(с. 67) Ибо первые объекты сами по себе обретают смысл [при помощи] выражений, они сами по себе являются универсалией, сами по себе — предикатом и объектом, сами по себе являются определяющими друг друга, сами по себе дают ответы на вопросы о себе, они логичны. Их берут и рассматривают в классе соединения одних с другими с точки зрения того, что они присущи тем, о которых упоминалось, и при этом в состоянии их совокупности после их соединения. Ибо их совокупность становится орудием, которое направляет разум в сторону правильного осмысления умопостигаемых сущностей и оберегает его от ошибок, предостерегает от заблуждений относительно умопостигаемых сущностей; если бы они были единичными, то они были бы приняты в этих состояниях.

Что касается других наук, то в них умопостигаемые сущности берутся с точки зрения вещей [находящихся] вне разума, абстрагированных от выразителей мысли и других, присущих им в разуме акциденций, о которых [уже] упоминалось. Однако человек вынужден брать их в таких состояниях, чтобы при помощи их перейти к тому, чтобы добиться знания, а добившись знания, можно абстрагироваться от этих состояний. [Человек] вынужден взять их в тех состояниях и результаты тех состояний он должен привести к тому, что требует его знание, даже если он закончит их изучение и они лишаются этих состояний, он должен поставить цель — брать какую-либо из сторон тех состояний отдельно, [в том случае], если они разъединены.

Что содержат в себе категории, существующие по воле человека и независимые от воли человека. Те, которые су-

ществуют по воле человека, рассматривает гражданская наука, а те, которые существуют не по воле человека, рассматривает наука о природе. Что касается математических наук, то они рассматривают их [категории] в таких разновидностях, как «сколько» и сущности разновидностей «сколько», включая остальные категории после того, как они абстрагируются разумом и освобождаются от остальных вещей, которые им присущи и касаются их (с. 68), кроме тех, которые [существуют] не по воле человека.

[Математические науки] не рассматривают категории, как указано выше, [на основе] чувственно воспринимаемой вещи, они не сказываются собственнно о вещи, «каким образом» или вышеуказанным образом, не рассматривают разновидностей «сколько» с точки зрения их относительности и случайности, [не рассматривают] «почему оно», как указано выше, но берут те разновидности в разуме [человека], которые абстрагированы от вышеуказанного и от вышеуказанного «что оно».

Что касается науки о природе, то она рассматривает все [аспекты] того, что составляет суть вещи, как указано выше, и остальные категории, которые с необходимостью [присущи] сущности разновидностей вышеуказанного «нечто» и тому, что в ней имеется. [Наука о природе] также рассматривает то, что рассматривают математические науки с точки зрения того же состояния, ибо большей ее части, а скорее ее совокупности с необходимостью [присущи] сущности разновидностей вышеуказанного «нечто» и того, что в ней имеется.

Математические [науки] рассматривают категории, освобожденные от всех разновидностей «нечто», как указано выше, а наука о природе исследует категории под углом зрения, что они суть разновидности «нечто». Математические [науки] ограничивают эти предметы тем, что [исследуют], что [из себя представляет] каждый из них, а наука о природе дает все предметы, которые она исследует, ибо она ищет [ответ] на каждый из них: «что он есть», «от чего он», «посредством чего он», «зачем он».

Математические [науки] не касаются того, что есть каждое единое по основному положению своей сути вне категорий. Что же касается науки о природе, то она также дает в своих предметах положения, некоторые из них являются внешними [по отношению] к категориям, ибо она дает положения, посредством которых она касается действующего относительно другого действующего вне категорий или восходит к тому, чтобы дать предел предела и предел

предела предела, и так до тех пор, пока не пожелает конечного достижения пределов и целей, которые у них существуют и которые содержат в себе категории. И если она исследует, что такое каждое единое из частей сущности до тех пор, пока не получит самое предельное, которое, возможно, существует в их сущности, то она в это время неожиданно приходит (с. 69) к предметам, которые являются умопостигаемыми сущностями вне категорий, и к положениям о частях их сущности вне категорий и неожиданно приходит к положению относительно действующего вне категорий и к положениям, о которых известно, что они являются пределами, но вне категорий и частями сущностей вещей тех, что [есть] в категориях, они собраны и соединены друг с другом, и это будет вещь, которая существует на основе категорий.

Однако те части не были описаны как различающий признак, потому что, если бы они были частями сущности вещи, которая [находится] в категориях, то они были бы совокупностью этой вещи. Ибо, если эта вышеуказанная вещь [существовала бы] и те вещи были бы частями ее сущности и не была бы внешними по отношению к этому указанному «нечто» и не отличались бы от него, то они входили бы в категории. Но они во всяком случае не являются отличными от этой совокупности. А что касается действующего и предела, то они, возможно, являются внешними и отличаются с вещью. А если это так, то она [наука о природе] дала самое предельное [понятие], что такое вещь, т. е. «нечто», что отличается от вещи и что исследуют, чтобы представить ее сущность в разновидностях, которые находятся в категориях, следовательно, наука о природе — о самом предельно действующем, которое бывает в разновидностях, а также о самом конечном пределе.

Наука о природе, поскольку [предметом] ее исследования являются категории, неожиданно приходит к вещам вне категорий, не относящимся к ним, но они [категории] производны от вещей, внешних [по отношению] к ним и отличающихся от них.

На этом завершается исследование [науки] о природе.

После этого необходимо исследование вещей вне категорий другими искусствами, а именно метафизическими науками. Ибо они рассматривают те [вещи], глубоко исследуют познание их, рассматривают, что заключают в себе категории, т. е. что [представляют] положения их предметов, даже то, что входит в них из практических искусств: математических наук, гражданской науки и гражданского [искус-

ства]. На этом завершаются теоретические науки (с. 70). Категории также являются предметом [исследования] искусства диалектики и софистики, искусства риторики и искусства поэтики. Как было указано выше, когда сравнивались все категории, они являются предметом практических наук. Некоторые из них исследуют какое-то количество, некоторые — какое-то качество, некоторые — где-то, некоторые — какое-то положение, некоторые — какое-то соотношение, некоторые из них исследуют то, что находится в каком-либо времени, некоторые — поверхность, [что-то] покрывающую, некоторые — то, что действует, некоторые — то, что испытывает действие, некоторые исследуют двойственность, некоторые — тройственность, а некоторые — более того. Ибо если ты вдумаясь в предмет практических наук, то найдешь некую вещь, указанную выше, которая аналогична категориям. Однако то, что представитель искусства воображает в своей душе из той [вещи], — это ее вид, и если она действует, то действует вышеуказанным способом, согласно которому о ней сказывается этот вид, сказываясь о ней как о «нечто». Ибо искусство, которое [находится] в душе человека, составляется из видов предмета и видов вещей, которые раскрывают этот предмет и действуют в нем, и если действуют, то — вышеуказанным образом, как вид умопостигаемой сущности. К ним относятся риторика и поэтика, чем они обе характеризуются, в отличие от софистики, диалектики и философии. Ибо каждая из них говорит и проповедует вышеуказанным образом то, с чем сравниваются категории, и дает знания о вещах, которые содержатся в категориях. Что касается риторики, то она стремится к тому, чтобы убедить в том, что в ней есть некоторая вещь из тех, что содержатся в категориях. Что касается поэтики, то она стремится к тому, чтобы вообразить то, что в ней есть какая-то вещь из тех, что находятся в категориях. То, что есть в душе у оратора и поэта от каждой из них [риторики и поэтики], составляется из вида вида от видов ее предметов, из вида видов от видов, которые ищет оратор, с тем чтобы при их помощи убедить в том, что вид находится в предмете, а поэт — чтобы вообразить с его помощью, что он находится в предмете. Риторика выбирает из вида то, что убеждает, и то, чем убеждают, а поэтика выбирает из вида то, что воображают, и то, чем воображают.

Философия, диалектика и софистика не исключают видов и не умаляют [их] вышеуказанным образом.



Глава II  
ПРОИСХОЖДЕНИЕ  
ВЫРАЖЕНИЯ ФИЛОСОФИИ  
И РЕЛИГИИ

Раздел девятнадцатый  
О РЕЛИГИИ И ФИЛОСОФИИ  
ГОВОРИТСЯ В СМЫСЛЕ  
ПРЕДШЕСТВУЮЩЕГО И ПОСЛЕДУЮЩЕГО

Эпоха достоверной философии наступила тогда, когда метод доказательств — аподейктика — достиг такой ступени, на которой можно было все сообщать при их помощи, что вызвало необходимость объяснения предшествовавшей этой эпохе диалектической, софистической, сомнительной или — что то же — ложной философии. Религия, хотя и овладевает умами человечества, по времени позже философии. Одним словом, так как, обучая народ при ее помощи, искали умозрительные и практические вещи, которые исследуются в философии, соответствующими им способами, то они таковы: убеждение или воображение или и то и другое вместе.

Искусство калама и мусульманского права появилось позже и следует за ними. Поскольку религия следует древней философии, сомнительной или ложной, постольку калам и мусульманское право следуют ей. В частности, религия запутала и переменяла местами то, что она восприняла от воображения и образов, от них вместе или от одного из них. Искусство калама восприняло те образы и воображение за достоверную истину и стремилось доказать ее путем умозаключения. Если случится также, что законодатель будет последующим [после фикха], то он будет подражать тому, кто издает законы из теоретических вещей, а если он будет предшествующим, то он воспримет теоретические положения из философии, сомнительной или ложной, и воспримет образы и воображение, о которых получил представление впервые, то он примет ту философию за истину, а не за образы и и будет стремиться к ней в воображении также при помощи образов, которыми наделены те вещи.

Представитель калама принял в своей религии те образы за истину. Стало быть, то, что исследует искусство калама в этой религии, является более отдаленным от истины, поскольку он [представитель калама] ищет доказа-



того, что было доказано впервые в аподиктической философии, что является известным в начале мнения у всех при обучении всех вероучению. И этим он также отличается от народа. Поэтому о нем думали, что он из особенных, а не из народа. Действительно, он из особенных [людей], но только среди тех, кто [исповедует] его религию, а особенностью философа является отнесенность ко всем людям и народам.

Факих подражает здравомыслящему. В действительности они оба различаются началом мнения, которым они оба пользуются при извлечении правильного мнения в единичных практических делах, а здравомыслящий использует основы посылок, известных всем, и посылок, приобретенных им из практики. А поэтому факих стал особенным по отношению к какой-то ограниченной религии, а здравомыслящий [стал] особенным по отношению ко всему.

Таким образом, особенные в абсолютном смысле слова — это философы, которые являются философами в абсолютном смысле слова. Остальные, кто считается [принадлежащим] к особенным, в действительности [только] считается ими, потому что среди них [имеется только] подобие философов. Из тех, кто подражал и подражает гражданской философии или был благочестивым, потому что подражал ей, или считал себя [особенным], так как подражал ей, он желает себя особенным, тогда как там лишь некое подобие философии и одна из частей ведущего практического искусства. А поэтому знаток из представителей каждого практического искусства считает свое существование особенным, потому что глубоко изучил комментарий, который явно был воспринят от людей искусства. И не только знаток из каждого искусства называет себя этим именем (с. 134), но, может быть, люди практического искусства называли себя особенными по отношению к тем, кто не был из людей того искусства, тогда как он говорит и исследует в своем искусстве те вещи, которые характерны для его искусства, и кто кроме него говорит и исследует в нем [искусстве] начало мнения и то, что он берет у всех во всех искусствах. Ибо врачи называют себя тоже особенными либо потому, что они берут на себя дела, связанные с болезнями и тяжелобольными, либо потому, что их искусство включает в себя науку медицины, [относящуюся] к философии, либо потому, что они нуждаются в глубоком исследовании и комментировании начала мнения в их искусстве больше, чем в других искусствах, [имеющих] опасность и вред, которые не гарантируют народ от возможно малей-

ших ошибок, либо потому, что искусство медицины использует множество искусств из искусств практических, например искусство приготовления пищи — одним словом, искусства, приносящие пользу здоровью человека. Во всех них есть подобие философии каким бы то ни было образом. И не следует называть одного из тех особенным, кроме как в переносном значении. Наипервейшим [образом] особенным по превосходству считаются философы в абсолютном смысле слова, затем [идут] диалектики, софисты, законодатели, мутакаллимы и факихи. Среди простого народа, которому мы дали определение, есть такие, которые подражают гражданской власти или становятся благочестивыми, чтобы ей подражать.

#### Раздел двадцать четвертый СВЯЗЬ МЕЖДУ РЕЛИГИЕЙ И ФИЛОСОФИЕЙ

(с. 153) Поскольку религия следует за философией, которая достигла совершенства после того, как стала отличаться от всех силлогистических искусств местом и порядком, о которых мы говорили, постольку религия и является правильной в совершенном превосходстве. А что касается философии, то если она не достигла после достоверной аподейктики совершенного превосходства, но после исправления своих взглядов путем риторических, диалектических и софических [приемов] она не воспрепятствовала тому, чтобы в ней во всей или в большей ее части незаметно вкрались все ложные мнения, то она является философией сомнительной и ложной. Если создавалась какая-то религия (с. 154), то она следовала после той философии и в нее вкрадывалось множество ложных взглядов. А если принимались те ложные мнения относительно роли религии при бедственном положении народа, то она во многом была далека от истины и была религией порочной и не чувствовавшей своего порока. И не самым сильным пороком является то, что после этого приходит законодатель и не принимает взглядов, [существующих] в его религии из философии, присущей его эпохе, а воспринимает за истину взгляды, существующие в религии. Он следует им, воспринимает их образы и обучает с их помощью народ. Если после него приходит другой законодатель, то он следует этому второму. И [это] становится еще более сильным пороком. Религия, которой следует народ,

бывает правильной тогда, когда следование это идет в первом направлении, и порочной тогда, когда следование ей бывает во втором направлении. Но религия в обоих направлениях возникает после философии или же после достоверной философии, которая является философией истины, и тогда, когда ее возникновение в них, [людях, происходит] от их способностей, врожденных свойств и их самих.

А что касается того, что религия передается от народа, у которого была эта религия, к народу, у которого ее не было, то в таком случае религия, принятая от [другого] народа, преобразуется, увеличивается или уменьшается, в нее вносятся другие изменения, [с тем чтобы] она стала устраивать другой народ и ею воспитывали, ею обучали, ею управляли. [Тогда] возможно, что религия возникла у них до того, как существовала диалектика и софистика, и философия, которая не возникла у них в силу их способностей, а перешла к ним от другого народа, у которого она существовала прежде, может возникнуть у них после религии, перешедшей к ним. (с. 155) И если бы религия следовала философии полностью и теоретические положения, существующие в ней, не существовали бы в ней, как они имеются в философии, при помощи которых они толковались, то были бы приняты их образы, положение которых было бы либо в совокупности, либо большей частью в тех выражениях, и эта религия перешла бы к другому народу без того, чтобы о ней знали, что она следует философии и что в ней есть образы теоретических положений, которые стали достоверными благодаря достоверным доказательствам. Но об этом умалчивалось бы, и тот народ думал бы, что образы, которые содержит та религия, называются истинной и что они сами являются теоретическими положениями. Затем к ним перейдет философия, которой следует эта религия в совершенстве. Нет гарантии в том, чтобы та религия противодействовала философии, а люди [религии] противодействовали бы ей и отбросили бы ее, а философы противодействовали бы той религии в том, что не знали, что образы той религии те же, что и в философии. А когда бы узнали, что образы [религии] те же, что и в ней, они не стали бы противодействовать ей, но люди религии противодействовали бы той философии. У философии и у ее людей нет власти над той религией и над ее людьми, но есть [идея] откалывания, а людей этой идеи называют отколовшимися. Религия получает немного помощи от философии, но и нет гарантии в том, что фило-

софия и люди философии получили бы огромный вред от той религии и ее людей. А потому может быть, что люди [философии] вынуждены в этом [случае] противодействовать людям религии, требуя благополучия для философов. Они освобождаются от того, чтобы противодействовать самой религии, но противодействуют, в их мнении, тогда, когда они стремятся объяснить то, что в их религии является образами.

А если религия следовала порочной философии, а затем к ним пришла правильная аподиктическая философия, то философия противодействовала бы той религии во всех отношениях, а религия противодействовала бы философии в совокупности. И каждая из них желала бы (с. 156) уничтожить другую. И та из них, которая одержит верх и укрепится в душах, уничтожит другую, и та из них, которая победит другую, уничтожит ее.

А если диалектика или софистика перейдет к народу, у которого религия является устойчивой и укоренившейся, то каждая из них будет вредить той религии и пренебрегать ею в душах, твердо верящих в нее, поскольку сила каждой из них в ее действии и доказательстве [существования] вещи или отмены той вещи. А поэтому диалектические и софистические методы стали использоваться во взглядах, которые укоренились в душах от религии и продолжают укрепляться, и вкрадываются в них сомнения и доходят до [такой] степени, когда не устанавливается и не ожидается ее истина или приходит в замешательство от них, пока думают, что они не устанавливают истину и не являются их противоположностью. А поэтому положение законодателей стало [таково], что они стали запрещать диалектику и софистику самым строгим образом. Точно также и правители, которые для укрепления религии, какой бы то ни было, распорядились укрепить запрет для людей религии и предостеречь от двух [последних] самым сильным предостережением.

Что касается философии, то [кое-кто] из людей питает к ней симпатию, [некоторые] люди отказываются от нее, [некоторые] о ней умалчивают, некоторые ее запрещают, это потому, что та религия не является методом обучения явной истине и практическим положениям, а является методом в соответствии с врожденными свойствами ее людей или в соответствии с целью в ней и от нее с тем, чтобы не познавать саму истину, а воспитывать только образами истины, или религия является таковой, методом которой является воспитание только действиями, делами и

практическими вещами, но не теоретическими вопросами или только незначительной частью [их], потому что религия, которая принесла ее, была порочной и невежественной, она не искала счастья для них, а искала самого обладателя счастья, который хотел его использовать только для того, чтобы быть счастливым самому без них. Есть опасность, что народ остановится на ее порочности, которая доискивается способностей их душ, когда они отказываются от исследования философии. (с. 157) Очевидно, у каждого народа есть противники философии. Поистине искусство калама противодействует философии, а его люди являются противниками философов в такой же степени, в какой та религия — философии.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

---

- Абу-Бакр ар-Рази 159  
Абу-Бишр Матта бен-Йунис  
9, 10, 27  
Абу-Камил 24  
Августин 166  
Александр Афродизийский  
78, 125, 166  
Альберт Больштедтский  
78, 165  
Александр Галльский 78  
Аммоний 125  
Андроник Родосский 27,  
28  
Аристарх Самосский 114  
Аристоксен Тарентский 28  
Аристотель 4, 14, 26, 27,  
29, 39, 40, 45, 46, 48—  
51, 53, 60, 69—71, 78, 81,  
107, 112, 116—118, 120,  
121, 123—125, 128, 132,  
134, 136, 137, 140, 166,  
172, 174  
Атеш А. 171  
аль-Ашари 161, 164  
аль-Байхаки 159  
Баласагуни 150, 158  
аль-Баттани 113  
Бернал Дж. 15  
аль-Бируни 19, 24, 159  
Боэт Сидонский 28  
Бруно Дж. 30  
Буур Л. 49  
Бэкон Р. 78, 107  
Бэкон Ф. 46  
Везалий 159  
Виндельбанд В. 12  
аль-Газали 21, 43, 63, 70,  
87—89, 104, 160—163,  
165, 166,  
Гален 70, 159  
Галилей Г. 46  
Гафуров Б. Г. 4  
Гегель Г. В. Ф. 83  
Герон Александрийский  
113  
Герцен А. И. 39  
Гиерокл 29  
Гильом Овернский 166  
Гипатия 29  
Гиппарх 114  
Гиппократ 159  
Гоббс Т. 120  
Григорян С. Н. 4  
Гумбольдт А. 158  
Гэлстон М. 52, 53  
Данте Алигьери 159  
аль-Джахиз 17  
Дикеарх Массенский 28  
Дитерици Ф. 49, 171, 173  
Доминик Гундильсальви  
165  
Евдем Родосский 28  
Ибн-Аби-Усайбиа 9, 27,  
38



- Ибн-Баджа 163  
 Ибн-Исхак 25  
 Ибн-Рушд (Аверроэс) 48,  
 57, 77, 78, 82, 85, 90, 92,  
 104, 117, 159, 161—168  
 Ибн-Сина (Авиценна) 19,  
 24, 29, 56, 78, 86, 87, 107,  
 139, 160, 165, 166  
 Ибн-Синан Ибрагим 24  
 Ибн-Туфейль 84, 163, 164  
 Ибн-Халликан 9, 159  
 Ибн-Хальдун 164  
 Ибн-Хунайн 25  
 Инфельд Л. 46
- Кант И. 62  
 аль-Кинди 29, 47, 48, 97,  
 105  
 Коперник Н. 114, 115  
 аль-Кифти 9  
 Ксенарх 28
- Ленин В. И. 26, 46, 55, 69,  
 112  
 Леонардо да Винчи 159
- Маймонид 43, 70, 87, 90—  
 92, 164  
 аль-Мамун 20, 21  
 Маркс К. 26, 28, 150  
 аль-Марузи Ибрахим 27  
 аль-Мас'уди 24  
 Махди 171, 173  
 Мец А. 17, 74  
 Мутаваккил (халиф) 21
- Николай Кузанский 30  
 Нузубидзе Ш. И. 25
- Омар Хайям 152, 158
- Павел Перс 25  
 Платон 14, 39, 45, 53, 69,  
 117, 121, 148, 149, 166  
 Плотин 29, 31, 69, 121  
 Плутарх 28
- Порфирий 41  
 Проб 25  
 Прокл 28  
 Птолемей 114, 115
- Ренан Э. 12, 48, 51  
 Решер Н. 138  
 Росцелин 41  
 Роузенталь М. 75, 94  
 Рудаки 158
- Саади 150  
 Сагадеев А. В. 4, 53, 54,  
 56, 57, 65, 171  
 Сайф-ад-Дауля бен Хамдани  
 11  
 Сартон Дж. 14  
 Сигер Брабантский 78  
 Синезий Киренский 29  
 Сергей Решайнский 25  
 Соколов В. В. 56  
 Спиноза Б. 90—92, 164,  
 167  
 Стасей Неапольский 28
- ат-Табари 24  
 Теофрасий 28  
 ат-Туси Насреддин 113
- Фахри М. 49, 86  
 Фейербах Л. 32, 74, 81  
 аль-Фергани 113  
 Фома Аквинский 78, 82,  
 87, 165  
 Форлендер К. 12  
 Фирдоуси 150, 158
- бен-Хайлан Йуханна 10,  
 27  
 аль-Халлядж 32  
 Хисроу 158  
 аль-Хорезми 113
- Шмольдерс А. 171  
 Штейншнейдер М. 171  
 Штёкль А. 49

Эйнштейн А. 46  
 Энгельс Ф. 17, 26, 70,  
 150, 167  
 Эпикур 167  
 Эрланжа Д. 170, 171

Юм Д. 104  
 Юстиниан (император) 29  
 Ямвлих 28  
 Ясперс К. 12

## ЛИТЕРАТУРА

---

1. Энгельс Ф. Диалектика природы. — Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, изд. 2-е, т. 20.
2. Ленин В. И. Философские тетради. — Полное собрание сочинений, т. 29.

\* \* \*

3. Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.
4. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973.
5. Аль-Фараби. Логические трактаты. Алма-Ата, 1975.
6. Аль-Фараби. Математические трактаты. Алма-Ата, 1972.
7. Аль-Фараби. Комментарии к «Альмагесту» Птолемея. Алма-Ата, 1975.
8. Аль-Фараби. О разуме и науке. Алма-Ата, 1975.
9. Аль-Фараби. Ал-джам'байн ар-ра'ай ал-хакимайн Афлатун ал-илахи уа Аристуталис. Каир, 1907.
10. Аль-Фараби. Ихса ал-улум. Каир, 1931.
11. Аль-Фараби. Китаб фи Мабади ара ахл ал-мадина ал-фадила. Каир, 1906.
12. Аль-Фараби. Китаб ал-хуруф. Бейрут, 1970.
13. Аль-Фараби. Китаб ал-музик ал-кабир. Каир, 1967.
14. Аль-Фараби. Китаб аль-Фараби ди ал-Мантик. Братислава, 231-ТЕ-41.
15. Ал-Маврид (Сборник статей, посвященных 1100-летию со дня рождения аль-Фараби). Багдад, 1975.
16. Аль-Фараби. Научное творчество. — Сборник статей. М., 1975.
17. Аль-Фараби и развитие науки и культуры стран Востока. Тезисы докладов. Алма-Ата, 1975.

18. Антология мировой философии, том 1, часть 1. М., 1969.
19. Аристотель. Аналитики. М., 1952.
20. Аристотель. Сочинения в 4-х томах, т. 1. М., 1975.
21. Бартольд В. В. Культура мусульманства. — Сочинения в 9-ти томах, т. VI. М., 1966.
22. Бернал Дж. Наука в истории общества. М., 1956.
23. Бертельс Е. Э. История персидско-таджикской литературы. М., 1960.
24. Бируни. Сборник. М., 1950.
25. Гафуров Б. Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. М., 1972.
26. Гафуров Б. Г., Касымжанов А. Х. Аль-Фараби в истории культуры. М., 1975.
27. Гегель Г. В. Лекции по истории философии. — Сочинения в 14-ти томах, т. XI. М.—Л., 1933—1935.
28. Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. М., 1960.
29. Григорян С. Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966.
30. Ерасов Б. Поиски и тупики религиозной интеграции. — «Наука и религия», 1977, № 7.
31. Жарикбаев К. Б. Аль-Фараби (Библиографический указатель). Алма-Ата, 1977.
32. Иванов А. С. Учение аль-Фараби о познавательных способностях. Алма-Ата, 1977.
33. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1963.
34. Ильенков Э. В. Проблема идеального. — «Вопросы философии», 1979, № 7.
35. Касымжанов А. Х., Луканин Р. К., Харенко Е. Д. Великий мыслитель Востока. Алма-Ата, 1975.
36. Касымжанов А. Х., Караев Н. Н. О Братиславской рукописи «Логических трактатов» аль-Фараби. — Вестник АН КазССР, 1973, № 10.
37. Казибердов А. Л. Сочинения Абу-Насра аль-Фараби в рукописях Института востоковедения АН УзССР. Ташкент, 1975.
38. Камель И. Т. Атомистика калама и ее место в средневековой арабо-мусульманской философии (автореферат диссертации). М., 1978.
39. Кубесов А. К. Математическое наследие аль-Фараби. Алма-Ата, 1974.
40. Кубесов А. К. Астрономия в трудах аль-Фараби. Алма-Ата, 1981.

41. Лей Г. Очерк истории средневекового материализма. М., 1962.
42. Лосев А. Ф. История античной эстетики, т. 3. М., 1974.
43. Лосев А. Ф. История античной эстетики, т. 5. М., 1975.
44. Массэ А. Ислам. М., 1962.
45. Мец А. Мусульманский Ренессанс. М., 1966.
46. Нейгебауэр О. Точные науки в древности. М., 1968.
47. Нуцубидзе Ш. И. Руставели и Восточный Ренессанс. Тбилиси, 1967.
48. Ренан Э. Аверроэс и аверроизм. — Собрание сочинений, т. VIII. Киев, 1902.
49. Роузентал Ф. Торжество знания. М., 1978.
50. Сагадеев А. В. Ибн-Рушд (Аверроэс). М., 1973.
51. Сагадеев А. В. Ибн-Сина. М., 1980.
52. Сагадеев А. В. Вокруг трактата «О трех обманщиках». — «Наука и религия», 1979, № 5, 6.
53. Сатыбекова С. К. Гуманизм аль-Фараби. Алма-Ата, 1975.
54. Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979.
55. Платон. Сочинения в 3-х томах, т. 2. М., 1970.
56. Хайруллаев М. М. Фараби. Эпоха и учение. Ташкент, 1975.
57. Целлер Э. Очерки истории греческой философии. М., 1913.
58. Шаймухамбетова Г. Б. К вопросу о становлении и сущности арабоязычного перипатетизма. — «Вопросы философии», 1979, № 2.
59. Badawi A. Histoire de la philosophie en Islam. Paris, 1972.
60. Dieterici Fr. Alfarabi's philosophische Abhandlungen. Leiden, 1892.
61. Fakhry M. A History of Islamic philosophy. New York — London, 1970.
62. Farmer H. G. Al-Farabi's Arabic-Latin Writings on Music. Glasgow, 1934.
63. Galston M. Re-examination of al-Farabi's Neoplatonism. — «Journal of the History of Philosophy», 1977, XV.
64. Haddad F. Al-Farabi's views on logic and its Relation to grammar. — «Islamic Quarterly», 1969, N 4.
65. Hammond R. The Philosophy of al-Farabi and its Influence on medieval Thought. New York, 1947.
66. Madkour I. La place d' al-Farabi dans l'école philosophique musulmane. Paris, 1934.

67. *Madkour I.* La metaphisique en terre d'Islam, die Metaphysic im Mittelalter ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vortrage der II Internationalen Kongresses für mittelalterliche philosophie. Köln, 1961.

68. *Myers E. A.* Arabic Thought and the Western World in the Golden Age of Islam. New York, 1964.

69. *Rescher N.* Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics. Pittsburgh, 1963.

70. *Steinschneider M.* Al-Farabi. Der arabischen Philosophen Leben und Schriften. St. Peterburg, 1869.

71. *Sarton G.* A History of Science. Ancient Science through the Golden Age of Greece. Cambridge, 1952.

72. *Sarton G.* A History of Science. Hellenistic Science and Culture in the Last Three Centuries. Cambridge, 1959.

# ОГЛАВЛЕНИЕ

---

<b>ПРЕДИСЛОВИЕ</b> . . . . .	4
<b>Глава I. АЛЬ-ФАРАБИ И ЕГО ВРЕМЯ</b> . . .	6
<b>Глава II. ИСХОДНЫЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ПОЗИЦИИ</b> . . . . .	34
<b>Глава III. КОНЦЕПЦИЯ БЫТИЯ</b> . . . . .	51
<b>Глава IV. РАЗУМ И ОТКРОВЕНИЕ</b> . . . . .	75
<b>Глава V. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ</b> . . . . .	97
<b>Глава VI. ЛОГИКА. ВИДЫ СИЛЛОГИСТИЧЕСКОГО ИСКУССТВА</b> . . . . .	116
<b>Глава VII. НАУКА ПОЛИТИКИ</b> . . . . .	141
<b>Глава VIII. ЭТИКА</b> . . . . .	152
<b>Глава IX. АЛЬ-ФАРАБИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ</b> . . . . .	158
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> . . . . .	169
<b>ПРИЛОЖЕНИЕ</b> . . . . .	175
«Китаб ал-Хуруф» (отрывки, перевод К. Х. Таджиковой) . . . . .	—
<b>УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН</b> . . . . .	191
<b>БИБЛИОГРАФИЯ</b> . . . . .	194

**Касымжанов А. Х.**

**К28** Абу-Наср аль-Фараби. — М.: Мысль, 1982. — 198 с. — (Мыслители прошлого).  
25 к.

Абу-Наср аль-Фараби (870—950) — крупнейший мыслитель раннего средневековья на Востоке — получил прозвание Второй Учитель (второй после Аристотеля). Является комментатором произведений Аристотеля и Порфирия, а также автором оригинальных произведений: «Жемчужина премудрости», «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», «Книга букв».

**К**  $\frac{0302010000-163}{004(01)-82}$  16-82

**ББК 87.3**  
**1Ф**



Агын Хайруллоевич Касымжанов  
АБУ-НАСР АЛЬ-ФАРАБИ

---

Заведующая редакцией Л. В. Литвинова

Редактор Л. В. Литвинова

Младший редактор Ю. В. Сокогорова

Оформление серни и гравюра художника А. И. Ременника

Художественный редактор С. М. Полесицкая

Технический редактор М. Н. Мартынова

Корректор Э. Н. Смирнова

ИБ № 1960

Сдано в набор 16.03.82. Подписано в печать 30.07.82. Формат 70×90<sup>1</sup>/<sub>32</sub>.  
Бумага типогр. № 1. Гарнитура академическая. Печать высокая. Усл. печат-  
ных листов 7,31. Учетно-издательских листов 7,99. Усл. краско-отт. 7,46.  
Тираж 50 000 экз. Заказ № 1076. Цена 25 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Типография издательства «Калининградская правда», г. Калининград обл.,  
ул. Карла Маркса, 18.