

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р



РЕДКОЛЛЕГИЯ СЕРИИ «НАУЧНО-БИОГРАФИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА»
И ИСТОРИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ КОМИССИЯ
ИНСТИТУТА ИСТОРИИ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ И ТЕХНИКИ АН СССР
ПО РАЗРАБОТКЕ НАУЧНЫХ БИОГРАФИЙ ДЕЯТЕЛЕЙ
ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ И ТЕХНИКИ

*Л. Я. Бляхер, А. Т. Григорьян, Б. М. Кедров,
Б. Г. Кузнецов, В. И. Кузнецов, А. И. Купцов,
Б. В. Левшин, С. Р. Микулинский, Д. В. Ознобишин,*
З. К. Соколовская (ученый секретарь), В. Н. Сокольский,
Ю. И. Словьев, А. С. Федоров (зам. председателя).
*И. А. Федосеев (зам. председателя),
Н. А. Фигуровский (зам. председателя),
А. А. Чеканов, С. В. Шухардин*, А. П. Юшкевич,
А. Л. Яншин (председатель), М. Г. Ярошевский

М. М. Хайруллаев

**Абу Наср
ал-ФАРАБИ**

873—950



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

МОСКВА

1982

В книге воссоздается биография ал-Фараби, подробно характеризуются принципы его научного, а также философского наследия. Анализируется творческая деятельность ал-Фараби как историка науки, создателя первой классификации наук древности и средневекового Востока, его вклад в конкретные области: медицину, астрономию, математику и др.

Ответственный редактор
доктор философских наук
Ш. Ф. МАМЕДОВ

Введение

В освоении богатого культурного наследия народов республик Советского Востока важное место занимает изучение естественнонаучной и философской мысли раннего средневековья. Научные, философские, художественные произведения крупнейших мыслителей, ученых и поэтов эпохи вошли в золотую сокровищницу мировой цивилизации.

Культура народов Средней Азии развивалась в тесной связи с культурой стран Ближнего и Среднего Востока. Для политической жизни этого периода характерно возникновение на огромной территории — от Памира до берегов Атлантического океана — Арабского халифата. Он просуществовал сравнительно недолго и, как всякая феодальная империя, быстро распался на мелкие государства. Провозгласив ислам единственно истинной религией, превратив его в свое идейное оружие и насаждая его среди народов завоеванных территорий, халифат оставил след в духовной жизни народов Ближнего и Среднего Востока, в том числе и Средней Азии. Ислам стал государственной религией ряда стран средневекового Востока и способствовал укреплению феодальных отношений. Вместе с ним широкое распространение получил и арабский язык.

Тогда же на основе экономических связей и взаимобмена культурными ценностями на всей территории Ближнего и Среднего Востока формируется арабоязычная культура. В буржуазной науке она получила название арабской. Современные буржуазные ученые широко употребляют также определения «мусульманская культура», «культура ислама», которые обозначают синтез культур стран, попавших под влияние религии ислама. Соответственно возникли понятия «арабская наука», «арабская философия», «мусульманская наука», «мусульманская философия» и т. д.

Подобные понятия не отражают действительную картину культурной жизни народов средневекового Ближнего и Среднего Востока и, следовательно, не могут быть приняты в качестве научных терминов. В первом случае

в качестве основного выдвигается языковой признак (арабский язык, как известно, на территории халифата был языком науки и религии — религиозные и научные труды отчасти писались на нем и некоторое время после того, как возникли самостоятельные государства на ранее подчиненных арабам территориях) и тем самым подчеркивается господствующая роль арабов на завоеванных ими территориях, т. е. политический фактор.

Во втором случае в качестве определяющего берется религиозный признак. В последнее время в господствующей идеологии отдельных стран зарубежного Ближнего и Среднего Востока эта тенденция стала играть видную роль в обосновании различных идейных и политических течений.

Определение культуры всего средневекового Ближнего и Среднего Востока как «арабской» приводит к игнорированию богатой духовной истории покоренных арабами народов, их вклада в мировую цивилизацию. То, что религиозные или научные трактаты писались на арабском языке в течение некоторого времени, отнюдь не означает, что содержание культурного творчества народов Ближнего и Среднего Востока стало арабским. Было бы совершенно неправильным считать культуру всех народов Европы периода средневековья и Возрождения латинской только на основании того, что научные, философские и религиозные труды писались тогда на латинском языке. Понятие же «мусульманская культура» затушевывает наличие различных направлений в культурной жизни рассматриваемой эпохи, классовый характер духовной культуры, представляя ее как некое гомогенное целое, возникшее и существовавшее на основе исключительно религиозных принципов.

Культура этого периода — это культура не только арабов, но и других народов Средней Азии, Ирана, Закавказья, Северной Индии, Северной Африки и других стран, сформировавшаяся под влиянием арабского языка, единого для всего халифата, на базе экономических и культурных связей в период его существования. Поэтому культуру народов Ближнего и Среднего Востока этого периода можно условно определить термином «арабоязычная» и соответственно этому можно говорить об «арабоязычной науке», «арабоязычной философии» и т. п. Но следует признать, что и он не отражает всего содержания и сложности этой культуры.

Учитывая влияние языкового и религиозного факторов на развитие культуры, нельзя, однако, считать их определяющими, а необходимо исходить в первую очередь из социально-экономического единства народов и народностей, в котором нашли выражение особенности их исторического развития.

* * *

Раннее средневековье в странах Ближнего и Среднего Востока, которому предшествовало возникновение в Аравии новой религии — ислама, постепенно распространяемого позже в большинстве этих стран, характеризуется развитием феодализма и обострением феодальных противоречий. В это время наблюдается, с одной стороны, развитие производительных сил, рост ремесленного производства, городов и повышение их роли в жизни общества, заметный прогресс в земледелии, основанном на искусственном орошении, расширение торговли, морских и сухопутных связей между различными странами, с другой — усиление феодальной эксплуатации трудящихся масс, рост влияния мусульманского духовенства.

В области духовной жизни происходит крайнее обострение борьбы между ортодоксальной мусульманской идеологией и естественнонаучной и прогрессивной философской мыслью, сформировавшейся на базе светских знаний. Началом этой борьбы послужила достигшая во второй половине IX в. апогея конфронтация между мутакаллимами и мутазилистами.

Для этого времени характерно возрождение культурных ценностей древнего Востока и Древней Греции, широкое распространение переводов с греческого, древнеиндийского, сирийского, дари-фарси языков, комментирование трудов ученых прошлого.

В буржуазном востоковедении достижения и особенности культуры этого периода в основном рассматриваются, как результат изучения древнегреческой науки и философии. Действительно, традиции Древней Греции имели огромное влияние на развитие светской культуры, научной и философской мысли средневекового Ближнего и Среднего Востока.

Однако этот богатый идейный источник для средневековой восточной культуры был не единственным, и, кроме того, древнегреческие научные традиции не были про-

сто перенесены на Восток и механически здесь восприняты, как утверждают многие буржуазные исследователи.

Страны Ближнего и Среднего Востока были богаты и собственными культурными традициями. Из культурного наследия выбиралось только то, что отвечало интересам средневекового общества, его различных слоев. Критерием отбора выступали прежде всего потребности времени, потребности дальнейшего социально-экономического развития общества.

Ислам возник как новое вероисповедание, в котором были широко использованы элементы более древних, доисламских религий, в том числе и христианской. Оппозиционные ортодоксальному исламу течения, выражавшие интересы социальных сил, не согласных с идеями и политикой Арабского халифата, также стремились использовать культурные традиции, отвечающие этим интересам, а также традиции, способствующие созданию идейного оружия против господствующей идеологии.

Таким образом, говоря об идейных источниках формирования прогрессивной общественной мысли народов Ближнего и Среднего Востока, необходимо отметить следующие:

- 1) идеологию антихалифатских движений, которая разрабатывалась в процессе сопротивления арабским завоевателям;
- 2) достижения духовной культуры народов доисламского Ближнего и Среднего Востока;
- 3) философское и естественнонаучное наследие Древней Греции.

При изучении средневековой культуры Ближнего и Среднего Востока в буржуазной литературе не уделяется должного внимания социально-политическим мотивам, которые оказали существенное влияние на ее структуру и в известной степени определили ее сложность, многоплановость, крайнюю противоречивость.

Арабский халифат с самого своего возникновения нес в себе ряд противоречий. Помимо основных, классовых, здесь большую роль сыграли противоречия между центральной властью и народами завоеванных обширных территорий.

В VII—VIII вв. широкое распространение получили народные вооруженные восстания в Средней Азии, Закавказье, Иране и на других территориях Арабского халифата. Возникая как антихалифатские, они в кульмина-

ционных своих моментах часто приобретали антифеодальный характер. Эти восстания одновременно были направлены и против официальной идеологии халифата, в борьбе с которой широко использовались доисламские религиозные учения Востока: зороастризм, маздакизм и др. Кроме того, в процессе внутренней борьбы между приверженцами ислама возникали различные секты, идеологические положения наиболее левых из которых были также включены в арсенал идейного оружия народных восстаний.

Религиозные учения, использованные в антихалифатском движении, сыграли заметную роль в формировании прогрессивной мысли и отчасти обусловили наличие религиозной формы у различных идейных течений того периода. Иногда даже самые передовые, прогрессивные учения средневековья удивительно тонко переплетаются с религиозно-мистическими предрассудками.

Религиозно-мистический характер идейных течений в условиях средневековья составляет важнейшую особенность этого периода. Мистика в последующие периоды приобретала на Востоке консервативный характер и была противопоставляема материалистическим и гуманистическим идеям.

В развитии средневековой культуры Ближнего и Среднего Востока, большая роль принадлежала древним научно-философским традициям народов, входивших в Арабский халифат: отдельные идеи индийской математической и медицинской школы, а также индийской философии, имеющие стихийно-материалистические тенденции, древние астрономические учения сабиев, народов Средней Азии, арабских стран, дуалистические идеи зороастризма о борьбе двух начал: добра и зла, тьмы и света, и т. д.

Изучение естественнонаучных и философских традиций античной Греции занимает огромное место в развитии духовной жизни народов средневекового Востока. По этому вопросу в литературе существует единое мнение. Но имеются различные точки зрения теоретического, методологического характера о конкретной роли и степени влияния, характере освоения греческой традиции на средневековом Ближнем и Среднем Востоке.

В буржуазной востоковедческой литературе влияние греческой мысли преимущественно трактуется как механическое перенесение и непосредственное повторение ее образцов, иногда даже в худшей форме.

Изучение и освоение традиций греческой мысли на средневековом Востоке сводятся только к переводческой и комментаторской деятельности арабоязычных мыслителей. Подобный подход к оценке роли греческой мысли исключает творческое использование и развитие ее традиций в средневековой науке и философии.

При использовании и «отборе» культурных традиций основным, определяющим принципом, как уже отмечалось, выступают не сами традиции и не субъективные желания людей, а объективные потребности общественного развития данной социально-экономической формации, конкретного этапа ее развития.

Греческая наука и философия возникла в условиях рабовладельческого общества, а ее богатые традиции были широко привлечены и использованы для удовлетворения потребностей развивающегося феодального общества в условиях средневекового Востока. Эти традиции, естественно, подверглись трансформации, влились в общую идейную базу, на основе которой формировалась и получила дальнейшее развитие средневековая культура.

Поэтому было бы неправильным механически переносить и названия отдельных философских школ Древней Греции для определения и обозначения идейных течений средневекового Востока. Эти школы древнегреческой мысли, действительно, оказали большое влияние на средневековую идейную жизнь. Были их сторонники и противники, но направлений, совершенно идентичных древнегреческим, на средневековом Востоке нельзя найти, так как идейные течения последующего периода уже являются порождением другой социально-экономической жизни. Речь может идти лишь об использовании, освоении идей греческих школ и дальнейшем развитии их на основе потребностей средневекового общества. Названия этих школ для определения идейных течений восточного средневековья могут быть использованы весьма условно.

Помимо всего сказанного необходимо учитывать, что древнегреческая мудрость была важнейшим, но не единственным идейным источником, лишь одним из основных.

Из всех философских школ Древней Греции наиболее сильное и заметное влияние на средневековую мысль Востока оказало наследие Аристотеля. Перевод и комментирование его произведений, а также трудов других древнегреческих ученых превращается в этот период в

важнейшую черту научной и философской деятельности раннесредневекового общества Ближнего Востока.

В наследии Аристотеля особое внимание мыслителей средневековья привлекали натурфилософия, гносеология и логика. Значительная роль в развитии средневековой естественнонаучной мысли принадлежит идеям греческих ученых Евклида, Галена, Птолемея и др.

Таким образом, в период раннего средневековья на основе синтеза культур многих народов формируется богатая арабоязычная научная и философская мысль, в создании которой активное участие принимали представители различных стран: Хорезми, Фергани, Фараби, Марвази, Ибн Сина, Беруни, Мукаффа, Раванди, Назам, Закарийя ар-Рази, Кинди, Джахид, Ибн Рушд, Ибн Баджа, Ибн Туфейл и др. Это были ученые-энциклопедисты своей эпохи. Они явились создателями лучших произведений средневековой культуры и науки.

В этот период заметное развитие получают светские науки: математика, астрономия, медицина, химия, география, механика, геодезия, музыковедение, логика, оптика, грамматика и др.

Дальние путешествия ради приобретения новых знаний, научные споры, переписка, поэтические послания становятся обычным явлением, в отдельных культурных центрах — Хорезме, Багдаде — возникают своеобразные «академии» ученых.

Именно в трудах представителей арабоязычной науки — Кинди, Фараби, Ибн Сины — постепенно формировалась теория двойственной истины, т. е. учение о двух видах знания — религиозном и философском. Эта тенденция отделения философии от религии получила свое яркое выражение в учении Ибн Рушда — аверроизме, сыгравшем важную роль в распространении свободомыслия в Европе в эпоху Возрождения.

Многие авторы сравнивают этот период в истории Ближнего и Среднего Востока с эпохой Ренессанса в Европе. И действительно, отдельные черты культурной жизни этого периода напоминают бурную эпоху итальянского Возрождения.

В буржуазной литературе весьма широко употребляются понятия «мусульманский Ренессанс», «исламское Возрождение» для характеристики больших изменений в культурной жизни этого периода в истории Ближнего и Среднего Востока.

Но существенное отличие от европейского Ренессанса в данном случае заключается в том (и это главное в определении сущности этих изменений), что интенсивное развитие светской культуры на раннесредневековом Ближнем и Среднем Востоке происходило на иной социально-экономической основе, на базе феодальных отношений, в рамках феодального общества, отражая различные этапы его развития, тогда как Ренессанс в Европе отражал другие социальные процессы, являясь предвестником возникновения буржуазного общества и буржуазной культуры.

Нам представляется более правильным рассматривать культуру раннесредневекового Ближнего и Среднего Востока как важный этап в развитии мировой культуры, предшествовавший эпохе итальянского Ренессанса. Идеальная жизнь на этом этапе имела свои особенности и характерные черты.

В целом достижения науки, литературы и искусства — всей светской культуры стран раннесредневекового Ближнего и Среднего Востока — являются необходимым звеном, яркой и богатой страницей в развитии общечеловеческой цивилизации.

Ф. Энгельс подчеркивал весьма большое значение научных достижений и философских идей арабоязычной культуры в идейной подготовке эпохи Возрождения и дальнейшего развития материалистической философии в Европе. Характеризуя процесс духовного развития европейского общества в эпоху Ренессанса, он писал: «...у романских народов стало все более и более укореняться перешедшее от арабов и питавшееся новооткрытой греческой философией жизнерадостное свободомыслие, подготовившее материализм XVIII века»^{1*}.

Одним из столпов арабоязычной культуры и науки был Абу Наср ал-Фараби. Уроженец Средней Азии, Фараби большую часть своей жизни прожил в центральных городах Арабского халифата и своим учением оказал огромное влияние на развитие науки и теоретической мысли средневекового Ближнего и Среднего Востока, тем самым служа укреплению культурных связей, идейной общности и дружбы народов этих стран.

Фараби, прозванный Аристотелем Востока, Вторым учителем, был одним из основателей передовой культуры

* Примечания см. в конце книги.

Средней Азии, Ближнего и Среднего Востока, которая представлена блестящей плеядой ученых: Ибн Сина, Ибн Туфейль, Ибн Баджа, Ибн Рушд, Омар Хайям, Бахманяр, ат-Туси, Низами, Ибн Халдун и др.

Несмотря на то что со времени его смерти прошло более 11 веков, интерес мировой научной общественности к личности и творчеству Абу Насра все более возрастает.

В 1975 г. советский народ, народы арабских стран, все прогрессивное человечество широко отметили юбилей — 1100-летие со дня рождения Абу Насра ал-Фараби. Этот юбилей еще больше привлек внимание ученых мира к его научному наследию. Он способствовал дальнейшему упрочению культурных связей, дружбы и сотрудничества с народами стран зарубежного Востока.

Жизнь, творчество, наследие

Культурные истоки и предшественники

После включения в состав Арабского халифата Средняя Азия стала играть активную роль в его социально-экономической и культурной жизни.

Средняя Азия — один из древнейших центров производства хлопка, начало выращивания которого, согласно новым археологическим данным, относится к периоду до нашей эры. В VII—X вв. хлопководство получило дальнейшее развитие. Большое внимание уделялось добыче золота, киновари, меди, железа, серебра, свинца. Имеются сведения о том, что в Средней Азии на высоком уровне находились обработка стекла и текстильное производство, в городах имелись ткацкие мастерские. Огромную роль Средняя Азия играла в торговле между государствами Ближнего и Дальнего Востока. Находясь на великой «шелковой дороге», среднеазиатские города Самарканд, Фергана и Бухара, где производились высококачественные шелковые ткани с разноцветными рисунками, вели оживленную торговлю с Византией, Индией, Россией и Китаем. Кроме внешней торговли, интенсивные торговые связи поддерживались между земледельческим населением и кочевниками.

О высокой культуре среднеазиатских народов свидетельствует распространение здесь особой согдийской, хорезмийской письменности.

Пестрый социальный состав халифата, сложное переплетение интересов различных классов, сословий, слоев — все это явилось причиной возникновения разнообразных еретических учений, многочисленных сект, обусловило многогранность их политической борьбы. Ереси, имевшие социальную основу в крестьянских восстаниях, став важным фактором в политической и духовной жизни общества, непосредственно влияли на различные идейные течения.

Начиная с конца IX в. в течение трех веков в странах Ближнего и Среднего Востока, Средней Азии происходит культурный подъем. Развертывает свою деятельность блестящая плеяда естествоиспытателей, поэтов, философов; невиданного размаха достигает работа переводчиков. Именно в этот период появилась масса научных и художественных трудов, многие из которых и до настоящего времени не потеряли своей ценности. Бурное развитие культуры было вызвано прежде всего становлением нового феодального общества.

Огромную роль в культурном развитии сыграли усиление хозяйственно-экономических связей стран Арабского халифата и, как следствие этого, тесная взаимосвязь и взаимопроникновение различных культур — индийской, среднеазиатской, иранской, месопотамской, египетской, греко-римской². Общее развитие экономики выразилось в росте сельскохозяйственного производства и ремесла, расцвете городской жизни, развитии внутренней и внешней торговли.

Получили дальнейшее развитие ремесла. Постепенно произошло скопление ремесленников в определенных центрах, что способствовало интенсивному росту городов. Расширялись старые города, возникали новые. В этот период получили значительное развитие такие древние центры, как Дамаск, Алеппо, Рей, Самарканд, Бухара, Мерв, Шаш и др. В период Арабского халифата были построены Басра и Куфа (ок. 635 г.), Фустат — старый Каир (ок. 640 г.), Рамла в Палестине и Васит в Ираке (начало III в.), Багдад (ок. 762 г.), Самарра (ок. 835 г.).

Караванные пути пересекали всю территорию халифата, соединяя различные провинции в единый рынок. Под непосредственным воздействием сдвигов в социально-экономической жизни общества происходил рост культуры.

Примерно с X в. халифат начинает распадаться на отдельные феодальные государства, которые возникли на территориях завоеванных стран — Средней Азии, Ирана, Северной Африки, Испании и др. Процесс культурного развития продолжается с новой силой еще в течение нескольких столетий именно в этих новообразованных государствах.

Во второй половине VIII — первой половине IX в. интенсивно развиваются светские знания. Уже в IX в.

все большую роль начинают играть естественные науки. Например, великий арабский средневековый мыслитель Ибн Халдун писал: «Знай, что науки, кои служат предметом изучения и обучения в городах, делятся на два вида: 1) естественные для человека, кои он приобретает умозрительным путем; 2) традиционные, кои он перенимает от того, кто положил им начало.

Первый вид — это науки философии, науки мудрости, т. е. те науки, занятие которыми естественно для человека, как существа, способного к умозрению. Представления человека приводят к изучению этих наук, к рассмотрению их вопросов и приведению доказательств, так что он останавливается на них свое внимание и старается отличить в них истину от ошибок — все это потому, что он — человек, наделенный разумом.

Второй вид — это науки, перенимаемые [человеком] от других людей; в основе их лежат положения шариата, они непреложны для разума во всех отраслях науки, кроме второстепенных... Основу этих наук составляют предначертания Аллаха и его посланника, содержащиеся в Коране и Сунне»³.

Широкое развитие в этот период получают достижения индийской, среднеазиатской, иранской и, особенно, греческой научной мысли, способствовавшие развитию светских наук⁴.

Широко переводились книги по медицине, математике, астрономии, логике, психологии и другим наукам с индийского, сирийского, греческого языков. Этому немало способствовали сами халифы — Мансур (754—776), Харун ар-Рашид (786—809), Мамун (813—833).

В качестве выдающихся переводчиков греческой естественнонаучной и философской литературы прославились семейства Хунайна и Бахтияшу, Сабит ибн Курра (886—901), Коста ибн Лука (ум. в 943 г.), Яхья ибн Ади, Исхак ад-Дамашки. Переводами с персидского занимались семейства Масарджувейх, Наубахт, Ибн ал-Хасан ибн Сахль, Ибн ал-Мукаффа, с индийского — Ибн Манка и Ибн Дахн, с набатейского — Ибн Вахшия и др.

Одним из ранних переводчиков литературных и научных сочинений был иранец Абдуллах ибн ал-Мукаффа (724—760). Он перевел с пехлевийского на арабский дидактическую книгу индийцев «Калила и Димна», «Книгу царей» («Ходжай-намэ»), «Маздак», «Уставную книгу» («Айин-намэ»). Ему приписываются также пере-

воды на арабский язык ряда логических сочинений Аристотеля («Категории», «Об истолковании» и др.).

Ибн ал-Мукаффа был крупным ученым, талантливым писателем и незаурядным политическим деятелем. Интересуясь социально-политическими вопросами, он написал ряд сочинений, в том числе «Наставление для великих дел» и «Наставление для малых дел». Формально признавая ислам, Мукаффа оставался зороастрийцем. В своей книге «Индия» Беруни характеризует его как пропагандиста манихейства и еретика. Мукаффа был казнен при халифе Мансуре.

Сириец-христианин Хунайн ибн Исхак (810—873) переводил с греческого и сирийского. Переводческой деятельностью прославились также его сын Исхак ибн Хунайн и племянник Хубайш. Хунайну ибн Исхаку принадлежит также ряд оригинальных работ по медицине.

Сабит ибн Курра-сабий (звездопоклонник) из Харрана занимался переводом трудов греческих математиков и астрономов. Его перу принадлежит ряд оригинальных работ по математике и астрономии: «Строение небесного свода», «Причина солнечного и лунного затмений», «Книга по геометрии». Другие переводчики также были известными учеными.

Благодаря большой переводческой работе стали известны труды многих древнегреческих авторов: Платона («Законы», «Тимей»), Аристотеля («Политика», «Категории», «Аналитика», «О возникновении и уничтожении», «О душе», «Этика»), Теофраста, Прокла, Александра Афродизийского, Порфирия, Гиппократ («Острые болезни», «Природа человека» и др.), Галена («Ремесло», «Пульс и лечение болезней», «Анатомирование» и др.), Евклида («Основы геометрии», «Вершины» и др.), Птолемея («Великое построение»), Архимеда («О шаре и цилиндре», «Разделение окружности на четыре части и семь частей», «Соприкасающиеся окружности»), Аполлония Пергского («Коническое сечение», «Плоскостные сечения»), Аристарха Самосского и др.

С персидского языка были переведены художественно-дидактические произведения — «Шехерезада и Парвиз» и др.; с индийского — медицинские труды «Названия лекарств и лекарственных трав Индии», «Сасрад», трактат о движении планет с приложением астрономических таблиц «Сиддханта», работы по арифметике; с набатийского — «Книга о Набатийском земледелии». Во время прав-

ления халифа Мамуна достигла расцвета деятельность «Дома мудрости» («Байт ал-Хикма»), основанного еще при Харун ар-Рашиде,— своеобразной академии наук, имевшей большую библиотеку и астрономическую обсерваторию⁵.

Как уже упоминалось, в развитии арабоязычной науки большую роль играло изучение и освоение достижений греческой естественнонаучной и философской мысли.

Известный на средневековом арабо-мусульманском Востоке под именем Пифагурис древнегреческий мыслитель, полумифический основатель религиозно-философской школы Пифагор (580—500 гг. до н. э.) упоминается в связи с возникновением учения о гармонии небесных сфер, об акустике и учения о числах как основе мироздания. На Востоке Пифагору и пифагореизму приписывается также упорядочение первоначальных математических знаний, создание принципов единой концепции бытия, основанной на числах и их отношениях, образующих математико-геометрическую структуру естественных процессов. Количественные, числовые отношения лежат в основе связей естественных элементов небесных сфер, форм звуков и даже букв (астрономия, музыка, грамматика и т. д.).

Пифагорово учение о числах в целом сыграло огромную роль в развитии естественнонаучной и философской мысли Древней Греции, но оно, абсолютизируя количественные отношения и придавая им мистический смысл, способствовало усилению идеалистического направления в философии. Пифагореизм в условиях средневекового Востока был использован для развития свободомыслия и антиисламских идей.

Широко известный на средневековом арабо-мусульманском Востоке как Икclidус, выдающийся ученый древности Евклид (450—374 гг. до н. э.), был основателем математической науки, в его «Началах» получили обобщение успехи математики древности, а геометрия была обоснована как самостоятельная наука. Сыгравшие огромную роль в развитии точного знания и точных методов познания природы, «Начала» Евклида еще в VIII в. были переведены на арабский язык, им неоднократно предпосылались комментарии, посвящались трактаты, они сыграли выдающуюся роль в возрастании интереса к точным наукам на Востоке, в развитии геометрического знания.

Одним из самых крупных ученых медиков Древней Греции был Гиппократ (460—377 гг. до н. э.). Основная медицина на эмпирическом изучении человеческого организма, он выступил против знахарства и различного рода мифологических представлений о причинах болезней и средствах их лечения. Находясь в близких отношениях с Демокритом, Гиппократ испытал влияние его прогрессивных атомистических идей. Сводя все существующее к огню, как действующей причине, и к воде, как питательному началу, он искал естественные основы вещей и тем самым стоял на позиции стихийного материализма. Его учение о болезнях и лечении человеческого организма основывается на принципе единства начала и конца, согласно которому надо идти «от единства через многообразие к новому единству». Гиппократ придерживался идеи неуничтожимости материи. Он выдвигал важное для медицины положение о зависимости жизни человека от климатических условий, о человеческом мозге как центре мышления и ощущения. Широко распространенное в средневековой медицине учение о четырех жидкостях: слизи (из мозга), крови (из сердца), желтой желчи (из печени) и черной желчи (из селезенки), которые влияют на различные отклонения в организме, также принадлежит Гиппократу. Оно в дальнейшем привело к возникновению учения о четырех темпераментах. Гиппократу принадлежат медицинские трактаты «О мускулах», «О диете», «О пище», «О древней медицине», «О природе человека», «О воздухах, водах и местностях».

Древнегреческий медик был широко известен на средневековом арабоязычном Востоке под именем Букрот и пользовался широким авторитетом. Его работы были переведены на арабский язык и снабжены комментариями. Они оказали большое влияние на формирование естественнонаучной мысли средневекового арабо-мусульманского Востока.

Последователем идей Гиппократа в области медицины, в частности, анатомии, физиологии и патологии был римский врач Гален (ок. 130—200 гг.), который был также широко известен в арабоязычной медицине под именем Джаалинус. Ему приписывают ряд трактатов — таких, как «Естественная сила», «Душа», «Элементы» и др., которые были переведены на арабский язык и вызвали большой интерес среди средневековых естествоиспытателей.

Гален признавал четыре элемента — воду, воздух,

огонь и землю — естественной основой природы, развивал идею о четырех жидкостях в человеческом организме, учение о температурах. Он также автор ряда общефилософских и логических работ, в которых сочетал идеи Платона и Аристотеля.

Широкую популярность на средневековом Востоке получило учение греческого астронома, математика и историка II в. Птолемея, который в своем главном сочинении «Математическая система», являющемся высшим достижением древнегреческой математической астрономии, на основе математических операций и геометрических построений разработал геоцентрическую систему движения небесных тел.

Система Птолемея получила широкое распространение на средневековом Востоке, ибо в целом отвечала уровню астрономического знания того периода. «Математическая система» была переведена на сирийский, а в IX в. на арабский языки. На арабском Востоке Птолемей был известен под именами Батлимус и Птолемус, а перевод его труда под названием «Ал-Мажастий» вызвал многочисленные комментарии арабоязычных астрономов и математиков. В XII в. он был переведен с арабского на латинский язык под названием «Алмагест».

Арабские мыслители были хорошо знакомы с идеями выдающегося греческого ученого Архимеда (287—212 гг. до н. э.), одного из создателей науки механики. Являясь пионером математической физики, он стремился применить достижения математики и астрономии к проблемам естествознания и техники. Архимед разработал методы нахождения площадей поверхностей и объемов различных фигур и тел, ему также принадлежат различные технические изобретения. В IX—XI вв. его работы были переведены на арабский язык, а с XIII в. они появляются в Западной Европе в латинском переводе.

Огромное влияние на развитие науки и философии средневекового Ближнего и Среднего Востока оказали различные философские школы Древней Греции, идеи выдающихся греческих мыслителей: Платона, Сократа, Демокрита и, в особенности, Аристотеля — самой универсальной головы древности, книги которого были полностью переведены на арабский язык, неоднократно комментировались, став мощным источником прогрессивных естественнонаучных и философских идей.

С учением Аристотеля на средневековом Востоке пер-

воначально стали знакомиться по трудам и комментариям перипатетиков и неоплатоников: Александра Афродизийского, Фемистия, Прокла, Иоанна Грамматика и др., которые жили в II—VI вв. н. э.

Александр Афродизийский (II в.) был последователем естественнонаучных взглядов Аристотеля, в его творчестве нашли развитие учения о душе и разуме, номиналистические идеи Стагирита.

Широко были распространены и труды Прокла (410—485), позднейшего неоплатоника, в частности его трактат «Исагоге», который широко использовался арабоязычными мыслителями в изложении древнегреческих логических учений.

Под воздействием переводной литературы, на основе обобщения опыта народных масс в области орошаемого земледелия, ремесленного производства, торговли, на основе достижений культуры народов Ближнего и Среднего Востока получает высокое развитие естественнонаучная и философская мысль. В создании и развитии средневековой арабоязычной науки и философии самое активное участие принимали представители различных народов.

В VIII в. в связи с потребностями борьбы против различных оппозиционных сект и необходимостью защиты основ ортодоксального ислама возникло мусульманское догматическое богословие — калам. Говоря о сторонниках калама — мутакаллимах, крупнейший идеолог ислама Абу Хамид ал-Газали писал, что они «ставят своей целью сохранение принципа веры тех, кто придерживается сунны, и защиты ее от той путаницы, которую вносят в нее еретики вместе со своими новшествами»⁶. Мутакаллимы, продолжает Газали, защищают сунну посредством рассуждения и при этом исходят из таких посылок и тезисов, которые допускаются либо «традиционными воззрениями, либо единогласным решением религиозных авторитетов, либо одним лишь каким-нибудь высказыванием, взятым из Корана или преданий»⁷.

Калам вошел в состав «улум ал-ислам» — общего комплекса так называемых «наук об исламе» — и со временем превратился в неотъемлемую часть мусульманской идеологической системы.

Антифеодальное движение, обновление в связи с этим различных доисламских религиозно-философских учений (манихейства, маздакизма и др.) и проникновение индийской, греческой и другой литературы способствовали воз-

никновению оппозиционных сект и еретических учений внутри ислама. Так, уже в VIII в. существовало множество мусульманских сект, каждая из которых старалась доказать истинность своей позиции. Характерными чертами идейной жизни общества были «различие людей по религиям и верованиям, а также различие толков внутри одного вероучения вследствие обилия партий и противоречивости методов, причем каждая группа чрезвычайно довольна своим учением»⁸. Основными идейно-теоретическими течениями (основными «категориями искателей истины») своей эпохи Газали называл мутакаллизм, батинизм, философию, суфизм⁹. Омар Хайям также указывал на четыре группы «искателей истины» того периода: мутакаллимов, философов и других ученых, исмаилитов (талимитов) и суфиев¹⁰.

Одним из наиболее распространенных и влиятельных оппозиционных течений был мутазилизм, отделившийся от мутакаллизма («мутазила» — отделившиеся) на почве идейных расхождений. Возникший еще при Омейядах и получивший широкое распространение при Аббасидах, мутазилизм при халифе Мамуне (813—833) стал государственным вероисповеданием, но при халифе Мутаваккиле (847—861) последователи его были объявлены еретиками. Во многих работах мутазилизм рассматривается как одна из сект ислама; ряд авторов характеризует мутазилитов как основоположников рационалистического направления в общественно-философской мысли того периода.

Мутазилиты, действительно, были зачинателями собственно философского мышления в Арабском халифате. Одной из заслуг их было то, что рядом с чувственным опытом и традиционным знанием они поставили третий критерий знания — акл, разумное познание. Возвышение разума как критерия познания было связано с тем, что мутазилиты большое внимание уделяли изучению философских вопросов.

«Для мутазилитов концепция разума была тесно связана с принципом справедливости (адл). Назначение разума они видели в его нравственной функции различения добра и зла, справедливого и ложного. По их представлениям эти понятия суть объективно существующие качества, заложенные в действиях. Добро они считали универсальной ценностью, а различение добра и зла, как они полагали, доступно разуму в такой же мере, как доступно

зрячему человеку различение цветов... Представления мутазилитов о справедливости и разуме, связанные с верой, что добро и зло — объективные категории, независимые от воли бога, и что, следовательно человек может и должен быть судим без соотнесения с божественным предопределением. Доктрина об объективном характере добра привела к мысли, что в различении добра и зла человек и бог находятся в равном положении»¹¹.

Важным моментом учения мутазилитов был вопрос о свободе воли человека. Мутазилиты утверждали, что человек свободен в собственных поступках.

Другими важными чертами этой доктрины были положения об отсутствии у бога всяких атрибутов и о сотворенности Корана.

О широком распространении учения «вольнодумцев»-мутазилитов на территории Хорасана, Мавераннахра и о существовании его приверженцев в Средней Азии вплоть до XVI в. сообщает В. В. Бартольд в своих работах, посвященных истории Туркестана¹².

Мутазилиты не только первыми ратовали за распространение философии, но и были первыми вольнодумцами. Они подготовили почву для возникновения школы «Братьев чистоты», или «Чистых братьев», представители которой уделяли большое внимание изучению природы, математических и естественных наук. В своих социологических работах они пропагандировали любовь, равенство и доброе отношение к людям, призывали к овладению знанием. Их учение носило гуманистический характер и выражало интересы передовой части феодальной интеллигенции. Послания «Братьев чистоты» — сыграли большую роль в распространении философской мысли и вольнодумия в эпоху раннего средневековья.

Одним из самых распространенных идейных течений был суфизм. Суфизм — одно из значительных явлений в истории духовной жизни народов Ближнего и Среднего Востока. В большом исследовании, посвященном суфизму и суфистской литературе, Е. Э. Бертельс показывает всю сложность и многогранность этого течения и утверждает, что «единого суфизма никогда не было», что в нем нашли себе приют и выражение как реакционные, так и прогрессивные идеи¹³. В качестве идейных источников суфизма можно назвать индийские религиозно-философские системы, неоплатонизм, раннеисламские оппозиционные сектантские течения¹⁴.

Возникновение учения мутазилитов, появление различных трактатов по естествознанию и, наконец, посланий «Братьев чистоты» — все это говорит о возрастании интереса к светским знаниям. Таким образом, уже в VIII — IX вв. наряду с отдельными отраслями естественных и математических наук и под их влиянием развивалась философия, приобретая все большую и большую самостоятельность.

В идейно-философской жизни того периода существовали два противоположных направления: одно представляло ортодоксальный ислам и его догматическую теологию — калам, а другое, опиравшееся на светское знание и исходящее из признания авторитета разума, — философию. Второе направление в известной степени допускало отход от норм официальной религии в лице суннизма и поэтому было источником вольнодумия. Один из философов XII в. так выразил различие между философами и мутакаллимами: «Философы называют бога первой причиной, но те, которые известны под именем мутакаллимов, всячески избегают этого обозначения и называют бога создателем, ибо, говорят они, если назвать его первой причиной, то тем самым было бы признано существование следствия, а это привело бы к признанию вечности мира»¹⁵.

Позднее внутри самой философии под влиянием различных культур возникли течения, в большей или меньшей мере склонявшиеся к идеализму или материализму. Согласно воззрениям той эпохи, философия как знание о бытии, о всем сущем необходимо включала в себя и знания о человеке и природе, естественнонаучное изучение которых все более расширялось.

Многочисленные философские школы и учения того времени Газали делит на три основные категории, на каждой из которых «лежит клеймо неверия и безбожия»¹⁶.

Как уже отмечалось, в создании и развитии средневековых арабоязычных науки и философии самое активное участие принимали представители различных народов халифата. Одним из выдающихся ученых своего времени, основателем средневековой математической науки был Мухаммад ибн Муса ал-Хорезми (ок. 783—850 гг.), с именем которого связаны термины «алгоритм» и «алгебра». Муса Хорезми возглавлял плеяду математиков и астрономов, работавших при Мамуне в «Доме мудрости».

Ему принадлежит ряд трудов: «Астрономические таблицы», «Трактат об индийском счете», «Тригонометрические таблицы», «Трактат о солнечных часах», «Трактат о музыке», «Книга по географии» и др. Работы ученого, особенно в области арифметики и алгебры, оказали большое влияние на последующее развитие математики.

Ближайшим сотрудником Хорезми был выдающийся астроном IX в. Мухаммад ал-Фергани, также уроженец Средней Азии. Его труд «Ключи к астрономии» сыграл важную роль в дальнейшем развитии астрономической науки. В числе известных математиков и астрономов этого периода были также уроженцы Средней Азии Хожанди, Турки, Марвази и др. Выдающийся астроном и математик, уроженец Харрана аль-Баттани (859—929) в своем сочинении «Усовершенствование Алмагеста» ввел в употребление тригонометрические функции — синус, тангенс, котангенс. Крупнейший математик из Хорасана Абул Вафо (940—997) внес значительный вклад в геометрию и тригонометрию. Астроном ас-Суфи (X в.) составил звездный каталог с указанием положения звезд и их величины, организовал ряд научных экспедиций. Так, в 827 г. в сирийской пустыне, в районе Джебель-Синд-жар, были произведены измерения дуги меридиана, которые позволили определить размеры земного шара.

Развитие математических наук в Средней Азии, особенно в Хорезме, В. В. Бартольд связывает с тем, что в доисламскую эпоху в буддийских храмах, наряду с религиозными проблемами, изучались и точные науки — математика и астрономия¹⁷.

В связи с потребностями ремесленного производства значительное развитие получила химия. Одним из крупных арабских алхимиков VIII—IX вв. был Джабир ибн Хайан, которому кроме алхимических трактатов принадлежит заслуга разработки сернортутной теории происхождения металлов. Он впервые получил азотную кислоту, хлорную ртуть и нашатырь.

Крупнейшим врачом и алхимиком был Закарийя ар-Рази, уроженец Рея (865—925), который оставил ряд ценных трактатов, служивших в Европе руководством для изучения химии, «Рази,— отмечает У. И. Каримов, исследовавший его химические труды,— является выдающимся химиком средневекового Востока. Он впервые в истории химии дал всем известную теперь классификацию веществ (минеральные, растительные, животные) и

привел в стройную систему огромное количество фактического материала, касающегося химических приборов и операций»¹⁸. Наряду с большим количеством работ по медицине, химии и другим наукам, Рази принадлежат также трактаты по философии¹⁹.

Философские взгляды Рази формировались под влиянием иранских и индийских религиозно-философских систем и учений древнегреческих материалистов. Он утверждал, что существует пять вечных начал (творец, абсолютное пространство, абсолютное время, или вечная продолжительность, душа и материя), из которых состоит мир.

Считая движение неотъемлемым свойством самих вещей, источник его он искал в них самих. Рази в известной степени возродил теорию Демокрита об атомах и пустоте и, выступая против идеалистического учения, выдвинул тезис о единстве души и тела.

В решении гносеологических проблем ар-Рази исходил из тезиса о познаваемости природы. Придавая большое значение эмпирическому знанию, он предпочитал опыт даже одного человека тем логическим выводам, которые не проверены на практике.

В двух средневековых источниках упоминается имя Абу-л-Аббаса ал-Ираншахри, жившего в IX в., который, как утверждает Насир Хосров в своей «Зод ал-Мусафирии», был учителем Абу Бакра ар-Рази. Известный советский арабист П. Г. Булгаков, специально изучивший сведения об Ираншахри, приходит к выводу, что он был естествоиспытателем-энциклопедистом, сторонником естественнонаучного рационализма и работал в Хорасане: «Ираншахри, который, по словам Беруни, „не был приверженцем ни одной из религий и один придерживался изобретенной им самим [религии] и призывал и других“, занимался изучением природы и истории религии, народных поверий»²⁰. Он не отрицал существование бога-творца, но утверждал, что поскольку творец извечен, то и сотворенное им, в частности материя, тоже извечно. Ираншахри, так же как и Закарийя ар-Рази, считал материю извечной субстанцией. Беруни, характеризуя научную деятельность Ираншахри, указывает на проведенные им наблюдения за геологическими процессами и на его работы по истории религии: «Он хорошо изложил вероучение иудеев и христиан, а также содержание Пятикнижия и Евангелия и превосходно рассказал о после-

дователях Мани и о содержащихся в их книгах известиях об исчезнувших религиях»²¹.

Что касается «новой религии» Ираншахри, то, например, средневековый историк религии Абу Мавали Мухаммад Хусейни Алави, говорил о ней так: Ираншахри скомпоновал нечто на языке фарси и выдавал это за божественное откровение, которое пришло к нему вместо Корана через язык ангела, имя которому «Бытие»²².

Большие успехи были достигнуты и в медицине, великим обобщением достижений которой явился знаменитый пятитомный «Канон фит-Тибб» («Канон врачебной науки») бухарца Абу Али ибн Сины (980—1037). «Канон» наряду с огромным фактическим материалом содержит много ценных теоретических положений²³. Важный шаг вперед был сделан в изучении строения глаз, что привело к использованию линз. Так зародилась оптика (Ибн Хайтам). Естествознание этого периода достигло больших успехов в творчестве Беруни.

Все эти научные достижения были вызваны потребностями практики. Характерно в этом отношении указание Хорезми на конечные цели своего математического трактата «Книга об исчислении алгебры и альмукабалы», посвященного довольно абстрактным вопросам и потому кажущегося весьма далеким от жизни: «Я составил краткую книгу об исчислении алгебры и альмукабалы, заключающую в себе простые и сложные вопросы арифметики, ибо это необходимо людям при делении наследства, составлении завещаний, разделе имущества и судебных делах, в торговле и всевозможных сделках, а также при измерении земель, проведении каналов, в геометрии и прочих подобных делах»²⁴.

В изучении природы были достигнуты значительные успехи, сыгравшие огромную роль в обогащении научного знания, в развитии прогрессивных философских учений.

Дж. Бернал, говоря о достижениях естественных наук в Арабском халифате, отмечает: «... мусульманские ученые... создали живую, развивающуюся науку... постоянно заимствуя опыт неэллинических стран — Персии, Индии и Китая, эти ученые сумели расширить узкую основу греческой математики, астрономии и медицинской науки, заложить основы алгебры и тригонометрии, а также оптики. Решающих успехов мусульманская наука достигла в химии, или алхимии, в этой области ученые подвергли

коренной переработке старые теории и внесли в нее новый опыт в целях создания новой науки с новыми традициями»²⁵.

Взаимосвязь различных частей халифата посредством единой почтовой системы, широкое развитие сухопутной и морской торговли создали возможности для свободного продвижения по обширной территории. Это в значительной мере способствовало возникновению и развитию историко-географической литературы. В ней можно найти обширные сведения об Индии, Цейлоне, Северной Африке, Закавказье, Руси, Испании, Франции и других странах. Крачковский в своем фундаментальном труде, посвященном арабской географической литературе, указывал, что в ней может найти интересующий его материал в самом широком объеме не только историк или географ, но и социолог, экономист, историк литературы, науки и религии, лингвист и естествоиспытатель²⁶.

Крупнейшими географами и путешественниками рассматриваемого периода были Ибн Хордад-бек (820—912), ал-Якуб (ум. в 905 г.), ал-Масуди (ум. в 956 г.), ал-Балхи (850—934), ал-Истахри (849—934), ал-Мукаддаси (X в.), побывавший на берегах Волги, Ибн Фадлан (X в.), выдающийся историк ат-Табари (ум. в 925 г.), историк ал-Балазури (ум. в 892 г.) и др.

Высокого развития достигли филология, лексикология, стилистика, поэтика, риторика, а также архитектура, музыка, каллиграфия, искусство декоративного орнамента, резьба и т. п.²⁷

Поэзия этого периода под воздействием идеологий народных восстаний, научной и философской мысли стала могучим средством выражения вольнодумия. Отражая социально-политическую жизнь эпохи, лучшие поэты и прозаики наряду с разработкой традиционных тем большое внимание уделяли описанию реальных переживаний человека, раскрытию психологии людей своей эпохи. В их творчестве все более видное место стали занимать философские проблемы. Разум был выдвинут в качестве меры всех вещей; путем воспевания могучего человеческого интеллекта, человеческих сомнений и переживаний распространялись гуманистические воззрения. В своем отношении к религии поэты и прозаики нередко проявляли колебания, что в какой-то степени способствовало развитию свободомыслия.

Крупнейшими поэтами и прозаиками эпохи были Абу

Таммам (796—843), воспевавший неограниченные возможности человеческого разума, и Ибн ар-Руми (835—896), который, будучи шиитом и признавая рационалистическое учение мутазилитов, отдавал предпочтение разуму перед слепой верой и разделял взгляды сторонников учения о свободе воли. Видный писатель и ученый Джахиз (775—868), ученик известного философа-вольнодумца Наззама, также принадлежал к рационалистическому течению и отвергал слепую веру в религиозные догматы. Помимо литературных и филологических произведений, Джахиз написал много работ по философии и естественным наукам. В своих исследованиях он опирался «на чувства и разум», исходил из собственных наблюдений. Выдающимся литературным памятником этого периода является собрание сказок «Тысяча и одна ночь» — произведение, вошедшее в золотой фонд мировой литературы. Выдающийся поэт Мутанабби (915—965) весьма пренебрежительно относился к религии и с позиции скептицизма, а порою и агностицизма, высказывался о бессмертии души²⁸. Мутанабби оказал сильное влияние на крупнейшего арабского поэта и вольнодумца X—XI вв. Абу ал-Ала ал-Маари (973—1057), который высмеивал отдельные религиозные представления, осуждал предрассудки, неблагоприятно отзывался о пророке Мухаммеде и Коране.

Рационалистические вольнодумные идеи выдвигались и в персоязычной литературе, возникшей в X в. на территории Средней Азии (в государствах Саманидов и Газневидов). Например, великий Фирдоуси (934 — ок. 1020) свою знаменитую поэму «Шах-намэ» начинает со «Слова в похвалу разума». Знаменитый поэт саманидского периода Рудаки также восхвалял знание и разум.

Ускорившемуся в результате взаимовлияния и взаимодействия различных древних культур (иранской, среднеазиатской, индийской, сирийской, греко-византийской и др.) быстрому процессу развития культуры, естествознания и точных наук, искусства и светской литературы в определенной степени способствовали сектантские антифеодальные движения народных масс.

Естествознание, светская литература и другие отрасли светской культуры начинали играть все большую роль в сфере общественного сознания. Все это имело чрезвычайно важное значение для возникновения и развития философских учений, привело к постепенному отделению фи-

лософии, опиравшейся на светское знание, от религии и стимулировало ее самостоятельное развитие.

Одним из ранних и крупнейших мыслителей Востока был ан-Наззам (ум. в 835 г.). Он известен как один из руководителей мутазилитского движения, как глава наиболее радикального его крыла. Наззам основал собственную философскую школу, известную под названием «наззамия» (наззамизм), которая сыграла большую роль в распространении рационалистического мировоззрения в эпоху средневековья. Философские воззрения ан-Наззама стали идейным источником для многих вольнолюбивых мыслителей ²⁹.

Другим выдающимся мыслителем был Абул Хасан Ахмад ибн Яхъя ибн Исхак ар-Раванди (ок. 827—964). О нем сохранилось очень мало сведений, ибо в качестве «известного еретика» он впоследствии был сознательно предан забвению ортодоксальными авторами. Раванди много внимания уделял вопросам философии. Он получил образование в Багдаде, изучал греческую и еврейскую философию. Сначала он примыкал к мутазилитам, затем обнаружил склонность к шиизму, а впоследствии вплотную подошел к материализму и атеизму. Раванди был крупнейшим ученым своего времени и написал более ста работ.

Важным этапом в развитии философской мысли явилась деятельность видного философа, зачинателя нового направления — так называемого восточного аристотелизма — Абу Юсуфа ибн Исхака ал-Кинди (800—879) ³⁰. Согласно сведениям мусульманских авторов, он написал около 150 работ, посвященных различным областям знаний — геометрии, астрономии, оптике, метеорологии, медицине, музыке и др. В своем труде «Минералогия» Беруни часто ссылается на труд Кинди о драгоценных камнях.

Кинди оставил немало трактатов, непосредственно рассматривающих философские проблемы. Будучи естествоиспытателем, он весьма четко отличал предмет философии от предмета конкретных наук. «Из человеческих искусств,— пишет Кинди в трактате «О первой философии»,— самым возвышенным и благородным является искусство философии, каковое определяется как познание истинной природы вещей в меру человеческих способностей...». И далее: «Частное не составляет предмета философии. Она имеет своим предметом лишь всеобщее, истин-

ная природа чего может быть познана в совершенстве»³¹.

Согласно Кинди, бытие всякой вещи предполагает наличие пяти взаимосвязанных начал, которые делают его возможным — материи, формы, места, движения и времени³². В противоположность мутакаллимам Кинди настаивает на незыблемости причинных связей в природе, а взаимоотношения бога и мира рассматривает как причину и следствие. Каламу он противопоставляет учение о трех ступенях научного познания: с первой ступени (логика и математика) через вторую (естествознание) познание восходит на третью ступень (метафизика). Опираясь на свои натурфилософские знания, Кинди в данном случае подчеркивает роль математических и естественных наук в научном познании и отвергает схоластическую спекуляцию мутакаллимов. Говоря о философии, он утверждал, что она невозможна без знания математики.

Кинди с большим уважением относился к наследию греческой философской мысли, особое внимание уделяя изучению, разъяснению и пропаганде философии Аристотеля. Он написал «Трактат о количестве книг Аристотеля и о том, что необходимо для усвоения философии», в котором доказывал необходимость изучения философии Стагирита каждым, кто хочет стать философом. Из философских работ Кинди, в которых он развивает материалистическую сторону аристотелевского учения, можно назвать «Книгу о пяти сущностях», где дается анализ предмета и основных категорий философии, «Объяснение ближней действующей причины возникновения и уничтожения», «О том, что философия может быть достигнута только пропедевтической наукой» и др. Кинди также написал ряд работ о своих предшественниках и современниках, в том числе об Равванди, натурфилософах, атеистах и др. Именно его, более всего, можно считать непосредственным предшественником Абу Насра ал-Фараби. Кинди был первым крупным аристотеликом на Востоке.

В VI—IX вв. на Ближнем Востоке были переведены на сирийский язык, а затем на арабский и прокомментированы почти все труды Аристотеля. Авторитет Аристотеля на средневековом Востоке был настолько велик, что ему приписывались анонимные произведения, если в них шла речь о важных естественнонаучных и философских вопросах. Без ознакомления с трудами Аристотеля и знания его идей не мыслилось изучение науки и вообще

получение светского образования. Многие ученые посвятили специальные трактаты задаче систематического и последовательного изучения наследия Стагирита.

Аристотель считался выразителем самой истины, и арабоязычные мыслители часто пользовались его непререкаемым авторитетом для изложения своих вольнодумных идей. По словам В. И. Ленина, Аристотель при характерном для него колебании между идеализмом и материализмом как раз в натурфилософии наиболее близок к материализму, «вплотную подходит» к нему³³. Кроме того, идеализм Аристотеля предоставлял большие возможности, нежели платонизм, для расширенного изучения природы и развития естественнонаучной мысли. По Аристотелю, бог был не создателем, а первой причиной движения и покоился вне природы без движения, не вмешиваясь в жизнь природы и мирские дела. Эти действительные тенденции открывали простор для самостоятельного развития естествознания и философских обобщений его достижений.

О. В. Трахтенберг следующим образом характеризует средневековый аристотелизм: «Характерная для арабской культуры тяга к изучению природы вела к восприятию именно материалистической стороны аристотелизма. Эта последняя в конечном счете привела к более или менее явным атеистическим выводам»³⁴.

Средневековых арабоязычных ученых отделял от Аристотеля более чем десятивековой период развития философской и естественнонаучной мысли, совпавший с эпохой разложения рабовладельческого общества и перехода к новому, феодальному строю, причем этот процесс сопровождался ожесточенной борьбой во всех сферах общественной жизни, в том числе и в области идеологии. Самым популярным философским течением в начале нашей эры был неоплатонизм, господствовавший в интеллектуальной жизни Римской и Византийской империй почти пять веков, вплоть до времени возникновения Арабского халифата. Неоплатоники на свой лад переработали идеи Аристотеля, — вот почему в V—VI вв. можно было скорее ознакомиться не с учением самого Стагирита, а с неоплатонической его интерпретацией. Они составили множество комментариев к работам Аристотеля, популярно изложили их. Вся эта литература имела широкое распространение, и неудивительно поэтому, что многие собственно неоплатонические труды приписыва-

лись самому Аристотелю. Однако его идеи получили не только неоплатоническую окраску. Они были так перемешаны с учениями Платона, Пифагора и других философов, что получилась смесь, в которой зачастую невозможно разобраться. Например, среди восточных мыслителей имели хождение работы «Теология» и «Книга о причинах», переведенные на арабский язык и приписываемые Аристотелю³⁵. На самом же деле, как выяснилось в результате последующих исследований, «Теология» представляла собой выдержки из 4- и 6-й книг «Эннеад» Плотина, а «Книга о причинах», согласно обоснованному предположению Ш. И. Нуцубидзе и бельгийского ученого Э. Хонигмана, принадлежала перу грузинского мыслителя V в. Петра Ивера³⁶.

Таким образом, в арабоязычной культуре фигурировал не подлинный, а псевдо-Аристотель. Аналогичная история произошла с Эмпедоклом и Пифагором, Платоном и Плотинем. Но с течением времени идеи Аристотеля постепенно очищаются от чужеродных примесей, выдвигается вперед материалистическая сторона его учения. Аристотель — «самая универсальная голова» среди греков (Ф. Энгельс) — постепенно становится на средневековом Востоке знаменем науки и прогресса, мудрости и справедливости, его имя приобретает символическое значение. Понятие «восточный аристотелизм» обозначает не просто учение самого Аристотеля, но и рационализм, тесно связанный с естественными науками, а через него и средневековый материализм, т. е. ярко выраженную материалистическую тенденцию в оболочке различного рода свойственных средневековой идеологии мистико-теологических представлений.

Как уже отмечалось, одним из самых распространенных идейных течений в период средневековья был неоплатонизм. Это учение, основателем которого был Плотин (204—269), возникло как выражение глубокого кризиса античного рабовладельческого общества. В своем развитии неоплатонизм прошел три этапа: александрийский (Плотин), сирийский (Ямвлих) и афинский (Прокл). Согласно учению Плотина, мир возникает вследствие эманации («истечения») из бога. Божество как абсолютное единство, «всеединое», выделяет из себя дух, который в свою очередь порождает мировую душу. Последней ступенью эманации, угасания божественного начала, является материя.

В V в. неоплатоник Петр Ивер написал «Книгу о причинах», сократив и переработав основное произведение Прокла «Первоосновы теологии». В «Книге о причинах» было разработано учение о единстве бога и мира. В VIII—IX вв. этот труд был переведен на арабский язык. Он оказал большое влияние на главное произведение европейского мыслителя IX в. Иоанна Скота Эриугены «О разделении природы», которое содержало пантеистические мотивы и было осуждено церковью как еретическое. Труд Эриугены сыграл важную роль в формировании мировоззрения неоплатоников-пантеистов XII—XIII вв., в частности Амальрика Бенского и Давида Динанта, учения которых также были осуждены церковью.

Сам по себе неоплатонизм является идеалистическим и глубоко мистическим учением, но в процессе определенной эволюции, в условиях средневековья он стал важным источником возникновения пантеистических идей, главным образом за счет усиления натурфилософских элементов аристотелизма. По определению К. Маркса, неоплатонизм «представляет собой не что иное, как фантастическое сочетание стоического, эпикурейского и скептического учения с содержанием философии Платона и Аристотеля»³⁷.

Неоплатоническая теория эманации в эпоху средневековья, в процессе своей эволюции под влиянием усилившейся тяги к изучению природы приобретает интерпретацию, способствовавшую развитию светских знаний и материалистических идей. Усвоение этой теории приводило к более или менее последовательному устранению идеи абсолютной отдаленности бога от природы — основного догмата христианства, иудаизма и ислама.

Историк средневековой восточной философии И. Гольдциер выделяет три направления влияния неоплатонизма на арабоязычную мысль: суфизм, в теософии которого нашли глубокое отражение неоплатоновские идеи, философия «Братьев чистоты», в которой неоплатонизм выступает во внешних формах перипатетической философии, и аристотелевская философия, выступающая в неоплатоновской оболочке³⁸. Если иметь в виду, что термины «аристотелизм», «перипатетизм» и «неоплатонизм» употребляются для приблизительного определения духа идейно-философских направлений средневековой арабоязычной мысли, то такая характеристика очень интерес-

на с точки зрения изучения возрастающей роли натурфилософских, материалистических идей в этот период.

Теория эманации оказала определенное влияние и на арабоязычных аристотеликов (Кинди, Фараби, Ибн Сину, Ибн Рушда и др.), в центре внимания которых находилось учение о материи, природе, человеке. Последующие философы и естествоиспытатели, даже самые выдающиеся, также не могли полностью освободиться от нее и использовали эту теорию для выражения своих передовых воззрений.

Таким образом, в средневековой арабоязычной мысли можно выделить три основных течения: 1) ортодоксальный ислам с его схоластической теологией — каламом, это течение было господствующим в халифате и защищало его интересы; 2) неоплатонические тенденции, питавшие пантеизм в его различных вариациях, наиболее яркое выражение эти тенденции нашли в суфизме, который отражал взгляды различных социальных слоев и групп; позднее усилиями Газали мистические элементы суфизма были включены в доктрину ортодоксального ислама, однако рядовые суфии по-прежнему стояли в оппозиции к последнему; 3) аристотелизм, выражавший стремление прогрессивных слоев, ратовавших за изучение природы и развитие естествознания.

Турецкий исследователь Х. З. Улкен, отмечая характерное для средневекового Востока выражение материалистических идей в пантеистической форме указывает на три пункта соприкосновения пантеизма (вужудиюн) и материализма (дахриюн): 1) учение о невозможности существования души вне тела, о том, что все существующее имеет материальную основу; 2) тезис о единстве бога и мира, согласно которому бог не существует самостоятельно, вне мира; 3) учение о невозможности отдельного существования человеческой души вне бытия целого. После смерти она воссоединяется с бытием и ее вечность означает лишь вечность, неисчезаемость бытия³⁹.

Таким образом, возникла единая и самостоятельная система мировоззрения, сыгравшая прогрессивную роль в эпоху средневековья и Возрождения и подготовившая последующее развитие материалистических и атеистических воззрений. В этой системе, источником которой являлись различные естественнонаучные и прогрессивные философские идеи народов Ближнего и Среднего Востока, аристотелизм, неоплатонизм и естественнонауч-

ное наследие Древней Греции, причудливо сочетались патурфилософские, материалистические тенденции с идеалистическими, а порой и мистическими воззрениями. Именно подобные философские школы средневековья имел в виду Ф. Энгельс, когда писал, что «идеалистические системы все более и более наполнялись материалистическим содержанием и пытались пантеистически примирить противоположность духа и материи»⁴⁰.

* * *

В исторической науке был поставлен вопрос о сходстве развития культуры средневекового Ближнего и Среднего Востока периода Арабского халифата с культурой эпохи европейского, в частности итальянского, Возрождения. В зарубежной литературе имеется ряд работ, рассматривающих арабо-мусульманскую культуру эпохи халифата как возрожденческую. Весьма характерной в этом отношении является монография известного востоковеда Адама Меца «Мусульманский Ренессанс», опубликованная в 1922 г. в Гейдельберге и затем переведенная на основные европейские и восточные языки⁴¹.

В советской литературе изучение возрожденческих черт культуры неевропейских народов, в частности народов Востока, связано с трудами академика Н. И. Конрада⁴². Проблема существования эпохи Возрождения в истории грузинской и армянской культур изучалась Ш. И. Нудубидзе⁴³ и В. К. Чалояном⁴⁴. В последующие годы были опубликованы работы о проявлении возрожденческих черт в истории культур Индии, Китая, Японии, Ирана и других стран. Идеи Н. И. Конрада о выявлении и изучении эпохи Возрождения в культурах народов средневекового Ближнего и Среднего Востока — арабской, иранской, среднеазиатской — были поддержаны и продолжены в трудах В. М. Жирмунского⁴⁵, И. С. Брагинского⁴⁶ и др.

Понятие «Возрождение» («Ренессанс») возникло в связи с характеристикой культурного процесса в Италии, отражающего социально-экономические изменения при переходе от средневековых к новым, буржуазным отношениям. Культура эпохи итальянского Ренессанса характеризуется рядом особенностей, резко отличающих ее от средневековой культуры, опирающейся на религию и церковь. Академик Н. И. Конрад, исследуя историю куль-

туры ряда восточных народов на определенном этапе развития, выявляет ряд черт, позволяющих говорить о ее сходстве с возрожденческой культурой Италии. Рассматривая культуру каждой страны Востока в едином русле развития мировой культуры и определяя наиболее общие черты возрожденческой культуры (освобождение человеческого сознания от власти догм, «открытие человека и природы», расцвет литературы, искусства, теоретической мысли), он приходит к выводу о том, что «вопрос об эпохе Возрождения перестает быть вопросом истории какой-либо отдельной страны и становится вопросом мировой истории. Вместе с этим возникает и новый вопрос: о формах и уровнях эпохи Возрождения в отдельных странах»⁴⁷.

В сборнике статей, посвященном памяти академика Н. И. Конрада, этот вопрос подвергнут многостороннему рассмотрению⁴⁸.

Один из его участников, академик Е. М. Жуков, отметил: «Развернутая концепция «восточного Ренессанса», в основном соответствующего классическому Ренессансу на Западе, носит дискуссионный характер, она вызвала исключительно живой отклик со стороны представителей различных общественных наук — историков, философов, литературоведов и искусствоведов»⁴⁹. Несомненно, эта проблема требует дальнейшего глубокого изучения, совместных усилий представителей ряда гуманитарных наук, выявления различных ее аспектов — экономических, социальных, идеологических и т. д.

А. Ф. Лосев в своем фундаментальном исследовании «Эстетика Возрождения» выявляет то ценное, что было достигнуто в рассмотрении этой проблемы советскими авторами⁵⁰. Уже сама постановка этой проблемы заставила по-новому взглянуть на историю культуры ряда восточных стран, по-новому трактовать явление «вспышки» культур на фоне преемственности в духовной жизни народов этих стран.

Изучение раннесредневековой культуры Ближнего и Среднего Востока периода Арабского халифата дает возможность обнаружить некоторые сходные черты возрожденческих культур.

В центральных городах Арабского халифата происходит интенсивное и бурное развитие естествознания, философской мысли, литературы, искусства, которые за небольшой период — II—III вв. — достигают огромных

успехов. Эти успехи были значительными, особенно по сравнению с культурой средневековой Европы этого периода. Выдающийся английский ученый Дж. Бернал в своем фундаментальном исследовании «Наука в истории общества» отмечает, что в то время как «большая часть Европы все еще страдала от хаоса, вызванного падением Римской империи ... мусульманский мир переживал период блистательного расцвета»⁵¹. Известный советский историк философии В. В. Соколов пишет: «Страны Ближнего Востока, арабизированной Испании и, в меньшей мере, Северной Африки, завоеванные в VII столетии арабами, развили богатую культуру, органической частью которой стали философские учения. В своем подавляющем большинстве они были сформулированы здесь задолго до того, как в странах Западной Европы появились сходные учения, дальнейшее развитие которых стало возможным в значительной степени под воздействием учений, проникавших сюда из арабизированных стран Ближнего Востока и Испании»⁵².

В рассматриваемый период в странах Ближнего и Среднего Востока показателем интенсивного подъема духовной жизни является появление огромного количества трактатов по различным отраслям науки, философии, гуманитарного знания, произведений художественной литературы, шедевров архитектуры. Это была эпоха таких великих ученых-энциклопедистов, мыслителей, поэтов, как Хорезми, Кинди, Закарийя ар-Рази, Фараби, Ибн Сина, Беруни, Махмуд Кашгари, Бухори, Фердоуси, Рудаки, Джахид, Маари и др. К характерным особенностям культурной жизни этого периода можно отнести:

1) стремление к светскому просвещению, которое в этот период становится обязательным признаком образованности;

2) широкое использование достижений прошлых культур, в частности индийской, греческой и др. (это относится прежде всего к естественнонаучному и связанному с ним философскому наследию). Данный процесс следует трактовать не как возвращение к старому, а как возрождение забытых культурных ценностей и творческое использование их для создания новых;

3) обращение к природе, изучение ее богатств, стремление раскрыть и использовать ее тайны, результатом чего явилось развитие естествознания;

4) возвеличение разума, тесно связанное с развитием

теоретического естествознания, превращение рациональности в мерило истины и, как следствие этого, развитие логики, знакомство с которой было необходимым признаком учености и образованности.

5) отрицательное отношение к догматике, критика косности и различных пороков, определенный отход от ортодоксальной религии, развитие вольнодумия;

6) любовь к человеку, восхваление познавательных и нравственных его способностей, отношение к нему, как к высшему творению природы.

7) любовь к слову, устному и письменному, широкое увлечение филологией, что характерно не только для представителей художественной литературы, но и для всей интеллигенции. Владение риторикой, изящная речь и умение слагать стихи — все это считалось неотъемлемыми качествами образованного человека. Художественная форма рассматривалась как одно из важнейших качеств научных сочинений. Писание научных трактатов в стихотворной форме было обычным явлением. Даже естествоиспытатели нередко занимались вопросами филологии, поэтики, риторики. Неудивительно, что Беруни и Ибн Сина также оставили трактаты, посвященные этим вопросам;

8) универсальность, энциклопедичность, овладение сразу несколькими науками. Многие ученые того времени могли плодотворно работать одновременно в нескольких областях знаний. Даже поэты, творцы изящной литературы, как правило, обнаруживали недюжинную научную эрудицию. Так, Джахид — известный поэт и мыслитель — написал трактаты по философии, медицине, истории, поэтике, геометрии и другим наукам; ар-Рази был химиком, медиком, фармакологом, философом, а Ибн Сина — врачом, математиком, астрономом, философом, психологом, ботаником, минералогом. Именно эта универсальность интересов создавала возможность изучать природу в ее целостности.

Обобщая перечисленные особенности и пытаясь определить то новое, что возникло в духовной жизни стран Ближнего и Среднего Востока этого периода, можно указать на развитие *гуманизма*, который проявился в движении морально-этических проблем, в росте литературы об образцовом устройстве общества, улучшении человеческой жизни, «идеальном городе», о достижении справедливости, всеобщего счастья и т. д.

Этот гуманизм был тесно связан с последовательным *рационализмом*, опирался на него. Рационализм был теоретико-гносеологической основой возвеличивания человека. На передний план выдвигались познавательные способности человека, его разум, мышление. Особую роль играла в обосновании, развитии рационализма всесторонне разрабатываемая концепция разума, знания, логики. Логика (аристотелевская) трактовалась как инструмент научного познания, как мерило учености, культурности, образованности.

Гуманистическая концепция не могла опираться на противопоставление создателя и созданного, бога и природы,— она предполагала их единство и, как следствие этого, расширение возможностей сотворенного — природы и человека. *Пантеизм* явился наиболее удобной формой устранения этого онтологического противопоставления «неба» и «земли», бога и человека. Учение о бытии, объединяющем творца и творение, причину и следствие, давало возможность сохранить *status quo* бога традиционной религии и одновременно развивать тезис о великой силе разума, о человеческой добродетели, об идеальном обществе.

Из далекого Фараба — в поисках знания

О жизненном пути Абу Насра ал-Фараби по сей день известно еще очень мало. О нем сохранились только отдельные сведения в книгах старых мусульманских авторов. Но эти сведения скудны и во многих случаях противоречивы.

Западноевропейская буржуазная наука из-за недостаточности материала почти ничего не сделала для создания научной биографии Фараби, не считая некоторой систематизации биографических данных. Авторы отдельных работ, опубликованных за последние годы в арабских странах, предпринимают попытки описать жизненный путь великого мыслителя. Но они ограничиваются теми сведениями, которые уже известны из трудов ранних мусульманских авторов. О Фараби, как и о других выдающихся исторических личностях, дошло до нас немало явно легендарных сведений, в силу чего сложилась, по меткому выражению Е. Э. Бертельса, «легендарная биография» этого мыслителя.

Абу Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Узлуг ибн Тархан ал-Фараби родился в 873—874 гг. (260 г. хиджры)⁵³ в местности Фараб — там, где река Арысь впадала в Сырдарью. Как свидетельствуют историки XIII—XIV вв., местность Фараб находилась северо-западнее Шаша (Ташкента). Имеется также упоминание о городе Сюткенте близ Фараба⁵⁴.

В. В. Бартольд, основываясь на работах средневековых арабских историков и географов (Истахри, Ибн Хаукаля, Макдиси, Табари, Масуди), приводит следующие сведения о родине Фараби: «Ниже Кенджида находился округ Бараб, или Фараб, занимавший пространство по обоим берегам Сырдарьи, меньше чем на 1 день пути в длину и в ширину. Истахри и Ибн Хаукаль называют главным городом округа Кедер и помещают его на расстоянии $\frac{1}{2}$ фарсаха от берега Сырдарьи. По Макдиси, главный город носил имя округа; он мог выставить до 70 000 воинов (?). Соборная мечеть находилась в шахристане, главная часть базаров — в рабаде; в шахристане были также лавки. Кедер, по словам того же географа, был новым городом, устройство в нем минбара (т. е. соборной мечети) вызвало междоусобные войны, т. е., очевидно, столкновения между его обитателями и жителями главного города округа. Ввиду таких противоречивых известий трудно решить, соответствовал ли Кедер позднему Фарабу или Отрару (в примечании В. В. Бартольд указывает, что Кедер, очевидно, находился севернее Отрара.— М. Х.). Название Отрар, по-видимому, встречается у Табари, который называет среди врагов Мамуна * царя города Отрар-бенде. Из городов Фараба на левом берегу Сырдарьи находились Сюткент, где были поселены принявшие ислам турки из огузов и карлуков, и Весидж — небольшое укрепленное селение с соборной мечетью, где жил „сильный эмир“, на расстоянии 2 фарсахов ниже Кедера. Весидж был родиной знаменитого философа Абу Насра ал-Фараби; крепость существовала еще в XII в.»⁵⁵.

В одних мусульманских источниках говорится, что Фараби происходил из Весиджа, а в других — из Кедера. В «Доиратул-Маориф» сообщается, что дед Фараби носил имя Золуг⁵⁶. Отец Фараби, по словам Деххудо, был тюремным сторожем⁵⁷. В одном из турецких источников

* Арабский халиф, правивший в 813—833 гг.

можно прочесть, что имя философа Фараби — это название места его рождения. Его называли также «Абу Наср»⁵⁸. Часто к его имени добавлялось слово «ат-турки», подчеркивающее его тюркское происхождение.

В IX в. ислам был распространен до берегов Сырдарьи, где расположился Фараб, и эта местность была примерной границей сферы влияния новой религии. К северу от Фараба находились кочевые тюркские народы, не принявшие еще мусульманства. Вместе с тем эти места были северными границами арабских владений — точнее, владений наместников халифа Саманидов, власть которых постепенно усиливалась. Вскоре было создано отделившееся от халифата самостоятельное феодальное Саманидское государство.

Тюркские племена на берегах Сырдарьи, в том числе и те, которые проживали в Фарабе, состояли в основном из карлуков и огузов. Им, получившим земельные участки от Саманидов, было поручено охранять северные границы саманидских владений от набегов кочевых тюрков⁵⁹.

По данным арабских географов, установление ислама в Весидже относится к 839—840 гг. Е. Э. Бертельс считает, что ислам, по-видимому, принял только отец Фараби, а дед мусульманином не был⁶⁰.

Таким образом, можно предположить, что Фараби родился в семье военного из тюркского племени огузов или, скорее всего, карлуков, поселившихся в местности Фараб. Отец его, очевидно, был небольшим военачальником. Согласно историческим данным, среди тюрков — как кочевых, так и оседлых — до ислама было широко распространено манихейство. А в Фарабе и вышележащих местностях до ислама велась пропаганда христианства. В Таласе даже имелась церковь, которая позже была превращена в мечеть⁶¹. На территории Мавераннахра было еще два селения под названием Фараб — одно примерно напротив современного Чарджоу, на противоположном берегу Амударьи (Фараб, или Фаряб), а другое — юго-восточнее Самарканда⁶². Поэтому в некоторых источниках существует путаница относительно места рождения Абу Насра. Но многие данные свидетельствуют о том, что его родина — на Сырдарье.

Первоначальное образование Абу Наср получил на родине. Известно, что до приезда в Багдад он не знал арабского языка и вначале обучался, очевидно, на тюрк-

ском или согдийском⁶³. Согласно одному древнему источнику, в Мавераннахре обучение детей различным ремеслам и наукам начиналось с раннего возраста — с 5 лет. По историческим данным тюрки Ферганы и Шапа принимали активное участие в антиарабских восстаниях. Имеются сведения о том, что царь Отрара был в числе врагов халифа Мамуна и находился в оппозиции к халифату. Вообще же есть убедительные свидетельства того, что дух борьбы за свободу был еще значительно силен и в эпоху Фараби, что, без сомнения, оказало определенное влияние на формирование мировоззрения будущего ученого.

В период жизни и деятельности Фараби Средняя Азия после длительных завоевательных войн была подчинена арабами и вошла в состав халифата. Крупным культурным центром Арабского халифата стал Багдад, куда стекались материальные богатства из захваченных стран. Багдад и другие города бассейна Тигра и Евфрата, в частности Басра и Харран, стали центром зарождения новой, арабоязычной культуры. Туда со всех концов халифата стремились люди, жаждущие знаний. Отправился в Багдад и Фараби, чтобы продолжить свое образование.

В литературе есть сведения о том, что Фараби до отъезда из Средней Азии побывал в Шаше и Самарканде и некоторое время учился и работал в Бухаре. По пути в Багдад он побывал во многих городах Ирана: Исфahanе, Хамадане, Рее (Тегеране) и др. Когда Фараби отправился в путешествие и прибыл в Багдад, неизвестно. В отдельных источниках упоминается только, что он поселился в Багдаде во время правления халифа ал-Муктадира (908—932)⁶⁴.

В. В. Бартольд указывает, что в IX—X вв. научная деятельность сосредоточивалась преимущественно в бассейне Тигра и Евфрата — в старом культурном центре Басре и Харране, куда была «пересажена» греческая наука из Антиохии, и в столице халифата — Багдаде. Багдад привлекал к себе литераторов и ученых из самых разнообразных областей мусульманского мира, но преимущественно из Персии и Средней Азии⁶⁵. Этот город, основанный в 762 г., был средоточием не только центральной власти, торговых путей и богатства, но и центром культурной жизни и научной мысли всего халифата.

В Багдаде трудились и прославились своими научны-

ми исследованиями Хорезми, Фергани, ат-Турки, Баттани, Суфи, Абу Машар, Наззам, Раванди, Хунайн Ибн Исхак и многие другие историки, географы, филологи и поэты.

При халифах Харун ар-Рашиде и, особенно, при Мамуне были созданы наиболее благоприятные условия для развития науки и творческой мысли. В это время — время относительной свободы слова — в высших сферах проявляли интерес к различным вероучениям и при дворе устраивались диспуты между представителями всевозможных религий. Как отмечает Е. Э. Бертельс, на этих диспутах выступали и ученые-зороастрийцы, сурово критиковавшие иудаизм, христианство и манихейство. Сохранился любопытный памятник — книга «Рассеивающий сомнения трактат», написанная около середины IX в. неким Мардан Фаррухом, сыном Ормазддада, который не только критикует упомянутые выше религии, но и решается нападать даже на ислам, хотя, конечно, делает это осторожно, не называя прямо объекта своей критики.

С приходом к власти халифа Муктадира был взят твердый курс на укрепление ортодоксального суннитского ислама, и уже в X в. представители не только других вероучений, но и вообще все свободомыслящие люди стали подвергаться преследованию. Решающая роль в государственной политике стала принадлежать реакционному духовенству. Оговоримся, однако, что в Багдаде было много ученых различных направлений и национальностей.

По приезду в Багдад Фараби приступил к изучению различных отраслей средневековой науки и языков. Он общался с людьми разных религиозных убеждений и философских взглядов: греческому языку обучался у христианина Абу Башар Матта (Абу Шермати Юнус?), медицине и логике — у христианского врача Юханна ибн Хайлан (Джийлон) Кунаи⁶⁶, которые были родом из Харрана.

Юханн ибн Хайлан и Абу Матта в небольшом трактате Фараби, посвященном истории философии, упоминаются как знатоки древнегреческой философии. У Юханна Ибн Хайлана Фараби изучал книгу Аристотеля «Вторая аналитика» (в биографии Фараби в сборнике «Ал-Мажму» отмечается, что в тот период изучение подобных философских вопросов было запрещено), а Абу Башар Матта

(в тексте он фигурирует под именем Матта ибн Юнус) преподавал ему только учение о формах бытия.

В описываемую эпоху город Харран был одним из научных центров. Здесь особенно сильно было развито изучение астрономии. Харран считался родиной древних сабиев — звездопоклонников, и многие ученые-астрономы были выходцами из него.

Фараби интересовался преимущественно теоретическими науками: математикой, теорией музыки, логикой, теоретической медициной и др., но в то же время он с успехом освоил основы естествознания, филологии, поэзии. Особый интерес проявлял Фараби к изучению языков. Арабский язык и его грамматику он изучил в Багдаде. Согласно некоторым источникам, Фараби освоил персидский, греческий, сирийский и многие другие языки. Есть сведения о том, что Фараби знал более 70 языков.

В «Лугат-намэ» и «Доиратул-Маориф» указывается, что Фараби одно время был в близких отношениях с известным ученым Абу Бакром ибн Сироджем, у которого он изучал астрономию и, в свою очередь, обучал его логике. В «Доиратул-Маориф» сообщается также, что Фараби обучался у Абу Бакра методу изложения философских идей.

В источниках есть упоминание о том, что до своего увлечения науками Фараби был судьей, но, решив посвятить себя поискам истины, бросил эту должность, занявшись светскими делами, в частности преподавательской деятельностью⁶⁷. Рассказывается также и о том, как он приобщился к знаниям. Однажды один из близких людей отдал Фараби на хранение большое количество книг, среди которых было много трактатов Аристотеля. Фараби в часы досуга начал читать эти книги и настолько увлекся ими, что бросил должность кади. Этот случай якобы сыграл решающую роль в его судьбе, он стал великим ученым⁶⁸.

Во всяком случае, не вызывает сомнения, что в процессе изучения наук Фараби увлекся греческой мудростью и особенно трудами величайшего мыслителя древности Аристотеля. В тот период было много переводов Аристотеля, сделанных в основном с сирийского языка (на сирийский язык его труды были переведены раньше, еще в VI—VII вв.). Имеются сведения о том, с каким усердием и терпением изучал Фараби труды греческого

мыслителя. Согласно легендам, он прочитал книгу Аристотеля «О душе» сто раз, «Естественную гармонию» — сорок, «Риторику» — двести раз⁶⁹.

Вскоре Фараби стал известным ученым. В источниках особенно подчеркиваются его обширные познания в области философии, математики, логики и музыки, хотя и в других областях знаний он отличался глубокой эрудицией. Можно полагать, что в формировании научных воззрений Фараби немалую роль сыграло пребывание его в Средней Азии и Иране — странах, не только богатых культурными традициями, но и явившихся центрами народных восстаний и различных еретических движений. Не исключено, что, находясь в Средней Азии и Иране, Фараби познакомился с манихейством, маздакизмом, а также с индийскими религиозно-философскими системами. Весьма плодотворным было его пребывание в центре всей арабоязычной культуры — Багдаде. Именно там завершилось его формирование как выдающегося ученого-энциклопедиста и крупнейшего философа. В Багдаде, помимо преподавательской деятельности, Фараби интенсивно занимался научной работой.

В начале X в. в политической и культурной жизни Багдада наблюдается упадок. Восстание зиджей на юге страны, шиитское движение в Ираке и Иране, исмаилитское и карматское движения — в Бахрейне и Египте, стремления различных провинций халифата к самостоятельности — все это не могло не отразиться на жизни аббасидской столицы.

Еще при халифе Мутаваккиле возросла роль реакционного духовенства в духовной и политической жизни. Усилилось преследование прогрессивно мыслящих людей. Так, в 922 г. на центральной площади Багдада был казнен Ибн Халладж. Смертью карали и других отошедших от исламской ортодоксии. Труды тех, кого духовенство объявляло еретиками и вероотступниками, — Мукаффы, Наззама, Раванди, Рази, Кинди и др. — открыто сжигались на площадях⁷⁰. Фараби не мог вынести обстановку террора и преследований и вынужден был покинуть Багдад.

Период жизни Фараби в Багдаде можно датировать годами правления халифа Муктадира (908—932). В двух турецких работах указывается, что Фараби в это время побывал и в государстве Саманидов. А. Абнав, ссылаясь на книгу автора XV в. Мулла Лутфи «Кашф ул Зунун»,

отмечает, что Фараби, находясь на своей родине в Туркестане, по просьбе саманида Мансур ибн Нуха написал работу «Ат-Таълим ас-сани» («Второе учение»). Прозвище Фараби «муаллим ас-сани», т. е. «второй учитель» (после Аристотеля), связывается именно с этим случаем. Книга «Ат-Таълим ас-сани» хранилась в Исфahanской библиотеке «Суван-ул-хикма», — и Ибн Сина изучал по ней проблемы философии⁷¹. Подобные сведения содержатся и в более раннем источнике — в работе турецкого автора XVII в. Ташкуприй-зоде Ахмеда Афанди⁷². Как указывает сам А. Абнан, о поездке Фараби в Туркестан нигде не упоминается, зато о жизни его в Дамаске пишут почти все биографы.

Согласно многим мусульманским источникам, Фараби прибыл в Дамаск в 330 г. хиджры (941 г. н. э.) и здесь провел остальную часть своей жизни, занимаясь научной работой. В литературе имеется рассказ о том, что в Дамаске Фараби вынужден был работать сторожем в саду на окраине города, а ночью заниматься научной работой при свете свечи, купленной на заработанные днем деньги. Известно также, что в Дамаске Фараби закончил свой фундаментальный труд «Китоб аро ахл ал-мадинат ал-фозила» («Трактат о взглядах жителей добродетельного города»), начатый в 940 г. Но вскоре ученый отправился в город Халеб (Алеппо), где правителем был Сайфут-давла Хамдамид (943—967), расположение которого Фараби завоевал и сохранил до конца жизни.

Необходимо отметить, что халебский правитель не только вел захватнические войны, но, как и другие образованные феодалы того времени, стремился превратить свою столицу в один из культурных центров. В Халебе жило множество поэтов и ученых, которым Сайфут-давла покровительствовал. Он «отличался по сравнению со всеми остальными современными властителями несомненным свободомыслием (в известных границах). Окружающие его более, чем где-либо, могли смело и довольно непринужденно относиться к догматике ортодоксов»⁷³.

У Сайфут-давлы нашли приют и покровительство многие передовые люди того времени. В большинстве своем они отличались вольнодумством и принадлежностью к различным сектам. «У него были поэты из различных стран, в числе которых были Абу Фирас, Абул Аббас ан-Нами, Абул Фарадж ал-Вава, Абул Фатх Кушаджим, ан-Наши, ар-Раффи, Ибн Нубата, ар-Раки, Абдуллах

ибн Халавейхи, Абу-т-Тайиб ал-Лугави ал-Фариса и многие другие. Основная часть их разделяла шиитско-алидскую программу»⁷⁴.

Девять лет находился при дворе Сайфут-давлы знаменитый поэт Мутанабби, скептически относившийся к догмам ислама и известный своим вольномыслием. Исследователи считают наиболее плодотворным именно алеппский период его жизни. Учился в Халебе и находился под сильным влиянием поэзии Мутанабби и великий Маари. По всей вероятности, Мутанабби и Фараби в какой-то степени знали друг друга. В Халебе бывали многие известные историки, географы, литераторы. Например, сюда приезжал известный в то время писатель Абу Бакр ал-Хорезми из далекого Хорезма.

Согласно источникам, Фараби не был придворным ученым и, очевидно, не проживал постоянно в Халебе, а приезжал сюда из Дамаска. Тогда Дамаск в основном подчинялся египетскому правителю, но в 946—947 гг. побывал в руках Сайфут-давлы. Многочисленные данные свидетельствуют о том, что Фараби, несмотря на оказанный ему почет и уважение, не стал зависимым от могущественного покровителя, не принимал его даров и помощи. Вообще, он был чрезвычайно скромным человеком, довольствовался малым, одевался очень просто и чувствовал себя одиноким.

Имеются сведения, что в 337—338 гг. хиджры (949—950 гг.) Фараби побывал в Египте, где в то время распространялось исмаилитское движение, но с какой целью он ездил туда,— неизвестно. Турецкий автор А. Атеш отмечает, что в Египте Фараби еще раз просмотрел свой «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» и разделил его на главы.

О смерти Фараби существуют две версии: согласно одной, он умер естественной смертью в Дамаске, согласно второй — был убит вооруженными бандитами в степи, когда с несколькими людьми отправился в город Аскалан. Узнав об этом, Сайфут-давла со своими приближенными привез труп Фараби, похоронил его, поймал бандитов и повесил их.

Автор «Мажму ал-авлиё» Али Ахбар Хусейни (XVIII в.) в качестве причины погребения Фараби без участия духовенства и совершения молитвы самими приближенными Сайфут-давлы (по мусульманскому закону, погребение происходит при непосредственном участии

нескольких духовных лиц и религиозный обряд должны совершать только они) указывает на то, что духовенство объявило Фараби еретиком⁷⁵. Вторая версия смерти Фараби, содержащаяся в «Доирагул-Маориф», некоторыми исследователями связывается со смертью Мутанабби, который также был убит в дороге бандитами, когда отправился в Шираз, к правителю Азут ат-давла⁷⁶.

Пока еще нет достоверных данных, подтверждающих указанные версии, так же как и фактов, опровергающих их. Однако некоторое сходство судеб Мутанабби и Фараби и случай с погребением последнего вполне соответствует духу времени и идейному направлению учения Фараби. То, что реакционное духовенство считало Фараби еретиком, вероотступником, подтверждается и другими материалами. Но отдельные мусульманские авторы стремятся представить Фараби апологетом ортодоксального ислама и «реабилитировать» его в качестве правоверного мусульманина. Тот же Хусейни пишет, что духовенство не поняло истинной цели работ Фараби, объявив его еретиком⁷⁷. Фараби в своих трудах объективно излагает мнение греков, и поэтому еретические высказывания, имеющиеся в его трудах, якобы принадлежат не ему, а этим греческим авторам.

Автор XVI в. Казвини также старается показать Фараби правоверным мусульманином, соблюдавшим все предписания шариата, и объясняет его отъезд из Средней Азии желанием совершить паломничество в священные города мусульманского мира Мекку и Медину⁷⁸.

* * *

В указанных источниках и во многих других имеется ряд легенд и рассказов о Фараби⁷⁹. Ибн Халлакан пишет, что Абу Наср часто находился вдали от людей, среди природы, жил там, где было много зелени и воды, занимался преподаванием, писал трактаты и комментарии. Абу Наср был человеком добродетельным и не обращал внимания на свои нужды и жилище, жил очень скромно.

По некоторым сведениям, Фараби был ниже среднего роста, одевался очень просто, носил тюркскую одежду.

Рассказывают, что Сайфут-давла, оказав большой почет Фараби, приказал дать ему из своей казны все, что захочет. Но Фараби отказался и довольствовался тем,

что получал 4 дирхема ежедневно. Однажды Второй учитель пошел на базар в Дамаск и увидел стройного и красивого парня-сапожника, который вытягивал кожу зубами. Второй учитель спросил: «Сколько ты зарабатываешь в день, так усердно трудясь?» Парень ответил: «Два дирхема». Второй учитель пожалел его и стал давать ему ежедневно те четыре дирхема, которые получил от правителя. Этот парень стал его собеседником.

...Однажды у Фараби спросили: «Кто больше знает — ты или Аристотель?». Он ответил: «Если бы я жил в тот период и встретился с ним и занимался у него, то я мог бы быть его лучшим учеником».

...Как-то раз в Дамаске Фараби пришел к правителю, когда у него происходило собрание ученых. Когда Фараби вошел в зал, где Сайфут-давла восседал на троне, правитель предложил ему сесть. Тогда ученый спросил: «Как сесть, сообразно моему сану или сообразно твоему?». «Сообразно твоему», — ответил правитель. Тогда Фараби прошел мимо всех эмиров и сел около трона. Правитель рассердился и сказал своему телохранителю на тайном языке, который знали только немногие посвященные: «Этот тюрк нарушил все правила приличия, поэтому когда он встанет (по окончании собрания), тогда вы накажете его за невоспитанность». Тогда Абу Наср спросил: «Я никакого проступка не совершил, за что я буду наказан?». Услышав этот вопрос, изумленный правитель спросил: «Ведь в народе этого языка никто не знает, где и у кого ты его изучал?». Фараби ответил: «Мне пришлось изучать многие языки». В этот момент кто-то из сидящих ученых задал вопрос, и началась дискуссия среди собравшихся. Никто не мог ответить на этот вопрос, и тогда Второй учитель всесторонне разъяснил его, и никто не смог с ним спорить. Тогда правитель спросил, обратившись к Фараби: «Ты не Второй учитель?». Фараби ответил утвердительно. Тогда правитель попросил извинения за то, что не узнал и обидел его. А Фараби пожелал правителю здоровья. После того как разошлись собравшиеся ученые, правитель пригласил в зал музыкантов. Абу Наср начал как равный с равными беседовать с музыкантами о музыке. Тогда удивленный правитель спросил: «Разве учитель учителей разбирается и в вопросах музыки?». Второй учитель ответил утвердительно. Правитель приказал своим гуламам принести гипчак (струнный музыкальный инструмент). Когда Фа-

раби на гиччаке сыграл различные мелодии, правитель пришел в изумление. Затем правитель просил Фараби навсегда остаться при его дворе и оказать честь своим присутствием на его ученых собраниях. Абу Наср не согласился, но после неоднократных просьб правителя Второй учитель дал согласие остаться при его дворе только на один год.

Рассказывают, что везир государства Буидов Сахиб Аббад, узнав об учености и достоинствах Абу Насра, пригласил его к себе и направил ему дары. Но Фараби не принял даров и даже не ответил на его просьбы. Однажды Фараби прибыл в Рей, чтобы встретиться с везиром Сахиб Аббадом, о добродетелях и достоинствах которого он много слышал. Фараби был одет просто, а не как ученый, и его никто не знал. Когда он вошел, его никто не заметил. Фараби посидел некоторое время, и когда начался пир, достал из маленького мешочка какие-то палочки, сложил из них музыкальный инструмент, напоминающий по форме маленькую тыквочку (этот инструмент, изобретенный им самим, назывался гиччак), и начал исполнять на нем различные мелодии. Первая часть мелодии вызвала у всех радость и веселое настроение; при исполнении второй части все были грустны и печальны; слушая третью часть мелодии, все сидящие уснули. Второй учитель, написал на ручке гиччака: «Пришел к вам Фараби, присутствовал и ушел», — покинул собрание Сахиба Аббада. Когда везир проснулся, он вызвал всех музыкантов, но того музыканта не нашел. А когда везир увидел надпись на ручке гиччака, крайне опечалился и сказал: «Не успеешь постичь тайну блага, тут же узнаешь, что оно исчезло». Сколько везир не искал Фараби, он не мог его найти, потому что Фараби, покинув собрание, в тот же день отправился в Дамаск.

Рассказывают также, что Второй учитель был крепким, смелым и храбрым человеком, очень хорошо стрелял из лука и его стрелы всегда попадали в цель.

Разумеется, все эти рассказы, передающиеся от одного автора к другому, переходящие со страниц одних книг на страницы других и, как фольклорный материал, широко распространенные в свое время среди народа, не могут быть достоверными источниками для создания научной биографии Фараби.

Тем не менее они создают определенное представление об этом великом ученом Востока, о некоторых деталях

его жизни, его интересах, его личности. Эти рассказы свидетельствуют о том, что Фараби знал много языков и различные отрасли известных в то время наук, был крупнейшим мыслителем своего времени, пользующимся огромным авторитетом, неизменным победителем на всех научных диспутах, высокоодаренным музыкантом. Мы видим также, что Фараби обладал высокими человеческими достоинствами: довольствовался малым, не прельщался богатством, не искал высоких должностей, не заискивал перед сильными мира сего, был скромн и прост в обращении с людьми, при первой же возможности был готов оказать им помощь и, живя в самых культурных и богатых городах халифата, не забывал своей родины. В этих рассказах видна большая любовь народа к Фараби.

Ученый-энциклопедист, «Аристотель Востока»

Фараби оставил очень богатое творческое наследие. Трудно определить общее количество и объем созданных им работ. Почти все историки философии — как мусульманские, так и западноевропейские — пытались определить число трактатов Фараби, но по сей день не пришли к единодушному мнению. Перечень произведений Фараби имеется у Байхаки, Кифти, Надима, Ибн Усайбы, Деххудо, в «Доиратул-Маориф», в сборнике «Ал-Мажму», «Ар-Расаил ал-Фараби», у Омара Фарруха, Хортена, Дитерици, Штейншнейдера, Броккельмана и многих других⁸⁰. По данным этих авторов, общее количество работ Фараби колеблется между 80 и 130.

Последней и, пожалуй, лучшей работой по данному вопросу является библиография работ Фараби турецкого ученого А. Атеша. Он приводит названия 160 работ, привлекая рукописи трактатов, имеющих в библиотеках и книгохранилищах Стамбула⁸¹. Однако работу по составлению библиографии трудов Фараби отнюдь нельзя считать завершенной. Сбор сведений о произведениях великого мыслителя связан с большими трудностями, множество неизданных работ Фараби рассеяно по многочисленным книгохранилищам всего мира. Их можно найти в государственных фондах и частных коллекциях Ленинграда, Москвы, Ташкента, Душанбе, Баку, Казани, Каира, Бейрута, Дамаска, Стамбула, Берлина, Лейдена,

Лондона, Парижа, Мадрида, Нью-Йорка, Хайдарабада, Тегерана и многих других городов.

Трактаты Фараби в странах «мусульманского» Востока пользовались большим спросом образованных людей. Рукописи их неоднократно переписывались. Мусульманские авторы еще в период раннего средневековья встречали его работы в различных городах Востока. Так, Байхаки в XII в. писал: «Я видел в библиотеке, названной Накибун-Нукаба, в Рее некоторые редчайшие книги Абу Насра, и многие из тех, что я видел, были его собственными рукописями, написанными самим Фараби и рукою его ученика Аби Закарийя Яхъя бин Ади»⁸².

Историк XV в. Мирхонд в работе «Равзатус-Сафо» указывал, что в Бухаре в библиотеке Нуж бин Мансур Самани имелось очень много неизвестных сочинений Фараби, которыми потом усердно пользовался Абу Али ибн Сина. Турецкий историк медицины Сухейл Анвар свидетельствует, что в Исфахане в библиотеке «Суван-ул-хикма» сохраняется рукопись «Ат-Таълим ас-сани», написанная рукой самого Фараби⁸³.

Сочинения Фараби с арабского переведены на многие языки мира: русский, английский, французский, испанский, немецкий, персидский, турецкий, узбекский и др. Многие его трактаты еще в XII—XIII вв. были переведены на древнееврейский и латинский языки, и некоторые из них дошли до нас только в этих переводах.

По объему произведения Фараби различны: есть среди них трактаты, состоящие из двух-трех страниц, и работы, довольно обширные. Например, фундаментальный труд «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», содержащий 37 самостоятельных глав, отдельные небольшие высказывания диалектического характера и несколько стихотворений.

Многие средневековые авторы отмечают оригинальность Фараби в изложении философских проблем. Он создал свой стиль, который отличался строгостью, лаконичностью и в то же время способностью глубоко выражать содержание. Некоторые его трактаты составлены в форме последовательного изложения отдельных самостоятельных идей, выраженных в лаконичной форме и часто имеющих характер философского афоризма.

По тематике сочинения Фараби охватывают почти все отрасли средневековой науки. В совокупности их можно назвать энциклопедией знаний того времени. Как пока-

зывает содержание трактатов, Фараби больше всего интересовался теоретической стороной различных наук, их философским смыслом. Рассматривая даже отдельные конкретные вопросы той или иной научной дисциплины, он подходил к ним не как эмпирик, а как теоретик, философ.

В области медицины, например, его интересовали общие закономерности возникновения болезней и сохранения здорового состояния человеческого организма. Занимаясь математикой, он обращал внимание не только на решение конкретных математических задач, но и на раскрытие природы математических понятий, их взаимоотношений с категориями других областей человеческого познания, на определение их места в общей системе наук.

Т. И. Буур характеризует исследовательный метод Фараби как дедуктивно-рационалистический в отличие от индуктивно-экспериментального натурфилософского метода Рази и на основе этого стремится подчеркнуть противоположность общей направленности философских воззрений двух выдающихся мыслителей средневекового Востока ⁸⁴.

Другой буржуазный исследователь, Карра де Во, считает, что философские идеи Рази и Фараби — две стороны одной общей системы, и тем самым признает наличие общей цели их учений. Он пишет: «Т. И. Буур считает возможным говорить о резкой противоположности между учениями Фараби и других приверженцев этой философской школы, а именно — знаменитого Рази, современника Фараби, с которым он иногда полемизирует. По Бууру, эта противоположность состоит в том, что система Фараби является дедуктивно-рациональной, построенной целиком на основе абстрактной логики, тогда как философия Рази — экспериментально-индуктивная и в основном занимается конкретными вопросами. Я, однако, не могу согласиться, что мы имеем две диаметрально противоположные (действительно противоположные) системы. Я думаю, что у Рази, выдающегося врача и естествоиспытателя, более выступают вперед конкретные вопросы, тогда как у Фараби, более предрасположенного к логике, математике и мистической спекуляции, выступает вперед абстрактная сторона» ⁸⁵.

Подобная критика одного известного буржуазного исследователя другим, разумеется, не может нам дать

достоверного материала для правильной характеристики мировоззрения Фараби; но если учесть, что некоторые западные и восточные буржуазные авторы считают Рази натурфилософом-материалистом, а ортодоксальные мусульманские авторы — крупным еретиком, то тезис Карра де Во о том, что системы Фараби и Рази не противоречат друг другу, может служить для характеристики Фараби как прогрессивного мыслителя.

Исследователи Фараби уже давно предлагали различные классификации его работ, исходя из их научной направленности. Классификации М. Штейншнейдера, М. Хортена, Ф. Дитерици, К. Раджави-Табризи, П. Данишмана и др. в той или иной степени отражают общую тематику сочинений Второго учителя. Но в связи с широко распространенным в буржуазной литературе, а порой встречающимся и в нашей, неправильным мнением о том, что Фараби в основном был комментатором Аристотеля, нам представляется необходимым разделить все произведения Фараби прежде всего на две группы:

1. Трактаты, посвященные комментированию, пропаганде и изучению научного наследия древнегреческих философов и естествоиспытателей.

2. Трактаты, в которых самостоятельно разрабатываются различные проблемы средневековой науки и философии.

Наследие греческой естественнонаучной и философской мысли в условиях господства религиозной ортодоксии являлось важным источником просвещения и распространения светских знаний. Прогрессивные люди средневековья хорошо понимали значение греческой мудрости для освобождения мышления от тисков религиозного догматизма и поэтому уделяли большое внимание пропаганде ее достижений и использованию их в целях разработки передовых идей. В этом чрезвычайно важном деле виднейшую роль сыграл Фараби.

Он составил комментарии почти ко всем логическим трактатам Аристотеля («Первая аналитика», «Вторая аналитика», «Об истолковании», «Топика», «Категории»), к «Этике», «Риторике», «Поэтике», «Метафизике» и другим произведениям Стагирита. Помимо этого, он предположил комментарии к «Алмагесту» Птолемея, к сочинению «О душе» Александра Афродизийского, к отдельным главам «Геометрии» Евклида, к «Исагоге» Порфирия.

Комментаторскую деятельность Фараби нельзя рас-

сма­тривать просто как на­пи­сание об­яс­не­ний и при­ме­ча­ний к су­ще­ст­вующим тек­стам. До него пе­ре­во­да­ми и ком­мен­ти­ро­ва­ни­ем греческих фило­со­фов за­ни­ма­лись Ху­найн ибн Ис­хак, Му­ка­ф­фа, Ки­нди и др. Но эти пе­ре­во­ды и ком­мен­та­рии бы­ли да­леко не со­вер­шен­ны­ми, каж­дый пе­ре­во­дил, ком­мен­ти­ро­вал по-сво­е­му, на­уч­ная и, тем бо­лее, фило­со­ф­ская тер­ми­но­ло­гия не бы­ла до­статоч­но раз­ра­бо­та­на. Е. Э. Бер­тельс по это­му по­во­ду пи­шет: «Нужно за­метить, что эту (ком­мен­та­тор­скую.— М. Х.) ра­бо­ту Фа­ра­би отнюдь не сле­ду­ет рас­сма­тривать как со­вер­шен­но не­ориги­наль­ную и под­ра­жа­тель­ную. Пер­вые араб­ские пе­ре­во­ды Ари­сто­те­ля бы­ли да­леко не со­вер­шен­ны. Пе­ре­вод­чи­кам мешало от­сут­ствие на­уч­ной тер­ми­но­ло­гии, они за­час­тую, не умея справить­ся с тек­стом, со­хра­няли син­так­си­че­скую струк­ту­ру греческого ори­ги­на­ла и, та­ким об­ра­зом, де­ла­ли тек­ст со­вер­шен­но непонятным для арабского чи­та­те­ля. То­лько ра­бо­ты Фа­ра­би обес­пе­чи­ли пра­виль­ное по­ни­ма­ние древней на­уки»⁸⁶.

В опи­сы­вае­мый нами пе­ри­од бы­ли из­вест­ны три ви­да ком­мен­та­ри­ев:

а) бо­ль­шой ком­мен­та­рий, где от­дель­но, по каж­дым гла­вам и раз­де­лам ком­мен­ти­руе­мого про­из­ве­де­ния, при­во­дят­ся ци­та­ты-выска­зы­ва­ния ав­то­ра, а за­тем шаг за шагом да­е­тся об­яс­не­ние к ним;

б) сре­дний ком­мен­та­рий, где ци­ти­ру­ют­ся то­лько пер­вые сло­ва тек­ста каж­дого па­ра­гра­фа ком­мен­ти­руе­мого со­чи­не­ния, а ос­та­ль­ные об­яс­ня­ют­ся;

в) ма­лый ком­мен­та­рий — па­ра­ф­раз, или ана­лиз ком­мен­ти­руе­мого про­из­ве­де­ния, где ком­мен­та­тор го­во­рит то­лько от сво­его и­ме­ни. Он из­ла­гает уче­ние ком­мен­ти­руе­мого фило­со­фа, при­ба­в­ляя что-либо или опу­ска­я, при­во­дя из дру­гих тра­ктатов то, что может до­пол­нить дан­ную мы­сль, ус­та­нав­ли­вая по­ря­док по сво­е­му вы­бо­ру.

По сло­вам фран­цузского уче­ного Э. Ре­на­на, па­ра­ф­ра­зы яв­ля­ют­ся ори­ги­наль­ны­ми со­чи­не­ни­я­ми под тем же за­гла­ви­ем, что и со­чи­не­ния ком­мен­ти­руе­мого ав­то­ра. Ре­нан считал, что «форма бо­ль­шого ком­мен­та­рия при­над­ле­жит Ибн Руш­ду, а пред­шес­тво­вав­шие ему фило­со­фы — Ави­цен­на и ал-Фа­ра­би — не упо­треб­ля­ли дру­гой формы ком­мен­та­рия, кроме па­ра­ф­раза»⁸⁷. Сле­до­ва­тель­но, па­ра­ф­ра­зы от­ра­жа­ли не то­лько те­ма­ти­ку и об­щее со­дер­жа­ние ком­мен­ти­руе­мого со­чи­не­ния, но и, в не­мень­шей сте­пени, идеи са­мого ав­то­ра ком­мен­та­рия. Оче­вид­но, они служили двум це­лям: во-пер­вых, про­све­ти­тель­ской —

ознакомить читателей с произведениями древнегреческой естественнонаучной и философской мысли; во-вторых, как лучшее средство выразить прогрессивные идеи самого комментатора — прикрываясь именем и авторитетом греческого мыслителя, он излагал свою систему, свое понимание вопроса, придерживаясь тематики избранного произведения. Тот факт, что к одному и тому же сочинению, например Аристотеля, обращались многие авторы и писали свои комментарии, может быть отчасти объяснен именно этим.

Известно, что к отдельным произведениям Аристотеля написали комментарии Кинди, Фараби, Ибн Рушд и др. Подобное возвращение к одному и тому же тексту не могло быть вызвано исключительно педагогическими соображениями и желанием испытать свои способности и познания в области греческой философии. Такие комментарии-парафразы в отдельных случаях даже становились комментарием комментария к какому-либо произведению. Это свидетельствует о том, что комментарии были широко распространенной в период средневековья формой выражения творческой мысли и ведения научной дискуссии.

Парафразы Фараби к произведениям Аристотеля не только способствовали широкому распространению идей Стагирита, но и в пределах тематики его произведений давали богатый материал для изучения философских воззрений самого Абу Насра.

В условиях господства ортодоксального ислама комментарии Фараби имели важное значение для формирования мировоззрения прогрессивных мыслителей Ближнего и Среднего Востока, воспитания их в духе материалистических идей Аристотеля. Об этом свидетельствует характерный факт из жизни Абу Али Ибн Сины — продолжателя дела Фараби, крупного представителя восточного аристотелизма.

Говоря о тех страстях знания, которые ему приходилось изучать в юности, Ибн Сина писал в автобиографии: «Прочитал я книгу „Метафизика“, но не понял ничего, и намерения ее автора остались для меня скрытыми. Хотя я все сызнова брался за эту книгу и читал ее, пока не выучил наизусть, но по-прежнему ничего не понимал. Я отчаялся [в возможности] понять ее и говорил себе: непонятная эта книга. И вот однажды проходил я по базару переплетчиков, торговец громким голосом расхваливал книгу. Он предложил ее мне, я раздра-

женно ответил ему и сказал про себя: нет в этой науке пользы, непонятная она. Продавец настаивал: купи эту книгу, дешево отдам, а владелец ее нуждается. Купил я ее за три дирхема, вижу — это книга Абу Насра Фараби „Тезисы метафизики“. Я поспешил домой и начал читать ее. Двери основных мыслей этой книги раскрылись передо мной, и все трудности разъяснились. Я возрадовался этому случаю и на другой день в благодарность за это раздал нуждающимся обильные подаяния»⁸⁸.

Этот факт говорит о многом. Он свидетельствует о глубине и проницательности ума Фараби, познавшего содержание и смысл одного из самых трудных сочинений Аристотеля, об умении Абу Насра передать сложные мысли других авторов в доступной, ясной форме — и тем самым о большом значении парафраз Фараби в изучении и пропаганде творческого наследия гениального эллина. Прав был Ф. Дитерици, утверждая, что «собственно, начиная с Фараби, укрепляется в арабской философии авторитет Аристотеля»⁸⁹.

Несмотря на огромную важность парафраз Фараби, на то, что они являются самостоятельными произведениями, в которых в значительной мере проявились личность и мировоззрение их автора, они в глазах буржуазных исследователей остаются всего лишь комментариями. Поэтому в буржуазной историко-философской литературе Фараби характеризуется главным образом как комментатор Аристотеля, а его роль создателя большого количества оригинальных философских сочинений, в которых выдвинуты и решены с передовых позиций актуальные для того времени проблемы, в сущности, замалчивается или же, в лучшем случае, освещается крайне скудно.

А ведь комментарии составляют только часть (и при том не самую значительную) богатого научного наследия Фараби. На наш взгляд, составление комментариев к произведениям греческих философов и написание различных сочинений о них — это лишь первый этап научной деятельности Фараби, отражавший определенную стадию развития его собственных философских интересов. Подобная деятельность стала для него хорошей школой и положила начало самостоятельным исследованиям актуальных проблем средневековой философской мысли.

Большая часть дошедших до нас трудов Фараби — это оригинальные как по тематике, так и по содержанию сочинения. Появление их, по нашему мнению, связано со

вторым этапом его деятельности, с периодом его научной зрелости, расцвета творческой самостоятельности и исследовательских способностей. К сожалению, нам неизвестны даты написания того или иного сочинения Фараби. Есть лишь сведения о том, что он закончил «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» незадолго до смерти, в возрасте 70 лет.

По содержанию произведения Абу Насра Фараби можно разделить на следующие группы.

1. Трактаты по общефилософским проблемам, т. е. посвященные анализу основных законов и категорий бытия. К ним можно отнести такие сочинения, как «Слово о субстанции», «Существо вопросов», «Книга о законах», «Книга о постоянстве движения вселенной» и др.

2. Трактаты, посвященные философским аспектам познавательной деятельности человека: о формах, ступенях и способах познания. К ним примыкают работы по различным проблемам логики, которым Фараби уделял большое внимание. К этой группе можно отнести, например, сочинения: «О смысле разума», «Книга о разуме юных», «Большая сокращенная книга по логике», «Малая сокращенная книга по логике», «Книга введения в логику», «Книга доказательства», «Книга об условиях силлогизма», «Трактат о сущности души», «Слово о сновидениях» и др.

3. Трактаты о предмете, содержании и тематике философии и различных конкретных наук: «Книга об определении и классификации наук», «Книга о смысле философии», «Книга о том, что нужно знать до изучения философии», «Примечания к философии» и др.

4. Трактаты, посвященные изучению количественных и пространственных отношений материи, т. е. труды по математическим наукам: арифметике, геометрии, астрономии и музыке⁹⁰. К этой группе относятся: «Книга об объеме и количестве», «Книга введения в пространственную геометрию», «Книга о правильных и неправильных правилах астрологии», «Большая книга по музыке», «Слово о музыке», «Книга о классификации ритмов» и др.

5. Трактаты, рассматривающие различные виды и свойства материи, свойства неорганической природы, животных и человеческого организма, т. е. работы по естественным наукам: физике, химии, оптике, медицине, биологии и др. К ним относятся трактаты «О вакууме», «Об основах физики», «О необходимости искусства хи-

мии», «Об органах животных», «Об органах человека» и др.

6. Сочинения по лингвистике, поэтике, риторике, каллиграфии: «Книга об искусстве письма», «Книга о стихе и риторике», «О буквах и произношении», «Книга о риторике», «Книга о каллиграфии», «О словарях» и др.

7. Трактаты, посвященные общественно-политической жизни, особенностям социального строя, вопросам государственного управления, нравственности и ее категориям, проблемам воспитания, т. е. работы по государствоведению, юриспруденции, политике, этике, педагогике и другим общественным наукам. К ним относятся: «Гражданская политика», «Трактат о достижении счастья», «Книга о войне и мирной жизни», «Книга изучения общества», «Добродетельные нравы», «Трактат о взглядах жителей добродетельного города». Эти работы являются как бы итоговыми, обобщающими работами, где рассмотрению жизни общества предшествует краткое изложение основных философских проблем.

В наследии Фараби встречаются ряд сочинений полемического характера, свидетельствующих о том, что он активно участвовал в научной жизни своего времени, в спорах и дискуссиях. К подобным работам относятся, например, «Опровержение Ибн ар-Раванди по вопросу о методах дискуссий», «Опровержение Яхъя ан-Нахви по вопросу о методах спора», «Опровержение против опровержения Яхъя ан-Нахви Аристотеля», «Опровержение ар-Рази по вопросу метафизики».

Многие трактаты Фараби вообще не сохранились, некоторые из них мы знаем только по названиям, но и в тех, которые в большей или меньшей степени известны, содержится богатейший материал по общественно-политической и культурной жизни средневекового Востока, поднимаются главные проблемы естественнонаучной и философской мысли того периода.

В историко-философской литературе широко распространено мнение о том, что Фараби старался синтезировать учения Платона и Аристотеля. В качестве доказательства обычно приводится трактат Фараби «Книга о целях философии Аристотеля и Платона» («Китоб аграз фалсафа ад Афлотун ва Аристоталис») ⁹¹. Эта работа, свидетельствующая о глубоких познаниях Фараби в области греческой философии, была лучшим пособием не только для изучения последней, но и вообще для последователь-

ного изучения метода, категорий и общего содержания философской науки. «Я не знаю ни одной книги,— писал ал-Кифти,— которая была бы так полезна для изучения философии, как эта»⁹². Ф. Дитерици впервые опубликовал указанный трактат Фараби с немецким переводом еще в конце XIX в. Ему же принадлежит и первая характеристика этого трактата, получившая широкое распространение в буржуазной литературе.

По сравнению с некоторыми другими трудами Фараби «Книга о целях философии Аристотеля и Платона» имеет большой объем. Можно предположить, что она относится ко второму, наиболее зрелому периоду научной деятельности Фараби. В ней он упоминает о своих комментариях к произведениям Аристотеля и Платона, имена других греческих философов, названия почти всех известных сочинений Платона и Аристотеля.

О глубоком и всестороннем знании греческой философии и о зрелости мысли Фараби свидетельствует сама постановка вопросов и характер их анализа. В начале работы он дает общую оценку учений Платона и Аристотеля, а затем сопоставляет и анализирует взгляды двух мыслителей на основные философские проблемы, что, несомненно, требовало глубокого знания и платоновских, и аристотелевских произведений. Анализируя каждую проблему, Фараби сопоставляет все, что было сказано о ней обоими мыслителями. Таким образом, последовательно рассматриваются проблемы логики, природы, субстанции, интеллекта души и др.

Фараби говорит о противоречивости учений Аристотеля и Платона. Он указывает на естественнонаучный, натурфилософский характер воззрений первого и теологический характер взглядов второго. Например, он отмечает, что, по мнению Аристотеля, «мир существует вечно, изначально», тогда как Платон полагал, что «мир возник во времени». Интересно, что там, где речь идет о боге, о категории формы, о возникновении мира и т. д., Фараби ссылается на «Теологию», как на произведение Аристотеля.

В рассматриваемой работе не заметно никакого стремления синтезировать противоположные мнения Платона и Аристотеля, как это утверждают многие буржуазные авторы. В данном вопросе нам представляется более правильной точка зрения турецких ученых, в частности автора статьи о Фараби в турецком варианте «Энцикло-

педии ислама» А. Абнана. Он считает, что в своем трактате Фараби стремится не к гармонизации воззрений Платона и Аристотеля, а к изложению основных проблем их философии, выяснению их целей и задач. Мы можем добавить к этому следующее: Фараби считает Платона и Аристотеля создателями философии как науки, в которой систематизированы все философские категории. Эта мысль подчеркивается им неоднократно. По его утверждению, философия в отличие от религии опирается на научное познание мира, на научный метод. И как раз «эти два философа обосновали философию, установили ее новые принципы и главные положения»⁹³. Отмечая преимущества научного познания, философской мысли перед религиозно-мистической истиной, Фараби указывает на Платона и Аристотеля как на наиболее крупных философов, разработавших основные философские категории.

Мы полагаем, что «общность» и «гармония» между Платоном и Аристотелем, которые подчеркиваются Фараби, относятся не к содержанию их учений, а к философским проблемам, поднимаемым и рассматриваемым ими, к стремлению их обоих определить научно-философские категории в отличие от обыденных и мистико-мифологических понятий. Указывая на стремление Платона и Аристотеля к установлению философской истины, к возвышению авторитета философии как науки, Фараби неоднократно подчеркивает различие методов этих двух мыслителей. Характерно, что при этом он явно отдает предпочтение естественнонаучному, натурфилософскому методу Аристотеля⁹⁴.

Платон был широко известен на Востоке под именем Афлотун и почитался великим мудрецом древности. Но первенство принадлежало Аристотелю (Арасту), считавшемуся учителем всех мудрецов. Он пользовался непрерываемым авторитетом среди естествоиспытателей и философов. За энциклопедичность знаний, о которой говорили К. Маркс и Ф. Энгельс, широту охвата проблем, универсальность научных интересов он был прозван на Востоке «Первым учителем» («муаллими аввал»).

По свидетельству многих средневековых мусульманских авторов, до Фараби и после него не было философа, так глубоко и всесторонне знавшего Аристотеля, — мыслителя, равного ему по универсальности знаний, по характеру научных интересов. Недаром он был назван

«вторым Аристотелем», «вторым учителем» (муаллими сони).

Некоторые зарубежные авторы пытаются более конкретно определить причину, по которой Фараби был удостоен такого почетного прозвища, как «Второй учитель». Одни из них считают, что он впервые ввел в философию Востока логический анализ как метод, или органон познания. В своих трудах Фараби рассматривает все известные в его время системы логического рассуждения и доказательства, указывает на значение каждого вида мыслительного процесса, будь это дедукция или индукция. Еще историк Кифти считал его большой заслугой именно разработку метода логического анализа.

Согласно мнению другой группы авторов, восходящему к XII в., Фараби был удостоен права называться Вторым учителем за создание стройной теории в области музыкального искусства, подобно той, какую создал Аристотель в области логики.

Отдельные логические идеи были известны и до Аристотеля, они встречаются у Сократа, Платона и др. Но заслуга в создании стройной, последовательной логической системы, создания науки логики принадлежит Стагириту. Точно так же и до Фараби были известны отдельные принципы и правила музыки (например, идея о пропорции и гармонии звуков встречается у Пифагора). Но только Фараби создал новую науку — теорию музыки.

Третьей точки зрения в рассматриваемом вопросе придерживается арабский ученый Осман Амин, опубликовавший специальную работу по теории классификации наук Фараби. Последний, согласно Осману Амину, был прозван Вторым учителем потому, что он так же, как и Аристотель, систематически излагает свои взгляды по всем отраслям знания, дает определение каждой области науки, показывает их взаимосвязь в системе человеческих знаний.

Как видно из сказанного, современники и последователи Фараби, называя его «муаллими сони», обращали внимание на ту или иную сферу его многогранной научной деятельности. По нашему мнению, все эти объяснения не исключают, а дополняют друг друга. Высокое имя «Второй учитель» было ему дано как за комментаторскую деятельность, так и за его вклад в создание ряда научных теорий. Оно характеризует также универсальность научных интересов и энциклопедичность познаний Фара-

би. Это звание вполне соответствует общему духу и направлению научной деятельности этого крупнейшего мыслителя Востока.

Его философская система, подобно универсальной системе Аристотеля, охватывает все актуальные проблемы эпохи. В произведениях Фараби в той или иной степени нашли освещение как наиболее общие принципы философии, вопросы теории познания, логики, психологии, так и проблемы взаимоотношения человека и природы, а также философские проблемы конкретных наук. В своих социологических воззрениях Фараби в основном стоял на прогрессивной позиции, пытаясь выявить закономерности происхождения и развития человеческого общества, а также отыскать пути установления мира, устранения неравенства и разногласия, достижения счастья для всех.

Однако, несмотря на то что Фараби был передовым ученым, он оставался сыном своего времени, и на его произведения также наложила свою печать эпоха восточного средневековья, когда мусульманская идеология была господствующей, естествознание в целом было развито весьма слабо, а техника находилась в зачаточном состоянии. Именно поэтому мировоззрение Фараби не было лишено и ограниченности, свойственной современному ему общественно-политическому строю: он не мог до конца освободиться от влияния господствующей религиозной идеологии, в ряде вопросов проявлял колебание. Но все же в целом Фараби стремился показать превосходство знания, научной мысли над религиозными догмами, сблизить философию с естествознанием. Он учил о вечности материи, о развитии всех материальных вещей на основе естественных закономерностей, о возникновении науки в результате познания человеком реально существующих явлений природы и общества.

Некоторые представители религиозной идеологии пытались использовать авторитет Фараби для упрочения своих позиций, подчинить его идеи задачам религиозной пропаганды. Однако в целом сторонники ортодоксального ислама осудили учение Фараби, объявили его вероотступником, еретиком, а труды его предали уничтожению.

В этом отношении особенно отличился «столп ислама» Абу Хамид ал-Газали, тщетно старавшийся примирить знание с религией и обосновать религиозные догмы научными доводами. С целью укрепления мусульманской

ортодоксальной идеологии он вел яростную борьбу против прогрессивной философской мысли, и прежде всего против идей Фараби и Ибн Сины. В своих работах «Опровержение философии», «Элексир счастья», «Избавляющий от заблуждения», он старается опровергнуть эти идеи с последовательно религиозных позиций.

В трактате «Избавляющий от заблуждения» Газали обвиняет Аристотеля и его «приверженцев из мусульман» в неверии и указывает на необходимость вернуть их на «правильный путь». «Аристотель,— пишет он,— ...глубоко погряз в пороках того же неверия и той же ереси, что и его предшественники. Остальным также не удалось освободиться от неверия и ереси, поэтому появилась необходимость разоблачать неверие как этих метафизиков, так и их приверженцев из числа философствующих мусульман, к каким принадлежат, например, Ибн Сина, ал-Фараби и им подобные, хотя нужно отметить, что ни один из философствующих мусульман не постиг аристотелевской науки так глубоко, как эти два мужа»⁹⁵.

Перечисляя погрешности, которые он обнаружил в произведениях Фараби и Ибн Сины, Газали указывает: «...все допущенные ими ошибки могут быть сведены к двадцати принципам, из коих три должны быть признаны противоверными, а семнадцать — еретическими. Для того чтобы доказать несостоятельность их учения в этих двадцати вопросах, мы составили книгу „Опровержение“, а что касается упомянутых трех вопросов, то в них философы выступали против всех мусульман.

Эти вопросы излагаются в следующих их высказываниях: тела не воскресают; воздаяния и наказания получают лишь души; воздаяния и наказания носят духовный, но не телесный характер. Их высказывания верны там, где утверждается существование духовных воздаяний и наказаний (таковые действительно существуют), но неверны там, где отрицается существование телесных воздаяний и наказаний. Их высказывания безбожным образом противоречат шариату.

Сюда же относится и такое их высказывание: „Вышний аллах обладает знанием об универсальном, но не об индивидуальном“. Это — еще одно очевидное проявление неверия. Истина же заключается в том, что „от видения его не укрывается ни одна вещь, будь она величиной с пылинку, ни на небесах, ни на земле“.

Сюда относится также их высказывание об извечности и нетленности мира. Что-нибудь подобное не осмеливался еще утверждать ни один мусульманин.

За такими их высказываниями кроется отрицание атрибутов аллаха, их утверждение, что аллаху ведомы лишь сущности и что, кроме таковых, он ничего не знает»⁹⁶.

Прогрессивные философские взгляды Фараби опирались на его естественнонаучные идеи. Так же как Аристотель в своей натурфилософии вплотную подошел к материализму, так и Второй учитель в освещении тех философских вопросов, в основе которых лежали естественнонаучные идеи, в значительной степени приблизился к материализму, что особенно ярко проявилось в его классификации наук, в учении о материи, в логике и т. д.

* * *

Богатое наследие Фариби вот уже более тысячи лет привлекает внимание исследователей различных стран мира. В течение многих веков продолжают споры о значении его идей, сталкиваются различные мнения, разнообразные точки зрения. Все это свидетельствует об огромной важности его наследия, большом вкладе Фараби в развитие мировой культуры.

За тысячелетие, истекшее после бурной эпохи, в которую жил и творил Фараби, о нем было написано столько книг на различных языках мира, что попытаться определить их количество — дело довольно затруднительное. О многочисленности литературы о нем говорит и тот факт, что ныне публикуются специальные исследования по ее библиографии.

Таким образом, в рамках востоковедения возникла особая научная дисциплина — фарабиведение, охватывающая целую группу вопросов, связанных с изучением наследия выдающегося ученого средневековья.

Это изучение осуществляется в основном по трем направлениям:

1) поиски и описание рукописей, подготовка и издание критических текстов, составление комментариев к ним;

2) осуществление научных переводов трактатов Фараби на современные языки мира;

3) создание монографий и других научных работ,

освещающих различные стороны жизни и творчества Фараби.

Вся эта работа имеет большое значение для сохранения и усвоения наследия Фараби, ознакомления с ним широких кругов читателей, научной разработки проблем, касающихся мировоззрения великого ученого-энциклопедиста. Вместе с тем история изучения жизни и творчества Фараби показывает, что в этой области шла и поныне идет острая идейная борьба, определенным образом сказывающаяся на методах и результатах фарабиведения.

* * *

Как известно, в странах Ближнего и Среднего Востока в течение многих веков литературные произведения сохранялись и переходили из поколения в поколение в виде рукописей. Благодаря труду каллиграфов до нас дошли творения мыслителей Средней Азии и всего «мусульманского» Востока, живших в далеком прошлом. Обычно книги переписывались по заказу, притом только в одном экземпляре. Встречается и по несколько рукописей одного и того же произведения, но они в подавляющем большинстве переписаны разными лицами и в разное время. Многие уникальные рукописи исчезли и до сих пор не обнаружены, многие разбросаны по всему свету.

Весьма ценным является сообщение турецкого ученого, историка медицины, Сухейля Анвара о том, что в Исфахане в библиотеке «Суван-ул-хикма» хранится древняя рукопись — черновик одного из философских трактатов Фараби, в конце которого содержится несколько высказываний о предмете и задачах медицины⁹⁷.

Сведения о сохранившихся рукописях сочинений Абу Насра можно найти в работах М. Штейншнейдера⁹⁸ и К. Брокельмана⁹⁹. Ценным исследованием этого вопроса является работа турецкого ученого Ахмеда Атеша, который дает подробную справку о сохранившихся рукописях трактатов Фараби¹⁰⁰.

Одна из дошедших до наших дней средневековых рукописей хранится в фонде Института востоковедения АН УзССР им. Беруни. Эта книга, написанная на арабском языке, называется «Мажму расаил ал-хукама» («Сборник трактатов мудрецов») и представляет собой довольно объемистый том, содержащий ряд небольших

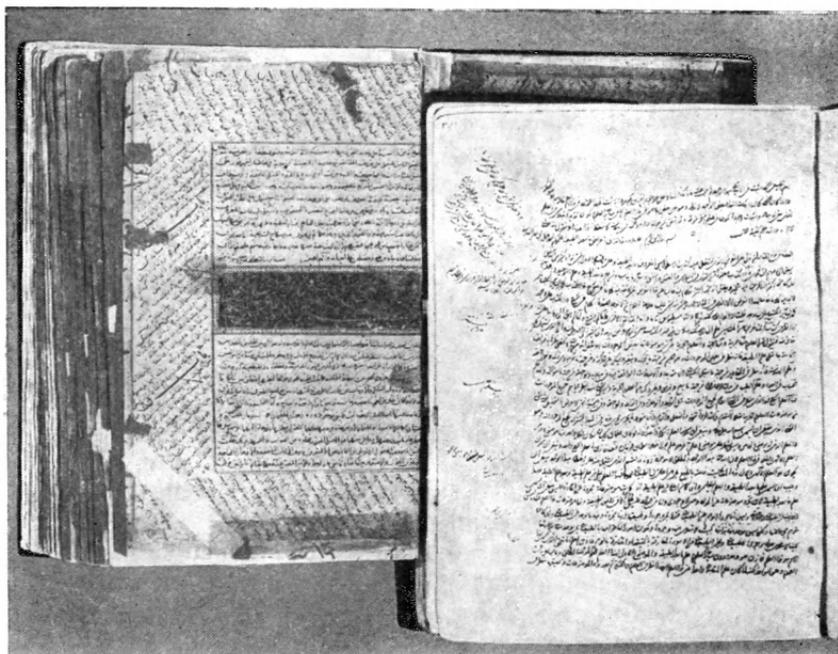


Рис. 1. Страницы рукописей трактатов Фараби, хранящихся в книжных фондах Института востоковедения им. Беруни АН УзССР

трактатов и писем философского и естественнонаучного содержания, принадлежащих Ибн Сине, ат-Туси, Бахманию и другим известным мыслителям средневекового Востока¹⁰¹. В сборнике также находятся 17 трактатов Фараби.

«Мажму расаил ал-хукама» составлен в 1664 г. на основе более ранней рукописи, которая была переписана в XIII в. в Дамаске. Неоднократные переписывания сборника и тот факт, что из Дамаска он был перевезен в Среднюю Азию, свидетельствуют не только об интенсивных культурных связях Средней Азии с городами Ближнего Востока, но и о том, что и в XVII—XVIII вв. на Ближнем и Среднем Востоке наблюдался значительный интерес к трудам Фараби, Ибн Сины и других прогрессивных философов.

Большую ценность представляет и рукописный сборник логических трактатов Фараби, который в настоящее

время хранится в библиотеке университета в Братиславе. Сборник составлен в 1704 г. Ахмедом аш-Шаами и объединяет 12 самостоятельных трактатов Фараби по вопросам логики. И по содержанию, и по структуре он является уникальным и воспроизводит всю логическую систему Фараби¹⁰².

Как уже отмечалось, о многих трактатах Фараби имеются лишь упоминания в старых библиографических источниках, а некоторые его сочинения известны только в латинских и древнееврейских переводах. Дело в том, что начиная с XII в. трактаты Фараби стали переводиться на еврейский и латинский языки и эти переводы получили распространение на Западе, а подлинники (арабские рукописи), очевидно, исчезли.

Например, такие важные произведения Фараби, как «Принципы бытия» и «Комментарии к трудностям во введениях к первой и пятой книгам Евклида» также сохранились только на древнееврейском языке. Такова же судьба и некоторых других работ Фараби.

* * *

С возникновением книгопечатания в странах Ближнего и Среднего Востока открываются широкие возможности для публикации рукописных памятников духовной культуры, сочинений по истории науки, литературе, философии, филологии, истории народов «мусульманского» Востока. Начиная с XX в. наряду с произведениями других мыслителей прошлого начинают издаваться и философские трактаты Фараби. Одним из первых был опубликован в 1905 г. неизвестным каирским издателем самый большой и фундаментальный его труд «Трактат о взглядах жителей добродетельного города». Книге предпослано предисловие, в котором на основе старых источников даются некоторые сведения о жизни и научной деятельности Фараби.

В 1907 г. в Каире вышел в свет «Сборник философских трактатов Фараби» («Мажму ат фалсафа ли Аби Наср ал-Фараби»), содержащий 8 небольших философских работ. Издание и переиздание трудов философа осуществлялось в Каире и в последующие годы.

Из других изданий необходимо указать на публикации «Доиратул-Маориф» в Хайдарабаде. В течение десяти лет (с 1921 по 1931 г.) здесь вышло в свет 11 трактатов Фа-

раби. Некоторые из них были опубликованы впервые. Следует также упомянуть о бомбейском издании трудов Фараби (1937). Сочинения Фараби издавались и издаются и в других городах Ближнего и Среднего Востока, в основном в арабских странах, Индии и Турции.

В различных источниках энциклопедического характера, словарях, написанных на арабском, персидском и других языках народов Ближнего и Среднего Востока, содержится богатый фактический материал об известных мыслителях, их произведениях, о разных событиях из области экономической, политической и культурной жизни народов арабских стран, Ирана, Средней Азии. Наряду с достоверными фактами в подобных трудах часто встречаются фантастические рассказы, многочисленные легенды и всевозможные, не соответствующие подлинно научным критериям сведения. Однако необходимо иметь в виду, что эти источники во многих случаях являются единственными и уже потому весьма ценными письменными свидетельствами о давних исторических деятелях и событиях. Поэтому при условии критического подхода к ним они могут принести большую пользу науке.

В мусульманских энциклопедиях-словарях описанию жизни Фараби уделяется большое внимание.

Самыми первыми мусульманскими источниками о Фараби, написанными на арабском языке, являются книги авторов XII—XIII вв.: Байхаки, Кифти, Ибн Усайбы и Ибн Халлакана. Заключенные в этих книгах факты наиболее близки к эпохе Фараби и наиболее достоверны. Все позднейшие авторы опираются на указанные источники. В отдельных работах, в том числе в источниковедческом исследовании о Фараби М. Штейншнейдера, упоминается имя Абу Саида ибн Ахмада, автора XI в., как составителя справочного труда о великих мудрецах прошлого — «Книги сведений о народах». Но этот труд известен лишь по ссылкам и цитатам в других источниках.

Одним из самых древних источников о Фараби является сочинение хорезмского ученого Абдула Хасана Байхаки «Татиммой суван-ул хикма», в котором повествуется о жизни и деятельности выдающихся мыслителей, философов, врачей, астрономов не только Средней Азии, но и всего «мусульманского» Востока, приводятся некоторые сведения об их произведениях и отдельные их высказывания¹⁰³. Приведенные в этом сочинении сведе-

ния о Фараби наиболее близки к его эпохе, поэтому они могут считаться достоверными в максимальной степени.

Также одним из древнейших источников сведений о мыслителях средневекового «мусульманского» Востока считается труд арабского автора XIII в. Кифти (ум. в 1248 г.) «Ахбар-ул уламо биахбор-ул хукама», в котором содержится интересный материал о «характере и значении учения Фараби, а также делается попытка дать анализ его вклада в науку. Кифти говорит о некоторых современниках и учителях Фараби, а его самого характеризует как самого знающего человека своего времени.

Особое внимание историк обращает на оценку научной деятельности Фараби. По его мнению, мыслитель добился особых успехов в области логики, написав первую и притом самую обстоятельную работу по классификации наук «Ихсо ал-улум». В этом отношении «ему никто не предшествовал», и «все, кто интересовался наукой, не обходились без того, чтобы не руководствоваться этой книгой, не обратить на нее внимания»¹⁰⁴.

Важное значение, считает Кифти, имеет работа «О целях Платона и Аристотеля», свидетельствующая о блестящих познаниях Фараби в области греческой философии. «Я не знаю ни одной книги, которая была бы так полезна для изучения философии, как эта»¹⁰⁵, — заключает он. Кифти сообщает отдельные сведения о последнем периоде жизни Фараби и приводит названия 72 его трактатов¹⁰⁶.

В книге Ибн Аби Усайбы также содержится биографический материал о Фараби. Автор указывает на его заслуги в области математики, грамматики и особенно философии, отмечает доскональное знание им греческих и мусульманских философских учений. Усайба приводит и арабские стихи Абу Насра. В своих сведениях о Фараби он часто ссылается на сочинение Ибн Саида ибн Ахмада¹⁰⁷.

Историк XIII в. Ибн Халлакан сообщает важные сведения о месте рождения Фараби, говорит о его происхождении из местного тюркского населения Средней Азии, а также приводит некоторые данные о современниках мыслителя¹⁰⁸.

Указанные выше источники легли в основу историко-философской литературы о Фараби, созданной в последующее время на Востоке и Западе.

В изучении духовного наследия и философской мысли прошлого наиболее плодотворным следует считать послед-

ний период, особенно начиная с 30—40-х годов XX в. В это время в Египте, Сирии, Иране, Турции, Афганистане, Индии, Пакистане появилось множество работ по истории духовной культуры Востока, в которых большое внимание уделяется и творческому наследию Фараби.

Из работ ученых арабских стран о средневековых мыслителях Ближнего и Среднего Востока, в том числе и о Фараби, необходимо указать на исследования Юханны Кумера, Джамиля Салибы, Османа Амина, ал-Факура и ал-Джарра, Омара Фарруха, Ибрагима Мадкура, Ахмеда ал-Эхвани и многих других.

Работа Омара Фарруха «Два Фараби»¹⁰⁹ посвящена жизни, творческой деятельности и наследию Фараби и Ибн Сины и отличается последовательностью изложения, насыщенностью фактическим материалом. В ней использованы не только основные труды мусульманских авторов, но и многие исследования западноевропейских ученых. Автор характеризует Ибн Сину как непосредственного преемника и продолжателя идей Фараби, что видно из самого названия книги. В небольшом по объему сочинении автор сумел в лаконичной форме охарактеризовать наследию Фараби.

В исследовании профессора Каирского университета Ахмеда ал-Эхвани «Исламская философия» главное внимание уделяется средневековым философам Ближнего и Среднего Востока — Кинди, Фараби и Ибн Сине. Книга интересна прежде всего тем, что в ней подвергаются анализу основные элементы, из которых сложилась философская система Фараби, при этом особое внимание обращено на выработанный им метод логического анализа¹¹⁰.

Существенный интерес представляют работы арабского философа Ибрагима Мадкура, среди которых следует особо отметить монографию «Место Фараби в мусульманской философии». Несмотря на сравнительную давность публикации (она издана в 1934 г. в Париже на французском языке), книга до настоящего времени не потеряла своего значения и, являясь одним из первых монографических исследований в этой области, служит важным пособием по изучению творчества Фараби (если не учитывать труда М. Штейншнейдера, который носит историко-ведческий характер и посвящен не столько самому Фараби и его учению, сколько анализу арабской и древнееврейской литературы о нем). По существу, монографию

Мадкура можно считать первым серьезным философским исследованием трудов Фараби.

Мадкур исключительно высоко оценивает Фараби как выдающегося философа-энциклопедиста периода становления восточного перипатетизма. Подчеркивая слабую изученность его творчества, автор рассматривает Фараби как зачинателя того направления в истории философской мысли средневекового Востока, которое впоследствии породило Ибн Сину и Ибн Рушда. «Этот неизвестный мыслитель,— пишет Мадкур о Фараби,— на наш взгляд, является отцом мусульманской философии»¹¹¹. Особо подчеркивая идейную близость этих трех наиболее известных философов того периода, Мадкур считает их учения выдающимся явлением в истории духовной культуры «мусульманского» Востока.

В последние годы в Иране, Сирии, Египте, Ливане и других странах арабского Востока не только изданы и переизданы отдельные трактаты Фараби, но и опубликовано значительное количество книг и статей о его творчестве. В этой связи необходимо указать на большую работу по изучению и пропаганде наследия Фараби в связи с 1100-летием со дня рождения мыслителя. В 1975 г. в Ираке проходили большие торжества — встречи, вечера, конференции в различных культурных и учебных заведениях Багдада, в которых принимала участие и советская делегация. Результатом этого явилось большое количество публикаций, в частности специальное расширенное издание журнала «Ал-Маврид», в котором содержится ряд ценных исследований и богатый библиографический материал о творчестве Абу Насра ал-Фараби¹¹².

В 30-х годах XX в. значительно возрос интерес иранских ученых к истории духовной культуры Востока, в том числе и к наследию Фараби. В Тегеране в переводе на персидский язык был издан ряд трактатов Фараби. Из специальных работ о Фараби следует прежде указать на серию статей К. Раджави-Табризи, опубликованных в нескольких номерах иранского журнала «Армаган» (1933, № 6, 7, 9, 11). Автор делает обзор высказываний мусульманских авторов о мыслителе, дает характеристику его жизни и деятельности, сравнивает некоторые моменты философской системы Фараби с философией Лейбница. Заслуживает внимания попытка автора систематизировать многочисленные трактаты Фараби.

Из общих работ иранских авторов, в которых уделяется значительное место творчеству Фараби, можно назвать большой труд известного иранского ученого Деххудо «Лугат-намэ», носящий характер энциклопедического словаря. В этом произведении сообщаются сведения о жизни и основных вехах творчества Фараби, приводятся названия 109 его трактатов, прилагаются отдельные рассказы о Фараби, а также приписываемые ему четверостишия. «Лугат-намэ» интересен еще и тем, что автор подробно излагает здесь содержание наиболее важных философских трактатов мыслителя¹¹³.

Из опубликованных в Афганистане работ, в которых содержится материал о Фараби, необходимо указать на трехтомный труд энциклопедического характера «Доиратул-Маориф» (Кабул, 1949—1956). Во втором томе его дается систематическое изложение биографических данных, характеристика творчества и трактатов Фараби, приводится перечень его трудов с объяснительным текстом.

В 1975 г. в связи со 1100-летием со дня рождения Фараби, в нескольких номерах журнала «Жвандун», издаваемого в Кабуле, был опубликован большой и обстоятельный очерк о жизни и деятельности Абу Насра Фараби. При написании его автор опирался в основном на работы советских ученых, в частности на исследования И. М. Муминова и М. М. Хайруллаева¹¹⁴.

Интерес к Фараби возрос также в Индии и Пакистане, о чем свидетельствует издание ряда его трактатов в Хайдарабаде и Бомбее.

Значительная работа по изучению духовной культуры народов Ближнего и Среднего Востока в последние десятилетия осуществлена в Турции. Турецкие ученые уделяют большое внимание всестороннему исследованию творческого наследия Абу Насра ал-Фараби как философа тюркского происхождения. Этому способствует наличие в библиотеках Стамбула значительного количества рукописей трактатов Фараби.

Турецкие ученые осуществили публикацию некоторых ценных, до последнего времени остававшихся недоступными трактатов Фараби по логике, алхимии, физике. Большая работа проделана по переводу ряда сочинений мыслителя с арабского на современный турецкий язык. Среди турецких исследователей, занимающихся изучением наследия Фараби, следует назвать А. Атеша, К. Бур-

слана, Н. Данишмана, Н. Кеклина, Н. Лугала, А. Сайили, Сухейла Анвара, М. Туркера, Х. Улкена и др.

Интерес турецких ученых к творческому наследию Фараби наблюдается еще с конца 20-х — начала 30-х годов нашего века. Но больше всего работ, посвященных исследованию различных сторон творчества великого ученого, появилось в 1950—1951 гг., в связи с 1000-летием со дня его смерти. В конце декабря 1950 г. эта дата отмечалась в Анкарском и Стамбульском университетах. Были изданы сборники трудов, опубликован ряд статей в трудах языковедческого и историко-географического факультетов Анкарского университета¹¹⁵ и литературного факультета Стамбульского университета¹¹⁶, затрагивающих вопросы поэтического творчества, научного перевода произведений Фараби, воссоздания его облика и т. п. Авторы отмечали величие мысли и оригинальность философской системы Фараби, энциклопедический характер его знаний и многогранность научной деятельности.

Особую ценность для фарабиведения представляет специальный бюллетень Турецкого исторического общества, выпущенный в связи с этим юбилеем¹¹⁷. Следует указать также на издание в 1955 г. турецкого перевода важного сочинения Фараби «Ихсо ал-улум» («Классификация наук»). Определенное значение имеет публикация в том же году на турецком языке трех небольших сочинений Фараби по логике.

Наиболее характерными для современного турецкого буржуазного фарабиведения нам представляются статья Абдулхака Абнана, помещенная в турецком издании «Энциклопедии ислама» и работа Х. З. Улкена «История исламской философии». Абнан подробно описывает жизненный путь Фараби (с использованием некоторых новых фактических данных), приводит сведения об изданиях и переводах его трактатов, анализирует основные моменты его философской системы¹¹⁸. Во втором томе книги Х. З. Улкена значительное место отведено философским идеям Фараби¹¹⁹. Используя основные труды западноевропейских и восточных исследователей по рассматриваемому вопросу, автор дает обстоятельный анализ источников, а также характеризует учение Фараби в целом.

Одним из крупных турецких исследований последних лет является «История исламской логики и логика Фараби» Н. Кеклика, в которой проводится структурный анализ логических идей «Аристотеля Востока»¹²⁰.

Все вышеизложенное свидетельствует о том, что научная общественность стран Ближнего и Среднего Востока уделяет творческому наследию Фараби большое внимание. Фарабиведами этих стран собран большой фактический материал, опубликован ряд рукописей и переводов трактатов Абу Насра, изданы фундаментальные исследования по истории общественной мысли народов средневекового Востока.

* * *

Имя Фараби приобрело широкую известность в большинстве европейских стран еще в XII—XIII вв., т. е. с того времени, когда начали переводить его философские трактаты на древнееврейский и латинский языки. Но серьезное и систематическое изучение творческого наследия Абу Насра началось лишь с середины XIX в., когда стали издаваться не только тексты и переводы его трактатов, но и работы исследовательского характера.

Говоря о вкладе буржуазной науки второй половины XIX — начала XX в. в фарабиведение, прежде всего необходимо отметить труды немецких востоковедов и историков философии.

Особенно значительны заслуги немецкого ученого М. Штейншнейдера, который во второй половине прошлого столетия опубликовал ряд работ по арабоязычной духовной культуре средневекового Востока. Среди них особую ценность имеет большое исследование «Ал-Фараби», изданное Петербургской академией наук¹²¹. Оно и по сей день не потеряло своего значения не только потому, что это была первая специальная и притом весьма объемистая работа, посвященная Фараби, но и потому, что в ней проявились лучшие традиции буржуазного востоковедения. Исследование носит источниковедческий и библиографический характер. В нем на основе изучения рукописного материала дается широкая характеристика всех источников, содержащих сведения о жизни, деятельности и трактатах Фараби. Ценность этого труда состоит еще и в том, что в нем широко использованы материалы на древнееврейском языке, касающиеся творчества Фараби. К работе прилагается перечень сочинений Абу Насра.

Большую ценность представляет приложение (гл. VIII), где приводятся арабские и древнееврейские тексты отдель-

ных небольших трактатов Фараби, впервые воспроизведенные по древним источникам.

Немалый вклад в изучение творческого наследия Фараби внес немецкий арабист и историк философии Ф. Дитерици, который не только подготовил и издал ряд важных философских трактатов великого восточного мыслителя, но и перевел их на один из современных европейских языков — немецкий, тем самым дав возможность ознакомиться с ними широким кругам читателей.

В 1890 г. Дитерици на основе лондонских, лейденских и берлинских рукописей издал арабские тексты восьми философских трактатов Фараби¹²², а в 1892 г. — немецкий перевод этих трактатов в отдельном сборнике с введением¹²³. В 1895 г. на основе лондонских и оксфордских рукописей им же был опубликован арабский текст фундаментального сочинения Фараби «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» под названием «Идеальное государство» и с небольшим предисловием¹²⁴, а в 1900 г. — немецкий перевод этого сочинения с обширным введением, трактуящем о развитии греческой и арабской философии¹²⁵. Последней работой Ф. Дитерици по изданию трудов Фараби была публикация немецкого перевода большого трактата «Гражданская политика»¹²⁶.

Немецкий ученый дает высокую оценку арабоязычной философии, он пишет: «Если расценивать работу мусульманских философов не с точки зрения настоящего времени, а с точки зрения тех времен, то можно восхищаться их результатами и умением, с которым они разбирались в сложных лабиринтах тогдашних теорий»¹²⁷. Говоря о роли Кинди, Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда и других мыслителей Ближнего и Среднего Востока в развитии философии, Ф. Дитерици подчеркивает, что «эта школа в мрачное средневековье на протяжении двух с половиной столетий (IX—XII вв.) мужественно вела борьбу за духовную свободу, развивала философскую мысль и ее метод»¹²⁸. Фараби он считает основоположником арабской философии, на идеях которого базировались последующие мыслители.

Среди других трудов второй половины XIX — начала XX в. следует отметить работу голландского ученого де Буура «История философии в исламе», опубликованную на немецком языке. Затем она была переведена на английский язык и выдержала три издания¹²⁹.

Де Буур дает краткие сведения из биографии Фараби, общий обзор его произведений и особенно подчеркивает его роль в систематизации и популяризации сочинений Аристотеля. Отличая воззрения Фараби от натурфилософского направления, к которому, по его мнению, относится, в частности, Рази, де Буур рассматривает Абу Насра как типичного представителя той философской школы, в которой метафизика и логика являются главными элементами.

Большое внимание голландский ученый обращает на логическое учение Фараби и именно с него начинает изложение его философских взглядов. Тот факт, что де Буур сделал такой упор на логическое учение Абу Насра, имел определенное положительное значение, ибо именно логика в широком смысле, рационализм, является определяющей стороной мировоззрения этого мыслителя.

Определенный вклад в изучение наследия Фараби внес немецкий арабист и историк философии М. Хортен. В 1906 г. он опубликовал немецкий перевод приписываемого Фараби трактата «Смысл мудрости» («Фусус ал-хикам») с комментариями автора XVI в. Амира Исмаила ал-Хусайни ал-Фарани. К переводу была приложена тщательно составленная библиография трактатов Фараби (на немецком языке), систематизированных по отраслям знания¹³⁰.

Из общих работ по истории философии, изданных на немецком языке, следует выделить коллективный труд «Общая история философии», в котором, не в пример другим аналогичным изданиям, уделено большое внимание восточной философии — индийской, китайской, японской, исламской и еврейской¹³¹.

Раздел «Исламская и еврейская философия» написан известным венгерским востоковедом И. Гольдциэром, который привлек богатый фактический материал и разнообразные малоизвестные источники. В отличие от подавляющего большинства других буржуазных востоковедов он старался объективно изложить историю арабоязычной философии. Особенно интересна и убедительна его характеристика источников формирования мысли на Ближнем и Среднем Востоке в VIII—IX вв. Гольдциэр даже пытался выявить противоположные течения в идейно-политической жизни того периода. Так, он указал на противоречие между учениями мутакаллимов (сторонни-

ков калама) и теми философами, которые разделяли идею о вечности мира¹³². В отличие от многих буржуазных ученых Гольдциер считает Фараби не теологом или последователем идей Платона и неоплатоников, а «первым настоящим аристотеликом», названным поэтому Вторым учителем и стяжавшим себе славу обработкой логических сочинений Аристотеля¹³³.

Из числа французских авторов, занимавшихся проблемами средневековой арабоязычной философии, в том числе и вопросами фарабиеведения, можно назвать И. Форгета, С. Дугата, Л. Гутхера, С. Мунка, Э. Ренана, И. Финнегена и др.

В работе Э. Ренана «Аверроэс и аверроизм»¹³⁴ в связи с рассмотрением творчества Ибн Рушда (Аверроэса) затронуты отдельные моменты учения Фараби. Характерно, что таких мыслителей средневекового Востока, как Фараби, Ибн Сина, Ибн Баджа, Ренан считает представителями одного философского направления и в качестве завершающего этапа его рассматривает философию Ибн Рушда и возникшее затем прогрессивное идейное течение аверроизм.

Французский ориенталист Карра де Во выступал в различных энциклопедиях со статьями, посвященными Фараби. Его перу, в частности, принадлежит статья «Ал-Фараби» в «Энциклопедии ислама»¹³⁵. Этот ученый совершенно необоснованно считает Фараби неоплатоником и ограничивается упоминанием его логических и других трактатов.

Большим вкладом в изучение наследия Фараби явилось издание в Париже в 1930—1935 гг. двухтомного французского перевода-изложения его фундаментального труда по музыке «Китаб ал-мусики ал-кабир» («Большая книга по музыке»), осуществленного Р. Эрланжером¹³⁶. Работа Эрланжера имеет большое значение. Он впервые ознакомил европейских читателей с одним из выдающихся творений Фараби, которое охватывает вопросы истории, теории и практики исполнения музыкальных произведений и которое легло в основу дальнейшего развития музыковедения как на Востоке, так и в Европе.

Все последующие исследователи наследия Фараби в области музыковедения исходили из работ Эрланжера. Персидский перевод начальной части «Китаб ал-мусики ал-кабир», опубликованный в ряде номеров журнала

«Муслики Эран» за 1961 г., также осуществлен на основе французского текста.

В числе итальянских буржуазных востоковедов, занимавшихся фарабиведением, следует отметить А. Нагу, К. Наллино, Г. Куадри, А. Кортабариа и др.

Из работ испанских ученых прежде всего необходимо назвать книгу А. Г. Паленсии¹³⁷, в которой на основе рукописей библиотеки Эскуриала воспроизводятся арабский и средневековый латишский тексты, а также дан современный испанский перевод работы Фараби «Ихсо ал-улум».

В последние годы в Испании появился ряд статей о Фараби и были опубликованы испанские переводы его сочинений, осуществленные востоковедом Мануэлем Алонсо Алонсо¹³⁸.

Русское дореволюционное востоковедение уделяло немало внимания изучению духовной культуры народов средневекового Востока. Широко известны исследования В. Р. Розена, В. В. Бартольда, А. Крымского и др.

Интересный материал о творчестве Фараби содержится в работах крупного русского востоковеда А. Крымского¹³⁹. Ценные географические и исторические сообщения о родине Абу Насра — местности Фараб (позже Отрар) — имеются в исследованиях В. В. Бартольда¹⁴⁰.

Сведения о Фараби, как выдающемся мыслителе средневекового Востока, приводятся в многотомной «Всеобщей истории литературы». Характерно то, что здесь подчеркивается «еретический» характер отдельных сторон учения Абу Насра и непосредственная связь его с учением «Братьев чистоты», которое было использовано в идеологии карматства — народного движения, наиболее оппозиционного существующему в тот период строю. «Фараби, — говорится в этом издании, — отвергал откровение свыше и учил, что всякий человек своим умом может достигнуть созерцания высших истин, и тем прямо становился вразрез с проповедью Корана. Возникшее вследствие этого еретического движения так называемая бассорская школа, или общество, начала распространять свои либеральные идеи через свой энциклопедический сборник¹⁴¹.

Некоторые данные о Фараби приводятся в различных дореволюционных исторических исследованиях, словарях и энциклопедиях. Но в этих изданиях он, как и другие мыслители средневекового Востока, упоминается

вскользь, да и характеризуется чаще всего как мистик и последователь Платона и неоплатоников (например, в работе М. Е. Оболенского «История мысли») ¹⁴².

Более подробный материал содержится в «Большой энциклопедии». В ней говорится, что Фараби является «одним из величайших арабских философов, знаменитым математиком». Главную заслугу Фараби автор статьи видит в том, что он первый глубоко проник в понимание греческой философии, особенно логики, и сделал ее доступной Востоку ¹⁴³.

Большое количество литературы о Фараби издано в Англии и США. Прежде всего, следует отметить ведущую здесь большую работу по изучению и переводу его произведений. Из общих трудов, опубликованных в 30—40-х годах XX в., назовем ценное исследование историка науки Г. Сартона «Введение к истории науки». Здесь содержится богатый материал справочного и библиографического характера о научной мысли древности и средневековья, в том числе и о Фараби.

Значительную ценность представляют работы Г. Фармера по истории средневековой музыки Ближнего и Среднего Востока, в частности те, которые посвящены теории музыки Фараби. Все они были объединены и опубликованы в качестве самостоятельной книги под названием «Арабско-латинские сочинения ал-Фараби по музыке» ¹⁴⁴. Здесь наряду с подробнейшими сведениями о трактатах Фараби по классификации наук приводятся арабский и латинский тексты и английские переводы музыковедческих разделов этих трактатов.

Немало сделала в области фарабиведения американская ученая-востоковед Д. М. Дунлоп. Она впервые опубликовала арабские тексты пяти трактатов Фараби и осуществленные ею же их английские переводы, благодаря чему стали доступны современному читателю ценные страницы наследия великого ученого.

Многие авторы особо подчеркивают заслуги Фараби в области разработки и развития логических учений. Но вплоть до последнего времени трактаты Абу Насра по логике, как и вообще многие другие его труды, оставались в рукописях, вследствие чего изучение их было связано с большими трудностями. Вот почему работа Д. М. Дунлоп по публикации и переводу сочинений Фараби имеет большое значение. Арабские тексты и английские переводы логических трактатов Абу Насра

«Введение в логику», «Исагоге», «Вводный трактат по логике», «Комментарии к „Категориям“ Аристотеля» были опубликованы ею в 1955—1959 гг. в журнале «Исламик квотерли».

Последней важной работой Дунлоп явилась книга «Ал-Фараби: Афоризмы о государстве»¹⁴⁵, которая ценна не только тем, что в ней осуществлен перевод указанного трактата на один из наиболее распространенных современных языков — английский, благодаря чему он стал доступным большому кругу читателей и исследователей, но и тем, что в ней впервые увидел свет арабский текст, критически составленный на основе малоизвестных рукописей.

В последние годы ряд работ о Фараби опубликовал американский ученый Н. Решер¹⁴⁶. Им аннотирована библиография литературы о Фараби, опубликованной на различных языках, охватывающая период с XVII в. вплоть до 1961 г.¹⁴⁷ К сожалению, в ней не отражена литература, изданная в России и в Советском Союзе.

Помимо названных работ английских и американских авторов, можно назвать еще статьи Р. Вальцера, Э. Розенталя, Х. Гибба, А. Арберри, Р. Хаммонда¹⁴⁸, соответствующие разделы различных философских словарей, сборников, учебников, энциклопедий и т. п.

Буржуазная наука уделяла и уделяет большое внимание изучению наследия арабоязычных философов средневекового Востока. В этой области ею накоплен огромный фактический материал, без учета и использования которого невозможна дальнейшая всесторонняя исследовательская работа по изучению духовной культуры Востока. Это относится и к изучению наследия Фараби.

Европейскими и американскими буржуазными учеными осуществлен большой труд по текстологическому изучению трактатов Фараби, переводу их на современные европейские языки, а также по исследованию жизни, деятельности и учения этого выдающегося мыслителя. В значительной мере благодаря их усилиям труды и личность Фараби стали широко известны современному читателю. В работах, созданных на основе лучших традиций буржуазной науки, Фараби характеризуется как один из крупнейших мыслителей средневековья, основатель самостоятельной философской школы, энциклопедически образованный ученый своего времени, внесший большой

вклад в медицину, математику, музыковедение и в другие отрасли науки.

В некоторых исследованиях указывается на противоречие между отдельными идеями Фараби и ортодоксальным исламом, на его учение о превосходстве логики над религиозными догмами; он рассматривается как мыслитель, ратовавший за рациональное познание и научную истину против слепой веры и тем самым вызвавший недовольство у представителей ортодоксального мусульманства. Но характерный для эпохи империализма резкий поворот буржуазной философской мысли вправо явственно сказался и на ее отношении к духовному наследию прошлого, в том числе и к учению Фараби.

Согласно концепциям современной буржуазной науки, Фараби пытался приспособить эллинскую философию к догмам ислама, внося в нее большую долю мистики и теологии. Подчеркивая связь Фараби с неоплатонизмом, некоторые буржуазные авторы стремятся доказать неоригинальность, зависимость его учения от «западного духа» и мистико-теологический характер его воззрений.

Подлинно научное изучение философского наследия Фараби, равно как и других мыслителей Востока, требует, с одной стороны, всестороннего, но сугубо критического использования достижений буржуазной науки, а с другой — последовательного и систематического разоблачения фальсификации буржуазными историками науки естественнонаучных и философских воззрений Абу Насра.

* * *

С первых же лет Советской власти под непосредственным руководством партии началась интенсивная работа по изучению культурного наследия народов России и Советского Востока.

Первое в советской литературе упоминание об Ибн Сине, Беруни и Фараби как о среднеазиатских мыслителях мы находим в вышедшей в 1918 г. работе русского востоковеда профессора В. В. Бартольда «Культура мусульманства».

Первая специальная работа о Фараби — большая журнальная статья — появилась в Узбекистане. Литературовед (позже профессор, доктор филологических наук) Абдурахман Саади опубликовал работу о Фараби в ка-

честве материала к истории философии и педагогики так называемого мусульманского Востока, в которой особо подчеркнул, что Фараби, выходец из Туркестана, был самым выдающимся философом Средней Азии¹⁴⁹.

А. Саади приводит интересные биографические данные о Фараби, ссылаясь при этом на некоторые труды европейских и мусульманских авторов, перечисляет отдельные его трактаты, говорит о широкой популярности этого мыслителя в Европе и подчеркивает, что в нашей стране настало время для всесторонней разработки истории духовной культуры народов Востока.

Краткие сведения о Фараби содержались в 1-м томе первого издания «История философии» (глава «Арабская философия средних веков») ¹⁵⁰, но материал этот был довольно поверхностный и свидетельствовал о тогдашнем отставании нашей науки в изучении восточной философии.

В ознакомлении с духовным наследием народов Средней Азии известную роль сыграла небольшая, но содержательная работа профессора Т. И. Райнова «Великие ученые Узбекистана IX—XI вв.», опубликованная в 1943 г. в Ташкенте, в которой были кратко освещены жизнь и деятельность Фараби, Ибн Сины, Беруни и Хорезми.

Отмечая, что Фараби — уроженец Средней Азии, тюрк по происхождению, автор повествует о его трудном жизненном пути и о формировании мировоззрения мыслителя под влиянием сложной и противоречивой социально-экономической обстановки.

Работа Т. И. Райнова, опубликованная в разгар Великой Отечественной войны, когда апологеты германского фашизма пропагандировали оголтелые расистские идеи, стремясь всячески принизить значение культуры народов нашей страны, имела важное идеологическое значение.

После окончания войны советская наука стала развиваться еще более быстрыми темпами, охватывая все новые и новые области исследования, в частности и историю духовной культуры народов Советской Средней Азии. Начиная с 50-х годов появляется ряд ценных исследований в этой области. Так, в 1950 г. был опубликован труд академика АН УзССР Т. Н. Кары-Ниязова «Астрономическая школа Улугбека», удостоенный Государственной премии. В первой главе этого исследования, посвященного

предшественникам Улутбека в области научной мысли, уделено внимание и деятельности Фараби ¹⁵¹.

В книге «О культурном наследии узбекского народа» Т. Н. Кары-Ниязов значительно расширил рассмотрение творчества Фараби, в основном за счет дальнейшего выявления положительных моментов в его философской системе ¹⁵².

В последние годы начинает издаваться все больше работ по истории общественно-философской мысли народов Средней Азии. Так, в «Истории Узбекской ССР» правильно отмечено, что «заслуга Фараби заключается в том, что он более чем кто-либо другой, содействовал выделению аристотелевских элементов из философских сочинений неоплатоновского и неопифагорского круга» ¹⁵³.

Следует отметить работы академика АН УзССР И. М. Муминова, в которых указано на противоречивый характер мировоззрения Фараби, на наличие материалистических элементов в его философской системе ¹⁵⁴.

В 1959 г. Институт философии и права АН УзССР выпустил в свет материалы по истории общественно-философской мысли народов Узбекистана ¹⁵⁵. В разделе о Фараби, помимо переводов на узбекский язык частей «Трактата о взглядах жителей добродетельного города», были опубликованы четверостишия Абу Насра с узбекским переводом и перевод (с незначительным сокращением) его трактата «Философские вопросы и ответы на них». Это были первые переводы трудов гениального мыслителя Средней Азии на узбекский язык.

Должное внимание уделено Фараби и в работе О. В. Трахтенберга «Очерки по истории западноевропейской средневековой философии». Автор, в частности, подчеркивает, что в противоположность мусульманским ортодоксам Фараби занимался естественными науками и доказывал необходимость их изучения ¹⁵⁶.

В 1959 г. был опубликован перевод математико-философского трактата Фараби с древнееврейского на русский язык ¹⁵⁷. Это один из первых опытов перевода произведений Фараби на русский язык.

Ценный материал о жизни и творческой деятельности Фараби содержится в работе крупнейшего советского востоковеда Е. З. Бертельса «История персидско-таджикской литературы», в которой автор, характеризуя культурную жизнь Средней Азии после завоевания ее арабами, обращает особое внимание на роль Фараби, Ибн Сины



Рис. 2. Работы, посвященные жизни и творчеству Фараби, изданные в последние годы

и Беруни в развитии прогрессивной идеологии, указывает на связь их учений с антиарабским и антифеодальным движением народных масс Средней Азии и Ирана¹⁵⁸.

Большое внимание анализу философских и общественно-политических взглядов Абу Насра уделено в монографии С. Н. Григоряна¹⁵⁹, в которой дана характеристика некоторых произведений Фараби, а также более обстоятельный (по сравнению с предыдущими исследованиями) анализ его высказываний по вопросам логики, теории познания и социальной философии. Заслуживает внимания и общая характеристика развития общественно-философской мысли народов Ближнего и Среднего Востока в эпоху Фараби. Ценность книги С. Н. Григоряна повышается и тем, что в ней помещены выполненные А. В. Сагадеевым и А. И. Рубиным русские переводы отдельных философских трудов Газали, Маймонида и

Фараби. Мироззрение Фараби наряду с общественно-философскими идеями других мыслителей средневекового Ближнего и Среднего Востока рассматривается и в последующей работе С. Н. Григоряна¹⁶⁰.

В 1961 г. вышел в свет подготовленный С. Н. Григоряном и А. В. Сагадеевым сборник «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока», в который включены переводы ряда произведений Кинди, Фараби, «Братьев чистоты», Ибн Сины, Ибн Баджа, Ибн Туфейля, Ибн Рушда и Ибн Халдуна¹⁶¹.

В последние годы значительно возросшая популярность Фараби, увеличившиеся возможности ознакомления с его творческим наследием привели к тому, что этот замечательный мыслитель привлекает к себе все более пристальное внимание представителей самых различных отраслей знания — философов, историков, музыковедов и др. Ему, например, уделено значительное место в многотомной хрестоматии «Узбекская народная музыка»¹⁶², в монографии А. П. Юшкевича¹⁶³, в статьях А. М. Розенфельда, в историко-библиографической работе Г. Н. Матвиевской¹⁶⁴, в многотомном издании «История таджикского народа».

Автор данной книги начиная с 1960 г. опубликовал около 30 работ — монографий, статей, брошюр и т. д. — о научном наследии и общественно-философских воззрениях Фараби. Им переведен ряд его трактатов на узбекский язык¹⁶⁵.

На XIII конгрессе по истории науки, который состоялся в 1971 г. в Москве, естественнонаучным воззрениям Фараби было посвящено несколько докладов ученых Казахской и Узбекской ССР.

В последние годы осуществлены переводы на русский язык ряда крупных трактатов Абу Насра и в Алма-Ате опубликованы несколько сборников, включающих важные работы Фараби по различным вопросам средневековой науки, — «Философские трактаты» (1970), «Математические трактаты» (1972), «Социально-этические трактаты» (1973), «Логические трактаты» (1975), «Комментарии к „Альмагесту“» (1975) и «О разуме и науке» (1975).

Кроме того, на русском языке появились такие работы Фараби, как «Опровержение Галена...» (Вопросы философии, 1978, № 10), «Толкования», «О вакууме» (В кн.: Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане. Ташкент, 1976) и др.

Ряд трактатов Фараби переведены на узбекский и казахский языки.

Переводы на русский язык и публикации трактатов Фараби несомненно сыграют большую роль в дальнейшем изучении богатого научного наследия крупнейшего ученого-энциклопедиста Востока.

В последние годы особенно усилилась работа по изучению наследия Фараби среди ученых Среднеазиатских республик, в частности Узбекистана и Казахстана. Наряду с изданием переводов трактатов Фараби были опубликованы работы А. Машанова (Аль-Фараби. Алма-Ата, 1970), А. Кубесова (Аль-Фараби. Алма-Ата, 1972), А. Касымжанова (Алма-Ата, 1974), в которых анализируются отдельные аспекты наследия Абу Насра. Творчеству Фараби посвящены работы Б. М. Кедрова, Б. Г. Гафурова, Дж. М. Абдильдина, Б. Я. Ошерович, А. Л. Казибердова, А. У. Садыкова, С. К. Сатыбековой, А. С. Иванова, Т. Б. Шаймухамбетовой, А. Абдурасулова, Н. Баратова и др.

Ценная работа по изучению математического наследия Фараби проведена А. Кубесовым, который опубликовал ряд книг и статей по этому вопросу¹⁶⁶. В связи с юбилеем изданы монографии Б. Г. Гафурова и А. Х. Касымжанова «Ал-Фараби в истории культуры» и сборник «Фараби: Научное творчество»¹⁶⁷.

Значительное внимание уделено арабоязычной философии средневековья, в том числе и научному творчеству Фараби, в книге В. В. Соколова «Средневековая философия», выпущенной в качестве учебного пособия¹⁶⁸.

В последние годы и в других социалистических странах начали появляться работы, посвященные великим мыслителям Средней Азии, например: исследование чешской ученой А. М. Гуашон об Ибн Сине, фундаментальный труд немецкого ученого-марксиста Г. Лея¹⁶⁹.

Рассматривая идейные источники материализма и атеизма нового времени, Г. Лей показывает, какое огромное влияние оказали арабоязычные философы Фараби, Беруни, Ибн Сина, Ибн Рушд и др. на развитие прогрессивных идей в Западной Европе. В связи с этим он выявляет отдельные материалистические элементы и волнообразные идеи в системах Фараби и Ибн Сины.

Исследования Г. Лея, несомненно, являются большим вкладом в изучение средневековой прогрессивной общественно-философской мысли народов Ближнего и Среднего Востока.



Рис. 3. Работы, посвященные жизни и творчеству Фараби, изданные в последние годы

Значительный интерес представляет книга Г. Тисини о проблеме материи в средневековой арабоязычной философии, где автор опровергает точку зрения буржуазной историко-философской науки о комментаторском характере средневековой арабоязычной философии и ее представителей, в том числе и Фараби¹⁷⁰.

В 1961 г. чешский востоковед Мрозек Анна опубликовал статью о Фараби как комментаторе и пропагандисте греческой философии¹⁷¹⁻¹⁷³.

Появление этих работ свидетельствует о возрастающем интересе к творчеству среднеазиатских мыслителей, в том числе Фараби, и в других странах социализма.

В 1975 г. по инициативе Советского правительства и решению ЮНЕСКО широко отмечался 1100-летний юбилей великого мыслителя Востока Фараби. Особенно тор-

жественно и очень широко проходил этот юбилей на его родине — в Советском Союзе. Всесоюзный оргкомитет во главе с академиком П. Н. Федосеевым провел огромную работу по организации юбилея. В Москве, Алма-Ате и Ташкенте были проведены научные конференции о жизни и деятельности мыслителя. В связи с юбилеем было опубликовано большое количество работ в Москве, Казахстане, Узбекистане и в других республиках Средней Азии, проведена Международная научная конференция с приглашением большого количества ученых из различных стран мира. Именем Фараби названы площади, проспекты, школы, учебные и культурные учреждения.

Ряд докладов советских ученых о Фараби был заслушан и на XV Международном конгрессе историков науки в Эдинбурге (Шотландия) в 1977 г.

Как показывает рассмотрение основной литературы о Фараби, интерес к его творческому наследию не угасает.

В освещении и трактовке проблем фарабиведения, в оценке вклада мыслителя в развитие мировой культуры, как в фокусе, отражаются различные мировоззренческие и методологические принципы, из которых исходят историки восточной философии.

Широко распространенная в буржуазной науке точка зрения о комментаторском характере философии Фараби, как и других арабоязычных мыслителей, является конкретным примером европоцентристского направления, которое получило широкое распространение в конце XIX и начале XX столетия и пропагандировало идею о неоригинальности, религиозности, ненаучности философской мысли Востока, о превосходстве западного мышления над восточным, о зависимости дальнейшего развития культуры народов Востока от буржуазной культуры западных стран.

Европоцентризм, вернее западоцентризм, является одним из наиболее реакционных порождений буржуазной идеологии, направленных на идейное обоснование и оправдание колониальной, завоевательской политики, проводимой западными буржуазными государствами в странах Азии и Африки.

Нигилистическое отношение к культуре народов Востока в настоящее время в некоторой степени меняет свою форму, пытаясь приспособиться к новым историческим условиям. Но сущность его, разумеется, остается прежней.

Европоцентристские идеи проповедают, например, В. Шелдон, Ч. Мур, Р. Флюэллинг. Последний считает, что вся восточная философия основана лишь на интуиции, экстазе, что восточным народам присущ мистический, даже магический образ мышления в противоположность каузальному и рационально-логическому мышлению Запада.

По мнению западногерманского философа Шиллинга, народы Индии, Китая, Персии и арабских стран не имеют никакого отношения к науке и философии, т. е. последние полностью связаны с «западными традициями». Предметом истории философии в широком смысле, по его мнению, является только то, что соответствует западным традициям. Хайдеггер утверждает, что «первоначальным источником» развития философии была «греческая культура, и только она одна», а это означает, что только Запад и Европа являются первоначально «философскими». Для Хайдеггера выражение «западноевропейская философия» является просто тавтологией. Для него иной философии не существовало¹⁷⁴.

Современные учебники, словари и энциклопедии, издаваемые в США, Англии, Франции, Западной Германии и в других странах Запада, повторяют старое, сложившееся в реакционном буржуазном востоковедении XIX в. мнение о неоригинальности арабоязычной мысли.

В трактовке творчества выдающихся мыслителей средневекового Востока — Кинди, Ибн Сины, Ибн Рушда, Беруни, Фараби и др. — позиция пропагандистов европоцентристских идей остается прежней и характеристика этих мыслителей как простых комментаторов греческой мысли, мистиков и эклектиков является почти общепринятой в буржуазной литературе.

Западоцентризм, какую бы форму он ни принимал, является антинаучной, реакционной концепцией. Составляя одну из теоретических основ буржуазного реакционного востоковедения, западоцентризм проповедует антигуманистические идеи, отрицающие равноправие и дружбу народов. Эта концепция, игнорируя единые законы развития духовной культуры, проповедует субъективистские взгляды на историю, отрицает классовую борьбу, а также борьбу различных противоположных течений в идеологии классового общества. Она пропагандирует антинаучную теорию «единого потока», согласно которой культура народов Востока во все периоды истории развивалась

как однородная и однотипная, не зная внутренних противоречий. Социализируя и психологизируя географические понятия «Запад» и «Восток», эта концепция отрицает особенности каждой исторической эпохи и выступает против национальных культур и специфических особенностей духовной жизни разных народов.

Западоцентристские идеи всегда служили и служат интересам буржуазии. В настоящее время они направлены на обоснование политики неокolonиализма и противопоставляются идеологии национально-освободительного движения. Колониализм в прошлом и настоящем трактуется западоцентристами как «духовное освобождение» народов Азии и Африки, как «необходимое средство» для «приобщения» этих народов «к цивилизации».

Придерживаясь теории об объективном действии законов общества во все периоды его развития и во всех частях земного шара, советские ученые указывают на зигзагообразный, но неуклонный характер общественного развития, непредвзято оценивают вклад тех или иных народов в сокровищницу мировой цивилизации.

Древнегреческая философия выступает как богатая и плодотворная составная часть, как один из качественно новых этапов развития мировой культуры и никоим образом не может противопоставляться философии народов древнего Востока. Без предшествующего развития научной мысли, центрами которой являлись Египет, Иран, Индия, Китай, не могло быть и выдающихся научных и культурных достижений Древней Греции.

Несмотря на то что во времена К. Маркса и Ф. Энгельса еще не были известны многие научные открытия, сделанные средневековыми восточными мыслителями, а реакционная буржуазная ориенталистика проповедовала идею о неполноценности народов Востока и всячески отрицала наличие здесь каких-либо достижений в области науки, основоположники марксизма обратили особое внимание на роль арабоязычной культуры в последующем развитии общечеловеческой цивилизации. Например, Ф. Энгельс подробно перечисляет важные достижения арабоязычных ученых в области математики.

Разоблачая западоцентристские теории, необходимо подчеркнуть, что советская наука отрицает и всевозможные востокоцентристские концепции. Являясь антиподом европоцентризма, непосредственной реакцией на него, эти идеи также ведут к противопоставлению Востока Западу

на основании возвеличивания роли духовной культуры восточных народов в истории мировой цивилизации, превеличенному подчеркиванию исторического своеобразия восточных народов, а в конечном счете — к отрицанию фактов и значения культурного обмена, исторического общения народов в ходе мировой истории.

Сторонники подобных идей, утверждая, что колыбелью современной цивилизации является исключительно Восток, стремятся подчеркнуть и доказать превосходство восточной культуры. В связи с этим наблюдаются попытки отрицать выдающуюся роль западноевропейских стран в развитии науки и культуры, умалить роль зародившейся в Европе социалистической идеологии и ее плодотворное воздействие на судьбы всего мира, в том числе и восточных народов.

Некоторое идейное родство с востокоцентристскими тенденциями имеют различные националистические концепции. Отдельные идеологи, подчеркивающие особую роль ислама в развитии культуры, и ныне провозглашают тезис об исключительности народов, придерживающихся исламской веры, противопоставляют их немусульманам, утверждают, что современная культура возникла исключительно благодаря исламу и является порождением народов так называемых мусульманских стран. Связывая современные достижения науки и техники с отдельными положениями Корана, они зачастую именно в нем видят источник развития всей современной цивилизации.

Подобно европоцентристским востокоцентристские теории также являются искажением научной истины и противоречат действительному процессу развития мировой культуры.

Многовековая история Востока и его духовной культуры, знавшая и периоды подъема, и периоды кризиса, должна быть научно объяснена на основе тщательного исторического исследования, а не каких-либо догматических постулатов и схем. В данном случае необходимо руководствоваться единственно правильным принципом — признанием в целом прогрессирующего развития мировой цивилизации, которая является результатом деятельности всего человечества, исторической взаимосвязанности всех народов и их культур.

Только исходя из всей совокупности исторических условий и при помощи анализа экономического строя можно выявить характерные особенности социальных и духов-

ных явлений каждого общества — рабовладельческого, феодального, буржуазного, коммунистического.

В последнее время благодаря усилиям советских ученых, а также прогрессивных ученых развивающихся и буржуазных стран получили научное освещение многие вопросы истории духовной культуры народов Востока, а выдающиеся письменные памятники стали достоянием широких кругов читателей. Одним из главных результатов этих исследований является то, что они создают для всей прогрессивной науки прочную фактическую базу в борьбе против буржуазной идеологии, против различных неоколониалистских измышлений.

Всесторонний анализ культурного наследия народов Востока демонстрирует древность и самобытность естественнонаучной и общественно-философской мысли этих народов, большой вклад их ведущих представителей в мировую культуру, показывает, что развитие культуры возможно на основе взаимообогащения, взаимовлияния, взаимопроникновения различных культур.

Богатые культурные ценности, лучшие гуманистические, передовые идеи, выработанные мыслителями в прошлом, служат дальнейшему расцвету культуры, всестороннему духовному воспитанию новых поколений, дальнейшему укреплению дружбы народов

Наука и научное знание

Классификация и систематизация научного знания

Освоение богатого научного наследия древности, с одной стороны, и интенсивное накопление эмпирического знания о природе, с другой, и в то же время большая работа, проводимая господствующими слоями общества, прежде всего духовенством, по дальнейшему углублению и расширению теологических основ ислама, по систематизации его догматов, нравственных и правовых принципов, привели к накоплению огромного запаса разнообразных знаний.

Если в первые века возникновения ислама религия считалась единственной формой знания, то уже в IX в. признавалось наличие двух видов знания: «улум ал-кадмия» — традиционные науки (т. е. «исламские» науки) и «улум ал-табийя» — науки, естественные для человеческого разума, возникшие под влиянием греческого философского наследия и изучения природы. Оба вида знания, как указывает Ф. Роузентал, определялись как «илм» — словом, которое имело помимо этого еще и другие значения¹. Сосуществование этих типов знания (разработка проблем мусульманского богословия, с одной стороны, и развитие естественных и точных наук, направленных в основном на изучение материального мира, с другой) отражало одно из коренных противоречий духовной жизни раннего средневековья — эпохи раннего феодализма арабo-мусульманского Востока. Необходимость усвоения всей этой массы разнообразных знаний требовала осмысления, определения и обобщения, дифференциации и систематизации их². Мыслители и ученые раннего средневековья в своем творчестве уделяли этому вопросу большое внимание.

В определении предмета и содержания научного знания, в изучении характера каждой отрасли науки средневековья особое место занимают работы Фараби, посвященные происхождению и классификации наук.

В истории известны теории классификации наук, выдвинутые в древности Аристотелем, в новое время Ф. Бэконом, Сен-Симоном, О. Контом и др. Марксистская теория классификации наук изложена Ф. Энгельсом в «Диалектике природы». К наименее изученным страницам истории науки относятся классификации наук, предложенные мыслителями стран средневекового Востока, в том числе и Средней Азии.

В рассматриваемый период на Ближнем и Среднем Востоке наиболее распространенной была теория классификации наук, выдвинутая Аристотелем. Философию, которая объединяла тогда все отрасли человеческого знания, он разделял на три части: теоретическую (логика, физика, математика и метафизика), практическую (этика, экономика, политика) и творческую (поэтика, риторика и искусство) ³.

На Востоке наиболее широко из этой классификации употреблялось деление всякого знания на теоретическое и практическое. Под теоретическим понималось чистое познание мира, т. е. умозрительное знание об общем его строении, а под практическим — знание о человеческой деятельности, об обществе и семье.

Наряду с указанной классификацией некоторые выдающиеся мыслители средневекового Востока выдвинули свои оригинальные учения о классификации наук, которые сыграли прогрессивную роль в развитии научного знания. Такова классификация наук Кинди и «Братьев чистоты» (X в.). Но особенно подробную классификацию наук дал Абу Наср ал-Фараби. Все последующие классификации наук на Востоке, различные справочники, терминологические словари, посвященные этому вопросу, в той или иной степени основывались на его классификации.

Благодаря энциклопедическим познаниям, Фараби детально проанализировал проблему классификации с разных точек зрения. Так, в «Комментариях к трудностям во введениях к первой и пятой книгам Евклида» он разделяет знания на те, которые возникают при непосредственном участии чувств (конкретные), и на те, которые приобретаются только разумом (абстрактные) ⁴. В трактате «Введение в логику», рассматривая научное знание с точки зрения логических форм, Фараби разделяет его на силлогистическое и несиллогистическое. К силлогистическому он относит философию, диалектику (искусство ведения спора), риторику, поэтику, а к несиллогистиче-

скому — такие виды знания, которые связаны с выполнением практических задач. Это медицина, земледелие, плотничество и др. В трактате «О достижении счастья» Фараби разделяет все известные знания на теоретические и практические, а в «Книге указания пути к счастью» дает общепринятую в средневековье классификацию наук. Следуя традиции, он разделяет философию на теоретическую и практическую, охватывающую этику и политику.

В названных выше трактатах вопрос о разновидностях человеческого знания рассматривается лишь вскользь в связи с освещением той или иной темы. Специально же этому вопросу Фараби посвятил фундаментальный труд «Китоб фи ихсо ал-улум ва ат-таъриф» («Книга о классификации и определении наук»), или, как его сокращенно называют, «Ихсо ал-улум». Здесь он не только выдвигает оригинальную классификацию человеческого знания, но и дает определение и глубокий анализ всех отраслей средневековой науки⁵. Трактат «Ихсо ал-улум» считался оригинальным не только потому, что данная в нем классификация наук отличалась от предшествующих и рассматривалась в совершенно новом аспекте, но и потому, что по степени охвата и глубине анализа проблемы этот трактат был первым и единственным в своем роде для того времени. Труд Фараби по классификации снискал широкую популярность как на Востоке, так и на Западе. Последующие исследователи справедливо рассматривали «Ихсо ал-улум» как энциклопедию средневековой науки.

Во введении Фараби указывает, что цель книги заключается в последовательном перечислении общепризнанных наук, рассмотрении содержания разделов и частей каждой из них в отдельности, чтобы тем самым дать возможность читателю сопоставить эти науки и определить, какая из них более полезна, убедительна и аргументирована⁶. Здесь же подчеркивается, что автор стремился разоблачить тех, кто, по существу, не зная науки, претендует на всезнайство и выдает себя за ученого. Подобная заявка, во-первых, свидетельствует о том, что появление книги было обусловлено идеологической борьбой того периода, во-вторых, говорит о прогрессивной позиции Фараби в этой борьбе. Приведем слова самого мыслителя: «Все то, что содержится в этой книге, полезно, так как если человек пожелает изучить и рассмотреть одну из этих наук, то он будет знать, с чего начать, что именно следует изучить, что годно, а что негодно для изучения и какой

степени он достигает. Таким образом, его подход к наукам будет зиждиться на знании и разуме, а не на слепоте и невежестве.

С помощью этой книги человек может сопоставить науки между собой и знать, какая из них достойнее, полезнее, совершеннее, достовернее и сильнее, а какая менее значительна и слабее. Она [эта книга] полезна также для разоблачения тех, кто хвастает, что какую-то из этих наук он знает, а в действительности он ее не знает. Поэтому если его [такого человека] попросить сообщить об этой [науке] в целом, перечислить ее части и сказать, что есть в каждой из них, то он — будучи несведущим — проявит свое невежество; этим вскрыется ложь в его утверждении и разоблачится обман. Благодаря [этой книге] выявится также тот, кто хорошо осведомлен в какой-либо из наук: знает ли он ее в целом или только часть ее, и каков объем его знаний. Из нее извлекут для себя пользу как образованный и искусный, стремящийся приобрести наибольшие знания в каждой науке, так и тот, кто стремится походить на ученых таким образом, чтобы подумали о нем самом, как об одном из них»⁷.

Рассмотрим подробнее классификацию наук, предложенную Фараби.

I. *Наука о языке*, с которой начинается «Исхо ал-улум», имеет семь разделов;

- 1) наука о простых словах;
- 2) наука о словосочетаниях и предложениях;
- 3) наука о законах простых слов, о звуках речи;
- 4) наука о законах словосочетаний и предложений;
- 5) наука о законах правописания;
- 6) правила правильного чтения;
- 7) наука стихосложения, которая состоит из трех составных частей.

Подчеркивая национальное своеобразие языков, Фараби одновременно указывает на возможность приложения перечисленных семи разделов к каждому из них, на общие их свойства и на те особенности, посредством которых одни языки отличаются от других⁸.

II. *Логика* определяется как наука о законах и правилах мышления, с помощью которых человек может сделать свою мысль ясной, последовательной, не допускающей логических ошибок в процессе рассуждения. Затем рассматриваются все части и разделы логики, описываются разнообразные средства выражения логической мысли

и дается подробная характеристика логических сочинений Аристотеля.

Заслуживают особого внимания рассуждения Фараби об общих и специфических моментах логики и грамматики. Рассматривая логику как грамматику мышления, он указывает на общечеловеческий характер логических категорий и законов в отличие от категорий языка, которые неодинаковы у разных народов. Логические категории Фараби анализирует в связи с языковыми средствами, формами их выражения, дает характеристику различных видов рассуждений, доказательных, диалектических, риторических, софистических, поэтических с точки зрения их логической структуры. В конце раздела он последовательно и в лаконичной форме выясняет значение логических работ Аристотеля. Здесь же рассматриваются «Риторика» и «Поэтика» как имеющие отношение к проблеме выражения логической мысли в языке⁹.

III. *Математика*, изучающая количественные и пространственные отношения вещей, разделяется на семь самостоятельных пауков: арифметику, геометрию, оптику, науку о звездах, науку о музыке, науку о тяжестях, механику. Фараби подробно характеризует предмет и значение этих наук¹⁰.

1. Арифметика — это наука о числах, возникшая «благодаря тому, что субстанция может быть разделена многими способами и содержать различные части». Она бывает теоретической и прикладной. «Наука о числе — это наука об умножении одних частей субстанции на другие, о делении одних на другие, о прибавлении одних к другим, об отнятии одних от других, о нахождении корня всех тех частей, которые имеют корни, о нахождении их пропорции и т. д.»¹¹.

2. Геометрия возникла благодаря тому, что различные части субстанции приобрели различные формы, фигуры (треугольники, четырехугольники, пятиугольники) и потребовалась наука для изучения их — это наука «измерения». «Итак, измеряющая наука — это та, благодаря которой мы узнаем меры и можем сравнивать между собой линии, поверхности и тела»¹². Она также подразделяется на прикладную и теоретическую.

3. Наука о наблюдении (оптика) примыкает к геометрии, ибо она также изучает формы, фигуры и расстояния между объектами, но это осуществляется при помощи света и лучей. Поэтому наука о наблюдении требует по-

знания характера и особенностей распространения света и видов излучения¹³.

4. Наука о звездах — «это есть наука о небесном движении, благодаря которой мы узнаем пути планет и их противостояния в их собственных небесах, их движение, отступление и остановки»¹⁴. Это небесное движение можно познать лишь посредством арифметики и геометрии.

Науку о звездах Фараби разделяет на астрологию и астрономию и, отдавая предпочтение последней, характеризует ее как науку, вооружающую человека знанием о небесных телах. Астрономия, или математическая наука о звездах, изучает три группы вопросов, 1) о форме и положении небесных тел; 2) о движении их; 3) об обитаемых и необитаемых частях Земли.

5. Наука музыки состоит из практической и теоретической дисциплин. Первая, по определению Фараби, относится к искусству исполнения музыкальных произведений при помощи инструментов. Вторая — познает законы и правила происхождения мелодии и создания музыкальных произведений. Она состоит из пяти разделов: а) о принципах и началах музыкальной науки; б) об основах музыкального искусства и извлечении тонов; в) о разных видах музыкальных инструментов; г) о видах естественных ритмов, представляющих собой размеры тонов; д) о составлении музыкальной композиции и мелодий¹⁵.

6. Наука о тяжестях (о взвешивании) изучает вопросы о мерах определения веса и способах перенесения тяжестей с одного места на другое¹⁶.

7. Наука об искусных приемах (механика) — это наука об изучении естественного состояния вещей и их сопротивляемости с целью создания искусственных вещей и предметов, соответствующих состояниям естественного взаимоотношения различных частей предметов. Знание этой науки необходимо для практики — строительства зданий, изготовления различных приборов¹⁷.

IV. *Естественная и божественная науки*

1. Естественная наука, или физика, согласно Фараби, — это наука о природе, ее основных принципах и частях, о всех тех акциденциях, которые присущи телам природы, о взаимоотношении и взаимодействии природных тел и элементов. Тела могут быть простыми и сложными, естественными и искусственными — природа их изучается этой наукой. Тело состоит из четырех элемен-

тов: огня, воздуха, воды и земли; они и «составляют массу той субстанции, которая находится под кругом Луны».

Естественная наука состоит из восьми разделов:

а) изучение начал всех простых и сложных тел, т. е. вопросов, общих для всей природы;

б) изучение простых тел и тех частей и элементов, из которых образуются сложные тела;

в) изучение существования природных тел, их возникновения и уничтожения;

г) изучение свойств, акциденций и взаимовлияний составных частей сложных тел;

д) изучение сложных тел, характера и способа соединения различных частей;

е) изучение того, что объединяет сложные тела с однородными частями (например, минералы);

ж) изучение растений, их общих свойств, разновидностей и характерных особенностей каждого из них;

з) изучение животных, их общих свойств, разновидностей, душевных сил и характерных особенностей каждого из них.

Согласно Фараби, для изучения естественных наук необходимо иметь представление о математических науках. О значении естественной науки Абу Наср сказал, что благодаря ей «мы можем устранить вредные последствия, когда пожелаем, или увеличить их вредное действие»¹⁸. Этот тезис Фараби о роли науки в практической деятельности человека полностью сохраняет свое значение и в наше время.

2. Божественная наука, или метафизика. Эту науку, занимавшую важное место в философской системе Фараби, многие исследователи считают теологией. Фараби ее называет «божественной» (ал-илахи), но во многих местах в качестве разъяснения указывает, что она изучает то, что находится над природой, т. е. превосходит компетенцию физики. Под метафизикой, а следовательно, и под «илм ал-илахи», прогрессивные философы средневекового Востока (Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд) понимали не теологию в обычном смысле этого слова, а науку об общих принципах и категориях бытия, т. е. метафизику в аристотелевском смысле. Правда, изучение проблемы существования бога также входило в задачу этой науки, но оно не было здесь главным и отличалось от трактовки ее официальной мусульманской теологией.

Бог является предметом метафизики, так как его

бытие — категория наиболее общая, абстрактная, а изучение подобных категорий как раз и составляет задачу метафизики.

Метафизика состоит из трех частей:

а) изучение принципов существующих предметов;
б) изучение начал и положений, служащих исходными принципами и доказательствами в конкретных теоретических науках, например в логике и геометрии. Изучается, в частности, природа аксиом и постулатов, а также категории: точка, поверхность, единичность, частное, общее, множество и др.

в) изучение существ бестелесных и находящихся вне тела. Исследуется, прежде всего, существуют ли вообще подобные существа, оторванные от материи и находящиеся вне ее. Здесь речь идет о божестве как существе бестелесном, надприродном и его деятельности¹⁹. Несмотря на то что Фараби в понимании этого вопроса стоял на иной позиции, чем господствующая мусульманская теология, все же он несколько отстает здесь от тех естественнонаучных и материалистических взглядов, которых придерживался в предыдущих разделах своего труда.

V. *Наука о городе-государстве* — «илм маданийя» (наука об управлении городом, т. е. политическая или гражданская наука), юриспруденция и калам (мусульманская догматика). В этом разделе рассматриваются вопросы управления государством, этики и воспитания. В целом он имеет важное значение для изучения социально-политических воззрений Фараби и свидетельствует о том, что мыслитель в объяснении основных социальных проблем стоял на передовых позициях, хотя в понимании некоторых общественных явлений все еще находился под влиянием религиозной идеологии.

Как уже отмечалось, учение Фараби о предмете, содержании и классификации наук явилось одним из крупнейших достижений средневековой мысли и сыграло большую роль в развитии и систематизации научного знания.

Огромное значение учения Абу Насра состоит не только в том, что оно дает исчерпывающие и всесторонние сведения о всех существующих на средневековом Востоке отраслях знаний и представляет своего рода энциклопедию наук, но и в следующем.

Во-первых, это учение в своей основе является материалистическим, исходит из признания объективно существующих и независимых от человека реальных матери-

альных предметов и их качеств, или, по выражению Фараби, науки отражают состояния субстанции и акциденций. Каждая наука изучает определенные стороны субстанции, определенную группу материальных тел; науки различаются прежде всего объектом изучения.

В. И. Ленин, говоря об основных идеях «Метафизики» Аристотеля, подчеркнул его материалистический подход в вопросе об определении и делении наук согласно характеру абстрагирования ими одной «из сторон тела, явления, жизни»²⁰. Но в этом вопросе Фараби по сравнению с Аристотелем более последователен. Аристотель чрезмерно противопоставляет «первую философию» как науку о сущности (т. е. метафизику) всем остальным конкретным наукам, изучающим отдельные свойства бытия. Он пишет: «Если нет какой-либо другой сущности, кроме тех, состав которых определен природой, то на первом месте среди наук следовало бы ставить физику, а если некоторая недвижная сущность, то наука о ней идет впереди, она в таком случае составляет первую философию и является всеобщей в том смысле, что она первая»²¹.

Фараби в отличие от Аристотеля метафизику как науку о сущности ставит на одно из последних мест — после педагогических (наука о языке и логика), математических и естественных наук и рассматривает ее предмет как общее, абстрактное, отвлеченное от конкретного, единичного (т. е. от предмета конкретных наук).

Учение Фараби об объекте и классификации наук по своей значимости стоит гораздо выше учения Ф. Бэкона, который в своей классификации научного знания взял за основу субъективный принцип. В сочинении «О достоинстве и приумножении наук» Бэкон писал: «Наиболее правильным разделением человеческого знания является то, которое исходит из трех способностей разумной души, сосредоточивающей в себе знание. История соответствует памяти, поэзия — воображению, философия — рассудку»²².

Несомненно, попытка Бэкона определить способы и характерные особенности познания в каждой науке сама по себе интересна и имеет определенное педагогическое и методическое значение, но выдвигание в качестве принципа классификации наук определенных способностей познающего субъекта является отступлением от материалистической позиции и не может дать эффективного результата.

Во-вторых, согласно Фараби, науки и вообще знания, являясь вторичными по отношению к бытию, производными от него, возникали не вдруг и не одновременно, а постепенно, в процессе обнаружения объективных потребностей в них.

В-третьих, в классификации Фараби различные науки не взаимоисключают друг друга, а рассматриваются в их взаимосвязи. Каждая наука изучает определенную сторону субстанции, а в совокупности науки всесторонне отражают бытие в целом.

Кроме того, следует указать и на то, что Абу Наср выделяет в отдельную группу науки, изучающие познавательные способности человека: науку о языке, логику, и называет их педагогическими науками, тем самым подчеркивая их отличие от наук, изучающих свойства объективно существующих, естественных тел. Подобная группировка также соответствует действительности и свидетельствует о тонкости наблюдений, о глубоких познаниях Фараби и научном подходе его к изучаемому предмету.

Для своего времени классификация Фараби была самой совершенной, но, разумеется, она не была лишена тех недостатков, которые были присущи научным представлениям средневековья. Например, в числе прочих наук в ней рассматривается мусульманская догматика (калам), допускается вера в сверхъестественное и т. п.

Классификация наук Фараби сыграла прогрессивную роль и долгое время сохраняла свое значение. И в этой области Абу Наср имел ряд последователей на Востоке и в Европе. Так, классификация наук, предложенная в трактате X в. «Ихвон ас-Сафо» («Братья чистоты») среднеазиатским ученым Абдуллахом Хорезми (ум. в 997 г.)²³, опирается на учение Фараби. Ибн Сина (XI в.)²⁴ в своей классификации затрагивает те же вопросы, что и Фараби, и конкретизирует его отдельные положения.

В странах Ближнего и Среднего Востока вплоть до XX в. в основном применялась классификация наук Фараби, и к его трактату «Ихсо ал-улум» написано около 15 комментариев и создан ряд подражаний ему²⁵.

Работы Фараби по классификации наук широко использовались западноевропейскими учеными. Так, известный философ и естествоиспытатель Роджер Бэкон (1214—1280) в своем «Среднем труде» имя Фараби приводит на-

ряду с Евклидом и Птолемеем. На эти работы Абу Насра опирались также представители различных отраслей наук — музыковед Симон (ум. в 1389 г.), логик и философ Раймон Луллий (1235—1315) и др.

Наука, ее история и задачи

В эпоху, когда культура вступила в новую стадию своего развития, а некоторые отрасли науки, в частности отдельные естественные дисциплины, переживали период подъема, проблема изучения природы и происхождения наук приобретала актуальное значение. Эта проблема была тесно связана с трактовкой одного из главных философских вопросов того времени — вопроса о бытии, его структуре и категориях.

Позиция того или иного мыслителя в понимании природы бытия определяла и его отношение к пониманию предмета и задач науки, философии. Ученые, отстаивавшие идею о самостоятельном развитии природы и необходимости ее всестороннего изучения, в своих трудах уделяли большое внимание естественным наукам. Реакционные же идеологи считали необходимым изучение и разработку только «религиозных наук», способствующих укреплению ислама, и всячески старались доказать бесполезность естественных наук и философии.

Проблема изучения природы науки нашла свое широкое освещение в трудах Фараби. Огромное значение Абу Наср придает знанию. Культурного человека, вообще цивилизованное общество, он не мыслит без науки и просвещения. Владение знанием, по его мнению, — основное условие существования идеального общества.

Во многих трактатах — «О достижении счастья», «Классификация наук», «О том, что нужно знать для изучения философии», «Слово о смысле философии» и др. — Фараби неоднократно возвращается к выяснению места и роли знания в развитии духовных способностей человека, разрабатывает вопрос о предмете, содержании, задачах и структуре науки. Знание он разделяет на практическое, которое называет «ремеслом» и «искусством», имея в виду обладание техникой какой-либо работы (таковы ткачество, врачевание, плотничество и др.), и на теоретическое, охватывающее все виды науки²⁶. Объектом последнего является реально существующее бытие и его различные свойства и качества.

1. Философия

Фараби предъявляет большие требования к теоретическому знанию. «Всякое теоретическое знание,— пишет он во введении к «Большой книге по музыке»,— состоит из понятий и суждений об основах, правилах и средствах этого знания. Теоретическое знание отличается от других видов знания, в частности от практического, имеет свои законы и правила, овладение которыми требует изучения свойственных ему средств и способов познания»²⁷.

В сфере теоретического знания главное место занимает философия. Согласно Фараби, философия — это наука, которая дает подробное и полное знание о сущности бытия, о смысле всего существующего и отличается ясностью, доказательностью и убедительностью. При этом он отмечает, что философия относится к теоретическому познанию, а не к чувственному (представлениям), что она состоит из понятий и мыслительных категорий.

Философия долгое время, вплоть до возникновения диалектического и исторического материализма, считалась «наукой наук», что было обусловлено неразвитостью человеческого знания. Хотя еще в александрийский период намечались тенденции к отпочковыванию отдельных наук от философии, все же понятие о ее всеохватывающем и всеопределяющем характере сохранялось долгое время.

На средневековом Востоке, как и в античной Греции, философия считалась наукой, возвышающейся над всеми науками, матерью всех познаний. Такого представления придерживался и Фараби.

В определении предмета и содержания философии, которое дает Фараби, можно выделить три рациональных момента — указание на то: 1) что философия — это наука об общих законах и свойствах бытия; 2) что это общее знание как бы охватывает конкретные науки, 3) что последние находятся под влиянием философии.

Фараби правильно определяет греческое происхождение термина «философия». Он весьма основательно изучил историю философии, о чем свидетельствует его рассказ о развитии философского знания: «Это знание, говорят, 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. Все содержание этой науки излагается на греческом языке, затем оно было [переведено] на сирийский язык. Гре-

ки, владевшие этим знанием, называли его абсолютной мудростью и великой мудростью, а овладение им называли философией, понимая под этим предпочтение и любовь к великой мудрости, а того, кто овладел ею, называли философом, понимая под этим того, кто любит и предпочитает великую мудрость. Они считали, что [философия] охватывает потенциально все добродетели и [поэтому] называли ее наукой наук, матерью наук, мудростью мудростей, искусством искусств, понимая под этим искусство, охватывающее все искусства, добродетель, охватывающую все добродетели, мудрость, содержащую в себе все виды мудрости, ибо под мудростью понимают очень большое искусство»²⁸.

В систематизации философских знаний, определении основных проблем и категорий философии, в разработке ее как науки главную роль, согласно Фараби, сыграли Платон и Аристотель. Говоря о необходимости изучения наследия Аристотеля, он приводит интересные данные: «Философия распространилась во времена греческих царей и после смерти Аристотеля в Александрии во времена [правления женщины]...»²⁹. Затем он рассказывает, как учение Аристотеля распространилось в Византии.

Продолжение этой истории можно передать словами Е. Э. Бертельса. Касаясь содержания, по всей вероятности, работы Фараби «О названии и происхождении философии», он пишет: «В одном из своих произведений Фараби излагает историю философии, как он ее себе представлял. По его мнению, последним очагом древнегреческой науки была Александрия. Когда там установилось христианство, развитие науки прекратилось. Епископы из древних дисциплин признавали только логику, которая была им нужна как оружие в ожесточенных богословских спорах. Точные науки, а также метафизику они не только не считали нужными, но даже советовали избегать их, так как они могут повредить чистоте веры. Поэтому знатоки философии начали покидать Александрию. Разъехавшись по различным странам, последние представители старой науки один за другим умирали на чужбине. У одного из них, обосновавшегося в Антиохии, было два ученика — один из Хорасана, другой из Мерва. Эти-то ученики после кончины своего наставника и принесли греческую науку в Багдад»³⁰.

Е. Э. Бертельс отмечает, что в этом рассказе «Фараби несколько упрощает довольно сложную картину рецеп-

ции Востоком классического наследия, но в основном он, конечно, прав»³¹.

В трактате «О названии и происхождении философии» приводятся имена последователей античного наследия, в частности философии Аристотеля³².

Перед тем, кто приступает к изучению философии, Фараби выдвигает ряд требований интеллектуального и нравственного характера, которые изложены в трактате «О том, что должно предшествовать изучению философии». Тот, кто стремится постигнуть философию, говорит Фараби, прежде всего должен подготовить себя, а затем очистить свой нрав от природных страстей, чтобы осталась только страсть к истине, а не к наслаждению, и вместе с тем обострить силу говорящей души (мышления и речи), чтобы она стала его верным желанием.

Названный трактат свидетельствует о глубоких познаниях Фараби в древнегреческой философии. По его мнению, для всестороннего изучения философской науки необходимо прежде всего знание всех древнегреческих философских школ, направлений и теорий, которые он подробно перечисляет. Трактат «О том, что должно предшествовать изучению философии» является как бы справочником, причем весьма ценным, по греческой философии, и в частности по произведениям ее самого крупного представителя Аристотеля.

Согласно Абу Насру, девять вещей необходимо усвоить перед изучением философии:

— первое — название школ, существовавших в философии;

— второе — знание цели каждой из книг (Аристотеля);

— третье — знание науки, положенной в основу изучения философии;

— четвертое — знание цели изучения философии;

— пятое — знание пути, избираемого тем, кто желает постичь философию;

— шестое — знание особенностей языка Аристотеля в каждой из его книг;

— седьмое — знание причин, побудивших Аристотеля к исключению неясностей в своей книге;

— восьмое — знание состояния, в котором должен находиться человек, имеющий познания в философии;

— девятое — вещи, необходимые для того, кто желает изучить книги Аристотеля»³³.

В этой работе встречаются имена таких греческих мыслителей, как Аристипп, Хризипп, Эпикур, Андроник, Гиппократ, Теофраст, Анаксагор, Диоген, и упоминаются философские школы: платоников, эпикурейцев, стоиков, пифагорейцев, киников и др.

В трактате имеется также путеводитель по сочинениям Аристотеля, где указываются краткое содержание и цель каждой из его работ — логических, естественнонаучных, этических, психологических, по метафизике, поэтике и др. Для Фараби изучение философии — это прежде всего овладение творческим наследием Аристотеля. Некоторые конкретные указания Абу Насра по поводу изучения философской системы Аристотеля не теряют своего значения и в наши дни. Что касается вещей, утверждает Фараби, в которых нуждаются изучающие философию, то первое — это изучение цели Аристотеля в «Книге логики», второе — знание пользы его изучения, третье — знание наименований его книг, четвертое — их достоверности, пятое — их последовательности, шестое — знание языка, который он употребляет в своих книгах, седьмое — частей, на которые делится каждая из этих книг.

По вопросу о том, с какой конкретной науки нужно начинать изучение философии, Фараби приводит мнения древних авторов — Платона, Теофраста, Анаксагора. Сам же он считает, что целесообразнее всего начать с изучения наук о доказательствах — геометрии и логики, так как упражнения в них развивают культуру мышления.

В целом трактат «О том, что должно предшествовать изучению философии» свидетельствует о том, что Фараби действительно был прекрасным знатоком Аристотеля, выдающимся теоретиком своего времени и незаурядным историком философии.

В трактате «О достижении счастья» выражается отношение Абу Насра к процессу освоения философии различными людьми. В зависимости от степени овладения знаниями и характера использования их он разделяет философов и всех претендующих на это звание на несколько групп: на настоящих (действительных философов), начинающих и ненастоящих. Самоотверженный искатель истины, Фараби резко осуждает тех, кто ставит перед собой цель использовать науку в своих корыстных целях, например для накопления богатства или завоевания авторитета.

Овладение теоретическим знанием невозможно без по-

стоянного и систематического труда, без любви к науке. От того, кто посвятил себя философии, Фараби требует нравственной чистоты, любви к справедливости, труду и добродетели. В трактате «О достижении счастья» он пишет: «Тот, кто хочет приступить к изучению [наук], должен по природе иметь предрасположение к теоретическим знаниям... 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 своенравия 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...

Если этими качествами обладает юноша, который к тому же приступил к изучению [философии] и изучил ее, то тогда, возможно, он не станет ложным, ненастоящим, несостоятельным философом».

Характеризуя настоящих философов, Фараби продолжает: «Несостоятельным философом является тот, кто осваивает теоретические знания, не обладая наивысшим совершенством, чтобы привить свои знания другим [людям] по мере своих возможностей. Ненастоящим философом является тот, кто изучает теоретические науки, не искажая их, но кто не совершает добродетельных поступков, а, напротив, во всем следует своим страстям и желаниям. Ложным философом является тот, кто изучает теоретические науки, не будучи от природы предрасположенным к этому»³⁴.

Как ненастоящие, так и кажущиеся философы, вызывая недовольство у своих слушателей, постепенно отходят от науки и, не желая упорно работать по дальнейшему усовершенствованию своих знаний, становятся бесплодными и бесполезными. Теоретические знания должны служить философу для свершения добрых поступков, выполнения задач добродетельного общества. На него общество возлагает нравственную функцию — делать людям добро и учить их делать добро.

Фараби утверждает: «Истинный же философ таков, как мы упоминали выше. Если же он не находит себе

применения, он не достиг этой ступени [истинного философа], то такой философ бесполезен»³⁵.

По мнению Абу Насра, философия должна служить как каждому индивидууму, так и обществу в целом для достижения благородных целей.

«Поскольку мы достигаем счастья только тогда, когда нам присуще прекрасное, а прекрасное присуще нам только благодаря искусству философии, то из этого необходимо следует то, что именно благодаря философии мы достигаем счастья. А ее-то мы достигаем при хорошем здравомыслии»³⁶.

Таким образом, рассматривая предмет и содержание теоретического знания в целом, и философии в частности, Фараби ставит определенные задачи перед философами и вообще перед всеми, кто хочет овладеть теоретическими знаниями, в которых он видит орудие достижения практической цели — всеобщего счастья.

Фараби пытается выяснить характер, задачи и общественную пользу конкретных наук в общей системе теоретического знания, разделить их на группы. В «Трактате о достоинстве наук и искусств» читаем: «Науки и искусства характеризуются одним из трех достоинств: или достоинством предмета, или глубиной доказательств, или важностью пользы, будь то ожидаемое или очевидное»³⁷.

К наукам, предпочитаемым другим из-за их большой пользы, относятся такие, как правоведение и ремесла, в которых испытывали необходимость все народы всех времен.

Наукам, которые предпочитают другим вследствие глубины доказательств, являются науки, подобные геометрии. Наукой, предпочитаемой другим благодаря достоинству ее предмета, является, например, наука о звездах. Эти три достоинства или два из трех объединены в одной науке — философии³⁸.

В теоретическом наследии Фараби ведущее место занимают философские сочинения. Несомненно, он был крупнейшим философом, систематизировавшим в единое целое знания, достигнутые к тому времени всеми философскими науками.

Крупнейший немецкий востоковед прошлого века А. Мюллер особо подчеркивал именно эту сторону научной деятельности Фараби — разработку им единой цельной системы философского знания. Он писал: «Величайший мыслитель всего мусульманского Востока ал-Фа-

раби ... совершил гигантский труд, которого его предшественники лишь поверхностно коснулись. Настоящим основоположником строго научной разработки философии на Востоке следует считать никого иного как только его».

Фараби не только определяет содержание, структуру, задачи и цель философии как наиболее общей науки, изучающей законы, свойственные бытию в целом, не только рассматривает этические проблемы усвоения философских знаний, но и выступает как знаток истории философии. Он хорошо владеет историческим материалом, как уже было показано выше, им довольно точно воссозданы этапы развития философской мысли — начиная с Древней Греции вплоть до возникновения арабоязычной философии.

Американский ученый Н. Решер выявляет следующие этапы развития философской мысли, установленные Фараби:

- 1) раннегреческий;
- 2) александрийский (от свержения Клеопатры до прихода Октавиана Августа);
- 3) период римского господства до прихода арабов;
- 4) период христианского господства до прихода арабов;
- 5) арабо-мусульманский период.

Н. Решер считает такую периодизацию вполне исторически достоверной³⁹.

Во времени формирования философской деятельности Фараби уже имелось огромное количество переводной литературы с греческого и сирийского, значительная часть которой касалась философской проблематики. Несомненно, среди греческих авторов, произведения которых были переведены на арабский язык, ведущее место принадлежало Аристотелю. И, как уже было отмечено, содержание философской системы Фараби определили идеи, содержащиеся в сочинениях Стагирита. Фараби является «отправной точкой новой эры и основателем арабоязычной школы перипатетизма. Философская система, которую он основал, с течением времени претерпела только развитие и подверглась анализу, но не изменению»⁴⁰.

Благодаря переводческой деятельности предшественников и современников Фараби — Хунайна ибн Исхака, Исхака ибн Хунайна, Яхья бин Ади, Абу Башар Матта

бин Юнус, Иса бин Зурра и др.— философской литературы, появившейся в период «великих переводов», к X в. в странах Арабского халифата скопилось огромное количество. В частности, по сведениям Кифти одно и то же произведение Аристотеля переводилось по несколько раз и комментировалось различными философами по-своему. Таким образом, многие источники свидетельствуют, что в средние века у арабов имелось по нескольку рукописей переводов одного и того же произведения⁴¹.

Интенсивная деятельность по переводу философской литературы с сирийского и греческого, появление повторных переводов, осуществленных различными авторами, и многочисленных комментариев к ним, неразработанность философской терминологии на арабском языке — все это выдвигало важную и неотложную задачу создания научной и философской терминологии, арабского эквивалента разработанной системы греческих философских терминов. Выполнение этой чрезвычайно сложной задачи, требующей не только огромной эрудиции в области философского знания, но и колоссальных лингвистических усилий, выпало на плечи таких столпов арабоязычной культуры и философии, как Абу Наср ал-Фараби. Переводчики и комментаторы философских сочинений, основатели арабоязычного перипатетизма вникали в этимологию греческих и сирийских слов и находили наиболее соответствующие им слова в арабском. А это, прежде всего, требовало нахождения правильных дефиниций.

У Кинди, Ибн Сины и Ибн Рухда есть даже специальные произведения, посвященные определению понятий. Фараби также в своих трактатах уделяет огромное внимание определению терминов, уточнению и выявлению их смысла и содержания. Таким образом, Абу Наср выступает как философ широкого диапазона, как мыслитель, внесший определяющий вклад в разработку истории философии, философской системы арабоязычного перипатетизма и арабской философской терминологии.

2. Естественные и точные науки

Фараби был не просто «специалистом»-философом, он стремился при помощи философских категорий переосмыслить достижения естествознания своей эпохи, внимательно следил за успехами конкретных наук в целях создания единой системы научного знания. Абу Наср был

выдающимся представителем теоретического естествознания своей эпохи, в его наследии имеются работы по медицине, психологии, химии, астрономии, а также по арифметике, геометрии и т. д. Но его интересуют не специфические методы, не частные вопросы этих конкретных наук, а обобщенные теоретические выводы, обусловленные особенностью каждой из этих отраслей знания, их место и роль в общем философском познании.

Кроме того, Фараби выступает как крупный знаток истории науки, и это вполне естественно, так как в эпоху античности и раннего средневековья философия и естествознание функционировали в единой системе научного знания.

Философия природы в эпоху Абу Насра составляла неотъемлемую часть общепhilosophического познания. Большинство естествоиспытателей были одновременно философами — и наоборот. В то же время продолжалось постепенное отпочкование конкретных наук из общей системы философского знания. В этот период наряду с энциклопедистами — философами-естествоиспытателями появляются ученые, достигшие значительных успехов в какой-либо конкретной отрасли наук — математике, химии, медицине и т. д. Например, Муса Хорезми — выдающийся представитель средневековой математики, Ибн Хайтам — создатель средневековой оптики.

Одной из наиболее развитых отраслей естественных наук этого периода была медицина — как наука и как «искусство врачевания».

В античности и средневековье медицинские и философские знания были органически взаимосвязаны, и многие философы одновременно были медиками — и наоборот. Так, Гиппократ и Гален были авторами работ и по медицине, и по философии, и по логике.

Важную роль в развитии естественнонаучного знания в этот период сыграла школа ученых в городе Харране, представители которой назывались людьми книги. Эта школа в течение двух веков разрабатывала проблемы математики и астрономии. Ее наиболее известные представители: астроном и математик Баттани, математик Сабит ибн Курра — знаток греческого, сирийского и древнееврейского языков, переводчик большого числа книг по медицине, математике, логике и астрономии.

Освоение арабами духовных богатств других народов началось с изучения естественных наук. Предметом их

исследований были химия, астрономия, математика, медицина, а первые переводчики почти все были врачами. Школа Джабир ибн Хайяпа (VIII—IX вв.) знаменует ощутимый прогресс в химических исследованиях. В этот период широкую известность получили медицинские и фармакологические исследования Абу Ханифа Динавари (IX в.), Закарийя ар-Рази, произведения которого, особенно его «Китоб ат-тибб ал Мансури», сыграли большую роль в развитии медицинских знаний средневековья.

Наблюдается в это время и распространение практики врачевания, фармакологии, создание больниц, аптек и т. д.

Первые крупные больницы появились в VIII в. в Дамаске (707 г.) и Багдаде. В больнице Адуди (Багдад), построенной в 981 г. работало 24 врача. В больнице ал-Нури (Дамаск), построенной в 1156 г., была введена система ведения истории болезней⁴². В истории науки известны и клинические записи Закарийя ар-Рази, который не только написал более 50 работ по медицине, но и долгие годы работал врачом в больницах Рея и Багдада. В 1974 г. узбекскими учеными впервые опубликованы истории болезней, написанные Рази и его учеником, которые свидетельствуют об огромном запасе знаний и богатом опыте врачевания⁴³.

В наследии Фараби имеются и трактаты по общим вопросам медицины, которые указывают на глубокое знание мыслителем теоретических основ этой науки и на его основательное знакомство с ее историей. Эта сторона научной деятельности Фараби до последних лет оставалась неизвестной научной общественности, и впервые в работах советских ученых было указано на необходимость изучения медико-биологических идей Фараби⁴⁴. Медико-философские идеи Фараби только в последнее время стали предметом исследования зарубежных ученых Ю. Х. Бюргеля, М. Плеснера и Ф. Циммермана. Недавно в Алма-Ате и Ташкенте были впервые исследованы и переведены два трактата Фараби, касающиеся проблем медицины. В небольшом сборнике переводов трактатов Фараби «О разуме и науке», в переводе на русский язык (пер. Б. Я. Оперович), опубликован трактат «О возражении Галену по поводу его разногласий с Аристотелем относительно органов человеческого тела».

В 1978 г. в 10-м номере «Вопросов философии», специально посвященном философской жизни Узбекистана, впервые в переводе на русский язык опубликован трактат

Фараби «Об органах человеческого тела» (пер. А. Л. Казыбердов). Кроме этих работ, в списке трудов Фараби упоминается еще сочинение «Об органах [тела] животного, его функций и потенциях»⁴⁵.

Трактаты «Об органах человеческого тела...» и «О возражении Галену по поводу его разногласий с Аристотелем...» интересны не только тем, что они еще раз доказывают наличие тесной связи философских и естественнонаучных идей Фараби с достижениями древнегреческой науки, но и тем, что свидетельствуют о борьбе Абу Насра за чистоту и аутентичность учения Аристотеля.

Фараби пишет: «Цель наша заключается в том, чтобы вскрыть то общее, что содержится в исследованиях Галена и Аристотеля относительно органов человеческого тела, показать, какова возможность познания их путем наблюдения и непосредственного восприятия, [а также] какова возможность познания путем логического осмысления процессов, происходящих в организме человека, [выявить] виды здоровья и болезней, присущих человеческому организму в целом и его отдельным органам.

Взгляды Галена и Аристотеля совпадают как взгляды врача и естествоиспытателя, [хотя] и преследуют различные цели. [Метод] и цель Галена чисто медицинские. [Метод] Аристотеля — это метод естествоиспытателя, а цель его — совершенство рассуждения, но оба они рассматривают это как область искусства»⁴⁶. В связи с этим Фараби дает определение естествознания и медицины, указывает на их различные функции и задачи.

«Искусство естествознания, — пишет он, — это теоретическое [искусство], с помощью которого достигается достоверное знание природных тел и присущих им акциденций». Что касается медицины, то она «изучает функции здоровья в человеческом теле и в каждом из его органов, ибо медицина — это искусство, опирающееся на истинные принципы, которые способствуют сохранению здоровья человеческого организма и каждого его органа»⁴⁷.

Естествознание рассматривается как теоретическое знание, тогда как медицину Фараби относит к практическому искусству. По утверждению Абу Насра естествознание служит для «разъяснения сущности каждой естественной вещи, изучения материи, формы, действующей причины, которые составляют ее бытие и цели, ради которой данная вещь существует, а равно разъясняет и каждый индивидуальный признак»⁴⁸.

Фараби неоднократно возвращается к задачам, целям и функциям медицины как практического искусства: «Медицинские действия направлены либо на то, чтобы поддерживать здоровье того, кто им обладает, либо на то, чтобы посредством этих действий возвращать здоровье тому, кто поражен каким-либо недугом»⁴⁹.

Значительное внимание в трактатах Фараби уделяется анализу причин возникновения болезней, которые рассматриваются на основе их причинной связи с внешними воздействиями. Фараби указывает на роль внешней среды, пищи и лекарств для сохранения здоровья и устранения недуга. Особо подчеркнуты знания и опыт врача, использование различных медицинских инструментов для достижения цели, стоящей перед врачеванием.

Различая задачи естествоиспытателя и врача в изучении человеческого тела, Фараби подчеркивает, что врачу необходимо знать:

а) болезни, которыми могут быть поражены органы тела и их причины; б) внешние и внутренние обстоятельства, воздействующие на эти органы; в) средства, при помощи которых врач осуществляет свое искусство, т. е. простые и сложные лекарства, их состав и первоэлементы, из которых они образуются; г) инструменты, с помощью которых он устраняет болезнь. Кроме того, врач должен хорошо владеть искусством использовать эти инструменты⁵⁰.

При рассмотрении причин болезней и задач врачевания Фараби исходит из своей философской концепции о единстве бытия, в частности о единстве организма и взаимозависимости его отдельных частей, различных органов тела. Знание взаимной причинной зависимости всех органов тела должно быть важнейшим принципом врача и врачевания.

Фараби пишет: «...врач лечит каждый больной орган в отдельности, только соотнося его со всем телом и органами, примыкающим к нему и связанным с ним, дабы лечить его таким образом, чтобы это принесло ему здоровье, из которого извлекают пользу все тело и органы, прилегающие к [больному органу] и связанные с ним...

Когда врач не соблюдает этого и, стремясь обеспечить здоровье тому или иному органу, лечит его, не принимая во внимание состояние других, примыкающих к нему органов, либо лечит его тем, что вредит всем другим органам, и добавляет ему здоровье, при котором этот орган

совершает действие, бесполезное телу в целом и органам, примыкающим к нему и связанным с ним, тогда этот орган ослабевает, так же как и связанные с ним органы, и вред передается от него другим органам, пока все тело не оказывается пораженным»⁵¹.

Этот отрывок свидетельствует о материалистическом характере концепции Фараби в понимании принципа регуляции жизнедеятельности человеческого организма как единства системы его многочисленных органов и частей. Абу Наср, несомненно, был хорошо знаком с многочисленными сочинениями по астрономии, медицине, биологии и при трактовке идей и успехов медицинской науки своего времени подходит к ним не как врач, а как естествоиспытатель-теоретик. Большой интерес представляют требования, предъявляемые Фараби к медицине как практическому искусству. Он утверждает: «Всякое действенное искусство связано со знанием объекта труда и действий, посредством которых оно достигает своих целей.

Медицинское искусство, как действенное искусство, связано со знанием семи факторов.

1) Знание человеческих органов свойственно как врачу, так и естествоиспытателю.

2) Знание видов здоровья и того, что собой представляет каждый вид, [знание] присущих ему симптомов, без различия, распространяется ли данный вид [здоровья] на весь организм или на какой-то орган, меры, применяемые для сохранения или возвращения здоровья, наблюдение за [состоянием] здоровья человека — все это так же является общим как для естествоиспытателя, так и для врача, но каждый при этом преследует свою цель и применяет свои меры.

3) Знание видов болезней, их причин, симптомов, независимо от того, распространяется ли данный вид болезни на весь организм или на отдельные его органы; меры, применяемые для устранения ее; наблюдение за ходом болезни в организме.

4) Знание возможностей установления симптомов видов здоровья и видов болезней и навыки в их применении, признаки, которыми характеризуется данный вид болезни; изучение внутренних органов — все это входит в функции врача.

5) Знание режима питания, лекарственного питания, простых и сложных лекарств, всех орудий, которые повышают действенность указанного искусства, и умение

применять их на человеческом организме — все это входит в функции врача.

6) Знание правил действий, способствующих сохранению здорового состояния организма и навыки в применении их, — все это входит в функции врача.

7) Знание правил действий, способствующих возвращению здоровья больному организму, и навыки в применении их — все это входит в функции врача»⁵².

Все это говорит о том, что в понимании предмета, задач и целей медицины Фараби стоял на правильной позиции и в этом отношении был непосредственным предшественником выдающегося медика средневековья, автора многотомного «Канона врачебной науки» — Абу Али Ибн Сины. Из начальных разделов первого тома «Канона» видно, что Ибн Сина в понимании и изложении теории медицины следовал за Фараби, восприняв основные его идеи. Об этом свидетельствует и определение медицины как науки, данное Ибн Синой: «Я утверждаю: медицина — наука, познающая состояние тела человека, поскольку оно здорово или утратит здоровье, для того чтобы сохранить здоровье и вернуть его, если оно утрачено»⁵³.

Фараби принадлежат сочинения, посвященные предметам и задачам других наук. Так, в 1951 г. в Турции был опубликован в турецком переводе трактат «Китоб фи усул илм ат-табиат» («Книга об основах физики»), где вопросы разума, души и духа рассматриваются как объекты «илм ат-табиат». Это сочинение интересно тем, что трактует психические процессы как естественные явления⁵⁴.

В период средневековья получила широкое распространение и алхимия, но она отличалась от магии и астрологии тем, что содержала определенный научный материал. Как известно, именно из нее впоследствии выкристаллизовалась научная химия. Но алхимия, наряду с достоверными фактами, содержала и в корне неверные утверждения.

Алхимия на средневековом Востоке — прежде всего в лице ее выдающихся представителей Джабира (Гебера) и Рази — достигла значительных успехов в раскрытии природы некоторых химических процессов и соединений. Но неверные представления о возможностях алхимии направили ее развитие в порочное русло. В качестве главной цели алхимии ставили перед собой получение «философского камня», при помощи которого дешевые металлы можно было бы превратить в золото и серебро. Они

пытались также получить драгоценные камни, «жизненный элексир, исцеляющий различные недуги и обеспечивающий долгую жизнь» и т. д.

Прогрессивные мыслители — Ибн Сина, Омар Хайям, Ибн Халдун и др. — критиковали алхимиков. Но первым, кто попытался отделить достоверное от ложного в алхимии, позитивное от ненаучного, был Фараби.

В трактате «О необходимости искусства алхимии» он говорит о существовании двух противоположных мнений о значении алхимии: одни совершенно отрицают ее, а другие, говоря о ее достоинствах, превышают «предел возможного». Оба эти мнения, считает Фараби, неверны и являются результатом заблуждения.

Эта наука необходима для общества и может принести большую пользу, если будет иметь дело с естественными явлениями и не претендовать на невозможное. Золоту и серебру присущи естественные свойства, акциденции, и в природе «совершенно нет категории, которая бы заменила их». На алхимию следует смотреть не как на искусство превращения дешевых металлов в драгоценные, а как на часть естественной науки, имеющей своим объектом явления природы⁵⁵.

Представляют большой интерес и требуют глубокого изучения математические идеи Фараби.

В его эпоху в халифате математические науки и математическая астрономия были достаточно развиты и достигли значительных успехов. Вообще по сравнению с другими естественными науками медицинские и математические науки на арабо-мусульманском Востоке получили довольно интенсивное развитие. Ф. Энгельс во введении к «Диалектике природы», говоря о вкладе арабов в развитие науки, прежде всего указал на учение о числах. Наличие таких успехов в этих областях научного знания объясняется, во-первых, потребностями быстро развивающейся торговли, наличием экономических связей со многими странами огромной империи, возросшими сухопутными и морскими путешествиями в далекие страны — Россию, Индию, Китай и т. д., усилением денежных отношений; во-вторых, усвоением огромного научного наследия греческой и индийской математики и астрономии, которое давало возможность, опираясь на него, быстро и дальше развивать новые идеи в этой области.

Крупный знаток истории и математики А. П. Юшкевич выделяет три этапа в развитии математики на арабо-

мусульманском Востоке, незаметно переходящих один в другой: «Первоначально, естественно, преобладало усвоенное культурного наследия, как греческого, так и восточного, причем некоторое время греческие элементы, казалось, брали верх. На самом деле наряду с созданием огромной переводческой литературы и комментариев к ней уже в IX в. складывается своеобразная математическая культура... Уже тогда знания и методы древних греков широко применялись к решению проблем вычислительной математики. Эта тенденция все усиливается на протяжении X—XI вв. с ростом астрономических расчетов и приближенных методов алгебры и тригонометрии и, наконец, со всей яркостью проявляется в XIII—XV вв.»⁵⁶.

Достижения арабо-мусульманской математики, ее история и труды ее крупнейших представителей в нашей и зарубежной литературе изучены значительно лучше по сравнению с другими отраслями естествознания. За последние годы в этой области опубликовано несколько солидных работ и сборников. Говоря о советской научной литературе, прежде всего необходимо указать на исследования А. Ш. Юшкевича, Б. А. Розенфельда и др. Только в Узбекистане по этой тематике было издано несколько книг⁵⁷. В этих трудах говорится о большом объеме научных разработок, которые велись в странах средневекового Ближнего и Среднего Востока, об огромных достижениях восточной науки⁵⁸.

Г. П. Матвиевская приводит имена более 25 крупных математиков и астрономов, широко известных уже ко времени Фараби: Хорезми, Фергани, Джавхари, Бану Муса, Ахмад Марвази, Иса ал-Махани, Сабит ибн Курра, Баалтаки, Хатим ан-Найризи, Якуб Дамашки и др.⁵⁹.

Фараби, несомненно, был хорошо знаком с математическим наследием древности, в его сочинениях часто встречаются имена Пифагора, Евклида, Птолемея и других выдающихся мыслителей Древней Греции. Занимаясь историей науки и общетеоретическими проблемами научного знания своей эпохи, он не мог пройти мимо философских аспектов математического знания и астрономии. Он написал ряд комментариев и оригинальных сочинений по алгебре, геометрии, тригонометрии и астрономии. В уже упоминавшемся труде по классификации наук «Ихсо ал улум» в специальном разделе, посвященном математическим наукам, их структуре и определению их составных элементов, обстоятельно рассматриваются все

виды математического знания. Здесь Фараби определяет предмет каждой из математических наук: 1) науки чисел (арифметика и теория чисел); 2) науки геометрии; 3) науки оптики; 4) науки о звездах (астрономия и астрология); 5) науки о музыке; 6) науки о тяжестях (статика) и 7) науки об искусных приемах (механика как искусство конструирования хитроумных механизмов).

При этом в каждом разделе математических наук Фараби определяет теоретический и практический аспекты каждой частной дисциплины. Так, например, науку чисел он разделяет на теоретическую и практическую. «Практическая изучает число постольку, поскольку речь идет о вещах считаемых, нуждающихся в количественном определении, например количество людей, лошадей, динаров, дирхемов и прочих вещей, обладающих числом»⁶⁰. Эту науку люди применяют в рыночных и гражданских делах.

Теоретическая наука чисел изучает числа в абсолютном смысле, отвлекаясь разумом от тел и всего, что поддается счету.

Геометрия также разделяется на теоретическую и практическую. Первая рассматривает линии, поверхности и тела абсолютно, без материи и состоит из двух частей. Первая изучает линии и плоскости, а другая — тела. Последняя делится в соответствии с видами тел (куб, конус, сфера, цилиндр, призма, пирамида) и рассматривает их с двух сторон:

- а) каждое самостоятельно;
- б) соотнося путем сравнения одни с другими.

Фараби уделяет особое внимание основам, или началам, арифметики и геометрии, которые, как указывает ученый, изучаются двумя методами — с помощью анализа и синтеза. Абу Наср указывает, что древние математики сочетали эти методы. Но тут же он делает заключение, что Евклид построил свою «Книгу начал» методом синтеза⁶¹.

Б. А. Розенфельд и А. Кубесов, исследуя этот раздел, пишут: «Подразделение ал-Фараби арифметики и геометрии на практические и теоретические науки отличается от одновременного разделения этих наук у античных ученых в Древней Греции. Под практической арифметикой понималось ее применение к астрономии, оптике и механике, — ал-Фараби же выделяет „науку об оптике“, „науку о звездах“, „науку о музыке“ и „науку о тяжестях“ в специальные математические дисциплины. В главе о „науке

об искусных приемах“ ал-Фараби высказывает интересные мысли о том, что алгебра представляет собой науку, общую как для чисел, так и для геометрии, она содержит разнообразные искусные методы нахождения чисел, основы которых для рациональных и иррациональных величин даны в десятой книге „Начал“ Евклида”⁶².

Этот раздел важен не только для выявления математических воззрений Фараби, но и для изучения общетеоретических проблем математических наук средневековья.

Конкретным задачам математики Абу Наср посвятил ряд сочинений — таких, как «Книга приложений», состоящая из 59 глав, из которых к математике относятся первые 15, и «Книга духовных искусных приемов и природных тайн о тонкостях геометрических фигур», где разбираются тригонометрические понятия и приемы, анализируются построения и разновидности круга, треугольника, четырехугольника, квадрата, сферы и т. д.

В тригонометрических главах «Книги приложений» изложены основные понятия о тригонометрических линиях и принципы составления тригонометрических таблиц. Наибольший интерес здесь представляет введение линий тангенса и котангенса в тригонометрическом круге.

Как отмечают Б. А. Розенфельд и А. Кубесов, Фараби определяет тангенс и котангенс как отрезки касательных к окружности. Линии тангенса и котангенса он называет «отраженной тенью» и «плоской тенью». Фараби вводит и методически более удобные названия для этих линий: тангенс называется первой тенью, а котангенс — второй. Он в этом трактате впервые формулирует плоскую теорему синусов для произвольного треугольника⁶³.

В «Книге духовных искусных приемов» встречается термин «геометрические искусные приемы», т. е. геометрические приемы построений. Здесь особо важны задачи на построение с помощью циркуля постоянного раствора, на преобразования многоугольника, а также задачи на построение в сфере⁶⁴.

Важное значение в изучении воззрений Абу Насра о происхождении абстрактных геометрических понятий — точки, длины, аксиомы и т. д. имеет его трактат «Комментарии к трудностям во введении к первой и пятой книгам Евклида»⁶⁵.

Математически объясняя возникновение основных понятий геометрии, что имеет важное значение в изучении его теории познания, Фараби критикует порядок изложе-

ния этих понятий у Евклида с точки зрения философии Аристотеля. Здесь Абу Наср выступает не как узкий «специалист»-математик, а как естественный исследователь-теоретик, рассматривая абстрактные понятия математики в связи с объективными их основами — реальными отношениями предметов и вещей.

К математическим сочинениям Фараби примыкает и его труд по математической астрономии — «Комментарии к „Альмагесту“ Птолемея». В нем в качестве приложения содержится вышеназванная «Книга приложений» («Китоб ал-лавахик»).

А. Кубесов в заключении своей книги «Математическое наследие аль-Фараби» пишет, что Фараби «как крупнейший философ-аристотелик ... принимал активное участие в разработке актуальных методологических проблем математики ... оставил блестящие образцы применения математических теорий и методов к решению разнообразных задач естествознания и практики; наконец, ему принадлежат крупные оригинальные исследования по чисто теоретическим вопросам математики. При этом он, естественно, исходил из богатого научного наследия древнегреческих корифеев науки и своих арабских и среднеазиатских предшественников».

И далее: «Аль-Фараби одним из первых в истории математики определяет и предмет алгебры, которая, по его мнению, будучи общей наукой как для арифметики, так и для геометрии, рассматривает обобщенные методы нахождения числовых значений неизвестных величин. В связи с этим он предлагает идею расширения понятия числа до положительного действительного числа.

Методические установки и рекомендации аль-Фараби о применении математики не остаются в виде философской декларации, а успешно используются в создании прикладных областей математики, а также отраслей математического естествознания. Его теория музыки в «Большой книге музыки», математическая астрономия в «Книге приложений к „Альмагесту“», а также теория построения геометрических фигур, необходимых практикам-ремесленникам, показывают, что аль-Фараби был крупным специалистом, теоретиком математического естествознания и прикладной математики»⁶⁸.

Как известно, трактат Птолемея «Учение о гармонии, или Великая гармония», сыграл огромную роль в развитии астрономических учений средневекового арабо-му-

сульманского Востока. Он был переведен на арабский язык в начале IX в. и получил название «ал-Мажостий», причем неоднократно комментировался. До Фараби «ал-Мажостий» комментировали ал-Фергани, Сабит ибн Куррай, ал-Баттани — старший современник Фараби.

«Ал-Мажостий» (в латинской транскрипции «Альмагест») — энциклопедическое сочинение по астрономии — одно из величайших достижений научной мысли Древней Греции. Трактат состоит из 13 книг. В них рассматриваются общие принципы астрономии, исходящей из геоцентрической картины мира, описываются суточные движения небесной сферы, движения Солнца, Луны и планет, анализируются причины затмения, приводится звездный каталог и т. д.

Освоение идей Птолемея было обязательным для каждого естествоиспытателя, так как они считались исходными началами для дальнейших астрономических изысканий. Поэтому комментирование их имело научно-просветительское и педагогическое значение.

Фараби не просто комментирует «Альмагест», а перерабатывает текст Птолемея, сокращая его и делая более доступными трудные места. Поэтому он иногда называется своим комментарием «Сокращенным Альмагестом». Эта книга сохранилась в единственном экземпляре — в рукописи, находящейся в библиотеке Британского музея, и была почти не исследована. Впервые она переведена на русский язык и первая ее часть издана в 1975 г. с обширным введением А. Кубесова, в котором показывается значение этой переработки Фараби для развития средневековой астрономической науки⁶⁷.

Цель и задачи своей переработки Птолемея Фараби излагает в начале книги. Он пишет: «Мы теперь в состоянии изложить все части созданной великим Птолемеем книги „Альмагест“ об астрономической науке. При этом мы будем следовать его словам, его методу, за исключением редких случаев, где излагаются некоторые способы, предложенные нашими современниками. Наши (собственные исследования) приведены в „Книге приложений“. Мы старались сделать содержание этого сочинения по возможности более понятным, поэтому опустили в его предложениях вычисления и разъясняем только доказательства предложений. Желаящий может проверить эти вычисления. Мы не будем упоминать даты каждого наблюдения, а ограничимся указанием [промежутков

времени] между каждыми двумя наблюдениями. Что касается таблиц, то кто хочет поместить их в нашей книге, пусть сократит их. Мы решили не повторять многократно предложения, одинаковые для нескольких светил, так как между ними много общего как в математическом, так и астрономическом отношении. В „Альмагесте“ они повторяются, потому что их вычисления различны»⁶⁸.

При изложении вопросов астрономии, рассмотренных в «Альмагесте», Фараби ссылается и на другие работы Птолемея, в частности на его «географию» — крупнейшее географическое сочинение античности, на открытия арабских астрономов и математиков, на успехи Багдадской школы ученых.

Н. Кубесов пишет, что «„Комментарии...“ Фараби являются выдающимся образцом методического мастерства средневековья и заслуживают специального рассмотрения в этом плане»⁶⁹. Абу Наср, например, объясняет принципы многочисленных астрономических таблиц Птолемея, несколько совершенствуя его тригонометрический аппарат.

В своих комментариях и «Книге приложений», применяя математические достижения своей эпохи для решения конкретных задач астрономии, совершенствуя тригонометрические методы разъяснения достижений астрономии, Фараби вносит важный вклад в создание и развитие тригонометрии как самостоятельной отрасли математического знания. Его астрономические идеи показывают, что он был не только крупным теоретиком астрономии своей эпохи, но и был хорошо знаком с методами наблюдения и задачами практической астрономии⁷⁰.

Развитие естественнонаучной мысли и материалистических тенденций в рассматриваемый период происходило в острой борьбе с различными теологическими, мистическими и фантастическими представлениями, которые были широко распространены в среде отсталой массы народа и получали поддержку при дворах правителей. К подобным фантастическим представлениям относятся магия и астрология. Эти «науки» в весьма своеобразной форме выражали еще плохо сознаваемое стремление людей подчинить себе силы природы, установить связь между этими силами и человеческой деятельностью, найти точки соприкосновения между природой и обществом, чтобы предсказывать события, влияющие на жизнь человека.

В эпоху средневековья многие законы природы были почти неизвестны, и средневековые ученые считали их чем-то сверхъестественным. Поэтому в астрологии, алхимии и магии они видели орудия познания этих законов.

Популярность астрологии, претендовавшей на умение предсказывать события, исходя из расположения звезд и планет, была настолько велика, что каждый крупный феодал, каждый правитель считал необходимым держать в своем придворном штате астролога⁷¹.

Астрология возникла с появлением астрономических знаний, родиной которых явился Восток. Она была известна еще в Древнем Египте, а в период средневековья в странах «мусульманского» Востока получила официальное признание. Затем отсюда — вместе с позитивными достижениями арабоязычной науки и философии — астрологические суеверия проникли в Европу, получив горячую поддержку монархов.

Разумеется, распространение астрологии и других фантастических представлений свидетельствовало о недостаточности развития астрономии и о сугубо идеалистическом характере господствующего мировоззрения. Незнание естественных законов восполнялось суевериями. Поэтому изучение и пропаганда имеющихся научных данных по астрономии, создание возможностей для ее научного развития было связано с правильным пониманием предмета и задач этой отрасли науки, с критикой и разоблачением астрологических суеверий.

Многие передовые мыслители средневекового Востока отрицательно относились к различным астрологическим предсказаниям, к учению о зависимости событий, происходящих в человеческой жизни, от расположения небесных светил. Одним из первых ученых, резко выступивших против астрологии, был Абу Наср ал-Фараби. Следуя его примеру, астрологические суеверия критиковали Ибн Сина, Беруни, Ибн Рушд, Омар Хайям, Ибн Халдун и другие философы и естествоиспытатели.

В трактате «О том, что правильно и неправильно в суждении о звездах, или О достоинстве наук и искусств» Фараби отмечал естественную связь между небесными телами и земными процессами, например: причинную зависимость образования облаков и обилия дождей от испарения под влиянием солнечного тепла или зависимость возникновения лунного затмения от нахождения Земли между Солнцем и Луной. В то же время он резко осуждал

тех, кто устанавливал некую причинную связь между состоянием небесных тел и повседневной человеческой жизнью. Различные астрологические предсказания не имеют никаких естественных основ и не соответствуют логическому мышлению. Они, как утверждал мыслитель, рассчитаны на слабоумных или на тех, кто совершенно не смыслит в науке о звездах; подобным ложным и недостоверным предсказаниям может верить только ненормальный человек.

Согласно Фараби, знание может быть достоверным только тогда, когда оно отражает естественный процесс и опирается на причинную связь вещей. Суть в том, чтобы правильно установить действительную причину известных для нас следствий⁷².

Определяя «случайные явления», причины которых неизвестны или не установлены, Фараби выявляет различные степени случайностей — «возможные», «редко возможные», «равновероятные», «возможные в большинстве случаев», «необходимые» и т. д. Он подчеркивает необходимость исследования массовых случайных явлений⁷³.

Музыка и поэтика

Вклад Фараби в музыковедение огромен. Больше того, он был не только крупнейшим теоретиком музыки, но и изобрел, по некоторым свидетельствам, новый музыкальный инструмент, был исполнителем-виртуозом, талантливым композитором. Есть сведения, что некоторые музыкальные сочинения Абу Насра до сих пор исполняются в Иране и других странах Востока.

В области теории музыки Фараби оставил ряд произведений, среди которых наибольшей популярностью пользуется «Большая книга по музыке». В ней он дает развернутое определение музыки, раскрывает ее основные категории и те элементы, из которых образуется музыкальное произведение. Прежде чем остановиться на содержании «Большой книги по музыке», приведем мнения некоторых специалистов о роли музыкального наследия Фараби в развитии мирового музыкального искусства.

В эпоху Фараби были известны некоторые теории музыки, выдвинутые древнегреческими мыслителями. На Востоке до Фараби изучением теории музыки занимался Кипди. Историк науки Г. Сартон указывает, что

Кинди «был ранним мусульманским теоретиком музыки» и что в отдельных его работах содержатся «записи звука». Арабский ученый А. Ф. Эхвани также сообщает, что «ал-Кинди оставил ряд работ по музыке»⁷⁴.

Труды Фараби не только затмили все созданное до него в этой области, но и на много веков определили развитие музыкальной теории на Востоке и на Западе. Один из теоретиков музыки XV в. крупнейший поэт и мыслитель Востока Абдурахман Джами в своем «Трактате о музыке» упоминает о Фараби, как о выдающемся ученом-музыковеде⁷⁵.

Музыкальное наследие Фараби и вклад его в теорию музыки в большей степени изучены западными исследователями, которые подчеркивают его огромное влияние на развитие музыковедения в Европе. Г. Сартон отмечает, что Фараби и в области музыковедения «был далеко впереди европейских теорий своего времени»⁷⁶. Французский арабист Карра де Во, подчеркивая заслуги Фараби в области музыкального искусства, писал, что Фараби был еще и выдающимся музыкантом. Ему мы обязаны самым значительным сочинением по теории музыки на Востоке. Он был одновременно и музыкантом-исполнителем и композитором, и талант его вызывал восхищение Сайфут-давлы.

В 1930—1935 гг. было издано осуществленное Д. Эрланжер французское переложение «Большой книги по музыке» в двух томах довольно большого объема. Во введении к первому тому Р. Эрланжер дает краткий очерк развития теории музыки на средневековом Востоке. Автор останавливается на музыковедческих трудах Кинди, Фараби, Ибн Сины и др. Особо подчеркивает он вклад Фараби в дальнейшее развитие музыкальной теории: «... превосходство ал-Фараби над теми, кто вслед за ним написал произведения на арабском языке, поразительно. В произведениях авторов последующих веков отмечаются многочисленные места, заимствованные из „Китоб ал-мусики ал-кабир“, как например: определение музыки, теория звука и интервала и др.»⁷⁷

Перу английского ученого Г. Фармера принадлежит ряд работ по музыкальной теории Фараби, изданных на основе изучения арабских и латинских вариантов его сочинения по классификации наук, где содержится интересный материал по теории музыки. В 1934 г. была опубликована, а в 1960 г. переиздана книга Фармера о музы-

кальной теории Фараби, в которой обобщены результаты исследований многих лет⁷⁸.

В разделе о музыке в многотомном «Обзрении искусства Персии» Г. Фармер также уделяет большое внимание музыкальной теории Абу Насра. Он пишет, что «Фараби был самым крупным и выдающимся музыкальным теоретиком на исламском Востоке. Его „Книга музыки“ стала образцом для последующих ученых»⁷⁹.

В своих исследованиях Фармер отмечает, что труд Фараби «Ихсо ал-улум», в котором содержатся интересные положения по теории музыки, был переведен на латинский язык еще в середине XI в., а «Большая книга по музыке» стала широко известной на Западе с XV в.

Музыкальная теория Фараби оказала огромное влияние на европейских теоретиков музыки Джерома из Моравии (XIII в.), Тунстада (XIV в.), Раймона Луллия (XII—XIV вв.), широко использовавших ее в своих исследованиях.

В 1961 г. в иранском журнале «Музыки Эран» было опубликовано на персидском языке несколько отрывков из «Большой книги по музыке»⁸⁰. На основе персидского текста осуществлен перевод вводной части «Китоб ал-музики ал-кабир» и на узбекский язык⁸¹.

В советской литературе, особенно последних лет, заслугам Фараби в области развития музыкальной теории уделяется все больше внимания. Отмечается не только его вклад в развитие общей теории музыки, но и внимательно изучаются некоторые его идеи по конкретным вопросам музыкальной инструменталистики, композиции, теории звуков и т. п. Например, во введении к третьему тому многотомного издания «Узбекская народная музыка» говорится о заслугах Фараби в конкретных вопросах музыки, создания музыкальных инструментов, техники исполнения и др. Приводится следующее высказывание Фараби из «Большой книги по музыке»: «Инструментальная музыка может сопровождать пение или же может подражать голосу. Она аккомпанирует ему, обогащает его или образует прелюдии и интермедии. Интермедии дают певцу отдых. В то же время они дополняют вокальную музыку, выражая то, что недоступно голосу»⁸².

В статье Т. С. Вызго и Д. Рашидовой «О музыкально-теоретическом наследии народов Средней Азии» утверждается, что «Большая книга по музыке» Фараби сыграла огромную роль в дальнейшем развитии музыковедения и

отдельных вопросов музыкальной теории не только в Средней Азии, но и на всем Ближнем и Среднем Востоке⁸³.

В сборнике «Великие ученые Средней Азии и Казахстана» также уделяется внимание музыкальной теории Фараби и говорится, что он посвятил ряд разделов своей книги физическим принципам звука, его распространению, измерению и т. д., что при обосновании звуковых интервалов он применял математические принципы — арифметические, алгебраические и графико-геометрические⁸⁴.

В статьях Е. О. Джанибекова уделено внимание математическим принципам музыкальной теории и музыкальной акустике Фараби⁸⁵. Статья И. Раджабова посвящена целостному рассмотрению богатого наследия Фараби в области музыковедения. В этой статье наиболее полно показан вклад Фараби в разработку музыкальной теории и в развитие музыкальной культуры Востока⁸⁶.

Как подчеркивается в указанных работах, ценность «Большой книги по музыке» заключается не только в ее общих и глубоких идеях, но и в том, что она дает картину состояния музыкального искусства в современную Фараби эпоху расцвета культуры средневекового «мусульманского» Востока.

Абу Наср, будучи хорошо знаком со среднеазиатским, иранским и арабским музыкальным искусством, дает подробные сведения о музыкальных инструментах, широко распространенных на обширной территории халифата. В его книге содержится подробное описание таких музыкальных инструментов Востока, как уд, рабоб, дутар, танбур хорасанский, танбур багдадский, най, шохруд, мезмор и др. Некоторые авторы (в частности, Сенсуварогли) утверждают, что в труде Фараби нашли отражение и достижения музыкального искусства Древней Греции.

В своих работах о происхождении и классификации наук Фараби рассматривает науку о музыке в составе математических знаний, помещая ее после наук о числах (арифметика), об измерении (геометрия), о звездах (астрономия). Наряду с частными проблемами музыкального искусства он рассматривает вопросы о месте музыкальной науки в системе человеческих знаний, о ее взаимоотношении и взаимосвязи с другими науками, о закономерности возникновения и развития музыкальных звуков и их составных частей.

Фараби посвятил теории музыки несколько работ: «Большую книгу по музыке», «Слово о музыке», «Трактат по музыке», «Книгу о классификации ритмов», «Книгу о сосредоточении ударов в измерении ритмов», а также раздел, посвященный музыке, в «Ихсо ал-улум».

В этом разделе («Илми мусикий») наука о музыке разделяется на две дисциплины — теоретическую и практическую. Если первая посвящена рассмотрению теоретических проблем, то вторая изучает конкретные правила исполнительного искусства на отдельных музыкальных инструментах.

Учитывая законы строения и организации музыкальных звуков, Фараби разделяет науку о музыке еще на два раздела — учение о структуре мелодий и учение о ритмах.

В трактате «О происхождении наук», объясняя причины возникновения музыкальной науки, Фараби подчеркивает, что она, как и другие науки, возникла в связи с необходимостью изучения свойств субстанции — звука, имеющего три вида — высокий, низкий и промежуточный между ними. «У этой науки, — пишет Абу Наср, — имеются три корня: метр, мелодия и жесты. Метр изобретен для того, чтобы привести к известным пропорциям — разумные понятия; мелодия изобретена для того, чтобы привести к известным пропорциям высокие и низкие звуки: эти два корня подчинены чувству слуха. Жест же подчинен чувству зрения, он установлен для того, чтобы подобные и подлежащие сравнению между собой движения были согласованы с метром и звуком. Наука жеста подчинена этим двум главным чувствам, т. е. слуху и зрению»⁸⁷.

В «Книге о классификации ритмов» рассматриваются элементы измерения музыкальных ритмов и виды последних.

Для изучения общетеоретических позиций Фараби по вопросам музыки важное значение имеет его введение к «Большой книге по музыке», где рассматриваются общепhilософские и этико-эстетические вопросы музыкального искусства.

Трактат «Большая книга по музыке» имеет три части. «В первой книге, — пишет Фараби, — мы останавливаемся на правилах и способах музыкального искусства и относящихся к нему различных вещах. Во второй книге речь идет о существующих современных музыкальных инстру-

ментах и о том, как будут использованы посредством их правила и способы, упомянутые в первой книге. Мы расскажем также о возможностях каждого музыкального инструмента и о том, как можно широко и всесторонне воспользоваться ими. В третьей книге будем говорить о видах различных звуков»⁸⁸.

В обширном введении к трактату Абу Наср прежде всего разъясняет причины написания своей работы. Целью ее, по его словам, являются устранение имеющихся недостатков, ошибок, разъяснение неточных, невыясненных мест в предыдущих музыкальных теориях и создание единого целостного труда, охватывающего все вопросы музыкальной культуры. И действительно, широко используя музыкальные теории Древней Греции, Фараби творчески развил их на основе музыкального наследия народов Ближнего и Среднего Востока, одновременно вводя новые музыкальные термины на восточных языках.

Во введении, кроме того, приводятся характеристика музыкальных звуков, теория их происхождения, их классификация, правила исполнения музыкальных произведений, даются понятия консонанса и диссонанса и др.

В первой книге говорится о музыкальной акустике, музыкальных тонах и их соотношениях, о видах и группах интервалов, правилах их образования, музыкальных ритмах и т. п.

Вторая книга посвящена подробной характеристике всех известных на Востоке народных музыкальных инструментов (ударных, струнных и духовых), их особенностей, строения струн и возможностей их диапазона.

В третьей книге подробно рассматриваются образование мелодий и ладов, вокальная и инструментальная музыка; здесь особо важное значение имеет обстоятельная характеристика видов тетракорда и пентакорда, образующих лады⁸⁹.

Абу Наср выступает как создатель математической теории музыки на средневековом Востоке. Он разработал теоретическую систему струнных соотношений, позволяющую объяснить всю совокупность особенностей музыкальной культуры средневекового Ближнего и Среднего Востока.

«Большой интерес представляют функциональные зависимости, рассмотренные аль-Фараби в связи с созданием теории музыки, а также его попытки эмпирико-графического изображения количественно-качественных

соотношений, характеризующих различные музыкальные явления»⁹⁰.

При изложении своей музыкальной теории Фараби опирается на математику, широко использует различные арифметические операции, таблицы, геометрические правила и приводит различные сложные схемы. Является оригинальным его определение различных музыкальных категорий — интервала, ритма, мелодии и т. д. Фараби впервые приводит арабские названия музыкальных терминов, которые до него были известны только на греческом языке.

Значительный вклад внес Абу Наср в теорию и практику создания музыкальных инструментов. Определяя особенности и диапазон существующих на Востоке музыкальных инструментов, он разделяет их на две группы — струнные и духовые, которые также имеют свои разновидности. Среди струнных большое внимание им уделяется такому известному инструменту, как уд — наиболее простому по строению, но обладающему широким диапазоном. Фараби значительно его усовершенствовал, увеличив количество струн уда с четырех до пяти. И это давало возможность исполнять на этом инструменте такие сложные профессиональные мелодии и песни, широко распространенные среди народов Средней Азии и Хорасана, как макамы. Такое новшество Фараби прочно вошло в исполнительское искусство последующих веков.

Учение Фараби о музыкальных ритмах имеет огромное культурное значение, этим учением он заложил теоретическую основу музыкальных ритмов народов Ближнего и Среднего Востока⁹¹.

В работах Фараби по музыке нашли свое отражение и проблемы музыкальной эстетики, художественно-эстетические установки мыслителя. Так, рассуждая о пользе музыки, он указывает, что она «способствует хорошему настроению, нравственному воспитанию, умеряет нравы тех, кто потерял равновесие, и делает совершенными тех, кто еще не достиг совершенства... Эта наука полезна и для здоровья тела, ибо когда заболевает тело, то чахнет и душа... Поэтому исцеление тела совершается таким образом, что исцеляется душа, что ее силы умеряются и приспособляются к ее субстанции, благодаря звукам, производящим такое действие»⁹².

Весьма характерно требование Фараби к исследователям в области музыки, которое в целом звучит, как необ-

ходимое кредо всякого подлинного ученого. Он пишет: «Всякий зрелый ученый, изучающий теоретическое знание в какой бы то ни было области, должен твердо знать следующие три вещи:

— он должен полностью знать все правила и способы своей науки;

— он должен владеть достаточными знаниями и быть способным объяснять и комментировать все положения и заключения, вытекающие из применения этих правил и способов в этой области знания;

— должен понимать и раскрывать ошибки авторов и в области музыкального [искусства] различать правильные и неправильные точки зрения и выяснять истину»⁹³.

Фараби был, прежде всего, естествоиспытателем и философом. Но, будучи высокообразованным эрудитом, ученым-энциклопедистом своей эпохи, он интересовался и проблемами теории и практики поэзии и музыки.

В период, когда развитие науки и философии было органически связано с переводом научной литературы с других языков, в частности с греческого, когда требовалась усиленная работа над созданием новой научной и философской терминологии, многие ученые и даже естествоиспытатели разрабатывали и проблемы арабской лингвистики.

Фараби также уделяет значительное внимание вопросам языка, посвятив ряд трактатов вопросам словообразования, каллиграфии, составлению словарей. В частности, ему принадлежат работы: «Китоб фи ал-лугат» («Книга о словаре»), «Китоб фи синоат ал-китоба» («Книга об искусстве письма»), «Китоб ал-алфаз ва ал-хуруф» («Книга о словах и буквах»).

В своих логических сочинениях он также уделяет внимание словесным формам выражения мысли, затрагивает вопросы грамматики и словообразования, проводит сопоставительное изучение греческих и арабских слов и выражений.

Абу Наср, по свидетельству мусульманских источников, был поэтом, писал стихи на фарси и на арабском. До нас дошли только отдельные образцы его поэтического творчества, но несмотря на свою малочисленность они в некоторой степени позволяют судить о миропонимании, нравственных устоях, образе жизни мыслителя. Художественное творчество Фараби из-за крайней скудости дошедших до нас его образцов в подавляющем большинстве

исследований даже не упоминается. В 1950 г. в Турции была опубликована статья Н. Данишмана о стихах Фараби⁹⁴, а в 1975 г. в связи с 1100-летием со дня рождения мыслителя, в Ташкенте издана брошюра А. Ирисова «Фараби-литератор»⁹⁵, в которых специально анализируются стихи, приписываемые Фараби.

В рукописных источниках содержатся всего шесть фрагментов стихов, автором которых считается Фараби, два из них на фарси и четыре на арабском. Так, в книге Ризокули Хидоят «Мажмуа ал-Фусахо», приводятся два рубаи Фараби:

Асрори вужуд хом, нопахта бимонд,
Вон гавхари бас шариф носуфта бимонд.
Хар кас бадалили акл чизий гуфтаанд
Он нуктаки асл буд ногуфта бимонд.
[Тайна бытия осталась нераскрытой
Этот драгоценный бриллиант остался необработанным.
Каждый что-то высказывал о нем согласно своему
разумению,
Но главный вопрос остался нерешенным] ⁹⁶.

Приписываемые Фараби другие рубаи озаглавлены «Обращение ко вселенной».

Эй он ки шумо пийру жавон дийдорид.
Азрак пушони ин кухан деворид.
Тифли зи шумо дар бори мо махбусаст
Уро бахалос химматий бугуморид.
[Эй, старцы и юноши! Те, что имеют
синие одежды этой старой крепости!
Один ваш молодой человек
находится у нас пленником.
Сжальтесь и помогите ему освободиться из плена] ⁹⁷.

Арабские историки Ибн Аби Усайба и Ибн Халлакан в своих сообщениях о Фараби помещают его стихи на арабском языке.

Так, Ибн Халлакан приводит стихи, приписываемые Фараби:

Друг, не иди по пути, по которому идут плохие
люди, избегай их, всегда будь на стороне правды.
Этот мир-дом не может быть для нас местом постоянной
жизни: никто на Земле не мог перебороть смерть.
Мы, люди, подобны краске на рисунке?
Мы — песчинки и при дуновении ветра исчезнем сразу.
Жизнь так коротка, и люди даже в такой краткой жизни
не могут жить мирно и дружно.
До каких пор мы будем друг другу делать зло и
неприятности, не лучше ли нам подняться к создателю
вселенной, т. е. умереть? ⁹⁸

Следующий фрагмент Фараби, который упоминается в сочинении Усайбы, имеет чисто философское (вернее, мистическое) содержание, он содержит обращение автора к первопричине всех существующих вещей и явлений.

Представляет интерес стих на арабском языке, в котором автор жалуется на свое время, на людей, окружающих его, не видит смысла в их беседах, в их действиях. «Я поэтому, — говорит поэт, — остался в своей комнате, удовлетворившись тем, что есть, не требуя большего и сохранив свое достоинство...

Моим другом стало вино, и я слышу сладкую мелодию — это оно льется в пиалу... Я собираю плоды мудрости»⁹⁹.

Еще об одном фрагменте стихотворения на арабском языке, приписываемом Фараби, упоминает Е. Э. Бертельс:

С двумя стеклянными сосудами коротаю я жизнь.
На них построил я все дела свои.
Один сосуд наполнен чернилами,
Другой наполнен вином.
С помощью одного составляю я свод мудрости,
С помощью другого отгоняю тоску от сердца¹⁰⁰.

По этим фрагментам трудно сделать какие-либо обобщающие выводы о поэтическом творчестве Фараби. Можно лишь сказать, что в них в какой-то мере нашли свое отражение философские раздумья, образ жизни мыслителя, его недовольство своим временем.

По форме эти фрагменты свидетельствуют о том, что Фараби хорошо владел искусством персидского и арабского стихосложения. Он был не только поэтом, но и хорошо знал теорию стихосложения. Глубоко изучив «Поэтику» Аристотеля и используя ее основные принципы, Абу Наср создал ряд трактатов по теории поэзии. Ему принадлежат, например, трактаты «О канонах искусства поэзии», и «Об [искусстве] поэзии».

Первый является своеобразным пересказом той части «Поэтики» Аристотеля, где речь идет о различных поэтических формах, которыми широко пользовались в Древней Греции. Здесь Фараби поэтические формы связывает с формами силлогизма и его видами.

Поэтические суждения, согласно Фараби, могут быть классифицированы с различных точек зрения в зависимости от задачи исследования. Так, исследователи арабской и персидской поэзии делят ее на сатиру, поэмы (косида), стихи состязательные, аллегорические, комиче-

ские, лирические, описательные и др. Поэзию можно делить также исходя из ее музыкальности или языковых особенностей. Фараби пишет: «Мы говорим, большинство поэтов прошлых и настоящих народов, о которых мы имеем какие-либо сведения, не делают различия между размером и фэбулой и не предписывают специального размера для каждой разновидности поэтической темы. Единственным исключением в этом правиле являются древние греки»¹⁰¹.

И далее, следуя классификации, которую дал Аристотель, Абу Наср подразделяет греческую поэзию на роды, виды и жанры: эпос, лирика, драма, трагедия, дифирамб, комедия, сатировская драма и др.

Мыслитель дает определение каждому жанру¹⁰². Согласно Фараби, в создании подлинного поэтического искусства важное значение имеет, кроме владения техникой стихосложения, и природный талант. В этом плане он сравнивает искусство поэта и художника и подчеркивает значение подражания реальным отношениям предметов в создании произведений искусства.

Второй трактат «Об [искусстве] поэзии», являясь оригинальным и по содержанию, и по форме и небольшим по объему сочинением, посвящен анализу основных правил «сложения поэтических произведений у арабов». В нем перечисляются такие правила, как ритмичность, равномерность частей, наличие гармонии и определенного порядка между ними и т. д. Но самым основным условием является то, согласно которому «значения словесных выражений [в бейтах] должны быть вещами, подражающими вещам [о которых идет речь]»¹⁰³.

Затем Фараби рассматривает условия и степень подражания вещам в поэтическом и риторическом искусствах, силу воздействия стиха на эмоции, состояние, поведение человека и роль воображения в процессе создания произведений искусства. Интересно, что он упоминает отца древнегреческой поэзии Гомера (Хомериус).

В целом трактаты Абу Насра, посвященные поэтике, не только свидетельствуют о большой эрудиции мыслителя, но и показывают последовательность и твердость его в изучении и пропаганде идей Аристотеля, его творческий подход к анализу литературно-художественного процесса, реалистичность его оценок поэтических произведений. Эти трактаты имеют важное значение в изучении и оценке эстетических воззрений Фараби.

Логика — инструмент научного познания

Каталоги различных рукописных фондов мира свидетельствуют о наличии большого количества средневековых арабоязычных источников и трактатов по логике. Такие рукописи имеются и в фондах Института востоковедения им. Беруни АН УзССР в Ташкенте. Так, например, в каталогах рукописей, опубликованных Институтом, приведены названия около 30 рукописей по логике арабских, персидских и среднеазиатских авторов — Ибн Сины, Бахманьяра, Абхари, Хасана ал-Кати, Мавляна Зода, ал-Казвини Дабирин, Кутбиддина Мухаммад ат-Тахтани, Тафтазани, Джурджани, Давани, Арабшаха ал-Исфарани, Али Тадж ат-Туни и др. Однако история и проблемы арабоязычной логики средневековья чрезвычайно слабо изучены. Об этом пишет исследователь истории арабской логики американский ученый Н. Репер: «Хотя в прошлом веке изучение арабской философии и науки получило широкий размах, арабской логике было уделено сравнительно мало внимания. Только несколько арабистов занимались логическими текстами и идеями, и даже эти немногие интересовались этой областью больше косвенно. В итоге огромная масса материала, представляющая логические работы арабоязычных авторов, остается „белым пятном“, неисследованной землей. И, естественно, она ждет своих исследователей»¹⁰⁴.

Мыслители средневековья в разработке логических проблем в качестве теоретического багажа, наиболее соответствующего потребностям развивающегося светского знания того времени, использовали богатое наследие Аристотеля, его учение о познавательных способностях человека, о законах и формах логического мышления. Это учение явилось для них исходным материалом, и оно в дальнейшем было значительно обогащено и получило существенное развитие на основе достижений естественных наук и светской культуры средневековья в целом.

Совокупность логических трактатов Аристотеля позже получила название «Органон», и под этим именем учение Стагирита стало широко известным в средневековье. Возникла целая школа философов, которая занималась комментированием, разъяснением и разработкой отдельных положений аристотелевской логики.

К периоду возникновения Арабского халифата многие труды Аристотеля, в том числе и его логические работы,

были известны на сирийском языке, что облегчило их перевод на арабский. Уже в IX в. на Ближнем Востоке на этот язык были переведены все известные средневековым мыслителям логические сочинения Аристотеля, т. е. «Категории», «Об истолковании», «Первая аналитика», «Вторая аналитика», «Топика», «О софистических опровержениях», «Риторика», «Поэтика». К ним было присоединено «Введение» Порфирия.

Аристотелевская логика на средневековом Востоке считалась выдающимся достижением человеческого знания, поэтому арабоязычные мыслители стремились бережно сохранить ее и очистить от различных наслоений, возникших в последующие века после Аристотеля.

В период развития арабо-мусульманской логической мысли в трудах Хунайна ибн Исхака, Абу Усман Дамашки, Кинди, Марвази, Фараби, Яхья ибн Ади, Абу Башар Матта, Ибн Сины, Ибн Рушда европейская схоластика еще не была полностью знакома с аристотелевской логикой. В работах европейских мыслителей X—XII вв. — Ансельма Кентерберийского, Росцелина, Абеляра, Жильбера, Иоанна Солсберийского и др. — еще не встречаются упоминания обо всех известных на арабо-мусульманском Востоке этого периода логических и философских трактатах Аристотеля. Так, Абеляр (1079—1142) знал только два сочинения Аристотеля: «Категории» и «Об истолковании» (в латинском переводе).

А. О. Маковельский историю развития европейской схоластики и изучения аристотелевской логики на Западе делит на два этапа: 1) начальный период, характеризующийся соединением аристотелевской логики и неоплатоновской философии с учением католической церкви и 2) период полного развития схоластики на основе знакомства с оригинальными трудами Аристотеля.

«Второй период ... именуемый обычно расцветом схоластики, — указывает он, — относится к XIII в. К этому времени западноевропейская наука оплодотворилась достижениями арабской, еврейской и византийской наук, и этим путем Запад ознакомился со всеми логическими трактатами Аристотеля, вошедшими в его „Органон“, и с остальными его сочинениями. С этого времени сочинения Аристотеля легли в основу философского образования в Западной Европе и появились многочисленные комментарии западноевропейских схоластиков на них. Сама теология преобразуется, усваивая положения аристотелев-

ской философии. Конечно, при этом нужно иметь в виду, что аристотелевская философия и логика, в свою очередь, подверглись схоластической обработке в целях их приспособления к христианской теологии»¹⁰⁵.

Таким образом, аристотелевская логическая традиция, бережно сохраненная и развитая арабоязычными мыслителями, позднее, начиная с XI—XII вв., постепенно переходит и в Западную Европу благодаря переводам, прежде всего с арабского на латинский язык, естественнонаучных и философских работ великого греческого мыслителя. Перевод логических трудов Аристотеля и комментариев к ним восточных интерпретаторов, а также оригинальных логических работ арабоязычных мыслителей занимает важное место в деятельности европейских переводчиков, получившей широкое распространение в XII—XIII вв. во Франции и Испании.

В это время благодаря переводам на латинский язык сочинений Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда среди западноевропейских читателей значительно возрос интерес к логике Аристотеля, отдельные произведения которого в этот период были переведены и с греческого. Лишь к середине XIII в. весь «Органон» стал достоянием западных ученых¹⁰⁶.

Не говоря уже об оригинальных работах арабоязычных мыслителей в области точных и естественных наук, даже их комментарии к сочинениям греческих авторов и их арабские переводы несли в себе нечто новое, вызванное культурным возрождением народов Ближнего и Среднего Востока в IX—XII вв., по сравнению с древнегреческой научной мыслью¹⁰⁷.

Разработка проблем логики считалась одной из центральных задач философии, поэтому все крупные мыслители средневекового арабо-мусульманского Востока уделяли им значительное внимание. В классификации наук, которая была характерна для теоретической мысли эпохи, логике отводилось весьма почетное место. Каждый крупный мыслитель-энциклопедист считал своим долгом дать разработку системы знаний, известных в средневековье, и логика в этой системе трактовалась как пропедевтика ко всем наукам. Так, в классификациях наук Фараби («Ихсо ал-улум»), Абдуллаха Хорезми («Мафотих ал-улум»), Ибн Сины («Ихсом улум ал-аклия») логика занимает ведущее место, как необходимое начало всякого теоретического мышления.

Такое внимание, уделяемое логике, объясняется той огромной ролью теоретического мышления, какую оно стало играть в возрождении арабоязычной культуры, в период освоения, осмысления научного наследия античности, интенсивного созидания на его базе новых духовных богатств, вызванных к жизни потребностями социально-экономического и культурного развития феодального общества на Ближнем и Среднем Востоке ¹⁰⁸.

Известный американский востоковед Ф. Роузентал показал, что логика на раннесредневековом арабо-мусульманском Востоке занимала ведущее место в раскрытии содержания всякого знания. Он приводит мнение различных авторов той эпохи, согласно которым логика была «инструментом» правильного мышления, средством, дающим возможность разобраться в действительном значении каждой научной дисциплины. Она была каноном, устанавливающим правила и нормы, применяемые ко всем человеческим знаниям и составляющие фундамент, на котором покоится человеческое знание. Это была наука «весов», взвешивающих правильность всякого утверждения, — «главная наука», изучение которой требовалось в первую очередь. Она давала правила, ограждающие человека от ошибок и заблуждений в познании, ее задачей было отличить добро от зла, истину от лжи ¹⁰⁹.

Такое значение логики обусловлено задачами идейной борьбы того периода в области философии и необходимостью разработки научных методов познания. Общее рационалистическое направление в духовной жизни, подкрепляемое достижениями естественнонаучной и философской мысли, требовало всесторонней разработки «главной науки». «В целом мусульманские труды по логике, — пишет Ф. Роузентал, — гораздо более определенно и убедительно, чем труды самих древних греков, производят впечатление, что их предметом является природа знания. В греческом тексте „Органона“, тем более в позднейшей греческой литературе, слово „знание“ употребляется сравнительно редко» ¹¹⁰.

Изучение логики, ее пропаганда способствовали утверждению научного стиля мышления, развитию свободомыслия, освобождению познания от догматического метода, на котором держалось вероучение ислама.

Однако интерес к логике как автономной и основоположной вследствие занимаемого ею места в достижении научного знания науке вскоре начал вызывать недоволь-

ство со стороны ряда ортодоксальных богословов ислама. Так, уже упоминавшийся выше И. Гольдциэр указывает на гораздо бóльшую противоречивость отношения мусульманских богословов к логике по сравнению с отношением к другим наукам ¹¹¹.

Газали, написавший ряд работ, направленных против философских концепций Фараби и Ибн Сины, в своем трактате «Избавляющий от заблуждения» показывает, к какому отступлению от религиозных принципов, к какому «несчастью» может привести изучение логики: «Логика в своей науке приходят в некоторое заблуждение, заключающееся в том, что они связывают доказательство с многочисленными условиями, которые, как они полагают, обязательно должны дать достоверное знание. Однако стоит логикам дойти до религиозных предметов, как они, оказываясь не в состоянии выполнить эти условия, делают большие отступления от выдвинутых ими же положений.

Может случиться так, что какой-либо человек, одобрительно относящийся к логике, рассмотрев эту науку и найдя ее ясной, подумает, что все исходящие от логиков ереси подкреплены такими же доказательствами и, не дожидаясь того момента, когда дойдет до метафизики, поспешит сам сделаться еретиком.

Это — еще одно несчастье, подстерегающее такого человека» ¹¹².

Разъясняя взаимоотношение между логикой и мусульманской религией, Джамаладдин ал-Кифти пишет: «Что касается логики, то религия к ней не имеет никакого отношения, ни положительного, ни отрицательного характера, так как она [логика] является учением о путях умозаключений и силлогизмов, об условиях предпосылок аподиктики и качествах их составлений и об условиях правильности определения. В этих вещах нет ничего, подлежащего восприятию. Однако возможно, что логика порождает какое-либо сомнение, приводящее к атеизму» ¹¹³. А мусульманский автор XIV в. Ибн Таймийа посвятил специальную работу «Накд ал-Мантик», посвященную доказательству вредности для ислама и еретическом характере логики. Чтобы подорвать ее авторитет среди наук, он утверждал, что никто из ученых ни в одной научной дисциплине не добился многого посредством логики, что она, как и другие науки Древней Греции, возникла благодаря козням сатаны и была одним из

средств, предназначенных для подрыва истинной веры благочестивых верующих и в конечном итоге, возможно, даже для уничтожения ислама. Ибн Таймийе принадлежит знаменитое изречение: «Тот, кто занимается логикой, привлекает ересь» («Ман тамандик тазандик») ¹¹⁴. Согласно мнению другого автора, Субки (XIV в.), логика чужда исламу и поэтому должна быть запрещена религиозным правом.

Даже в начале XX в. в мусульманских школах к логике относились с подозрением. Так, по поводу опубликованной официальной мусульманской программы по обучению научным знаниям отмечалось: «К несчастью, логика у многих мусульман в загоне: поговорка „ман тамандик тазандик“... широко распространена» ¹¹⁵.

Фараби одним из первых в средневековой арабоязычной философии последовательно разработал проблемы логики, благодаря чему он приобрел широкую известность на Ближнем и Среднем Востоке как крупнейший ученый-логик. Современники почтительно именовали Фараби не только «ал-муаллими ассони» («Второй учитель»), но также и «мантикий» («логичный»).

Значительные достижения Фараби в области логики неоднократно отмечались исследователями его творчества. Так, автор XIII в. Кифти указывает, что Фараби «комментировал книги по логике, объяснял неясное в них, выявлял их смысл, вскрывал скрытое. При этом он обращал внимание на то, что оставил неразрешенным Кинди в искусстве анализа и обучения наукам». Он же сообщает, что Фараби написал ряд работ по логике и достиг в ней высшего совершенства ¹¹⁶.

Абулкасим Саид бин Ахмед в своей книге «Ат-Таъриф фи табакат ал-улум» утверждает: «Ал-Фараби научился искусству логики у Иоанна бин Джилана, умершего в Багдаде, в эпоху ал-Муктадира. Он опередил всех мусульманских философов в логике и вышел победителем среди них в исследовании логических проблем. Он выяснил в логике то, что не было ясным до него, раскрыл секреты данной науки и сделал ее доступной. Ал-Фараби собрал в своих книгах все материалы и сведения, которые необходимы для понимания этой науки и овладения логическими тонкостями, а также для правильного выражения мысли. Он разработал вопросы искусства анализа пяти проблем логики и пользования ими в силлогизмах. Эти вопросы не были до него замечены ал-Кинди. Таким

образом, произведения ал-Фараби дошли до высшей точки совершенства»¹¹⁷.

То же говорит и Н. Респер: «Ал-Фараби уделял много внимания логике — больше, чем какой-либо другой отрасли философии или науки, и он заслуживает того, чтобы его называли первым специалистом по логике среди арабских народов»¹¹⁸. Фараби не только восстановил учение крупнейшего логика Древней Греции Аристотеля, но и привел в единую систему все его логические трактаты, а также труды последующих древнегреческих философов, касающиеся проблем логического знания. Популярность комментариев Фараби объясняется тем, что он всесторонне и досконально знал все логические сочинения Аристотеля, прекрасно представлял общую схему их построения, последовательность изложения в них материала, значение всех их составных частей и конкретное место и значимость каждого трактата великого логика древности. Кроме того, Фараби расширил круг знаний по логике, привлекая и другие произведения Аристотеля. Об этом свидетельствует глава по логике в «Ихсо ал-улум», где не только даются определения и краткие аннотации к каждой книге «Органона», но и сопоставляются его разделы с точки зрения их значимости и ценности по содержанию и форме.

Сам Аристотель к логическим относил только шесть своих сочинений, а на средневековом Востоке трактаты, посвященные правилам стихосложения и речи, рассматривались также с логической точки зрения, вследствие чего расширялась вся система логических знаний. Это, по всей вероятности, было вызвано задачами развития науки того периода, в первую очередь необходимостью разработки научных методов познания в отличие от приемов теологической догматики и потребностью в отделении философских проблем от религиозных.

Фараби относит к числу логических следующие работы Аристотеля (приводим их в той последовательности, которую дает сам комментатор Стагирита):

- 1) «Категории» («Ал-Макулот»);
- 2) «Об истолковании» («Ал-Ибора»);
- 3) «Первая аналитика» («Ал-Кийёс»);
- 4) «Вторая аналитика» («Ал-Бурхон»);
- 5) «Топика» («Ал-мавози ал-жадалия»);
- 6) «О софистических опровержениях» («Ал-хикмат ал-мумаввиха»);
- 7) «Риторика» («Ал-Хатаба»);

8) «Поэтика» («Аш-шеър»).

Особое внимание с точки зрения изложения сущности логических операций, Фараби уделяет «Второй аналитике», ибо, как он справедливо замечает, в этой книге даются правила и теория силлогизма и силлогистического доказательства — результат и цель всех предыдущих логических функций мышления человека.

Из числа работ Фараби, непосредственно посвященных вопросам логики, следует назвать «Введение в логику», «Вводный трактат по логике», «Исагоге», а также изложение и комментарии ко всем шести книгам «Органона» Аристотеля. Ряд вопросов по логике излагается также в трактатах «Ихсо ал-улум», «О происхождении наук», «Философские вопросы и ответы на них». Изучая и комментируя логические труды Аристотеля, Фараби не подражал слепо Стагириту, а использовал его творческое наследие в качестве исходного материала. Он создал свою логическую систему, в отдельных случаях дополняя и исправляя Аристотеля, а при необходимости и критикуя его.

Э. Ренан упоминает о наличии специального трактата Фараби, содержащего критику «Второй аналитики» Аристотеля по вопросу о понятии, правилах силлогизма и определениях. В мусульманских источниках сообщается, что Фараби создал законченный цикл работ по логике (куллият), подобный аристотелевскому «Органону». Имеются сведения о том, что в рукописных фондах Стамбула турецкими исследователями обнаружено логическое сочинение Фараби, состоящее из девяти частей.

Большую ценность для изучения логических идей Фараби представляет рукопись, хранящаяся в Братиславе — «Китоб фил-мантик», или «Китоб [мухтасар] жамъ ал-кутуб ал-мантикийя»¹¹⁹ («Книга логики, или [Большая] книга — сборник трактатов по логике». Книга переписана из различных ранних рукописей в начале XVIII в. Ахмедом Али аш-Шами.

Ценность рукописи заключается в том, что она охватывает все известные малые и большие сочинения Фараби по проблемам логики.

Рукопись состоит из 12 книг, которые в то же время являются самостоятельными разделами единой логической системы:

- 1) «Введение в логику»;
- 2) «Вводный трактат по логике»;

- 3) «Исагоге»;
- 4) «Книга о категориях»;
- 5) «Книга о фразах»;
- 6) «Книга об аналогии»;
- 7) «Книга об анализе»;
- 8) «Книга о заблуждениях»,
- 9) «Книга о доказательствах»;
- 10) «Книга о правилах спора»;
- 11) «Книга об ораторском искусстве»;
- 12) «Книга о стихах».

Данная система Фараби воспроизводит логику Аристотеля с дополнениями и свидетельствует о весьма глубоких и обширных познаниях Фараби в области логических учений Древней Греции. Но содержание системы и ее разделов не является комментарием или пересказом работ Аристотеля,— каждая книга выступает здесь как самостоятельное сочинение.

Исходя из принципов логики Аристотеля, Абу Наср создает свой органон (логический «куллият») на базе достижений научной мысли средневекового Востока.

* * *

Предмет и задачи логики обстоятельно излагаются в «Ихсо ал-улум» («О происхождении наук») и в «Вводном трактате по логике».

Согласно Фараби, наука логики учит, как располагать повествовательные предложения соответственно логическим фигурам для получения из них заключений, благодаря которым мы познаем непознанное и судим о том, что истинно и что ложно. Логика, подобно весам, служит для измерения правильности и неправильности мыслительного процесса, когда он направлен на познание объекта, и имеет дело с категориями, т. е. умопостигаемыми сущностями.

Согласно Фараби, в системе научных знаний логика выступает как бы ядром, основой философского познания. Философия, целью которой является достижение счастья, постигается при наличии высоких умственных способностей, которые предполагают основательное знакомство с логикой. Весьма интересна в данном случае аргументация Фараби: «Философия, говорю я, постигается только при хорошем здравомыслии, а хорошее здравомыслие достигается только при [такой] потенции ума, которая должна

наличествовать у нас до этого времени. А потенция ума возникает тогда, когда у нас имеется такая способность, посредством которой мы об истине судим, как о достоверной, и убеждаемся в ней, посредством которой мы судим о ложном, что оно действительно ложно, и избегаем его, судим о ложном подобном истине, и не заблуждаемся относительно него и судим о том, что истинно само по себе, но сходно с ложным, и не заблуждаемся и не обманываемся относительно этого. Искусство, посредством которого мы приобретаем эту способность, называется искусством логики»¹²⁰.

Логика дает правила, способы и приемы правильного рассуждения и предостерегает ум от ошибок и заблуждений. Допущенные ошибки при помощи логических правил можно выявить и быстро устранить, таким способом воспитывается и закаляется человеческий ум.

«Искусство логики научает совокупности законов, способствующих совершенствованию интеллекта и наставляющих человека на путь истины во всех случаях постижения объектов интеллектции, при которых возможна ошибка; законов, которые охраняют и ограждают его от ошибок и промахов и погрешностей в отношении умопостижимых объектов интеллектции; законов, с помощью которых проверяются те умопостижимые объекты интеллектции, которые не гарантированы от того, что кто-либо ошибся в отношении их»¹²¹.

В трактовке Фараби логика выступает как орудие познания вещей, средство достижения истины, научный метод, необходимый для всех отраслей знания. «Искусство логики, когда оно применяется в тех или иных частях философии, есть инструмент, посредством которого добывают достоверное знание всего того, что охватывается теоретическим и практическим искусством. Нет более пути к подлинной достоверности в чем-либо, к знанию чего либо без искусства логики. Название ее „мантик“ произошло от слова нутк — разум, речь»¹²².

Говоря о месте логики среди других наук и определяя ее отношение к ним, Фараби подчеркивает, что искусство логики необходимо в тех отраслях знания, где требуются точность, ясность, последовательность и аргументированность мысли; логика несовместима с неопределенностью и применение ее в неясных, туманных выражениях невозможно. «Законы логики, являющиеся орудиями для проверки в умопостижимых объектах интеллектции того,

что не гарантировано от возможных ошибок и упущений интеллекта при постижении истины, напоминают весы и меры, служащие орудиями для проверки во многих телах того, в чем может ошибиться или оказаться недостаточным чувство»¹²³.

Касаясь предмета логики, Абу Наср пишет: «Что до предметов логики (а это такие предметы, в которых даются законы), то это — умопостигаемые объекты интеллекции, поскольку на них указывают слова, и сами слова, поскольку они [в свою очередь] указывают на умопостигаемые объекты интеллекции»¹²⁴.

Фараби справедливо замечает, что для овладения искусством логики большое значение имеют занятия в области математических наук, так как они требуют строгой доказательности каждого положения и тем самым обогащают логическое искусство, прививая навыки логического мышления. Так, например, в «Ихсо ал-улум» он пишет: «Сперва надлежит выбрать из геометрической науки некоторое количество того, что нужно для упражнения в геометрических доказательствах, и лишь после того упражняться в логике»¹²⁵.

В свою очередь, знание законов логического искусства облегчает изучение математических дисциплин и помогает овладению другими науками. Так, искусство логики Фараби рассматривает в неотъемлемой связи с грамматикой, а логическую мысль — с ее внешним, словесным выражением. И в этом отношении он стоит на более правильной позиции, чем многие последующие логики, особенно логики-идеалисты, совершенно оторвавшие мысль от ее материальной оболочки — словесного выражения.

Искусство логики, согласно Фараби, указывает на три вещи: «во-первых, на способность, посредством которой человек мыслит категориями, овладевает науками и искусствами, а также различает прекрасное и безобразное в своих и чужих поступках;

во-вторых, на категории, возникающие в душе человека и называемые внутренней речью;

в-третьих, на выражение того, что имеет место в уме, — это называют внешней речью. Это искусство, поскольку оно представляет разуму правила внутренней речи, которые являются общими для всех языков, и правила внешней речи, которые составляют языковые выражения, направляет разум посредством их и в обоих случаях предостерегает от ошибок, называется логикой»¹²⁶.

Исходя из связи мысли с ее языковым выражением, Фараби отмечает и сходство между задачами логики и грамматики. Он пишет: «Это искусство родственно искусству грамматическому, ибо отношение [искусства] логики к интеллекту и умопостигаемым объектам интеллекции такое же, как отношение грамматики к языку и словам; грамматика в [своих] законах о словах дает нам такие же образцы, какие дает логика касательно умопостигаемых объектов интеллекции»¹²⁷.

А в другом месте подчеркивает: «Нашей целью является рассмотрение искусства логики, искусства, которое содержит в себе вещи, приводящие разум к правильному мышлению всякий раз, когда он может ошибиться, и которое указывает на все предосторожности против ошибок, когда делается какой-либо вывод при помощи разума. Его положение по отношению к разуму подобно положению искусства грамматики по отношению к языку, и так же, как грамматика исправляет язык людей, для нужд которого она и создана, наука логики делает правильным разум с тем, чтобы мышление протекало правильно всякий раз, когда существует возможность ошибки. Отношение науки грамматики к языку и языковым выражениям подобно отношению науки логики к разуму и умопостигаемым вещам,— и так же, как грамматика является мерилom языка всякий раз, когда возможна ошибка в языковом выражении, наука логики суть мерило разума всякий раз, когда возможна ошибка относительно умопостигаемых вещей»¹²⁸.

Сравнение и сопоставление логики с грамматикой и в настоящее время используется с методической целью во многих современных учебниках по логике. Не менее ценным является высказывание Фараби о специфических особенностях логики и грамматики.

Трактовка Абу Насром основных свойств и сущностей языковых выражений, речи и мышления напоминают положения современной науки и свидетельствуют о глубине его идей и научном подходе к изучаемым явлениям. Он указывает, что с логикой «имеет общность грамматика, но в то же время различествует, ибо грамматика дает правила для языковых выражений, *присущих лишь языку данного народа*, в то время как логика дает правила для языковых выражений, *общие для всех языков* (курсив наш.— М. Х.)»¹²⁹. Эта же мысль в более четкой форме выражена в «Ихсо ал-улум»: «Логика дает законы,

о которых упоминалось ранее в общих законах. Она имеет нечто общее с грамматикой тем, что дает законы для слов, но отличается от нее, ибо грамматика дает их для слов, свойственных только какому-либо народу, а логика дает общие правила, годные для слов всех народов. Слова имеют черты, универсальные для всех народов, например наличие отдельных слов и словосочетаний. Отдельные слова — это имя, глагол, частица; [к сочетаемым словам относятся] слова, построенные в стих и свободные, и тому подобное.

Все эти положения свойственны одному языку, но не свойственны другому. Например: подлежащее ставится в именительном падеже, а прямой объект в винительном падеже, определяемое не принимает определенного артикля. Последнее и многое другое особо присуще арабскому языку. Так же язык каждого народа обладает специфическими для него чертами. Грамматика не имеет ничего общего со словами всех народов. Грамматисты берут то, что есть в данном языке, для которого они создают грамматику. Например, высказывание грамматистов из арабов: „В арабском языке слова подразделяются на имя, глагол и частицу“. Греческие грамматисты [также] утверждают: „В греческом языке слова делятся на имя, глагол и частицу“. Такое деление существует не только в арабском или греческом, но и во всех языках. Арабские грамматисты взяли это из арабского языка, а греческие грамматисты — из греческого»¹³⁰.

«Грамматика каждого языка рассматривает то, что характерно для языка данного народа и что в нем есть общего для данного языка и для другого языка, но не потому, что оно общее, а потому, что оно особо присуще именно их языку.

Такова разница между подходом к словам грамматистов и логистов: грамматика дает правила, свойственные словам какого-либо одного народа, и извлекает то, что является общим для него ... потому что оно присутствует в языке, для которого данная грамматика составляется. Логика же, давая правила слов, дает только правила, общие для слов всех народов.

Она извлекает их, поскольку они общие, и не рассматривает ничего, что свойственно только какому-либо одному народу; более того, она рекомендует заимствовать у ученых все, что из этого нужно по этому языку»¹³¹.

Из приведенных высказываний видно, что мышление и

его логическую структуру Фараби рассматривает как явление общечеловеческое, на которое не могут оказать влияние ни религиозные, ни расовые, ни национальные особенности.

Таким образом, Абу Наср, живший в эпоху средневековья, стоял на голову выше тех буржуазных «теоретиков», которые спустя девять-десять столетий измеряли человеческое мышление расовыми или классовыми категориями и тем самым обосновывали расистскую, антинаучную точку зрения.

В рассматриваемую эпоху, когда развитие науки в целом находилось на довольно низком уровне и научное изучение деятельности человеческого мозга даже не было начато, Фараби, правильно решая вопрос об общечеловеческом характере логического мышления, оказался истинным приверженцем научной точки зрения. Поэтому неудивительно, что его позиция в этом вопросе соответствует позиции прогрессивных мыслителей последующих веков.

Великий русский материалист и революционный демократ А. И. Герцен, возражая современным ему идеалистам, писал, что «логический процесс есть единственное всеобщее средство человеческого понимания»¹³².

К. Маркс и Ф. Энгельс, критикуя взгляды современных им буржуазных философов, также неоднократно подчеркивали, что мышление является естественным свойством человеческого мозга, что мыслительный процесс и его основные логические формы одинаково присущи всем людям.

В вопросе о национальном характере языка и грамматики Фараби также придерживался правильной точки зрения и в этом отношении вплотную подошел к позиции современной науки. Вместе с тем он справедливо отмечает, что в грамматическом строе языков всего мира, всех наций можно выявить одинаковые категории и законы.

* * *

Сущность и наивысшую цель логики Фараби видит в раскрытии природы силлогизма — дедуктивного умозаключения. Как уже отмечалось, все науки и ремесла он разделяет на две группы: силлогистические и несиллогистические. «Силлогистическими являются искусства, которые, после того как сведены воедино и завершены их части,

имеют своим действием употребление силлогизма. Несиллогистическими же являются искусства, которые, после того, как сведены воедино и завершены их части, имеют своим действием и целью выполнение какой-либо [особой] работы, как например; медицина, земледелие, столярное дело, строительство и другие искусства, которые предназначены для совершения определенной работы и действия... Не исключена возможность, что в тех или иных практических искусствах может быть использован силлогизм при установлении какой-либо из частей; когда же эти части найдены, каждая из них установлена и сведена воедино, их (этих искусств.— М. Х.) действие заключается в совершении какой-либо работы. Примером этому является медицина, земледелие и навигация»¹³³.

Всю науку логики Фараби разделяет на восемь самостоятельных разделов.

Первый раздел «трактует о простых категориях мысли, на которые указывают простые языковые выражения, и о языковых выражениях, указывающих на простые категории мысли, понятия. Эти простые категории, умопостигаемые объекты интеллекции являются наименьшими частицами, составляющими суждения, из которых образуются и рассуждения. Второй раздел содержит учение о простых рассуждениях, выражающихся в простых языковых выражениях, т. е. суждениях и предложениях, которые и образуют необходимые посылки силлогизмов. Третий раздел целиком посвящается учению о силлогизмах, образующихся из посылок-суждений»¹³⁴.

В «Ихсо ал-улум» об этом говорится так: «Первый подраздел содержит законы отдельных умопостигаемых объектов интеллекции и слова, указывающие на них. Это входит в книгу, называемую по-арабски «Макулат», а по-гречески — «Категориас».

Второй — содержит законы простых рассуждений, они же суть умопостигаемые объекты интеллекции, слагающиеся из каких-либо простых умопостигаемых объектов интеллекции и указывающих на них слов, соединенных попарно. Это заключается в книге, которая называется по-арабски «Ал-Ибара»; а по-гречески «Бари [хар] минийас».

В третьем — находятся рассуждения, посредством которых испытываются силлогизмы, общие для пяти искусств. Они содержатся в книге, именуемой по-арабски «Ал-Кийас», а по-гречески — «Первая аналитика»¹³⁵.

Дальнейшие пять разделов логики касаются видов рассуждений и силлогизмов: бурхония — доказательный, жадалия — диалектический (т. е. относящийся к искусству спора, дискуссии), суфастойя — софистический, хитобот — риторический, шеър — поэтический.

Силлогистическое искусство, служащее для доказательства истины, для нахождения ее в рассматриваемых вещах, согласно Фараби, дает достоверное знание. Наука философии основывается именно на достоверном знании и пользуется методом доказательства.

Он пишет: «Доказательные — это такие рассуждения, с помощью которых свойственно сообщать достоверное знание относительно преследуемой цели; при этом безразлично, использует ли человек то, что [заложено] в нем и в его душе для изучения этого искомого, либо он беседует на эту тему с кем-либо другим, либо другой ведет с ним разговор для подтверждения этой цели. Во всех этих положениях им свойственно сообщать достоверное знание, т. е. такое, которое совершенно не противоречиво; знание, от которого человеку нельзя отказаться, и он не верит, что может его оставить; знание, в котором он не испытывает сомнения, вводящего в заблуждение, а также недоверия и подозрения в какой бы то ни было области и по какому бы то ни было поводу»¹³⁶.

Диалектика относится к искусству спора и подразумевает метод вопросов и ответов, при помощи которого обеспечивается победа над собеседником в прениях. «Диалектические рассуждения применимы в двух случаях.

1. Если спрашивающий желает в известных, общепризнанных всеми вещах победить отвечающего в вопросе, который обеспечивает отвечающему сохранение своих позиций или победу в чем-либо путем неизвестных рассуждений, а отвечающий желает защитить свою позицию или победить путем неизвестных рассуждений, то их действие будет действием диалектического метода.

2. Если человек желает внести веское предположение в то мнение, которое он стремится подтвердить либо в себе, либо в другом, предполагая, что оно достоверно, в то время как оно не достоверно»¹³⁷.

Софистика — это ложный способ получения предполагаемой легкой победы над собеседником, она преследует цель ввести слушателя в заблуждение посредством обмана и внушения собеседнику мысли о человеке, который ведет спор, как об обладателе мудрости и знания, хотя

на самом деле это не так. Слово «софистика», согласно Фараби, произошло от слов «суфийа» (мудрость) и «истияс» (обман) и означает буквально «ложная мудрость».

Риторика служит для того, чтобы глубоко убедить человека в правильности или ложности того или иного мнения, причем содержание этого мнения не имеет для нее существенного значения, и она является искусством, служащим для убеждения. «Риторические собеседования направлены на то, чтобы удовлетворить слушателя посредством умиротворения его души без достижения достоверности»¹³⁸.

Поэзия пользуется различными образами, сопоставлениями, красивыми фразами, ритмикой и рифмой и служит для вдохновения человека на свершение определенных действий.

«Поэтические рассуждения — это рассуждения, слагающиеся из вещей, которым свойственно предполагать в каком-либо обсуждаемом вопросе некое положение или нечто более достойное или низкое, хорошее или безобразное, великое или малое и тому подобное.

Когда мы слушаем поэтические рассуждения, в нас складывается модель того представления, которое возникает, когда мы смотрим на вещь, схожую с тем, к чему мы испытываем отвращение. Мы тотчас представляем себе отвращение, которое вызывает эта вещь, и мы ненавидим ее и избегаем, хотя и убеждены, что в действительности она не такова, какой мы ее вообразили. И в том, что нам представляется в поэтических рассуждениях, — хотя мы и знаем, что это не так! — мы поступаем так же, будто мы убеждены, что все обстоит так, как нам представляется в этом рассуждении: человек чаще руководствуется своим воображением, чем предположением и знанием, ибо часто его предположение и знание противоречат его представлению, и он действует [по отношению к] определенной вещи согласно своему воображению, а не согласно своим предположениям и знанию»¹³⁹. «Таковы виды силлогизмов и силлогистического искусства, которые применяются для подтверждения чего-либо во всяких делах. Всего их пять: достоверные, предположительные, ошибочные, убедительные и воображаемые. Каждое из этих пяти искусств имеет как характерные только для него вещи, так и вещи, общие для всех... Четвертый раздел логики посвящен законам, которыми проверяют доказательные рассуждения, а также законам вещей, изучае-

мых философией, наконец, всему тому, что действия их делают завершенными, превосходящими и совершенными. Это есть в книге, которая по-арабски называется „Ал-Бурхан“, а по-гречески „Вторая аналитика“¹⁴⁰.

Пятый — включает законы, с помощью которых проверяются диалектические рассуждения и качество диалектического вопроса и ответа, в общем все законы, распространяющиеся на диалектическое искусство: законы, благодаря которым их действие становится совершенным, превосходным и эффективным. По-арабски эта книга озаглавлена „Ал Маводи ал джадалиий“, а по-гречески — „Топика“.

Шестой — содержит в первую очередь законы вещей, которым свойственно отходить от истины, обманывать и запутывать; детальное перечисление всех положений, применяемых с целью обмана, попираания наук и рассуждений; далее, перечень всего, посредством чего получают ложные рассуждения, применяемые бесчестным человеком и лгуном; как их избежать и чем отразить; и как человек избегает ошибок в желанных целях или как он вводит в заблуждение. По-гречески эта книга зовется „Софистика“, что переводится как „ложная наука“.

В седьмом — законы, которыми проверяют и испытывают риторические рассуждения, виды речей и рассуждений ораторов и раторов; он показывает, относятся ли они к риторике или нет; перечисляет все дела, относящиеся к риторическому искусству; объясняет, каково мастерство риторических рассуждений в каждой отрасли искусства, и за счет чего оно становится лучшим и совершенным, а его действия — самыми достойными и значительными. Греческое имя этой книги — „Риторика“, а это есть „ораторское искусство“.

Восьмой — охватывает законы для проверки поэзии, виды распространенных поэтических рассуждений, а также такие, какие употребительны в каждой отрасли искусства; он также детально перечисляет все положения поэтического искусства, показывает, сколько есть его видов, сколько видов стихов и поэтических рассуждений, каково искусство в каждом из этих видов, из чего оно делается, как складывается и отчего становится лучшим, самым величественным, блестящим и изысканным; при каких положениях оно становится самым значительным и наиболее достойным. Книга эта называется по-гречески „Поэтикой“, т. е. „Книгой стиха“¹⁴¹.

Представляет большой интерес данное Фараби определение специфических особенностей поэзии: «Посредством поэтических собеседований преследуется цель подражания вещам и выражение этого посредством речи, подобно тому как искусство скульптуры имитирует [различные] виды животных и другие тела посредством телесных действий. Отношение искусства поэзии к другим силлогистическим искусствам подобно отношению искусства скульптуры к другим практическим искусствам, подобно отношению шахматной игры к действительным военным действиям.

То, что существует в действительности, поэт выражает словами, подобно тому как скульптор воспроизводит его в своей скульптуре, имитатор животных воспроизводит своими движениями движение животных, а шахматист — военные действия»¹⁴².

Все эти пять способов являются разновидностями силлогистического искусства, но наука опирается только на один из них, т. е. на способ доказательства.

«Четвертый подраздел — наиболее важный по значению и главенству. В логике первой цели добиваются только четвертым подразделом, а остальные подразделы сделаны ради четвертого подраздела. Три из них предшествуют ему в порядке изучения: это предисловие, введение и метод; четыре остальных — следуют за ним и существуют ради двух вещей...»¹⁴³

Фараби подробно описывает основные логические формы мышления: понятие, суждение, умозаключение («киёс»).

Понятие и категории. Понятия, согласно Фараби, являясь отражением субстанции посредством разума и умопостигаемыми сущностями, имеют содержание и объем и в процессе рассуждения подвергаются ряду логических операций. Следует подчеркнуть, что каждую логическую форму Фараби рассматривает в связи с ее языковыми выражениями. Определяя языковые выражения понятий и категорий, он выдвигает ряд вопросов, связанных с научной терминологией.

В трактате «Введение в логику» указывается, что в языке вырабатываются определенные выражения, передающие содержание научных понятий и категорий, свойственных только той или иной отрасли научного знания. Эти выражения вырабатываются в процессе научного познания и употребляются лишь небольшой группой спе-

циалистов. Имея объективное и строго определенное содержание, они не могут быть изменены отдельными субъектами и в них нельзя свободно вкладывать желаемое содержание¹⁴⁴.

Фараби отмечает, что научные термины выражают определенные категории, содержание которых имеет объективный характер и исторически сложившуюся устойчивость, в силу чего они свободны от воздействия субъективных переживаний, эмоций.

По форме языковых выражений Фараби разделяет понятия на простые и сложные. Понятие, выраженное одним словом (например, «человек»), является простым, а выражение двумя или несколькими словами — сложным (например, «мыслящее животное»).

Само понятие может обозначать как индивидуальную вещь, так и совокупность вещей. Касаясь объема понятий, Фараби особое внимание уделяет их образованию и родо-видовому отношению: род обозначает более общее и широкое понятие, а вид — частное и более узкое (бывают и промежуточные звенья, т. е. понятия, являющиеся родом по отношению к одним и видом по отношению к другим понятиям, например: тело — растение — дерево). Фараби рассматривает также деление понятий — дихотомию.

В трактате «Ал-Макулот» («Комментарии к „Категориям“ Аристотеля») Абу Наср подробно анализирует основные общие категории — такие, как сущность, количество, качество, связь, форма и т. д., рассмотренные Аристотелем.

Следуя Аристотелю, Фараби различает десять категорий: субстанция (или сущность), количество, качество, отношение, время, место, положение, состояние (обладание), действие и претерпевание¹⁴⁵. Человек, лошадь, камень, например, есть субстанция; пять — количество; здоровый — качество; отцовство — отношение; вчера, через год — время; в помещении — место; стоит, лежит — положение; одет, вооружен — состояние (обладание); строит, сжигает — действие; строится, сжигается — претерпевание (действия).

В категориях Фараби усматривает «высшие роды, объемлющие все чувственно воспринимаемые предметы»¹⁴⁶.

Им соответствуют грамматические части речи. Например, категории субстанции соответствует существитель-

ное, категории качества — прилагательное, категории количества — числительное, категории отношения — сравнительная степень прилагательных, категориям места и времени — наречие и т. д. Это свидетельствует о тесной связи грамматики и логики в учении Фараби. Следует, однако, сказать, что вопрос о том, что он конкретно понимает под категориями, тем не менее остается весьма неопределенным.

Абу Наср дает двойное толкование категориям. С одной стороны, они суть «наивысшие роды бытия». В этом смысле всякая категория составляет ту или иную общую определенность бытия. По существу, «высшие роды» охватывают все чувственно воспринимаемые предметы — иными словами, всякий предмет нашего мышления может быть подведен под ту или иную из десяти категорий. С другой стороны, категории суть элементы, «из которых состоит речь»¹⁴⁷.

Суждение и простые рассуждения. Понятия, составляющие универсалии в мыслительном процессе и соединяясь друг с другом, образуют суждения. Для изучения теории суждения и силлогизма большое значение имеет трактат Фараби «Силлогизм», о содержании которого пишется: «[В данной книге] мы ставили себе целью перечислить высказывания, которыми следует подтвердить истинность искомым вещей во всех мыслительных искусстваах и в целом применяемых для утверждения или опровержения какого-то момента, разъяснить, из чего, для чего и каким образом они слагаются. Это такие высказывания, которые называются силлогизмами, а в просторечии называются также доводами. Во всем этом мы соблюдаем предельную лаконичность изложения, [стремясь] предельно облегчить и приблизить понимание.

Разделов книги по смыслу восемнадцать.

Первый — рассуждение о суждениях вообще, из чего они слагаются, сколько видов суждений и различие между условными и категорическими суждениями.

Второй — рассуждение о видах категорических суждений вообще.

Третий — рассуждение о различии между противоположащими и непротиволежащими суждениями, при каких условиях они становятся противоположащими.

Четвертый — сколько видов противоположащих суждений.

Пятый — как обстоит дело с каждым из видов противоположащих суждений с точки зрения истинности и ложности и их деление по этому признаку.

Шестой — об обратимых и необратимых суждениях и в чем смысл обращения.

Седьмой — о видах суждений, известных не через силлогизмы.

Восьмой — об определении силлогизмов вообще, о том, на чем [строится] силлогизм, из чего [состоит] силлогизм и различие между категорическим и условным силлогизмом.

Девятый — о категорических сочетающихся посылках, сколько видов таких сочетаний и сколько фигур силлогизма.

Десятый — о сочетаниях каждой фигуры, сколько их и сколько производных от них.

Одиннадцатый — перечисление модусов категорических силлогизмов первой фигуры.

Двенадцатый — перечисление модусов категорических силлогизмов второй фигуры.

Тринадцатый — перечисление модусов категорических силлогизмов третьей фигуры.

Четырнадцатый — перечисление модусов условных силлогизмов.

Пятнадцатый — о силлогизме [через] противоречие.

Шестнадцатый — об индуктивном умозаключении: как оно сводится к силлогизмам категорических фигур и каким образом в нем образуется силлогистическая способность.

Семнадцатый — о выводе по аналогии и суждении по аналогии; что собой представляет каждое из этих [понятий], каким образом в аналогии образуется силлогистическая способность и как она сводится к силлогизмам категорических фигур.

Восемнадцатый — сокращенное рассуждение, как оно применяется в качестве силлогизма в дискуссиях и книгах»¹⁴⁸.

«Кратчайшие из наружных рассуждений — это такие, которые составлены из двух каких-либо слов, а самые малые из внутренних рассуждений слагаются из двух простых умопостигаемых объектов интеллекции. Таковы простые рассуждения»¹⁴⁹.

Суждение, по Фараби, представляет форму мысли, отражающую объективную действительность, т. е. смысл

суждения состоит в выражении тех или иных действительных связей вещей. «Предложение и ассерторическое суждение — это рассуждение, в котором нечто утверждается и сообщается о чем-то... Каждое суждение либо утверждает нечто о чем-то подобно утверждению „человек — белый“, либо отрицает нечто о чем-то подобно отрицанию „человек не белый“»¹⁵⁰.

В сущности, такое понимание суждения восходит к Аристотелю, который определял суждение как высказывание, «утверждающее или отрицающее что-нибудь о чем-нибудь»¹⁵¹.

Известно, что Аристотель, различая в речи лишь имя и глагол, не выделял связку в качестве особой части суждения — иначе говоря, отождествлял функцию связки с функцией сказуемого. Между тем Фараби утверждает, что «связка не является ни сказуемым, ни подлежащим»¹⁵².

В целом суждение по способу выражения Фараби именуется высказыванием, или предложением, а по его роли в умозаключении — посылкой. Всякое суждение необходимо предполагает то или иное языковое выражение в форме повествовательного высказывания и характеризуется наличием соответствующей структуры, выражающей связь субъекта и предиката. Фараби говорит, что «всякое категорическое суждение состоит из предиката и субъекта и делится на них»¹⁵³.

В своем исследовании сущности суждения, как, впрочем, и многих других формально-логических проблем, Абу Наср обнаруживает исключительную осведомленность в наиболее значительных философских и логических системах древности. Об этом свидетельствует, в частности, весьма своеобразный подход его к «Введению» Порфирия. В комментариях к «Введению» и в работе «Вводный трактат по логике» он высказывает ряд оригинальных мыслей, касающихся сущности суждения.

Составными частями суждения являются субъект, предикат и соединяющая частица. Субъект — это то, что описывается, а предикат — это само описание.

Части суждения могут иметь универсальный или индивидуальный характер, т. е. субъект и предикат могут находиться в различных взаимоотношениях: либо субъект может быть универсальным, а предикат — индивидуальным, либо предикат — универсальным, а субъект — индивидуальным, либо оба — универсальными или индивидуальными.

ми. Индивидуальное обозначает одну вещь, а универсальное — более двух вещей¹⁵⁴.

О глубине наблюдения Фараби над логическими формами мышления свидетельствует его замечание о характере предиката в суждении «человек — существо», приводимое в трактате «Философские вопросы и ответы на них». Это замечание явилось предметом специального исследования американского ученого Н. Решера¹⁵⁵, отметившего большое значение поднятого Фараби вопроса и для современных логических исследований.

Суждение «человек — существо» Фараби рассматривает с двух точек зрения — естествоиспытателя и логика. Когда ему задали вопрос: слово «существо» в суждении «человек — существо» является предикатом или нет, он ответил: «Этот вопрос является предметом спора между предыдущими [учеными] и современными. Некоторые говорят, что это не есть предикат, а другие утверждают, что это предикат. По нашему же мнению, оба эти положения правильны с разных позиций. Если смотреть на этот вопрос с точки зрения естественного наблюдателя, который обращает внимание на обстоятельство [в общем], „существо“ не есть предикат. Потому что, как мы знаем, слово „существо“ само по себе подразумевает существование вещи, а предикат бывает тогда, когда речь идет об утверждении или отрицании одной вещи. С этой точки зрения вышеупомянутое слово не есть предикат. Если же смотреть на него с точки зрения логики, поскольку это суждение состоит из двух слов, то оно [„существо“] является предикатом»¹⁵⁶.

В приведенном примере Фараби, с одной стороны, указывает на необходимость учета многостороннего характера рассматриваемого вопроса, а с другой — еще раз подчеркивает специфику исследования логических категорий.

В качестве предиката, согласно Фараби, могут выступать пять простых универсальных знаний, или предикабилей: род, вид, различающий признак, собственный признак и случайный признак.

Сложные предикаты состоят из этих простых предикатов. «Сложными [предикатами] являются те, на которые указывают составные языковые выражения»¹⁵⁷. Например, «мыслящее животное», «белый человек» и т. д. «Зейд — мыслящее животное» — суждение со сложным предикатом, выраженным посредством рода и различающего признака.

В рамках качественной характеристики всякое суждение есть утверждение или отрицание. В утвердительных суждениях устанавливается, а в отрицательных отрицается присущность чего-либо чему-либо.

Суждения Фараби делит на утвердительные и отрицательные, на общие и частные, а в зависимости от характера субъекта и предиката — на категорические, гипотетические и др. Последние состоят из двух самостоятельных суждений, соединенных условной частицей. Он решительно заявляет, что «утвердительная [посылка] ничем не лучше отрицательной»¹⁵⁸.

Утвердительное суждение необходимо предполагает соответствующее отрицательное суждение. При истинности утверждения чего-либо о чем-либо, отрицание этого же — ложно — и, напротив, при истинности отрицания чего-либо о чем-либо утверждение этого есть ложь. Совершенно необходимо, отмечает Фараби, чтобы эти мыслительные операции производились в одной и той же предметной области. Иными словами, необходимо, чтобы в отрицательном суждении отрицалось то, что содержалось в утвердительном. Утвердительные и соответствующие им отрицательные суждения должны иметь одно и то же подлежащее и одно и то же сказуемое. Необходимо, подчеркивает Абу Наср, чтобы субъект одного суждения был и субъектом другого суждения; это равным образом относится и к предикату. В противном случае мы не вправе говорить об утверждении и отрицании или об истине и лжи.

В зависимости от того, в каком объеме отражается субъект в предикате, т. е. относится ли сказываемое к единичному субъекту, к части или к множеству, Фараби соответственно различает суждения единичные, частные и общие. Соединяя оба основания классификации высказываний (по качеству и по количеству), он разделяет их на: 1) общеутвердительные, 2) общеотрицательные, 3) частноутвердительные и 4) частноотрицательные. Такое деление исключает не только неопределенные высказывания, которые не имеют никакого значения в силлогистике, но и единичные.

Модальным категориям «необходимо», «возможно», «невозможно» Фараби дает не только гносеологическое и логическое толкование, в зависимости от характера устанавливаемой в них достоверности. Эти категории в его учении имеют и онтологическое содержание, поскольку

совокупность модальных высказываний есть выражение тех или иных связей в самой действительности.

Другую большую группу суждений Фараби называет условными. В них, как и в других видах суждений, выражаются определенные отношения между явлениями реальной действительности. Более того, в этих суждениях устанавливается наличие определенной зависимости одного явления от другого. Отношения вещей и явлений действительности и определяют структуру условных суждений, выражающуюся через связь основания и следствия. «Всякое гипотетическое суждение состоит из двух категорических суждений, к которым добавляется условная частица»¹⁵⁹.

Среди условных суждений Фараби различает условно-разделительные и условно-соединительные. Условно-разделительные суждения состоят из двух или нескольких предложений. Характеризуя условно-разделительное высказывание, Фараби пишет: «Разделительные это такие [высказывания], которые при определенном условии подтверждают разделение или отделение одного суждения от другого, как в высказывании „это число или четное, или нечетное“»¹⁶⁰.

Особое внимание мыслитель уделяет разновидностям суждений, вытекающим из характера содержащегося в их составе предиката, т. е. когда характер суждения определяется в зависимости от того, какие из пяти предикабилей и в каком сочетании выступают в качестве предиката.

Классификация суждения Фараби в принципе соответствует современной классификации, хотя, разумеется, последняя более подробна и совершенна. Но для своего времени классификация Абу Насра являлась всеохватывающей. Кроме того, хотя в некоторых современных логических исследованиях суждения разделяются и по характеру, но различию суждений в зависимости от предикабилей, выступающих в них в качестве предикатов, не уделяется внимания. В этом отношении позиция Фараби и по сей день представляется весьма ценной.

Интересно также утверждение Фараби о соотношении ложности и истинности, о соотношении противоречащих суждений, отражающее принципы, которые в современной формальной логике передаются через содержание закона противоречия. Соотношение противоречащих суждений выражается в логическом квадрате: «Единичные суждения всегда подразделяются на истинные и ложные.



Рис. 4. Произведения Фараби, изданные в последние годы

Вместе они не бывают ни истинными, ни ложными, ибо если одно из них истинно, то другое — ложно, а если одно ложно, то другое — истинно. Точно так же противоречащие суждения всегда подразделяются на истинные и ложные. Вместе они не бывают ни истинными, ни ложными, ибо если одно из них истинно, то другое — ложно, а если одно из них, безразлично какое, ложно, то другое — истинно. Такое [положение] сохраняется во всех положениях и материях без различия, являются ли они необходимыми или возможными [проблематическими], [причем] в обоих видах противоречащих суждений»¹⁶¹.

В своей теории суждения Фараби уделил внимание и различным операциям, производимым над суждениями, в частности обращению и превращению: «Обращение суждения — это когда изменяется порядок его частей и субъект становится предикатом, а предикат — субъектом,

причем сохраняется их качество и истинность всегда во всех [видах] материи. Если порядок частей изменяется и сохраняется их качество, но не сохраняется их истинность во всех [видах] материи, то это называется превращением, а не обращением суждения»¹⁶².

Силлогизм. Из отношений и связей различных суждений образуется силлогизм — дедуктивное умозаключение («киёс»).

В трактате «Силлогизм»¹⁶³ Фараби подробно рассматривает структуру, принцип образования, основные четыре фигуры и модусы силлогизма. «Силлогизм — это рассуждение, состоящее из вещей числом более одной, из которых при сочетании сущности, а не акцидентально, с необходимостью вытекает другая вещь; [логический] результат силлогизма называется выводом и следствием»¹⁶⁴.

И далее: «Каждое суждение составляет или готово составить часть силлогизма, а поскольку оно является частью или готово составить часть его, то называется посылкой. Часть посылки называется термином, [без различия,] является ли он предикатом или субъектом. Многие суждения могут логически вытекать из силлогизмов, они-то и являются частями или готовы стать частями других силлогизмов. В той мере, в какой они вытекают из каких-то силлогизмов, они называются выводами, а в той мере, в какой они являются частями других силлогизмов, они называются посылками»¹⁶⁵.

Будучи весьма последовательным в своей трактовке проблем логики, Фараби рассматривает и вопросы силлогизма в аспекте внутренней и внешней речи. Он пишет: «Силлогистические рассуждения, — безразлично сосредоточены ли они в душе или выходят наружу с помощью голоса, — состоят из следующих:

— [рассуждения], сосредоточенные в душе из многочисленных связанных, упорядоченных, умпостигаемых объектов интеллектции, содействующих друг другу в подтверждении какой-то одной вещи;

— [рассуждения], выводимые паружу посредством голоса — из многочисленных, связанных, упорядоченных слов, указывающих на эти умпостигаемые объекты интеллектции и уравнивающие их; соединяясь одни с другими, они приобретают один смысл и содействуют друг с другом для подтверждения чего-либо тому, кто их воспринимает на слух;

— силлогистические рассуждения слагаются только из простых рассуждений, становясь сложными рассуждениями. Кратчайшие из сложных рассуждений — это такие, которые слагаются из двух простых рассуждений. А самые длинные из них — неопределенные»¹⁶⁶.

Фараби подробно характеризует первые три фигуры силлогизма (четвертая здесь не упоминается) и описывает принципы их образования. Затем в зависимости от объема посылок-суждений в силлогизме и их качественных соотношений в каждой фигуре он определяет 36 сочетаний, из которых только в 14 случаях можно получить заключение по всем фигурам. В частности, он пишет: «Мы получаем в первой и второй фигурах по четыре заключения, а в третьей фигуре — шесть заключений...». Таким образом, «все категорические силлогизмы обладают тремя фигурами и четырнадцатью модусами»¹⁶⁷. Так же как Аристотель, Фараби обозначает первый термин буквой А, средний — В и последний — С. Разделяя силлогизмы на категорические и условные, он подробно рассматривает все модусы этих силлогизмов.

Так, например, первый модус первой фигуры состоит в следующем: если А содержится во всех В, а В содержится во всех С, — следовательно, А содержится во всех С и т. д. Подробному анализу подвергнуты и виды условных силлогизмов и их модусы.

Фараби выделяет также две разновидности умозаключения — дедуктивное и индуктивное.

«Индукция — это исследование единичных вещей, каждой в отдельности, входящих в нечто общее, для подтверждения истины того суждения, которое выносится по этому поводу посредством утверждения или отрицания. Если мы хотим утвердить или отрицать какие-то суждения относительно чего-то общего, то мы исследуем поочередно известные единичные предметы, которые присущи данному общему, и выводим это суждение об общем на основании всех или большинства единичных вещей. Или [если] мы исследуем поочередно эти [единичные вещи] и не находим, что хоть одна из них [подтверждает] это суждение, а, напротив, находим, что все они или большая часть их отрицают это суждение, тем самым мы подтверждаем, что этим суждением отрицается и это общее. Когда мы исследуем единичные вещи для выведения суждения об одной из них, то это и есть индукция.

Таким образом, вывод индукции — это утверждение или отрицание этим суждением данного общего [положения]»¹⁶⁸.

Но индукция, согласно Фараби, хотя и является выражением хода мысли от частного к общему, в принципе опирается на дедукцию, обладает силой силлогизма первой фигуры. Абу Наср исходил из возможностей своей эпохи и в своем творчестве был ограничен уровнем научных достижений того периода. Индуктивный метод в современном понимании начал разрабатываться только с XVII в., и заслуга в этом принадлежит родоначальнику «всей современной экспериментирующей науки»¹⁶⁹ — Ф. Бэкону.

Останавливаясь на выводах по аналогии, Фараби рассматривает их как результат переноса суждения с одного частного, более известного случая на другой, сходный с ним, но менее известный. «Вывод по аналогии — это если человек сначала берет и узнает, что некая вещь существует в определенном частном положении, затем переносит эту вещь из данного положения в другое частное положение, подобное первому...

...Суждение, в котором истинность первой [части] подтверждается второй [частью] в силу их сходства, и называется суждением по аналогии»¹⁷⁰.

Особо важным в учении Абу Насра о силлогизме является данное им определение первоначальных истин — знаний, которые могут выступать в качестве отправных моментов, предпосылок дедуктивных умозаключений¹⁷¹.

Отправные знания, лежащие в основе силлогических рассуждений, имеют четыре разновидности: макбулот (установление), машхурот (общепринятое), махсусот (ощущение, чувственное значение) и макулот аввал (первичные категории).

Макбулот — это знание, «согласованное с авторитетом», одобренное и установленное им (Фараби не приводит здесь примера).

Машхурот — «это идеи, которые широко распространены среди всего человечества, или среди большинства его, либо среди образованных и мыслящих представителей его»¹⁷², т. е. знания, признаваемые истинными большинством людей. Таковы, например, «мнения о том, что почтение к родителям является долгом, что признательность благодетелю есть благо, а неблагодарность — зло»¹⁷³. К этому роду Фараби относит и знания, рас-

пространенные среди представителей той или иной области науки.

Махсусот — это знания, достигаемые посредством пяти внешних чувств или одним из них. Так, в примерах «Зейд сидит здесь [в данный момент]» и «теперь день» знание достигается посредством зрения.

Макулот аввал — это знания, возникновение и начало которых нам неизвестны, и кажущиеся всегда существующими в уме, например: «...каждая тройка нечетная и каждая четверка четная, каждая часть вещи меньше самой этой вещи; две величины, равные третьей, равны между собой»¹⁷⁴.

Если учесть условия развития научной мысли в эпоху Фараби, то становится понятным, почему он придавал особое значение мнению авторитета. Д. М. Дунлоп, английская переводчица и комментатор трактатов, где рассматриваются эти первоначальные знания, утверждает, что под «макбулот» Фараби понимает религиозную истину. Конечно, здесь можно подразумевать и изречения религиозных авторитетов. Но только ли это?

Как мы видели выше, в формировании и развитии естественнонаучной и философской мысли средневекового Востока большую роль сыграли труды древнегреческих мыслителей — Аристотеля, Платона, Галена, Гипократа, Евклида, Птолемея, Александра Афродизийского и др. Они пользовались непререкаемым авторитетом, а их мнения в научных дискуссиях часто принимались за критерий истинности или ложности того или иного вопроса. Передовые мыслители и ученые средневековья при разработке естественнонаучных и философских вопросов в ряде случаев исходили из достижений древнегреческой научной мысли, а Аристотеля, Галена и других философов считали своими учителями.

С этой точки зрения авторитетное мнение, «установление» (макбулот) в разработке научных вопросов в эпоху средневековья имело особое значение, на что обратил внимание не только Фараби, но и другие мыслители того периода.

В своих педагогических воззрениях Фараби также придает большое значение авторитету учителя при обучении и воспитании, а в вопросах просвещения, культурного развития общества значительное и даже преувеличенное внимание уделяет роли образованных людей, философов, ученых.

В целом Абу Наср, конечно, переоценивает значение авторитетного мнения как первоначального, исходного значения для дальнейших рассуждений, но в его теории есть, несомненно, и рациональное зерно.

В этой связи рассмотрим второй вид первоначального знания — машхурот (общепринятую истину). Здесь, по существу, речь идет об авторитетном мнении не одного, а многих людей; сюда входят и профессиональные знания определенной группы специалистов в области науки или ремесла. Разумеется, Фараби далек от последовательного и всестороннего научного рассмотрения этого вопроса, но тем не менее уже сама постановка его свидетельствует о тонкости наблюдений и широте эрудиции мыслителя.

Выделяя общепринятое в качестве исходного знания, не требующего дополнительного чувственного познания, и рассматривая его как уже известную истину, Фараби как бы фиксирует наличие в нем скопления, концентрации знаний многих людей, приобретенных опытом их индивидуальной жизни. Касаясь значения и ценности уже установленных истин, Ф. Энгельс писал: «...теперь уже не считается необходимым, чтобы каждый отдельный индивид лично испытал все на своем опыте; его индивидуальный опыт может быть до известной степени заменен результатами опыта ряда его предков»¹⁷⁵.

Непоследовательность Фараби проявляется тогда, когда он переходит к рассмотрению четвертого вида знания — первичных категорий. Приводимые им примеры показывают, что под ними он подразумевает в основном аксиомы¹⁷⁶. Считая, что это знание кажется всегда существующим в уме и выступающим в качестве посылок для рассуждения, Фараби не понимает его природы, но он все же далек от субъективного истолкования его. Он осознавал различие между аксиоматическим знанием и обычными понятиями чувственного знания, но в силу ограниченности метода средневековой научной мысли не мог правильно объяснить содержание и источники возникновения аксиоматического знания. Эта проблема была решена лишь марксистско-ленинской философией.

Ф. Энгельс указывал, что все математические понятия, в том числе и аксиомы, какими бы они ни были абстрактными, оказались в конечном счете заимствованными исключительно из внешнего мира и что объективное происхождение этих аксиом нельзя доказать математиче-

скими способами, а только диалектическим методом¹⁷⁷.

В. И. Ленин писал по этому поводу, что «практическая деятельность человека миллиарды раз должна была приводить сознание человека к повторению разных логических фигур, дабы эти фигуры могли получить значение а к с и о м»¹⁷⁸.

Таким образом, вопрос о первоначальном знании дедуктивных посылок имеет у Фараби не только чисто логическое значение — он составляет органическую часть гносеологической проблемы. Несмотря на то что в этом вопросе он старался придерживаться научной точки зрения, все же противоречивый и ограниченный характер его мировоззрения сказался и здесь. Неопределенность и непоследовательность даваемой Абу Насром трактовки природы первоначальных посылок, помещение им в один ряд, как равноправных, факторов чувственного познания и общепринятого мнения открывало возможности для субъективизма и широкого использования в процессе мыслительных операций религиозных догм и предрассудков. Фараби не учел, что первоначальные знания — макбулот и машхурот — возникли и образовались в конечном счете на основе чувственного познания.

Но все ценное, высказанное им по проблеме первоначального знания, было широко использовано и развито последующими прогрессивными мыслителями. В этом отношении определенного успеха добился Ибн Сина — непосредственный продолжатель учения Абу Насра, не только значительно расширивший круг «первоначальных знаний» — силлогистических посылок, доводя их до 13 и включив в их число посылки, основанные на опыте, но и критически проанализировавший их¹⁷⁹.

Фараби принадлежат также интересные идеи и по теории силлогизма. Так, он подчеркивает необходимость истинности и правильности состава посылок для получения истинного заключения, ибо сомнительные посылки приводят к абсурдным выводам. Для проверки истинности посылок, прежде чем получить из них дедуктивное заключение, можно использовать различные логические операции, например обращение суждения. Например, понятия «возможное» и «неизвестное» многие отождествляют и на основе этого приходят к неправильному заключению о зависимости человеческой судьбы от звезд. На самом же деле «неизвестное» не всегда означает «возможное», и если причины разнообразия судеб людей не-

известны, то из этого не следует, что они зависят от расположения звезд. В данном случае, как полагает мыслитель, «известное» представляет общее, а «возможное» — частное; отождествление же частного с общим является логической ошибкой.

Фараби разделяет силлогизмы на несколько видов: достоверные, предположительные, ошибочные, убедительные и воображаемые. «Каждое из этих пяти искусств имеет как характерное только для него, так и общие для всех»¹⁸⁰.

Мыслитель объясняет и причины отдельных логических ошибок при силлогистических умозаклчениях. Так, он считает ошибкой положение, при котором из отрицательных посылок получают утвердительный вывод — или наоборот, или когда в качестве основания для силлогизма используется суждение, которое, хотя и не является заведомо ложным, однако само по себе нуждается в доказательстве.

Подобные ошибки приводят к тому, что частное принимается за общее, простое положение — за силлогистический вывод, недоказанный тезис — за доказательство. Многие из этих ошибок Фараби считает результатом нарушения логического принципа несовместимости двух противоположных утверждений, высказываемых одновременно. А «противоположными считаются такие суждения, которые не могут быть вместе в одном и том же носителе, в одном и том же отношении, в одно и то же время... Так, один какой-нибудь человек, например, не может быть в одно и то же время в одном и том же отношении и отцом, и сыном — так, чтобы быть отцом кого-нибудь и его же сыном»¹⁸¹.

Кроме того, у Фараби имеются и некоторые высказывания о логическом законе исключительного третьего, о законе достаточного основания (считается, что последний был сформулирован на рубеже XVII—XVIII вв. Лейбницем). Например, он говорит о принципе неизбежного следования одного положения из другого, если речь идет об объективно существующем причинно-следственном отношении, указывает также на недопустимость в процессе построения нескольких взаимосвязанных силлогизмов замены суждения о субстанциальных свойствах предмета суждением о его акциденциональном признаке.

Логика Фараби является одной из наиболее разработанных частей его философской системы. Подобно Аристотелю в древнегреческой философии, он первым в средневековом «мусульманском» Востоке дал наиболее подробное и систематическое описание форм и принципов логического мышления. Многие логические положения Абу Насра сохранили свое значение до настоящего времени. Под логикой Фараби подразумевал только формальную логику. В силу исторических условий он был далек от понимания диалектической взаимосвязи «форм бытия» и логических форм и законов, диалектики объективной и субъективной логики.

В общей оценке логических концепций Фараби, его учения о рациональном познании, в целом можно руководствоваться характеристикой, данной В. И. Лениным логике Аристотеля. В. И. Ленин писал: «У Аристотеля *везде объективная логика смешивается с субъективной* и так притом, что *везде видна объективная*. Нет сомнения в объективности познания. Наивная вера в силу разума, в силу, мощь, объективную истинность познания. И наивная *запутанность*, беспомощно-жалкая запутанность в *диалектике* общего и отдельного — понятия и чувственно воспринимаемой реальности отдельного предмета, вещи, явления»¹⁸².

Но несмотря на ограниченность и недостатки логического учения Фараби в условиях средневековья, в период безраздельного господства религиозной идеологии оно сыграло огромную прогрессивную роль, ибо было направлено, в противоположность религиозной догматике, на разработку рациональных средств научного познания, базирующихся на законах человеческого мышления. Логическое учение Фараби содействовало возвышению разума, демонстрации его мощи, выработки самостоятельных методов философского познания, или, по выражению Фараби, «доказательной науки», и в конечном итоге способствовало отделению философии от религии, освобождению научного познания от давления религиозно-мистической идеологии. Недаром, как уже отмечалось, реакционное мусульманское духовенство враждебно относилось к науке логики, утверждая, что изучение ее неизбежно приведет к отступлению от религии, к ереси.

Логика Фараби была самой совершенной в эпоху средневековья и в дальнейшем широко использовалась мыслителями различных стран.

Глава 3

Идеи и принципы

Бытие, материя и движение. Метафизика и физика

Согласно Фараби, бытие состоит из шести ступеней, или начал, которые одновременно являются основами всего существующего и связаны друг с другом отношениями причины и следствия.

Все, что существует, и все, что нам известно в этом мире, исходит из этих шести основ (начал), причем все существующее, в том числе и эти начала (основы), по своему характеру, принципам и возможностям разделяется на два вида. К первому принадлежат вещи, из сущности которых не вытекает с необходимостью их существование. Вещи этого вида называются возможно сущими (вужуди мумкин). К другому виду относятся вещи, из сущности которых всегда и необходимо вытекает их существование. Вещи этого вида называются необходимо сущими (вужуди вожиб), т. е. существующими сами по себе.

Возможно сущее для бытия своего нуждается в той или иной причине. Оно становится «необходимо сущим благодаря иному». Причинно-следственный ряд возможных вещей не может ни тянуться до бесконечности, ни составлять круговорот; эти вещи обязательно должны восходить к чему-то необходимому, т. е. к необходимо сущему, к первому сущему¹. Таким образом, Фараби приходит к утверждению существования первопричины — бога. Кроме первопричины, остальные пять начал относятся в виду «возможно сущих».

Все эти шесть начал находятся в односторонней, нисходящей причинной зависимости, причем, как указывается в «Существе вопросов», мысль о первопричине возникает вследствие изыскания конечных причин существующих явлений.

Из всех рассмотренных начал, делящихся на «необходимо сущее» (первопричина) и «возможно сущее», лишь три последние связаны с телесностью, т. е. или находятся

в телесности, или образуют ее, или существуют в связи с телом.

Первая причина — это бог. Только ему присуща единственность, тогда как остальным пяти началам — множественность.

Вторыми причинами, образующимися из первой, являются небесные тела, которые по своей природе отличаются от тел земных. Возникновение небесных сфер, в том числе сферы Луны, связано именно со вторыми причинами. Сколько вторых причин, столько и небесных тел. Согласно Фараби, обычно с представлением о вторых причинах связывают духов, ангелов и т. п.

Третью ступень, или начало, составляет некий космический разум, функция которого заключается в заботе о «разумном животном» и стремлении довести его до степени совершенства.

Четвертая, пятая и шестая причины непосредственно связаны с реальными земными предметами, с материальными вещами. Фараби основное внимание уделяет рассмотрению этих трех последних ступеней бытия. Именно в изложении их раскрывается содержание естественнонаучных и философских идей Абу Насра, все то ценное и положительное, что им было достигнуто.

Учение Фараби о началах в целом носит мистико-теологический характер и свидетельствует о явном влиянии на него эманационной теории неоплатоников. Предложенная им абстрактная схема о ступенях, или причинах возникновения мира, ничего общего не имеет с научной космологией и свидетельствует о крайней беспомощности средневекового представления о вселенной.

Но тем не менее подобное представление о ступенчатом происхождении мира в условиях средневекового Востока имело прогрессивное значение, так как оно противоречило позиции мутакаллимов.

Один из философов XII столетия прекрасно охарактеризовал различие между философами и мутакаллимами: «Философы называют бога первой причиной, но те, которые известны под именем мутакаллимов, всячески избегают этого обозначения и называют бога создателем, ибо, говорят они, если назвать его первой причиной, то тем самым было бы признано существование следствия, а это привело бы к признанию вечности мира»².

Фараби же, по существу, отрицает креационизм, которого придерживаются не только мусульманская, но и

христианская и иудейская религии. Объединяя божественное и материальное, он «реабилитирует» материю, всячески возвышает ее роль и значение.

Бог — это только конечная причина, а явления природы имеют свои причины, непосредственно не связанные с ним. Поэтому «всевышний аллах обладает знанием об универсальном, но не об индивидуальном». За этот тезис Газали, придерживающийся в данном вопросе точки зрения мутакаллимов, обвинил Фараби в неверии³.

Ибн Рушд, защищавший приведенное выше положение Фараби, уподобляет бога главе города. Управление вселенной, говорит он, подобно управлению городом, где все исходит из одного и того же центра, но не все делается непосредственно главой. По образному выражению Э. Ренана, бог Фараби, «будучи центром колеса, позволяет периферии катиться по своему усмотрению»⁴.

Такая позиция позволяет Абу Насру рассматривать изменения в природе исходя из естественных законов ее развития, выдвигать идею о господстве в природе причинно-следственных отношений, отстаивать тезис о свободе воли и возможности достижения счастья человеком в земной жизни.

Самое главное заключается в том, что в результате подобного рассмотрения Фараби делает вывод о вечности мира и неуничтожимости материи: «Оно (необходимо сущее. — М. Х.) есть причина бытия всех вещей в том смысле, что оно наделяет их вечным существованием и вообще отрешает их от несуществования»⁵.

Трактовка Абу Насром природы бытия в целом является пантеистической, так как ею отрицается та непреодолимая граница, которую ставят ислам и другие монотеистические религии между богом и природой.

Учение о первопричине и всех ступенях возникновения материи служит в системе Фараби основанием для последующего всестороннего раскрытия богатства содержания телесного мира, т. е. природы, материи. Он рассматривает множество категорий — качества, количества, числа, места, причинности, действия, субстанции и акциденции, возможности и действительности, необходимости и случайности, времени, движения и др. Как указывал Л. Фейербах, в пантеизме (следовательно, и в пантеистических воззрениях Фараби) материя проявляется через бога, материализуя его, так как бог не имеет своих собственных качеств и определений. Согласно Абу Насру,

в боге материя существует в нераскрывшейся форме, затем освобождается от него и раззвертывает все свои потенции точно так же, как цыпленок выходит из яйца и, оставляя пустую скорлупу, самостоятельно продолжает свою жизнь. Сам Фараби подчеркивал, что «акт творения состоит в сохранении дальнейшего существования вещи»⁶. Негативное понятие бога служит для подчеркивания всей полноты и богатства положительных качеств материи.

Пантеизм Фараби потенциально содержит в себе немало натуралистических и материалистических черт.

В своей онтологии Абу Наср находится под некоторым влиянием эманационной теории неоплатонизма, воспроизводя учение последнего о ступенях бытия. Однако в системе Фараби, как и его последователей — Ибн Сины, Ибн Рушда и др., права природы значительно возрастают. Если у неоплатоников материя пассивна, то у Фараби она активна, сама создает свои формы.

Согласно Фараби, все земные и небесные сферы имеют свойство материальности. Материальные предметы, или тела, разделяются на шесть родов:

- 1) небесное тело (ал-джисм ал-самови);
- 2) разумное животное (ал-хайвон ан-нотик);
- 3) неразумное животное (ал-хайвон гайр нотик);
- 4) растения (ан-набот);
- 5) минералы (ал-маъдан);
- 6) четыре элемента (ал-истиксот), т. е. огонь, воздух, земля и вода⁷.

Четыре элемента, являясь основами телесности, представляют собой самые простые виды материи. Остальные пять родов тел возникли в результате различного соединения этих первичных элементов⁸.

Подобно Аристотелю, Фараби отличает природу небесных тел от природы земных тел и четырех элементов: «...имеется, — пишет он, — пять материй, а именно: земля, вода, воздух, огонь и небо»⁹.

Аристотель считал, что небесные тела состоят из особого вещества — эфира. Фараби особенность небесных тел видит только в их структуре, устанавливая общность между ними и четырьмя земными элементами. Эта общность заключается в их телесности, материальности, причем характерными особенностями и признаками телесности Фараби считает наличие трех измерений: длины, ширины и глубины. «Хотя небесные тела имеют с че-

тырьмя элементами то общее свойство, что они состоят из материи и формы, вся та материя небесных сфер и тел отличается от материи четырех элементов и того, что из них составлено. Точно так же и форма сфер и небесных тел отличается от форм четырех элементов, хотя все они имеют в качестве общего свойства телесность, поскольку предполагается, что у них три измерения»¹⁰.

Таким образом, за основу мира берется свойство телесности, материальности. В «Гражданской политике», имея в виду перечисленные выше шесть родов тел, Фараби указывает: «Совокупность получаемых из сочетания этих шести родов тел есть мир».

Общим родом для всех вещей является мир, а самыми простыми клетками, кирпичиками вещей — вышеуказанные простые тела, четыре элемента. «Мир состоит из простых тел, образующих единый шар; вне мира нет ничего»¹¹. Следовательно, поскольку совокупность вещей составляет мир, а всякая вещь образуется из простых тел, то, заключает Фараби, вообще нельзя найти вещи, не состоящие из материи.

Он пишет: «Суть бытия вещи, ее конкретное бытие, ее единство, ее индивидуальное бытие, ее особое бытие и ее отдельное бытие — все это едино. И когда мы говорим, что оно есть то-то, то мы тем самым указываем на суть ее бытия, на ее особое бытие и на ее отдельное бытие, не делимое с нею»¹².

Характеризуя стихийно-материалистические воззрения мыслителей Древней Греции, Ф. Энгельс писал: «...здесь перед нами уже полностью вырисовывается первоначальный стихийный материализм, который на первой стадии своего развития весьма естественно считает само собой разумеющимся единство в бесконечном многообразии явлений природы и ищет его в чем-то определенно-телесном...»¹³.

Разумеется, стихийный материализм Фараби отличается от древнегреческого, так как Абу Наср в конечном счете связывает материю с первопричиной. Беря за основу мира телесность, материальность, он отходит от философии калама. Последний также ставит в основу мироздания неделимые частицы — атомы. Но эти атомы, согласно учению мутакаллимов, имеют духовное происхождение, они в любое время могут исчезнуть. А для Фараби телесность, материальность неотделимы от свойства вечности. Тела, предметы могут изменяться по форме,

структуре, природе и т. д., но четыре материальных элемента, из которых состоит мир, остаются вечными.

Фараби и в других вопросах выступает против концепции мутакаллимов. Эти принципиальные разногласия особенно резко выявляются при подходе к тем проблемам, в решении которых Фараби стоит на естественнонаучных позициях. Так, мутакаллимы доказывали наличие пустоты в природе. Маймонид пишет по этому поводу: «Догматики верят, что есть пустота, т. е. существует одно или несколько пространств, в которых не имеется абсолютно ничего, так что они свободны от всякого тела и лишены всякой субстанции»¹⁴. С точки зрения Фараби, мир состоит из взаимосвязанных тел, веществ, «пустоты не существует и мир ... не заканчивается пустотой»¹⁵.

В «Трактате о вакууме» Фараби опровергает тезис о наличии абсолютного пространства при помощи конкретного опыта с водой и сосудом. Таким образом, философский спор о пустоте решается на основе научного объяснения физического опыта, хотя и довольно примитивного в условиях средневековья.

Названный трактат интересен и тем, что Фараби не только допускает в нем наличие еще не познанных, не изученных тел, но и подчеркивает необходимость учета их свойств и возможных воздействий при научных изысканиях. Он пишет: «Некоторые люди заключали о существовании вакуума, исходя из следующего: они брали вогнутый сосуд с симметричным горлышком, переворачивали его в водную поверхность другого сосуда, погружали его в этом направлении так, чтобы горлышко перевернутого сосуда достигло дна сосуда с водой. Затем обратно водворяли его на водную поверхность и, исходя из того, что он совершенно не наполнялся водой, они заключали, что вогнутая [поверхность] перевернутого сосуда была заполнена воздухом, что в ней не было пустоты, ибо пустота заполнялась бы водой; что воздух, наполнивший сосуд, отталкивал встречную воду, отеснял ее в стороны, прорезал ее и погружался в нее, подобно тому как прорезает воду, при погружении в нее, твердое тело...

Они объяснили это тем, что сосуды наполнены воздухом. Затем они брали эти сосуды, всасывали горлышко и, прежде чем отнять горлышко от рта, зажимали его пальцами, погружали его в воду, открывали горлышко,

и вода, за счет притяжения или отталкивания, входила внутрь сосудов...

Это послужило для них доказательством того, что пространство вначале было заполнено воздухом, затем воздух вышел и образовалась абсолютная пустота, которая впоследствии заполнилась водой.

Мы считаем на основании их положений и необходимых заключений, выведенных из их суждений, что фактически вопрос поставлен правильно, однако сделанное ими заключение на основании того, что они наблюдали в сосудах, не является безусловно необходимым заключением.

...Эти люди не делали различия между реальной необходимостью и вероятной необходимостью...».

Опровергая данное мнение, Фараби далее пишет: «Мы утверждаем, что пространство, которое они считают вакуумом, в действительности заполнено каким-то телом. Поскольку они не признавали субстанции этого тела, они принимали тело неизвестной субстанции за вакуум». Затем, приведя ряд доказательств о возможном существовании тел неизвестных, не зримых нами, которые создают впечатление о наличии пустоты, он заключает: «...всякий раз, как только одно тело освобождает пространство, в ту же минуту это пространство заполняется другим телом и выйдет смежное с ним тело, но никогда пространство, из которого вышло первое тело, не останется абсолютно пустым...».

...Причину явлений, которые они наблюдали в сосудах, они видели в существовании вакуума. Из вышеуказанного ясно, что рассуждение о вакууме не является необходимым заключением. То, что они считали абсолютной пустотой, в действительности является пространством, заполненным воздухом...»¹⁶.

Если мутакаллимы считали вселенную конечной, то Фараби, наоборот, говорит о бесконечности мира. Он подчеркивал, что тела находятся в движении, а «у движения не может быть ни начала во времени, ни конца во времени»¹⁷.

В своем «Толковании» («Таъликат») Фараби утверждает: «Всему, что имеет начало и конец, свойственно различие по величине, числу или идее. Например, [различие] по величине бывает между одним временем и другим или одной стороной и другой; [различие] по числу — между одним и десятью; [различие] по идее — между родом и

видом. У бытия же самого по себе нет ни начала, ни конца»¹⁸.

В «Путеводителе колеблющихся» Маймонид упоминает об одном из произведений Фараби, направленном против учения мутакаллимов о недопустимости бесконечности. «Уже Абу Наср Фараби разбил это одиннадцатое положение (о недопустимости бесконечности.— М. Х.) и показал все слабые места в нем и в его частных приложениях. Если ты будешь внимательно читать... его знаменитое сочинение „Об изменчивых вещах“, то ты найдешь, что все это изложено им ясно и отчетливо»¹⁹.

Касаясь вопроса о бесконечности мира и имея в виду прежде всего Фараби и его последователей, Маймонид разъясняет: «Те, которые утверждают, что имеется доказательство вечности мира, считают, что время бесконечно; они не видят в этом ничего невозможного, так как одна часть времени наступает только тогда, когда исчезла предшествовавшая ей часть. Точно так же обстоят дела, согласно их мнению, и с последовательностью акциденций, которые прибавляются к материи до бесконечности; в этом нет ничего невозможного, потому что они не существуют все сразу, а наступают одна вслед другой. Невозможность этого не доказана»²⁰.

Как уже отмечалось, и в решении проблемы причинность Фараби придерживается противоположного мутакалламам мнения. Мир, согласно каламу, представляет собой скопление вещей. Поэтому здесь не может быть никаких закономерностей, никакой причинности.

Согласно же Фараби, все тела находятся между собой в причинно-следственных отношениях. Всякое следствие имеет причину, которая может быть известной или неизвестной, но она неизбежно существует. Он пишет: «Причина должна быть вместе со следствием, ибо те причины, которые не бывают со следствием, являются в действительности не причинами, а предполагающими и обуславливающими [началами], как, например, движение»²¹. Мир состоит из цепей причинно связанных вещей. Каждое тело в этом гигантском клубке взаимоотношений имеет свое место, но не в смысле определенной точки вселенной: местом называется «поверхность объемлющего тела и поверхность объемлемого тела»²². Точно так же определяются и такие категории, как линия, точка и др. Они выступают как свойства тел. Например, «точка — это место соприкосновения тел», а «линия — это

поверхность края тел»²³. А такие категории, как поверхность, место, точка, линия и т. п., существуют потому, что тело обладает протяженностью; именно протяженность является физическим определением тел, признаком телесности²⁴.

Все тела, утверждает Фараби, находятся в движении. «Вещь не уничтожается сама по себе, ибо в противном случае ее бытие было бы недействительным. Представление о том, что движение уничтожается само по себе, нелепо, ибо для его уничтожения [должна] существовать некая [внешняя] причина, так что если прекратится одно движение, то за этим последует возникновение другого движения»²⁵.

Рассматривая соотношение движения и покоя, он утверждает, что «нет абсолютного покоя ни в одной из частей неба. Все они движутся. Движутся также сами по себе и небесные тела, вращаясь вокруг своих центров в сферах своего вращения»²⁶.

Однако происхождение движения тел Фараби объясняет довольно примитивно. Круговое движение небесных тел является источником движения земных тел; и вообще, всякое изменение простых тел, т. е. четырех элементов и их взаимоотношений, определяется небесными изменениями.

В вопросах о движении Абу Наср придерживается точки зрения Аристотеля и под движением подразумевает механическое перемещение. «Простым телам,— пишет он,— свойственно движение количества, а также прямолинейное движение, причем последнее бывает двух видов: одно из них имеет направление от центра, а другое — к центру. Движение сложных тел зависит от преобладания в них тех или иных простых тел, каковыми являются четыре материи (огонь, воздух, вода, земля.— М. Х.)»²⁷.

Таким образом, естественное движение тел происходит вследствие стремления их к своему естественному месту, к центру, если они отдалены от него. А «тело, достигнув естественного места, приводится в движение лишь по принуждению»²⁸.

Подобные рассуждения Фараби свидетельствуют о скудости средневековых знаний, но все же представляют собой немалый интерес. Во-первых, в пределах возможностей тогдашней науки Абу Наср пытается найти естест-

венные причины и закономерности движения тел; во-вторых, в каждом конкретном вопросе он старается использовать данные естествознания того периода.

Фараби стоит на позициях геоцентризма, считая Землю центром вселенной. Вокруг Земли движется множество небесных тел. Материальными основами всех тел являются четыре элемента; они приводятся в движение под влиянием небесных сфер, причем огонь — это носитель теплоты, вода — холода, воздух — текучести, земля — плотности. В зависимости от этих возникают и другие качества — твердость, мягкость, жесткость, вязкость и др.

Причина различия видов тел таится в преобладании в них того или иного начала. Эти четыре первоначальные материи лежат в основе возникновения и уничтожения и допускают превращение одной из них в другую. Смеси этих материй могут быть в различных пропорциях, в зависимости от этого вещи принимают те или иные формы²⁹. Из соединения материи и формы образуются предметы — стол, дерево, окно и др.

В своем учении о бытии Фараби уделяет большое внимание взаимосвязи формы и материи. Форма — это единство фигуры, структуры и других количественных определений, а материя — это то, из чего состоят вещи, т. е. основа.

В данном вопросе мыслитель исходит из аристотелевского учения, согласно которому форма и материя являются как бы двумя необходимыми причинами возникновения вещи. Хотя Фараби и устанавливает некоторую взаимосвязь между формой и материей, но рассматривает их как отдельные, самостоятельно существующие причины и тем самым отрывает и противопоставляет их друг другу, в конечном итоге, как и Аристотель, приписывая ведущую роль форме.

Однако в дальнейшем Абу Наср пытается преодолеть ограниченность аристотелевской точки зрения о первичности формы и рассматривает материю и форму как взаимосвязанные и равноценные начала.

По трактату «Гражданская политика» и разделу «О материи и форме» из «Трактата о взглядах жителей добродетельного города» можно проследить колебания Фараби в вопросе о взаимоотношениях материи и формы и стремление его преодолеть разрыв между ними, который весьма отчетливо выступает у Аристотеля.

Всякая вещь, пишет Фараби, состоит из двух начал — материи (хаюла) и формы (сурат). Например, материя — это доска по отношению к кровати, а строение кровати — форма. Таким образом, форма существует благодаря материи, а материя является субстратом для форм. Формы не существуют сами по себе. Для своего существования они нуждаются в субстрате. Их субстратом является материя. Материя существует только ради формы.

Далее Фараби указывает, что четыре элемента, как первичные и простые материи, имеют самую простую форму и с осложнением состава материи, т. е. с возникновением более сложных видов ее — минералов, растений, животных, изменяются и их формы, поднимаясь на более высокую ступень (формы минералов имеют более высокую ступень, чем форма элементов, формы растений расположены на более высокой ступени, чем формы минералов, и т. п.). ..

«Форма существует не потому, что она по природе предназначена для материи. [Напротив], материя существует ради формы, т. е. ради того, чтобы бытие формы зиждилось на ней. Ввиду этого форма превосходит материю. Материя же превосходит форму в том отношении, что в своем бытии она не нуждается в пребывании в каком-либо субстрате, между тем как форма нуждается в этом.

Материя не имеет ни противостоящего ей небытия, тогда как у формы есть небытие и противоположность. А то, у чего бывает небытие или противоположность, не может быть постоянно существующим»³⁰.

В «Существовании вопросов» Фараби более конкретно выражает свою идею: «Материя,— пишет он,— не может существовать свободно от формы, равно как и естественная форма не может существовать отрешенно от материи... Материя и форма не могут служить причиной существования друг друга»³¹.

Развивая далее эту мысль, Фараби доходит до основной идеи своего учения о бытии — идеи вечности материи и непрерывности перехода ее из одной формы в другую. Не исчезая и оставаясь фундаментом, материалом всех реально существующих и возникающих в будущем вещей, материя представляет собой основу мироздания. Она «не имеет своей противоположности, не имеет соответствующего ей небытия. Форма же имеет небытие

или противоположность, а при наличии небытия или противоположности невозможно вечное бытие.

Формы подобные акциденциям в том, что как те, так и другие для своего существования должны иметь субстрат. Формы отличаются от акциденций тем, что субстраты акциденций существуют не ради них и не ради того, чтобы быть их носителями. Что же касается субстрата форм, а именно — материй, то они предназначены для того, чтобы быть носителями форм. Материя является также субстратом противоположных форм. Она притягивает как форму, так и противоположность этой формы или ее небытие. Она непрерывно переходит от формы к форме»³².

В приведенных высказываниях необходимо выделить основные идеи Фараби. Прежде всего, он рассматривает материю и форму в единстве: нет формы без материи, и существование материи немыслимо без формы. В конечном счете после некоторых колебаний у него побеждает тенденция подчеркивания преимуществ материи перед формой: материя составляет субстрат формы, является ее подлежащим, а изменение формы зависит от материи.

Материя у Фараби выступает основой, носителем единственности, а форма является носителем множественности, многообразного проявления единой материи.

Формы бесчисленны, и изменение материи происходит в виде перехода от одной формы к другой, причем Фараби улавливает объективную тенденцию перехода от низших форм к высшим. Форма ограничена конкретными телами и видами материи, материя в целом безгранична и не имеет пределов в своем изменении. Материя не может исчезнуть, не может стать небытием. Конкретные предметы возникают и исчезают: предмет, имеющий данную форму, через некоторое время исчезает и вместо него образуется новый предмет, т. е. старая форма превращается в небытие, а материя приобретает новую форму.

Связь формы и материи представляется в виде возможности и действительности. Относительно конкретного тела материя как основа, фундамент, сущность представляет собой возможность, т. е. потенциальное состояние предмета, а форма является моментом, средством реализации этой возможности, превращения «некоей сырой массы» в действительный данный предмет.

Но Фараби все же не может освободиться от представления о форме как некоем самостоятельном начале и поэтому механически соединяет форму с материей, а не выводит первую из второй.

Заслуживает пристального внимания его мысль о состояниях возможности и действительности. В этом вопросе он развивает концепцию Аристотеля и отрицает идеи Платона и мутакаллимов.

Согласно Фараби, всякая вещь прежде всего находится в состоянии возможности, а с получением формы превращается в действительность. Это положение направлено против учения мутакаллимов о мире, как о скоплении случайностей, неожиданностей.

У Абу Насра встречаются также высказывания о роли противоположностей, противоречий и возникновении вещей.

«Именно благодаря первой материи и противоположным формам, в которых с необходимостью заключено их бытие, создаются возможно-сущие вещи.

Возможно-сущие вещи представляют собой последующие вещи с самым несовершенным бытием, т. е. [вещи], слагающиеся из бытия и небытия, ибо между ними и тем, что не может существовать (а это — все крайние противоположности), находятся вещи, которым можно приписать противоположность каждой из двух крайностей. Они могут существовать и могут не существовать. Они слагаются из бытия и небытия. Они являются бытием, которое противопоставляется небытию и с которым сочетается небытие. Небытие — это несуществование того, что может [также] и существовать»³³.

В другом месте Фараби говорит о том, что до появления какой-либо определенной вещи ей предшествуют две противоположные возможности и в результате исчезновения одной из них появляется определенный предмет.

Философ считает, что возможности возникновения противоположных вещей содержатся в самой материи.

«Таким образом, противоположные вещи возникают в материи либо от противоположных вещей, либо от единой вещи, которая в своей субстанции и сущности не имеет противоположности, но которая из-за материи пребывает в противоположных состояниях и отношениях»³⁴.

Изменение Фараби трактует как обновление форм, как переход от одной формы к другой при преобладании одной из двух противоположных форм. Следовательно,

приобретение формы представляет собой превращение вещей в реально существующую действительность. Материя — это еще потенциальная вещь, возможность, а противоположные тенденции, которые могут привести к возникновению противоположной вещи, существуют в период возможности.

Объясняя причины возможности и возникновения противоположных вещей, Фараби в конечном итоге выводит их из особенностей формы и материи, приписывая им различные характеристики.

«Возможное по своей природе не может иметь только одно бытие. Оно может иметь что-то или не иметь его, может иметь что-то и иметь противоположное ему. Это состояние, [слагающееся] из двух противоположных друг другу бытий, является единым состоянием, и данное бытие не более достойно, чем противоположное ему бытие. Противоположным здесь является либо небытие, либо противоположность, либо и то и другое вместе.

Из этого неизбежно следует, что противоположные друг другу вещи сосуществуют. Эти противоположные друг другу вещи могут существовать либо в разное время, либо в двух вещах, противоположающихся одна другой в бытии. Одна вещь может иметь два противоположных друг другу бытия только в двух случаях: либо в разное время, либо только в разных отношениях. Противоположные бытия обусловлены противоположностью форм, получению же одной из противоположностей, при которой вещь может иметь два противоположных бытия, она обязана материи. Благодаря материи свойственное вещи бытие находится в незавершенном состоянии, а благодаря форме — в завершенном. Таким образом, она имеет два бытия: бытие, завершенное чем-то, и бытие, не завершенное чем-то иным; поэтому и бытие вещи из-за материи бывает то одним, то другим, а из-за формы — только чем-то одним, [не переходя в] противоположное состояние. Поэтому вещь с необходимостью наделяется одновременно двумя бытиями: в одном случае бытием [материи], в другом — [формы].

Возможное [бывает] двух видов: один вид возможно — это то, что некая вещь может существовать и не существовать. Это материя. Второй [вид] — это то, что может существовать и не существовать в своей сущности. Это — то, что слагается из материи и формы»³⁵.

Подобно Аристотелю, Фараби далек от понимания

подлинных причин движения. В решении этого и других вопросов ему присущ статический подход, но тем не менее рассуждения Абу Насра свидетельствуют о стремлении найти причину возникновения вещей, превращения возможности в действительность.

В философских учениях древности и средневековья много внимания уделяется категориям субстанции и акциденции. В философской системе Фараби эти категории занимают такое же место, как материя и форма.

Категория субстанции очень близка к категории материи и служит для выражения сущности телесных вещей. Субстанциями, например, являются небо, звезды, Земля и ее составные части: вода, камни, различные виды растений и животных, органы животного.

Самыми простыми субстанциями являются четыре элемента, из которых образуются сложные субстанции. Иначе говоря, субстанции бывают единичными, или первыми, и универсальными, образующими роды и виды различных вещей.

Под акциденцией Фараби понимает различные изменяемые качества, признаки и свойства предметов. Таким образом, субстанции выражает сущность вещей, а акциденция — проявление субстанции в различных признаках. Акциденция не может существовать самостоятельно, она дает внешнюю характеристику субстанции и является преходящей, т. е. не может иметь ни звука, ни цвета, ни запаха, оторванного от вещей. Акциденция, по Фараби, имеет несколько родов: количество, качество, отношение, время, место, состояние, действие, претерпевание³⁶.

Акциденции близки по своим свойствам к форме, в частности своей изменчивостью, тогда как субстанция связана с основой вещей. Каждой вещи одновременно может принадлежать несколько акциденций — признаков — и эти последние могут изменяться, совершенно не затрагивая ее сущности, т. е. субстанции.

В ходе рассуждений о субстанции и акциденции Фараби снова приходит к заключению о вечности материи, сохранении телесности, ее бесчисленном многообразии и изменяемости, переходящем характере формы и акциденции. В «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» говорится, что минералы, растения, животные и люди со временем разрушаются, но их материя, телесность не исчезает, из нее образуются новые тела, растения, люди.

Учение Фараби о бытии, субстанции и акциденции, возможности и действительности, форме, материи и других важных философских категориях послужило ему необходимым средством для обоснования идеи вечности материи.

Принятие положения о вечности материи с неизбежностью привело Абу Насра и к представлению (правда, весьма смутному) об эволюции мира, о развитии тел от простого к сложному, от низшего к высшему, о постепенном осложнении структуры и содержания материальных тел.

Мысль о том, что человек как сложная субстанция, которой свойственны речь и разум, возник не вдруг и внезапно, а постепенно и последовательно, после минералов, растений и животных встречается во многих произведениях Фараби. Рассматривая мир как единый и развертывающийся процесс, Абу Наср наносит удар по концепции мутакаллимов.

Для него мир — это бутон, который постепенно раскрывается, все более обнаруживая свои переливающиеся различными оттенками краски, свое неисчерпаемое богатство. Подобной трактовкой природы бытия Фараби открыл широкую дорогу для дальнейшего развития естественнонаучной мысли, материалистических идей.

* * *

Систематизация и последовательное определение всех категорий бытия, рассмотренных в трудах Фараби, создали бы грандиозную картину мира с выявлением всех его основных звеньев. В «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» и «Гражданской политике» мыслитель пытается воссоздать план развития мироздания от его начала вплоть до возникновения человеческого общества.

Категории бытия анализируются во многих произведениях Фараби. В этом отношении характерна, например, небольшая его работа «Уюн-ул ал-масаил» («Существо вопросов»). Но специального трактата, посвященного этому вопросу, среди известных нам трудов Фараби мы не нашли.

Подобный труд, приписываемый не Фараби, а ближайшему его последователю Ибн Сине, был обнаружен старейшим советским арабистом, ныне покойным С. Мирзеевым в рукописных фондах Института востоковедения

им. Беруни АН УзССР (инв. № 2422). Трактат называется «Рисола фи таксим ал-мавжудат» — «Трактат о разделении [классификации] существующего», причем принадлежность его Ибн Сине указывается только переписчиком (рукопись переписана в 1857 г. в Бухаре). Сопоставление его с другими известными работами Ибн Сины (например, «Даниш-наме») подтверждает это предположение.

Но весьма характерно то, что система деления бытия и определения его категорий, приводимые в трактате, в некоторой степени схематически воспроизводят учение Фараби о системе существующих вещей и их свойствах.

Этот факт еще раз свидетельствует не только об идейной близости Ибн Сины и Фараби, но и о большой степени структурного совпадения философских систем этих выдающихся мыслителей средневековья. Он говорит о том, что Ибн Сина в целом воспринял идеи Фараби о строении мира и старался их систематизировать. Поэтому «Трактат о разделении [классификации] существующего» может служить источником для изучения концепции бытия не только в философии Ибн Сины, но и Фараби³⁷.

Человек и его душевные силы. Психология

При рассмотрении психических способностей («душевных сил») и познавательной деятельности человека, Фараби исходит из естественнонаучных достижений своей эпохи и использует знания из области медицины, физиологии, математики, астрономии, филологии и других наук. Проблему познания он рассматривает как часть общей задачи выяснения духовной сущности человека.

Человек, согласно Фараби, является итогом, венцом развития природы и по своим психическим и биологическим свойствам отличается от остального животного мира. Однако, выделившись из природы, он не отрывается от нее, а всеми узами связан с нею, хотя душа его по первоначальному происхождению связана с небесной душой, имеющей нематериальную сущность. Возникновение человека Фараби считает, с одной стороны, результатом общего процесса развития природы, а с другой — качественным новым этапом в этой непрерывной эволюции.

В одной из восточных рукописей сохранилось следующую

щее высказывание Фараби: «Болезнь приводит к смерти [организма], а болезнь возникает вследствие [различного состояния] крови, желчи, черной желчи и слизи, а [состояние] этих четырех элементов в свою очередь зависит от питания, а питание от [состава] растения, [состав] растения от [состава] земли, [и, таким образом], все зависит от земли»³⁸. Это высказывание свидетельствует о том, что Фараби придавал большое значение естественным началам, понимал причинную зависимость явлений и пытался установить причинно-следственные отношения между, казалось бы, весьма далекими процессами.

Анализируя природу человека, Абу Наср рассматривает ее с различных сторон: биологической, психофизиологической, психологической, интеллектуальной и общественно-политической. В стремлении дать исчерпывающий анализ основных свойств человеческой природы заключается главная ценность учения Фараби о человеке, тем более, что здесь он чаще всего стоит на естественнонаучных, прогрессивных позициях.

Как уже отмечалось, проблема психологии и теории познания в системе Фараби вытекает из его общего учения о человеке и связана с рассмотрением человека как существа, в значительной степени освободившегося от жесткого детерминизма природы. Во взаимоотношениях с природой человек выступает как познающий субъект, а природа — как объект познания. Фараби не сомневается в том, что природа существует вне и независимо от человека. Объект предшествует субъекту, «познаваемое существует до относящегося к нему знания, так же как чувственно воспринимаемое — до относящегося к нему восприятия»³⁹.

В вопросе о познаваемости природы Фараби стоит на материалистической позиции. Человек все свои знания получает извне, в процессе освоения окружающих его явлений. Для этого он наделен множеством средств и способностей: ощущениями, памятью, представлением, и самое главное — логическим мышлением и разумом. При помощи этих способностей он создал науку и направил ее на всестороннее познание природы.

Человек, по Фараби, прежде всего является животным. И человеку, и животному свойственно ощущение, но только человек наделен мышлением и разумом. Именно разум и душа являются естественными началами человека. Однако, отмечает мыслитель, эти начала

недостаточны для того, чтобы человек усовершенствовался и превратился в истинного человека, так как человек, чтобы стать человеком и достигнуть человеческого совершенства, нуждается в речи и ремесле. Овладение ремеслом Фараби также считает результатом познания и деятельности.

В трактате «О достоинствах науки и искусства» Фараби говорит о бесконечности познания природы, о пути развития познания от незнания к знанию, от познания следствия к познанию причины, а в «Книге о достижении счастья» стремится определить ступени познания в аспекте родо-видовых отношений, т. е. прослеживает ход познания от вида к роду, от менее узкого рода к более широкому. Как мы видели выше, в целом материалистическую тенденцию в понимании проблемы познания Фараби обнаружил еще в трактовке вопроса о предмете философии и классификации наук.

Абу Наср отрицает идеалистическую концепцию Платона, его учение о мире идей, согласно которому реальная действительность, или мир вещей, является его отражением. По Фараби, первично существуют не идеальные образы вещей, а, наоборот, последние возникают вследствие воздействия вещей на ощущения человека.

Согласно концепции Абу Насра процесс познания человеком окружающего мира осуществляется лишь при наличии следующих четырех элементов: 1) объективно существующих вещей, предметов; 2) человека с его разнообразными душевными силами, или познавательными способностями; 3) воздействия предметов на органы познания человека; 4) процесса отражения, его видов, форм и ступеней.

Довольно ясное и последовательное представление имеется у Фараби и об основных ступенях познания, что делает его учение по этому вопросу еще более интересным, и содержательным.

* * *

Большое внимание в трудах Фараби уделено анализу душевных сил человека, а также проблеме их классификации. Все душевные силы он распределяет на две группы: движущие и познающие. Движущие силы, в свою очередь, делятся на растительные, животные и человеческие, а познающие силы — на животные и человеческие.

Под движущими силами Фараби подразумевает спо-

способность к движению, причем вся живая природа, согласно его учению, обладает этой способностью. Под познающими силами подразумевается способность живых существ отражать внешние предметы в психике. Растения, не способные познавать внешний мир, не включаются в эту группу.

Общие психические процессы («душевные силы») Абу Наср рассматривает подробно и стоит здесь в основном на научной позиции. Поражает тонкость его наблюдений при трактовке некоторых вопросов.

Согласно Фараби, первой силой, возникшей с появлением человека, является питающая сила, которая осуществляет процесс питания, приема пищи организмом.

Определяя общие психические свойства человека, мыслитель пишет в трактате «О началах существования форм и акциденций»: «[Душевные] силы, являющиеся человеческими началами, например, следующие: говорящая сила, стремящаяся сила, воображающая сила, ощущающая сила.

Говорящая сила⁴⁰ — это такая сила, при помощи которой человек овладевает знанием и ремеслом, отличает красивое от безобразного в действии и поведении, осуществляет то, что необходимо, и не осуществляет того, что не нужно, отличает полезное от вредного и т. п.

Что касается стремящейся силы [движущей силы страсти и гнева]⁴¹, то при помощи ее человек чего-то желает или избегает, отдается ему или оберегается от него... В результате этого возникают такие состояния, относящиеся к эмоциям, как ненависть и любовь, дружба и вражда, трусость и смелость и др. ...

Воображающая сила — это сохранение и восстановление образов предметов после исчезновения их перед глазами, после [непосредственного] ощущения их⁴².

Кроме того, воображающей силе свойственно соединять и разъединять образы ощущаемых вещей, и некоторые из получаемых результатов — комплексы образов — могут быть правдивыми, т. е. соответствовать ощущению, а некоторые — ложными.

Деятельность ощущаемой силы имеет пять разновидностей. Благодаря способности ощущать человек отличает сладкое от горького, но не отличает красивое от безобразного, полезное от вредного.

У некоторых животных можно обнаружить все, кроме способности к речи или мышлению и воображению. На-

пример, [у них имеется] свойство ощущать и желать»⁴³.

Здесь в несколько упрощенной форме дается общая схема познавательных способностей человека, а объективно существующая реальность, окружающие нас вещи рассматриваются как содержание человеческих знаний, независимо от форм и способов их возникновения. Этот материалистический тезис подтверждается всеми дальнейшими рассуждениями Фараби по вопросам теории познания в целом, ощущения, мышления, логики и т. п.

В «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» и в «Основах мудрости», Фараби выдвигает интересные положения о развитии и характерных особенностях душевных сил человека. Он пишет: «У человека при его рождении возникает питательная сила, благодаря которой он питается. После этого у него появляется осязательная сила, посредством чего он ощущает тепло, холод и т. п. Потом возникает та сила, посредством которой он ощущает запах, после этого появляется сила, посредством которой он ощущает цвет, свет и все видимое. Вместе с возникновением чувствительных сил возникает у него та сила, которая влечет его к тому, что он ощущает, или удаляет его от него, и благодаря этому у него появляются симпатия или антипатия к ощущаемым вещам. После этого у него появляется другая сила, посредством которой он сохраняет образы ощущаемых им вещей, после того как эти вещи ушли из поля деятельности чувств. Это есть воображающая сила, и она выполняет функцию комбинирования воспринятых образов... Часть данных комбинаций бывает правдивой, часть — ложной. Эти... комбинации привлекают его [человека] к тому, что он воображает. После этого у него возникает разумная сила, посредством которой он мыслит разумно и абстрактно, отличает прекрасное от безобразного, приобретает знание, искусство и науку и увлекается тем, что он разумеет»⁴⁴.

Идеи о различных видах ощущений также встречаются у Аристотеля, Галена, Гиппократы, в индийских медицинских трудах. Что касается Фараби, то он обратил на этот вопрос особое внимание и постарался обобщить все достигнутое его предшественниками в этой области.

В «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» (раздел «О частях и силах души») он подробно характеризует значение и место душевных сил в процессе познания и дает следующую их классификацию.

I. Питающая сила — кувваи газийя. При ее наличии возникают душевные силы — внешние и внутренние.

II. Внешние — это силы, возникающие при непосредственном воздействии внешних предметов на органы чувств, т. е. образующиеся при внешнем физическом раздражении. Их пять: 1) осязание — кожное ощущение, 2) вкусовое ощущение, 3) ощущение запаха, 4) слуховое ощущение, ощущение звука, 5) зрительное ощущение. Все вместе они называются ощущающей силой — кувваи хиссийя.

III. Внутренние душевные силы также разделяются на несколько разновидностей, которые соответствуют определенной группе психологических процессов:

1) вспоминающая и воображающая сила (память, представление и воображение) — кувваи мутахайила,

2) стремящаяся сила (движущая сила эмоции — страсти, гнева и др.) — кувваи назыйя,

3) говорящая сила — кувваи нотика,

4) входящая в состав говорящей силы мыслящая сила — кувваи фикрийя.

Кувваи назыйя, которую можно рассматривать как эмоциональную силу, Фараби, не считает самостоятельной познавательной силой. Эта сила, лишь приводящая организм человека в движение с целью познания предметов, осуществляемого ощущающей, воображающей или разумной силами.

Характеристика душевных способностей человека дается Фараби в основном с материалистических позиций. Все психические процессы он рассматривает в связи с их физиологической основой, в связи с определенными материальными явлениями, происходящими в организме.

Так, специфику каждого вида ощущений Фараби определяет в зависимости от особенности соответствующего ему органа чувств. Например, ощущение света, цвета, различных пространственных форм связано с органом зрения, тогда как вкусовое ощущение, т. е. ощущение сладкого, кислого, горького и т. п., — с языком. «К воспринимающим силам, — пишет он, — относятся внешние силы (пять видов ощущений. — М. X.) и внутренние чувства, [а именно:] воображающая сила, сила догадки, сила памяти, мыслительная сила и движущие силы страсти и гнева, каковые приводят в движение части тела. Каждая из этих перечисленных нами сил действует через посредство определенного органа, и иначе дело обстоит не мо-

жет. Ни одна из этих сил не существует оторванно от материи»⁴⁵.

Согласно Фараби, каждая душевная сила приводится в действие определенными органами человеческого тела, которые при этом взаимодействуют с другими частями организма.

Так, питающая сила состоит из двух — господствующей и обслуживающей. Господствующая питающая сила находится в сердце, а органы рта, желудок, печень, селезенка обслуживают ее и возглавляются ею. При этом перечисленные органы соподчинены друг другу: мочевой пузырь обслуживает почки, почки обслуживают печень, печень обслуживает сердце и т. д.

Ощущающая сила также состоит из двух: господствующая — сердце — управляет подчиненной, находящейся в органах чувств, из которых она получает все необходимые сведения о внешнем мире.

Воображающая и мыслящая силы не имеют подобных делений, но разумная сила фактически управляет всеми душевными силами — воображающей силой, которая возглавляет части питающих и ощущающих сил, и стремящейся силой (силой эмоции)⁴⁶.

Человеческий организм Фараби уподобляет большому государству с широкой сетью управления. Все части организма, каждая из которых имеет строго определенную функцию, являются как бы провинциальными пунктами, которые на основе причинной связи управляются центром. В самых провинциальных пунктах также имеются свои главные и управляемые части.

Основные центры организма человека — это сердце и мозг. От них зависит существование и действие всех — как близких, так и отдаленных — пунктов. Сердце является как бы центром обеспечения всех органов необходимым жизненным материалом — кровью. Все части организма живы и способны к действию, к выполнению своих функций прежде всего благодаря естественной деятельности сердца.

Главная функция второго центра — мозга — это руководство всеми душевными силами и сознательной деятельностью человека. Разумеется, мозг также питается кровью, поставляемой сердцем. Вместе с кровью по всему организму распространяется и «животная сила» как естественное свойство всех организмов, но душевные силы, свойственные только человеку, строго подчиняются мозгу.

Среди душевных сил основной является говорящая сила, которой служат и подчиняются другие душевные силы.

Именно это единство организма и централизованное управление обеспечивает взаимосвязь между всеми душевными силами человека, в частности между отражением посредством ощущений, т. е. чувственным познанием, и познанием посредством говорящей силы, т. е. рациональным. Душевные силы человека возникают как естественное свойство человеческого тела с момента его рождения. Они не существуют в готовом виде и не приносятся в человеческий организм извне.

В вопросах взаимоотношений тела и души Фараби занимает позицию, противоположную не только учению Платона, но и взглядам современных ему исмаилитов.

Согласно Платону, бессмертная душа существует до возникновения тела и в момент рождения вселяется в него, чтобы после смерти тела снова его покинуть. Истинное знание душа человека получает прежде, чем вселится в его тело, именно в то время, когда она пребывает в мире идей. Мир идей Платона, предшествующий миру вещей и определяющий его содержание, и является источником человеческого знания. Душа человека после вселения в его тело вспоминает то, что видела в мире идей. По словам Платона, человек должен понимать истину на основании того, что называется идеей, которая, исходя из многих чувственных восприятий, слагается путем логического рассуждения в единое. А это единое есть воспоминание о том, что некогда наша душа видела, когда она шествовала сверху, смотрела на то, что мы теперь называем существующим, и «ныряла» в действительно сущее. Если человек желает познать истину, ему необходимо отрешиться от всего телесного, чувственного, закрыть глаза и заткнуть уши, углубиться в самонаблюдение и постараться «вспомнить» то, что его бессмертная душа ранее наблюдала в мире идей. Такова мистическая теория анамнезиса («воспоминания»).

Основная цель теории познания Платона — отрицание чувственного познания, а через него — и объективной реальности как источника ощущений. Учение Платона о «воспоминании» основывается на тезисе о независимости души от тела и от окружающего внешнего мира, о вечном существовании ее до тела.

Именно против этой идеи и выступает Фараби и, показывая ее несостоятельность, разрушает всю теорию по-

знания Платона с его учением о «воспоминании», а тем самым — и его основное положение о вечном мире идей.

«Субстанция души,— отмечает Фараби,— единичная субстанция; она — человек в его истинной природе; силы ее распределяются по органам. Дарователь форм создает ее тогда, когда появляется нечто, способное принять ее.

Это нечто есть тело: когда оно есть, появляется и эта субстанция. Она есть плоть. И дух, заключенный в одной из его частей, а именно — в глубине сердца, есть первое вместилище души. *Душа не может существовать раньше тела, как это утверждает Платон; точно так же она не может переселяться из одного тела в другое, как это утверждают сторонники учения о переселении душ* (курсив наш.— М. Х.)»⁴⁷.

Если учесть, что теория познания Платона была широко известна и имела много последователей на средневековом Востоке, то критика ее со стороны Фараби была весьма актуальной и сыграла важную роль в борьбе за утверждение естественнонаучной тенденции в вопросах о соотношении души и тела и в теории познания.

Абу Наср критикует также учение о переселении душ, согласно которому душа вечна и бессмертна и бесконечно перевоплощается, переходя из умерших тел в тела вновь родившихся людей. Это учение широко распространено во многих религиях и религиозно-философских системах — в пифагоризме, брахманизме, буддизме, индуизме. На средневековом «мусульманском» Востоке оно, получив название «танасух», было использовано исмаилитами для обоснования учения о «мессии», о появлении имама-спасителя. Согласно исмаилитам, все люди стремятся к познанию неизменной «божественной истины», и дух, лежащий в основе ее, является создателем всего сущего. «Божественная истина» возвещается тем или иным пророком; она может быть воспринята не только его современниками, но и предшествующими и последующими поколениями. Это возможно благодаря перевоплощению душ умерших пророков в тело нового имама (махди) и возвещению из его уст «божественной истины».

Фараби отрицает возможность переселения души из одного тела в другое и считает человеческую душу не чем-то абстрактным, общим, божественным, но, так же как и тело, индивидуальной субстанцией. Он пишет: «Если человеческая душа и существует сама по себе, она

не перемещается от одного тела к другому, ибо каждой душе свойственно начало, обуславливающее ее своеобразие через тело. А такое начало у одного тела отлично от начала у другого тела, и ввиду того, что это начало связано с тем, что стало своеобразным благодаря данному телу, оно не покидает душу»⁴⁸. На этой основе возможно взаимовлияние души и тела.

Как уже отмечалось, в своих медицинских трактатах Фараби подчеркивал, что для сохранения нормального состояния души и выполнения ею своих функций необходимо здоровое тело. Нарушение здоровья тела резко отражается на состоянии души. И наоборот. Интересно в этом отношении следующее его утверждение, возникшее, несомненно, на основе непосредственного наблюдения за состоянием человека: «Человек, почувствовав стыд, краснеет; стыд является здесь аффектом, возникшим в душе, след за которым в теле возникает определенный цвет. Точно так же обстоит дело и с бледностью, вызванной страхом»⁴⁹.

Однако взгляды Фараби на проблему взаимодействия души и тела непоследовательны и противоречивы. Хотя его точка зрения в этом отношении более прогрессивна по сравнению с концепцией Платона и учением о переселении душ, но он все же далек от того, чтобы считать душу (т. е. психику) естественным свойством физиологических процессов высшей нервной системы. В данном вопросе Фараби исходит из идеалистического положения о связи формы и материи, о котором говорилось в предыдущем разделе.

Душа — это форма по отношению к человеческому телу. В результате соединения души (формы) и тела (материи) возникает человек. Субстанция души нематериальна, но она может существовать в человеке только совместно с телом и в теле. Душа, по Фараби, бессмертна; тело разлагается, исчезает, но душа не исчезает, она уходит в вечность и никогда не возвращается и не перевоплощается. Души людей, покидая тело, как бы объединяются в единое целое и все накопленное ими при жизни не исчезает, а становится достоянием вечности.

Следует отметить, что учение Фараби о бессмертии души символично, оно содержит мысль о накоплении человеческого знания, о постепенном развитии человеческой культуры, мировой цивилизации.

Все ощущения, связывающие человека с внешним миром, Фараби делит на пять видов — соответственно пяти органам чувств.

Современная психология насчитывает девять разновидностей ощущений, но одна из них является видом кожного ощущения, а три выражают ощущение состояния самого тела человека. Основных видов ощущений, служащих для познания окружающей действительности, — пять. Возникли они в результате длительного исторического развития живого организма.

О том, как Фараби понимал характер чувственного познания и некоторые специфические особенности ощущений как психических процессов, дает представление следующее определение им деятельности органов чувств: «Состояние каждой внешней [воспринимающей] силы (ощущения.— *М. Х.*) зависит от природы ощущаемого тела. Если действие ощущаемого тела на органы чувств сильное, то его образ в ощущении сохраняется дольше. Например, если пристально смотреть на солнце, то его образ запечатлется в зрении, и даже тогда, когда перестанете смотреть на солнце, образ его все еще сохраняется на некоторое время, а в отдельных случаях вследствие весьма сильного воздействия солнечного излучения на зрачок глаза зрение может выйти из строя.

Слуховое ощущение также обладает подобным свойством. После воздействия сильного звука он еще долго слышится и сохраняется в ушах. Обоняние — вкусовое ощущение — также имеет такое же свойство. Оно особенно сильно чувствуется в осязании.

Глаз подобен зеркалу: зримый в настоящее время предмет отражается в нем. Если зримый предмет исчезает и его действие оказывается слабым, то и его образ также исчезает сразу.

...Ухо слышит звук, воспринимая воздушные колебания, изменяющиеся и ударяющие со всех сторон.

Ощущение при помощи рук (осязание.— *М. Х.*) является способностью определенного органа к ощущению раздражения, возникшего вследствие [внешнего] воздействия. Обоняние и вкусовое ощущение также имеют подобные свойства»⁵⁰.

Таким образом, согласно Фараби, всякое ощущение есть результат внешнего воздействия физических свойств

объективно существующих предметов на органы чувств. Эти физические свойства, воздействуя на органы чувств, возбуждают их и в них отражаются, оставляя определенный отпечаток. Из сказанного видно, что Фараби стремится выявить физическую и физиологическую природу ощущений, хотя он и далек от последовательного научного объяснения этого вопроса.

Рассматривая внешний мир как источник ощущений, Абу Настр в то же время дифференцирует последние в зависимости от органов чувств, т. е. от их материальной основы и носителей, и тем самым подчеркивает зависимость психического от тех или иных физиологических явлений. Кроме того, приведенный выше отрывок из «Фусус ал-Хикам» свидетельствует о том, что Фараби знал о наличии причинной зависимости между силой раздражения и длительностью ощущения. Чем сильнее раздражение, тем дольше сохраняется возникший в ощущении образ, вызванный им.

Анализируя познание внешнего мира через ощущения, Фараби подчеркивает непосредственную связь, физическое соприкосновение органов чувств с отдельными сторонами и свойствами предметов и характеризует это познание как непосредственное и конкретное отражение, подобное отражению предметов в зеркале, как отпечаток реального предмета в форме определенного образа. Мыслитель уподобляет ощущение воску, воспринимающему только отпечаток, образ, точный след внешних предметов, которые сами по себе совершенно чужды природе воска и существуют независимо от него ⁵¹.

Таким образом, чувственному этапу познания, и прежде всего ощущениям, Фараби придает большое значение, считая ощущения первоначальным и необходимым источником знания о внешнем мире.

В «Толкованиях» он пишет: «Обретение человеком знания осуществляется посредством чувств... Душа человека потенциально познающа... Чувство — это средство, при помощи которого человеческая душа обретает знание» ⁵².

С чувственным этапом познания связывает он память и представления, которым отводит промежуточное место между ощущениями и разумом.

Представление — это восстановление следов конкретных предметов, оставленных в памяти в результате их непосредственного восприятия и ощущения. Представле-

ние Фараби относит к группе внутренних душевных сил. «За внешними чувствами следует [душевная] сила, которая улавливает, подобно [рыбачьей] сети, поступающие [от них] образы. Поэтому эту силу называют силой, сохраняющей образы. Эта сила заключена в передней части мозга, и она сохраняет образы внешних предметов даже тогда, когда они в данный момент непосредственно не ощущаются»⁵³. Таким образом, в принципе материалистическая трактовка Абу Насром природы памяти и представления характерна еще и тем, что он стремился определить физиологический носитель и этого более сложного психического процесса.

Считая ощущение источником первоначального знания, Фараби видит его истинность в соответствии с полученным или отраженным образом предметов, под воздействием которых возникло это ощущение. Не только память и представление зависят от ощущений (а через них — от воздействия внешнего мира), но и другие, более сложные душевные силы, например мышление.

Относительно роли ощущения и представления в познании Фараби придерживается того же взгляда, что и Аристотель, который утверждал: «Кто не ощущает, ничего не познает и ничего не понимает; если он что-нибудь познает, то необходимо, чтобы он это познал также и в качестве представления, ибо представление — это то же, что ощущение, только без материи».

В. И. Ленин, приводя это высказывание, подчеркнул материалистический характер позиции Аристотеля в данном вопросе. На полях своего конспекта он сделал пометку: «Аристотель и *материализм*»⁵⁴.

Уделяя большое внимание чувственному познанию, Фараби выступает против мутакаллимов, которые выдвигали тезис о недостоверности чувств и с подозрением относились к знаниям, полученным при их помощи.

В борьбе против естественнонаучной мысли и материалистических идей мутакаллимы разработали 12 положений, среди которых важное место занимает тезис «чувства — источник заблуждения». Именно на него опирается субъективно-идеалистическая концепция калама, согласно которой достоверным и истинным признается только то, что соответствует утверждениям мутакаллимов, и отбрасывается как необоснованное и ложное то, что противоречит этим утверждениям.

Прогрессивный представитель средневековой еврейской философии, последователь Фараби Маймонид, раскрывая истинный смысл этого положения мутакаллимов, писал: «...оно для них (мутакаллимов.— М. Х.) совершенно необходимо, ибо когда мы воспринимаем посредством наших чувств такие вещи, которые опровергают то, что установлено ими, то они говорят, что не следует обращать внимания на чувства, ибо доказано, что свидетельство разума подтверждает выставленные ими положения. Это они говорят по поводу движения, в которое, по их словам, входят промежутки, хотя на самом деле оно непрерывно; точно так же они говорят, что мельничный жернов разделяется в то время, когда он вращается; далее, они утверждают, что белизна этого платья исчезла, теперешняя же белизна его совсем другая.

Все это — такие вещи, которые находятся в противоречии с тем, что мы видим; точно так же из существования пустоты вытекает множество вещей, которые опровергаются чувствами. На все это они отвечают: „Эта вещь ускользает от чувств“. По поводу же других вещей они отвечают, что они представляют собой одно из многочисленных заблуждений чувств»⁵⁵.

Учение Фараби о чувственном познании возникло как обобщение достижений естественнонаучной мысли его эпохи и материалистических идей Древней Греции, в частности идей Аристотеля, Галена, Гиппократов. Оно было вызвано к жизни в первую очередь необходимостью опровержения различных идеалистических концепций в вопросе о познаваемости внешнего мира при помощи чувственного отражения. В этой идейной борьбе Фараби стоял на естественнонаучных позициях, разрабатывая вопросы об ощущениях.

Процесс познания, согласно Фараби, не исчерпывается «внешними чувствами» — ощущениями. Они являются лишь первой стадией, первым этапом человеческого познания. В «Фусус ал-Хикам» отмечается, что внешние чувства или душевные силы, а также память и представления, встречаясь у ряда животных, являются общими для животных и человека⁵⁶.

Человек, по Фараби, отличается от остальных животных, прежде всего, благодаря присущим ему внутренним душевным силам — речи и мышлению, которые составляют специфику человеческого познания окружающей действительности.

Логические процессы Абу Наср рассматривает как функции «говорящей силы», а следовательно, как неотъемлемую часть общей способности познания человеком объективной реальности.

В составе говорящей силы, направленной на обеспечение сознательной деятельности человека, разумности и целенаправленности его действий, есть особая, мыслящая сила, которая имеет дело непосредственно с логическими категориями и выполняет различные мыслительные операции. Особо выделяя вопрос о душевных силах человека из комплекса вопросов логического мышления, он придает ему значение самостоятельной и притом исключительно важной проблемы.

Говоря о взаимосвязи двух основных ступеней человеческого познания, Фараби указывает: «...началом познания им (человеком.— М. Х.) вещей служит ощущение. Затем разумом он отличает подобные и различные предметы, и тогда он разумом познает некоторые их атрибуты, сущностные качества и свойства, постепенно переходя от этого к общему, а не частному познанию»⁵⁷.

Предметом как чувственного, так и разумного познания является реально существующий мир. Для определения функций этих двух основных форм познания Фараби расчленяет и выделяет конкретные стороны реальных предметов. Формы познания отличаются друг от друга прежде всего тем, какие стороны объективной действительности отражаются в каждой из них. Во вступлении к трактату «О происхождении наук» Фараби пишет об этом так: «Знай, что нет ничего, кроме субстанции и акциденции и творца субстанции и акциденции, благословенного в веках.

Акциденцию воспринимают пять чувств, причем нет ничего посредствующего между ними и ею; так, зрение само по себе воспринимает цвет, причем оно различает белое и черное; слух сам по себе воспринимает голос, причем он различает высокий и низкий; обоняние само по себе воспринимает запахи, причем оно различает приятный и зловонный; чувство вкуса само по себе воспринимает вкусы, причем оно различает сладкий и горький; осязание само по себе воспринимает осязаемые предметы, причем оно различает мягкое и твердое.

Субстанцию воспринимает только разум, причем посредствующим звеном между ними и ею служит акциденция. Разум познает, что за цветом находится нечто

окрашенное и за голосом нечто слышимое; точно так же обстоит дело и с остальными чувствами»⁵⁸.

В. И. Ленин в «Философских тетрадах», указывая, что понятие субстанции есть важная ступень в процессе развития человеческого познания, отмечает: «С одной стороны, надо углубить познание материи до познания (до понятия) субстанции, чтобы найти причины явлений. С другой стороны, действительное познание причины есть углубление познания от внешности явлений к субстанции. Двоякого рода примеры должны бы пояснять это: 1) из истории естествознания и 2) из истории философии»⁵⁹.

Интересное замечание о специфике отражения объективных предметов в ощущениях и в разуме (мышлении) содержится в трактате Фараби «Вопросы, заданные ему (Абу Насру.— М. Х.), и ответы на них»⁶⁰.

«Спросили о способах возникновения образов предметов. Он сказал: образование образов предметов происходит тремя способами, один из них — это возникновение образов [предмета] в ощущении; второй — в мышлении, третий — в предмете.

Что касается возникновения образа в предмете, [это происходит в случае воздействия одного предмета на другой предмет] и заключается в восприятии [внешнего] очертания [или свойства] постороннего предмета. Например, когда железо сближается с огнем, оно принимает его образ, т. е. накаляется. В таких случаях воспринимающий уподобляется воздействующему. Что касается возникновения образов предметов в ощущении, то оно не может произойти без воздействия предметов на [органы] чувств. И это возникновение [образов] относится к состоянию предмета и происходит в результате его взаимодействия с [материей].

Что касается возникновения образа [предмета] в разуме, то в этом случае образ находящегося вне разума предмета образуется независимо от связи с состоянием и материей предмета, следовательно, возникает, отвлекаясь [абстрагируясь] от предмета и всех относящихся к нему вещей. Вообще, возникший в ощущении образ, который сам по себе смутный [неопределенный], является тенью определенных предметов.

Некоторые полагают, что разум отражает образы предметов, непосредственно чувствуя ощущаемые предметы»⁶¹.

Здесь Фараби отличие рационального познания (познания посредством говорящей силы) от ощущений (непосредственного чувственного познания) видит в опосредствованном характере первого. Разум связан с конкретными внешними предметами через ощущение.

Разум также отражает объективную реальность, объект и содержание рационального познания также входят в состав объективного мира, но разум отличается от чувственного познания способом и характером отражения. Если через ощущения воспринимаются внешние изменчивые свойства и признаки предмета (акциденции), то разум познает более устойчивую сторону в предметах, основу этих свойств и признаков (субстанцию). Если чувственное познание возникает вследствие внешнего воздействия и для его возникновения требуется наличие конкретного предмета, находящегося в данный момент в определенном состоянии, то для познания разумом ничего этого не требуется.

Очень интересны высказывания Фараби о характере образования математических понятий. В «Комментариях к трудностям во введениях к первой и пятой книгам Евклида» он дает краткие определения таких математических понятий, как точка, линия, поверхность и др. Точка — это то, у чего нет частей; линия — это длина, у которой нет ширины; прямая линия — та, которая расположена одинаково по отношению к любым точкам на ней; поверхность — это только длина и ширина. Края поверхности — линии; ровная поверхность, называемая плоскостью, — та, которая расположена одинаково по отношению к любым прямым линиям, целиком лежащим на ней.

Затем, указывая на роль ощущений и разума в познании перечисленных выше свойств тел, Фараби пишет: «Все перечисленное находится в телах и может быть ощущаемым и мыслимым, смотря по тому, каковы тела — ощущаемые или мыслимые. Однако мыслимое можно мыслить само по себе, а ощущаемое ощущается вместе с другими качествами, которые постигаются в этих телах осязанием, как тепло и холод, сырость и сухость, и то, что вытекает из них или из некоторых из них, как твердость и мягкость, гладкость и шероховатость; или постигаются вкусом... — таковы обладающие одним из вкусов: сладкостью, горечью или другими; или постигаются обонянием — таковы обладающие запахом; или постигаются

слухом — таковы обладающие звуком; или постигаются зрением — таковы обладающие видимостью. То, что перечислено в сочинении Евклида, также постигается осязанием и зрением или одним из них. Но постигаемое осязанием связано с теплом, холодом или другим осязаемым, а постигаемое зрением связано с белизной, чернотой или другим видимым. Мыслимое же можно мыслить как с качествами, ощущаемыми вместе с ним, так и без этих качеств. В сочинениях математиков все это мыслится без этих качеств, будучи отвлеченным и обособленным от них, в то время как в физике все это рассматривается вместе с этими качествами. И когда разум выделяет их и исследует, рассматривая их без этих качеств, то он трактует только то, что входит в их сущность и отвлеченно от ощущения. Действие разума, отделяющего каждую вещь от связанных с ней ощущений, производится для исследования только сущности этой вещи. В этом и состоит деятельность разума. В данном же сочинении рассматриваются вещи, мыслимые уже по своему определению, т. е. они определяются без связанных с ними качеств, ощущаемых вместе с ними, как тепло и холод, белизна и чернота, движение и покой, а также без причин какой-либо из этих вещей. Они определяются в этих книгах лишь с тем, что мыслится в этом сочинении. Подобно тому как эти вещи связаны чувством с цветом, с теплом или холодом или с другими ощущениями, точно так же по своей сущности они прежде всего связаны друг с другом, так как в действительности точка не обособлена от линии, линия не обособлена от поверхности, а поверхность — от тела. Подобно тому как разум разложил тело, обособив эти вещи и мысля их отдельно, так и каждая из них по своей сущности стремится от другой сущности. Разум счел точку обособленной от линии, линию — от поверхности, а поверхность — от тела, так как, хотя они связаны друг с другом, их сущности обособлены. Так как действие разума обособляет всякую мыслимую вещь по ее сущности от другой сущности, он стремится определить эти вещи так, чтобы они были обособлены друг от друга. Что касается способа получить самый лучший порядок изложения в этом сочинении, то такой порядок изложения в этом может быть в двух видах: один, выдвигающий вперед то, что ближе всего для ощущения, и другой, выдвигающий вперед то, что ближе всего для разума. Для ощущения ближе всего тело, затем поверхность, затем

линия, и самым далеким из всего этого является точка. Для разума же ближе всего то, что он мыслит состоящим из меньшего числа частей, чем в других определяемых вещах. И чем меньше частей, тем ближе это для разума. И так мы дойдем до того, что по своей сущности мыслится не состоящим из частей. Поэтому порядок, соответствующий разуму таков, что сначала идет точка, затем линия, затем поверхность и затем тело. Однако когда имеют в виду ученика, то так как в начале обучения ученик более силен в том, что ощущается, мы вначале снова применяем порядок, соответствующий ощущению; в сочинении же принимается порядок, соответствующий разуму. Поэтому обучение надлежит начинать с ощущаемого тела, затем перейти к рассмотрению тела, отвлеченного от связанных с ним ощущений, затем к поверхности, затем к линии и затем к точке. Поэтому желательно, чтобы разум действительно направил сначала свое действие от ощущаемого в направлении анализа, пока не дойдем до точки; а затем уже желателен порядок соответствующий разуму, т. е. синтез свойств»⁶².

В приведенном отрывке содержится ряд мыслей, показывающих позицию Фараби в вопросе о соотношении основных форм познания — чувственной и рациональной. Изложим их в виде кратких тезисов.

1. Объектом отражения как ощущений, так и мышления являются тела с их различными свойствами, т. е. объективная, не зависящая от человека реальность.

2. Ощущение и мышление (разум) являются двумя способами познания объективной реальности и в этом отношении они отличаются друг от друга.

3. Через ощущение познаются все вещи вместе с их конкретными качествами при помощи осязания, вкуса, обоняния, зрения и слуха, тогда как разум может познать вещь без этих конкретных качеств.

4. Ощущением познаются несущественные стороны предметов, тогда как разум познает сущность их посредством отвлечения и абстрагирования от ощущаемых качеств тел.

5. Сущность тел в действительности несамостоятельна, неотделима от их конкретных ощущений качеств, но с целью познания сущности разум отделяет их от ощущаемых качеств и «в этом и состоит деятельность разума».

6. В зависимости от природы этих двух форм познания существует и два вида изложения и обучения:

1) от ощущаемых качеств к мыслимым, т. е. от конкретного к абстрактному; 2) от мыслимых сторон тел к ощущаемым качествам их, т. е. от абстрактного к конкретному (или, как говорит Фараби, «порядок, соответствующий ощущению» и «порядок, соответствующий разуму»). Первый способ, согласно Фараби, характерен для физики, второй — для математики, причем им пользуется наука только с целью более глубокого познания тех или иных сторон тел.

7. Все математические понятия — и, следовательно, понятия наиболее отвлеченные, абстрактные, — какими бы они ни казались оторванными от объективной действительности, являются обобщением определенных сторон конкретно существующих тел.

Вопрос о природе математических и вообще абстрактных понятий в Древней Греции и, особенно, в период средневековья был одним из наиболее острых, вокруг которого шла ожесточенная борьба между идеализмом и материализмом. Здесь сталкивались противоположные философские взгляды на реальный мир и познание. Так, пифагорейцы абсолютизировали число, ставя его в основу мироздания. Для Платона и его последователей числа (и вообще математические понятия) были чем-то самостоятельным сущим, отличным от чувственных вещей, ибо, по их мнению, математические аксиомы из-за их абстрактности неприменимы к чувственным вещам. При этом платоники исходили из положения о первичности и самостоятельности мира идей. Они развивали учение о том, что математические предметы представляют собой нечто третье, существующее помимо идей и реальных вещей.

Противоположного мнения придерживался Аристотель, который подверг резкой критике платоновское учение о «мире идей». Хотя он сам не смог полностью освободиться от влияния идеалистических взглядов своего учителя, но его идеализм был объективнее, общее, чем идеализм Платона, поэтому в своей натурфилософии Аристотель часто подходил к позиции материализма⁶³.

Аристотель подверг критике учение пифагорейцев о числах и платоновскую трактовку математических понятий. В 11-, 13- и 14-й главах «Метафизики», отвергая идеалистические взгляды по этому вопросу, он выдвигает тезис о том, что математические понятия имеют своим источником реально существующие тела, что такие понятия, как точка, линия и т. п., возникли в результате от-

влечения от конкретных свойств материальных тел. Для него совершенно «ясно, что математические предметы не обладают отдельным существованием; ведь если бы они им обладали, их свойства не были бы присущи телам»⁶⁴.

По Аристотелю точка, линия и поверхность, выражая определенные стороны конкретных тел, могут лишь логически предшествовать телу, но не все то, что раньше логически, раньше и по субстанции⁶⁵.

В. И. Ленин в своих конспектах «Метафизики», характеризуя позицию Аристотеля в вопросе о природе математических понятий, писал: «Книга 13, глава 3 разрешает эти трудности превосходно, отчетливо, ясно, материалистически (математика и другие науки абстрагируют одну из сторон тела, явления, жизни). Но автор не выдерживает последовательно этой точки зрения»⁶⁶. А в другом месте, подчеркивая положение Аристотеля о том, что математика оставляет в стороне теплоту, тяжесть и прочие «чувственные противоречия» и имеет в виду «лишь количественное», В. И. Ленин указывает: «Здесь точка зрения диалектического материализма, но случайно, не выдержано, неразвито, мимолетно»⁶⁷.

Ф. Энгельс, останавливаясь на вопросе о природе математических категорий и разъясняя их происхождение с точки зрения диалектического материализма, писал: «Математическое бесконечное заимствовано из действительности, хотя и бессознательным образом, и поэтому оно может быть объяснено только из действительности, а не из самого себя, не из математической абстракции. А когда мы подвергаем действительность исследованию в этом направлении, то мы находим ... также и те действительные отношения, из области которых заимствовано математическое отношение бесконечности, и даже наталкиваемся на имеющиеся в природе аналоги того математического приема, посредством которого это отношение проявляется в действии»⁶⁸.

Ленинскую оценку аристотелевской трактовки математических категорий можно отнести и к Фараби, ибо, как мы видели выше, в вопросе о природе математических понятий он развивает точку зрения Аристотеля и совершенно отходит как от позиции Платона и Пифагора, так и от других идеалистических концепций.

Фараби не только восстанавливает аристотелевскую трактовку природы абстрактных понятий, искаженную неоплатониками, но и дальше развивает материалисти-

ческую тенденцию аристотелевского учения о понятиях. Настаивая на первичности материального предмета по отношению к идеям, которые в качестве всеобщего абстрагируются от него, Абу Наср стремится доказать несостоятельность учения средневековых восточных последователей Платона.

Касаясь критики Аристотелем платоновских идей, В. И. Ленин отмечал: «Критика Аристотелем „идей“ Платона есть критика *идеализма как идеализма вообще*: ибо откуда берутся понятия, абстракции, отсюда же идет и „закон“ и „необходимость“...»⁶⁹.

Продолжая линию Аристотеля, Фараби ищет источники таких понятий, как «закон» и «необходимость» не в особом «мире идей», а в мире объективном, в отношениях самих тел, которые выступают как объекты и физики и математики, т. е. различных наук.

Согласно Фараби, разуму, мышлению в отличие от ощущений свойственно понимание, а не просто отражение и закрепление отраженных образов. «Понимание, — пишет он, — это действие, связанное с [познанием] сущности, общих правил и законов [предметов]»⁷⁰.

* * *

Как известно, предметом характерного для средневековой философии ожесточенного и длительного спора между номиналистами и реалистами была природа общих понятий, или «универсалий». Вопрос заключался в следующем: реальны ли общие понятия, существуют ли они вне нашего ума, или же они — лишь слова, обозначения.

Реалисты утверждали реальное существование «универсалий» как неких духовных сущностей, или прообразов, предшествующих единичным вещам. Раньше, говорили они, существует «человек вообще», как своего рода идея человека, а затем уже, как ее порождение, — единичные люди.

Номиналисты настаивали на реальности лишь единичных, индивидуальных вещей, считая универсалии простыми названиями, именами, которые люди присваивают отдельным явлениям. Человек или дом «вообще» не существуют, это только имена для обозначения суммы единичных людей или домов⁷¹.

Борьба между номинализмом и реализмом означала, в сущности, борьбу двух противоположных линий в фи-

лософии, ибо, как отмечал К. Маркс, номинализм «вообще является первым выражением материализма». Но этот материализм еще выступает в теологической форме, что свойственно многим средневековым прогрессивным философским учениям Запада и Востока. К. Маркс и Ф. Энгельс отмечают, что отдельные мыслители средневековья заставляли «самое теологию проповедать материализм»⁷².

«Конечно,— пишет В. И. Ленин,— в борьбе средневековых номиналистов и реалистов есть аналогии с борьбой материалистов и идеалистов, но и аналогии и исторически-преемственную связь можно установить еще со многими и многими теориями, вплоть не только до средних веков, но и до древности»⁷³.

И действительно, как показывают исследования, спор между номиналистическими и реалистическими воззрениями на природу понятий восходит еще к Древней Греции.

Источником для реалистов была философия Платона, его учение о первичности мира идей, тогда как номиналисты исходили из философии Аристотеля, который выступал против платоновской теории «первичных идей» и доказывал первичность конкретных вещей.

Рассматриваемый вопрос в той форме, в которой он стал предметом ожесточенной дискуссии в эпоху средневековья, был сформулирован в III в. Порфирием, автором популярного сочинения по логике — «Исагоге». Он спрашивал: существуют ли роды и виды в действительности самостоятельно или же только в наших мыслях? Если они существуют в действительности, то обладают ли они телесным бытием отдельно от чувственных вещей или нет?

Труд Порфирия был переведен на арабский язык и снабжен комментариями, в том числе и Фараби. Следовательно, вопрос, поставленный Порфирием и вызвавший ожесточенные споры между представителями двух течений в средневековой Европе, не мог быть не замечен мыслителями Востока. Разногласия по этой важной проблеме в своеобразной форме отразились и в средневековой арабоязычной философской мысли.

Фараби в этом споре следовал за номиналистами и Аристотелем, считая единичные предметы первично существующими, а общие понятия — возникающими в разуме в результате абстрагирования от конкретных предметов. Номиналистическая позиция Абу Насра вытекает из его теории познания в целом, из того, как он

понимает природу и взаимоотношение чувственного и рационального, конкретного и абстрактного.

Номиналистические идеи Фараби отчетливо видны в следующем его высказывании: «Единичные субстанции — это те, что называются первыми субстанциями. Универсалии субстанции — это вторые субстанции. Единичные субстанции — в большей мере субстанции, ибо они более совершенны по существованию, чем универсалии субстанции в том отношении, что они в большей мере довлеют себе и более независимы от чего-то другого в своем существовании. Ведь единичные субстанции не нуждаются в своем существовании ни в каком подлежащем, потому что они и не находятся в подлежащем и не сказываются в нем. Что же касается универсалий субстанции, то, будучи таковыми, они нуждаются для своего существования в подлежащих, а их подлежащие суть единичные субстанции. И все же то, что они нуждаются в подлежащих, не мешает им быть субстанциями, ибо они лишь сказываются в своих подлежащих (а не находятся в них), а универсалии, которые сказываются в подлежащих, дают знание о существовании этих подлежащих, и, когда знают эти универсалии, приобретается знание о сущности этих подлежащих. Вещь умопостигаема благодаря тому, что познается ее сущность. Единичные же субстанции умопостигаемы благодаря тому, что разумом познаются их универсалии. Понятие же единичных субстанций существует лишь благодаря существованию самих этих субстанций.

Таким образом, для того, чтобы быть умопостигаемыми, единичные субстанции нуждаются в универсалиях субстанции, а универсалии субстанции для того, чтобы существовать, нуждаются в единичных субстанциях, так как если бы последние не существовали, то те из универсалий, которые являлись бы душе, оказались бы выдуманскими, ложными, а то, что ложно, не существует. Универсалии, стало быть существуют благодаря единичному, а единичное умопостигаемо благодаря универсалии. Вот почему универсалии субстанции также оказываются субстанциями — они являются понятиями тех субстанций, принадлежность которых к субстанциям очевидна, и оказываются вторыми по степени [субстанции], ибо они существуют, поскольку существуют единичные субстанции»⁷⁴.

В «Толкованиях» Фараби уточняет эту идею: «Пости-

жение им (человеком.— М. Х.) универсалий происходит через чувственное восприятие единичных предметов»⁷⁵. Эта мысль подчеркивается и в определении рода видовых отношений.

А в другом месте он пишет: «Истинная природа рода и видового различия состоит в том, что мыслятся различные идеи, у которых имеются атрибуты, из коих одни являются общими, а другие особенными. Общие атрибуты называются „родом“, а особенные — „видом“, „атрибутами“ или „акциденциями“. Могут сказать, что таковые суть атрибуты, а не составные части [образующего начала]. На это можно ответить, что они суть атрибуты по отношению к идеям, из которых они вычленены, они являются составными частями общей идеи как чего-то данного в мысли. Ибо эти общие идеи не имеют бытия в индивидуальных предметах; [идея] животного, например, существует лишь в мысли, и она является составной частью [других идей] в мысли. Атрибуты, о которых говорится в книгах, суть атрибуты как нечто мыслимое, а не как нечто [объективно] существующее»⁷⁶.

С номиналистических позиций Фараби рассматривает и вопрос о соотношении наук, как мы уже видели выше. Науку об общем, т. е. метафизику, он ставит после всех конкретных наук, изучающих свойства реально существующих тел, так как категории, рассматриваемые метафизикой, «воображение изолирует от действительности, потому что их существо вообще абстрактное»⁷⁷.

Ближайший последователь Фараби Ибн Сина также придерживается тезиса о существовании конкретных тел раньше идей, ощущаемых физических качеств — раньше абстрактных понятий. На той же позиции стояли и другие прогрессивные мыслители, последователи Фараби и Ибн Сины — Ибн Рухд, Ибн Халдун и др.

Следует подчеркнуть, что номинализм нетождественен материализму, он был лишь проявлением материалистической тенденции в вопросе о взаимоотношении общего и частного в эпоху средневековья. Номинализм выступал в теологической форме, и во многих других вопросах сторонники его не были свободны от мистики, традиционных представлений о сотворении мира, влияния эманационной теории неоплатонизма. Это в значительной степени относится и к Фараби. Но в целом номиналистические концепции сыграли большую роль в борьбе против официальной феодально-клерикальной идеологии и в немалой сте-

пени способствовали освобождению философии и вообще научной мысли от влияния религиозной догматики.

В связи с усилением рационализма в духовной жизни средневекового общества проблема разума в философии приобретает исключительно важное значение и подвергается всесторонней разработке.

Эта проблема, в решении которой, с одной стороны, нашли свое отражение ценные идеи о характере человеческого познания, а с другой — сказалось значительное влияние мистики, приняла форму характерного для прогрессивной средневековой философии вопроса о двойственности истины — философской и религиозной.

Проблема разума является одной из самых сложных частей философской системы Фараби. В том аспекте, в каком ее рассматривает Абу Наср, она типична для всей средневековой прогрессивной арабоязычной науки и в то же время довольно ярко характеризует исторические особенности возникновения этой науки на средневековом Востоке, где господствующим было религиозно-мистическое мировоззрение.

Теория разума разрабатывается Фараби в таких трудах, как «Гражданская политика», «Существо вопросов», «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», а также в специальном трактате «О значении [слова] „разум“» («Маани ал-акл»).

Мыслитель рассматривает эту проблему в двух аспектах: с точки зрения действия разумной силы как естественного свойства каждого человека и с точки зрения общего процесса углубления разумного познания как свойства человечества в целом.

Определив разумную силу как естественное и неотъемлемое свойство человека, Фараби разделяет ее на теоретическую (назарийя) и практическую (амалийя). При помощи теоретической разумной силы человек овладевает наукой. Практической же разумной силой называется такая, при помощи которой человек изучает то, что он сам может совершить при его власти. Эта сила в свою очередь делится на профессиональную и мыслительную. При помощи профессиональной силы человек овладевает искусствами и ремеслами, при помощи мыслительной — размышляет и рассуждает о том, что следует и чего не следует делать. Это деление относится к характеристике различных частей разумной силы в том виде, в каком она составляет естество человека. Но в то же время для оцен-

ки совершенствования разумного познания, углубления в сущность его Фараби отдельно рассматривает теоретический (или умозрительный) разум, не имеющий формы и являющийся нематериальным.

В трактате «О значениях [слова] „разум“» Фараби приводит определения различных значений понятия «разум», которые употреблялись в средневековой культуре и повседневном обиходе. Этот трактат, хотя и небольшой по объему, имел большое значение для своего времени, ибо в нем получила свое логическое объяснение теория разума, сыгравшая важную роль в раскрытии особенностей средневековой науки и философии. Будучи еще в XII в. переведенным на латинский язык, он в эпоху Ренессанса перепечатывался неоднократно под заглавиями «De intellectu et intelligibili» и «De intellectu et intellecto».

В трактате Фараби определяет шесть значений понятия «разум»:

«Первое — то, которым пользуются в просторечии, когда говорят о человеке, что он разумен. Второе — то, о котором постоянно спорят мутакаллимы: каждый понимал его по-своему. Они говорят: „Это относится к тому, что разум отрицает“. Третье [значение слова] „разум“ содержится в трактате Аристотеля „Доказательство“ (т. е. „Вторая аналитика“.— М. Х.). Четвертое — упоминается им же в шестой книге „Этики“ (имеется в виду „Никомахова этика“.— М. Х. Пятое — в трактате „О душе“. Шестое — в „Метафизике“»⁷⁸.

В трактате Фараби подробно анализирует эти значения (в частности, последние четыре значения) слова «разум» в соответствии с трактовкой Аристотеля. В данном трактате Абу Наср еще раз доказал свою верность идеям великого Стагирита.

Теоретический разум, представляющий рациональную познавательную способность человека, при углублении в сущность вещей проходит различные ступени: 1) потенциальный, или материальный, разум; 2) действительный, или актуальный, разум; 3) приобретенный разум; 4) деятельный разум.

При характеристике этапов развития разума Фараби исходит из категории возможности и действительности. Вещи, предметы, т. е. умопостигаемые сущности, содержат в себе возможности умопостижения, познания. Человек обладает способностью умопостигать, познавать их сущность. И эта способность является потенциальным

(или материальным) разумом, который составляет первую ступень углубления.

Познание сущности, по представлению Фараби, связано с познанием формы предмета. Возможность выделения формы из материи предмета, т. е. познания сущности, постепенно превращается в действительность. Разум совершает эту операцию, отделяя форму от материи, и предметы, которые были умопостигаемыми, из возможности становятся действительными. А разум, познав их сущность (т. е. отделив форму от материи), переходит на вторую высшую ступень, из потенциального разума в действительный.

Разумное, или рациональное, познание и углубление в сущность продолжается. Разум углубляется в познание последующей основы, «субстрата» этих познаний сущностей, причем вооруженный познанием сущностей он поднимается в сферу познания их материальных основ. На этой стадии он уже называется приобретенным разумом.

В своем восхождении к телесным, материальным формам разум достигает форм элементов, которые являются самыми низшими формами бытия. В конечном счете, познав все земное и материальное, разум переходит к познанию форм небесных тел, к самым отдаленным нематериальным вещам. В этой последней, высшей стадии он становится деятельным разумом, т. е. сливается с космическим вездесущим и единым объективным мировым разумом⁷⁹. При этом весь процесс — переход разума из потенциального состояния в действительное и т. д. — осуществляется посредством воздействия космического деятельного разума. Отношение деятельного разума к материальному подобно отношению солнечного света к глазу, который является органом зрения, пока он в темноте: если вокруг становится светло от солнечного излучения, мы начинаем видеть и различать предметы и цвета, а в абсолютной темноте мы не видим, хотя обладаем глазом. Точно так же деятельный разум превращает потенциальный разум в действительный⁸⁰.

Итак, разум самоуглубляется в своем познании сущностей при воздействии мирового деятельного разума и, в конечном счете, сливается с последним, становясь вечным, бессмертным.

Выше отмечалось, что Фараби рассматривает космический деятельный разум как начало мироздания в числе

шести начал мира. Функция деятельного разума, указывает он, — это забота о разумном животном и стремление довести его до высшей степени совершенства, которой человек способен достичь, т. е. до предельного счастья.

А это значит, что человек будет пребывать на ступени деятельного разума, — и это произойдет при отделении его от тела, когда он уже не будет нуждаться в теле, материи и акциденции, которые стоят на более низкой ступени, и будет пребывать в этом совершенстве вечно⁸¹.

В познании человеком объективной реальности участвует мировой деятельный разум, роль которого заключается в том, что он возвышает данные чувств и делает их доступными для мышления, а мышление ведет к глубокому и всестороннему познанию и в конечном итоге через различные ступени развития, обогатив разум всеми знаниями о мире, приводит к вечности.

Деятельный разум служит посредником между первопричиной и человеком. Первопричина переходит в деятельный разум, этот последний связан с человеческой душой, душа находится в теле, — и, таким образом, свойство «божественной жизни» переходит к материи, к человеку, и сущность человека, его знание в лице разума становятся вечными. Перед нами пантеизм, направленный на обоснование вечности, неисчерпаемости мира. А «бессмертие разума означает бессмертие человеческого рода»⁸². «Человечество, непрерывно живущее» — таков смысл этой теории. «Бессмертие деятельного разума есть, таким образом, не что иное, как вечное возрождение человечества и непрерывность цивилизации»⁸³.

Эта теория, кроме того, содержит обоснование мощи и безграничной силы разума, а через него — науки, философии, ибо слияние с деятельным разумом означает достижение предельного счастья, а последнее достигается в процессе познания. В свою очередь процесс познания осуществляется посредством науки. Следовательно, самым верным и единственным средством достижения счастья является наука.

Для того чтобы показать преимущества разума и научного метода познания перед религиозной догматикой, необходимо было прежде всего поднять их авторитет до уровня столь громадного в эпоху средневековья авторитета религии, «божественной истины». Требовалось возвысить человеческий разум до уровня мирового, придав ему «божественную» окраску. Таким образом разум и научное

познание были поставлены рядом и даже вознесены над догматикой как религиозно-мистическим познанием бога, а наука, философия — над религией, теологией. Отсюда весьма популярный в средневековой философии вопрос о двойственности истин — религиозной и философской, отражавший процесс отделения философии от религии.

С проблемой разума Фараби тесно связывает вопрос об откровении и пророчестве, играющий настолько важную роль в мусульманской религии, что, как писал арабский исследователь Ибрагим Мадкур в своей книге «Место Фараби в мусульманской философии», «тот, кто отрицает откровение, тем самым полностью отрицает ислам или, по меньшей мере, нападает на его основу»⁸⁴.

Этот вопрос возник в связи с необходимостью объяснения откровений и «божественной» миссии пророка Мухаммеда. Согласно официальной мусульманской доктрине, Мухаммед возвысился до такого состояния, что входил в соприкосновение с богом, непосредственно воспринимал его повеления и передавал их простым смертным. Эта особая и таинственная способность Мухаммеда была названа «пророческой» и, как утверждалось, могла быть доступна только избранным богом личностям — пророкам.

Теологическое учение о пророчестве было подвергнуто критике прогрессивными мыслителями, предшественниками Фараби — Раванди, Рази и др.

Разумеется, Фараби не мог обойти эту проблему. Но его позиция отличается от официальной мусульманской трактовки.

Как мы уже видели, душевные познавательные силы Абу Наср группирует вокруг чувственного познания — ощущений, представляющих материал и для воображающей, и для разумной силы. Воображающая сила является переходной стадией, и ее функция заключается в сохранении полученных образов в различном сочетании. В процессе этого сочетания получают комплексы образов, часть которых, соответствуя действительности, является истинной, а часть — ложной. Воображающая сила поставляет материал для разумной силы, в конечном счете ведущей к деятельному разуму.

Согласно Фараби, если умопостигаемые сущности, усваиваемые разумом, имитируются или воспроизводятся, минуя различные стадии разума, непосредственно в воображающей силе, то происходит так называемый процесс откровения. В этом, по Фараби, и заключается сущность

пророчества. Но подобный процесс «видения», или «постижения», осуществляется на базе огромного запаса воспринятых ощущениями образов внешних предметов, т. е. большого запаса знаний⁸⁵.

Таким образом, «механизм» откровения, пророчества Фараби сводит к естественному процессу сновидения срыва с него покров таинственности, ореол святости. «Пророческие внушения (или вдохновения) ... могут происходить во сне, и тогда они — сновидения, могут наяву, и тогда они — пророчество. Различие между пророчеством и сновидением не в принципе, а в степени и характере»⁸⁶.

Пророчество ничего таинственного в себе не содержит, оно есть просто-напросто познание сущностей с участием большой доли интуиции, результат овладения глубокими знаниями. Следовательно, решающая роль опять-таки придается знанию.

Пророчество не является способностью исключительной, оно, как естественный процесс, доступно каждому, кто обладает значительной воображающей силой. Кроме того, всякий, даже если он не обладает воображающей силой в такой степени, в процессе познания умопостигаемых сущностей и прохождения всех стадий разума сливается с деятельным разумом и достигает того, что способно дать способность к пророчеству. Пророчество сводится к мудрости, образованности, достигаемой каждым при помощи науки.

В буржуазной литературе учение Фараби о разуме и пророчестве рассматривается как одна из мистических сторон его мировоззренческой системы, а мусульманские авторы видят в нем обоснование ислама. Между тем, как уже могли убедиться, для подобных выводов нет скольконибудь серьезных оснований. Наоборот, своей теорией пророчества Фараби в немалой степени колеблет основы «религий откровения». К каким нежелательным для мусульманской ортодоксии результатам могло привести это учение, можно видеть из следующей оценки Газали теорий пророчества Фараби и Ибн Сины: «Пятье говорят: „Я делаю это не из уважения перед авторитетом — я прочел книги по философской науке и постиг истинную природу пророчества. Я понял, что сущность его сводится к мудрости и к заботе о благе людей, что заповеди его направлены на то, чтобы удержать простых людей и оградить их от взаимоизбиения и ссор, не дать им погрязнуть в низменных страстях. Но ведь я не принадлежу

к невежественной черни, чтобы входить в лоно предписаний религии! Нет, я принадлежу к разряду мудрецов, следую за мудростью, в коей я сведущ и в коей мне нет нужды следовать за каким-либо авторитетом". Таков высший предел веры у тех, кто начитался книг по философскому учению метафизиков, и научившихся тому из книг Ибн Сины и Абу Насра ал-Фараби!»⁸⁷.

Учение о разуме Фараби не только говорит о рационалистическом характере его теории познания, но и имеет большое значение для характеристики его мировоззренческой системы в целом.

Как уже указывалось, при рассмотрении многих проблем познавательной деятельности человека Фараби исходит из достижений естественнонаучной мысли и стоит в целом на правильной позиции, особенно в вопросах природы ощущений, их зависимости от органов чувств, построения общей схемы душевных сил и способностей человека и т. п.

Абу Наср придает огромное значение разуму, возвышает его над слепой верой и догматикой; рационализм пронизывает все стороны его философской системы.

Но в целом его учение о познавательных силах души было ограниченным, в нем в значительной степени нашел свое отражение противоречивый, непоследовательный характер его мировоззрения.

Прежде всего, следует указать на то, что учение Фараби о познавательных способностях человека носит описательный характер. Он не объясняет, а в основном описывает, фиксирует известные ему психологические факты.

Кроме того, несмотря на то что Фараби в самой действительности отделяет субстанцию и акциденцию, сущность и отдельные ощущаемые качества предметов, все же существование общего он видит только в мышлении и общее считает свойством разума. Ощущения отражают конкретные свойства, а разум обобщает их и, обобщая, отражает сущность. Абу Наср далек от понимания причины перехода в познании от единичного к особенному, к всеобщему.

Фараби развил материалистические идеи Аристотеля о процессе познания, очистил их от привнесенных его последователями идеалистических примесей, выдвинул много оригинального в трактовке некоторых положений.

В. И. Ленин, характеризуя теорию познания Аристотеля, отмечал наряду с присущей ей «наивной верой в силу разума» также и «беспомощно-жалкую запутанность в *диалектике* общего и отдельного»⁸⁸. Подобная же «запутанность» была характерна и для теории познания Абу Насра.

Фараби рассматривает чувственную ступень познания (ощущения) в связи с определенной материальной основой.

Но субстанцию разума мыслитель считал нематериальной. Оказавшись совершенно беспомощным в объяснении сущности такого явления, как человеческое сознание, человеческий разум, Фараби связывал его с космическим разумом — и тем самым в трактовке более сложных психических процессов отступил от того принципа, которого придерживался в объяснении чувственного познания.

В целом учение Фараби о психических процессах и учение о разуме сыграли огромную роль в эпоху средневековья и оказали большое влияние на дальнейшее освобождение науки от влияния религии и на развитие естественнонаучной теории познания.

Учение об образцовом городе-государстве. Социальная утопия

Учение об общественной жизни — или ал-мадания (буквально о городе-государстве) занимает одно из основных мест в научном наследии Фараби. Теория общественного устройства, которой он посвятил ряд специальных работ («Трактат о взглядах жителей добродетельного города», «Книга о достижении счастья», «Указание путей счастья» и другие небольшие трактаты), явилась завершающей частью его универсальной системы.

Точка зрения относительно того, что Фараби в период средневековья разработал стройное учение об образцовом обществе, общепризнана⁸⁹. При создании этого учения он опирался на достижения греческой мысли, особенно на политические и этические идеи Аристотеля и Платона, и широко использовал социальные идеи древнего Востока⁹⁰.

В буржуазной литературе имеются различные оценки социально-политических воззрений Фараби, которые сводятся в основном к отрицанию их оригинальности или к

оценке их значения с точки зрения идеологии ислама. Встречаются, однако, отдельные работы, в которых делается попытка более объективно оценить действительное место Фараби в истории прогрессивной общественно-политической мысли.

В истории социально-политических учений идеи мыслителей средневекового арабо-мусульманского Востока, в особенности Фараби, должны занять свое достойное место. Вне исследования идей Фараби об общественной жизни нельзя представить историю средневековых политических учений. В этом отношении советскими учеными осуществляется значительная работа⁹¹.

В плане изучения проблем общественной жизни Фараби поднял значительный круг вопросов. Основные из них следующие: 1) определение предмета и задачи науки об общественной жизни; 2) происхождение, состав, структура и виды общественных объединений и критика неправильных, с точки зрения Фараби, теорий по этим вопросам; 3) город-государство, особенности и жизнь городского (государственного) объединения, государство и формы его управления; 4) место и обязанности человека в обществе, вопросы трудовой деятельности, нравственности и воспитания; 5) конечная цель государственного объединения, пути и способы достижения счастья.

Как уже указывалось, классификацию наук Фараби завершает определением предмета и задач наук об общественной жизни. К наукам, рассматривающим проблемы общественной жизни, он относит илм ал-мадания (науку о городском или государственном объединении), фикх (юриспруденцию) и калам (богословие).

Рассмотрение калама (богословия) в числе наук об общественной жизни интересно для определения отношения Фараби к господствующей феодально-клерикальной идеологии. Вопреки утверждениям мутакаллимов, Фараби не считает калам основой познания, базой всех наук, а уделяет ему в числе других наук довольно скромное место в конце своей классификации, подвергая при этом критике мутакаллимов. Однако, включая калам в науку, он в известной мере оказывается под влиянием господствующих идеологических представлений.

Основное внимание Фараби уделяет гражданской науке (илм ал-мадания). Проблеме общественной жизни и государства он посвятил ряд сочинений: «Гражданская политика», «О достижении счастья», «Трактат о взгля-

дах жителей добродетельного города», «Афоризмы государственного деятеля» и др.

Согласно Фараби, философия в целом, теоретическая и практическая, служит для достижения добра и прекрасного. Первая из них вооружает человека теоретическим знанием, общими науками, вторая — знанием и средствами для осуществления прекрасного и непосредственно связана с действием, деятельностью человека.

«Искусство, целью которого является только достижение прекрасного, называется философией, или, в абсолютном смысле, мудростью...

Поскольку прекрасное [бывает] двух видов, а именно: только знание и знание и действие, то искусство философии также делится на два вида: благодаря одному виду достигают познания существующих предметов, на которые не распространяется человеческое действие. Это называется теоретической философией.

Благодаря этому второму виду получают познание предметов, свойство которых таково, что на них распространяется действие человека. Именно в нем и заключена способность совершения прекрасного. Это называется практической и гражданской философией»⁹².

Теоретическая философия охватывает три вида наук: 1) метафизику; 2) физику; 3) математику. Каждая из этих трех наук охватывает какой-то вид существующих предметов, подлежащих только познанию.

Предмет и задачи науки об общественной жизни Фараби определяет следующим образом: «Илм ал-маданий (или гражданская наука) изучает: а) различные виды сознательных действий и способов жизни, а также обычаи, нравственность, привычки и естественные склонности, из которых названные действия и способы жизни складываются; б) цели, ради которых они совершаются; в) она также рассматривает, как они должны происходить (или существовать) в человеке; г) методы управления ими, а также способы сохранения их для человека.

Она различает цели, для достижения которых совершаются [эти] действия. Она показывает, что одна из этих целей воистину олицетворяет счастье, в то время как другие выражают воображаемое (мнимое) счастье.

Различая действия и способы жизни, политическая наука указывает, что теми [действиями и способами жизни], через которые достигается истинное счастье, являются: добродетель, целомудрие, благородные поступ-

ки, а противоположные этим [действиям] — зло и несовершенство. Способ существования добродетели, целомудрия [и др.] у человека является таковым, что он [может] возникать и распространяться в городах в определенном порядке и осуществляться совместно»⁹³.

В задачи гражданской науки, согласно Фараби, входит еще и описание того, как нравственные поступки и добродетельные действия, ведущие к истинному счастью, осуществляются посредством определенной политической (государственной) организации. Основной функцией главы организации является установление подобных нравственных поступков и действий и осуществление мер по их сохранению. Выполнение этой функции требует от главы умения управлять государством и знания искусства управления.

Управление бывает двух типов: 1) направленное на установление таких способов жизни, действий, моральных норм и поступков, которые ведут к истинному счастью; государства с таким управлением добродетельны, и управляемые подобным образом города и народы также добродетельны; 2) управление, способствующее установлению таких способов жизни и действий и моральных норм, которые только кажутся ведущими к счастью, а на самом деле отводят от него, — это невежественное государство, города и народы такого государства стаповятся невежественными.

Искусство управления охватывает две составные части: теоретическое знание общих законов управления и практическую деятельность по управлению государством. Оно постигается человеком посредством длительной политической практики, наблюдения и опыта. Сочетание общего знания с опытом дает возможность определить метод действия при соответствующем событии.

Гражданская наука, или, как иногда называет ее Фараби, «гражданская философия», состоит в изучении сознательных действий, способов жизни, нравственных норм и других явлений; она дает универсальные законы и правила для их определения в соответствии с каждым конкретным случаем.

В трактате «О достижении счастья» Фараби, касаясь науки о человеке, т. е. общественной науки, указывает, что после наук о небесах, физических явлениях, растениях и животных начинается изучение человека для выяснения его сущности и природы. Прежде всего, под-

черкивает Фараби, это осуществляется при помощи анализа конечной цели человечества, которая достигается посредством добродетельных дел и лучших человеческих достоинств. В изучение конечной цели входит выявление методов и способов ее достижения, исследование противоположных нравственным достоинствам отрицательных чувств и других моральных норм, привычек и нравов с целью выявления и установления их причин, дабы они не препятствовали достижению совершенства. Выяснение всех этих вопросов и составляет, согласно Фараби, задачу или ал-мадания — гражданской науки.

Кроме того, в задачу этой науки Фараби включает определение истинного счастья и его отличия от мнимого, иллюзорного счастья, достоинств добродетельного города и его отличия от невежественного, определение видов искусств-ремесел, распространенных в этих двух видах городов.

Таким образом, предмет гражданской науки (или гражданской философии) Фараби понимает очень широко. Он включает в него проблемы государствоведения, этики и педагогики, причем последние подчиняются задачам политической организации государства, которое служит лучшим средством достижения людьми истинного счастья. Государствоведение, этика и наука воспитания, из которых состоит искусство управления, преследуют одинаковую цель — определение путей созидания счастья для людей, но подходят они к этой задаче с различных сторон.

В зависимости от проблемы и объекта изучения гражданскую науку Фараби разделяет на две самостоятельные части:

«Эта наука делится на две части. Одна часть содержит объяснение счастья; она делает различие между истинным счастьем и воображаемым. Далее, в ней перечисляются действия, поведение, нравы и общие волевые свойства, присущие городам и народам. Наконец, она подразделяет их на добродетельные и недобродетельные.

Другая часть охватывает способ организации добродетельных свойств и поведения в городах и народах и дает объяснение авторитетных действий, благодаря которым упрочиваются добродетельные поведение и дела»⁹⁴.

В трактате «Указания пути к счастью» Фараби, возвращаясь к этому вопросу, более определенно указывает на эти две части. Он пишет: «Гражданская философия

распадается на два вида. Благодаря одному получают познание хороших действий и нравов, от которых исходят эти хорошие действия и способность [установления] причин их. Благодаря ему прекрасные вещи становятся нашим свойством. Этот [вид] называется этическим искусством.

Другой [вид] охватывает знание положений, благодаря которым жители городов достигают прекрасного и способности получения и сохранения этого прекрасного. Этот вид называется политической философией»⁹⁵.

Этика трактует о нравственном строе индивида, о нравственных нормах во взаимоотношениях людей, а политическая философия в целом посвящена принципам и нормам политических объединений общин, т. е. государств; она вырабатывает рецепты для управления людьми, жителями государств, и способы реализации счастья через деятельность политической организации. Само же государство, устанавливающее правила поведения и нравственные нормы и руководящее ими, является только необходимым орудием, организованно направляющим жителей государства к достижению счастья. (Но счастье, как мы увидим далее, для Фараби является не только моральной категорией.)

В своем учении о происхождении и организации человеческого общества Фараби подвергает критике те теории, которые, с его точки зрения, не соответствуют действительному положению вещей и являются «порочными взглядами».

Одна из этих «порочных» теорий заключается в уподоблении человеческого общества обществу животных, в котором идет непрерывная и жестокая борьба за существование между различными группами и видами, царят вечная вражда, взаимоуничтожение, полностью отсутствуют порядок, система, мораль и т. п. Сторонники этой теории считают, что принципы человеческого общества должны исходить из тех норм, которые господствуют в мире животных, и «поэтому они сочли, что города должны бороться и враждовать друг с другом ... что каждый человек должен один пользоваться всеми имеющимися у него благами и бороться против другого за все то, что ему полезно, и что самый счастливый человек есть тот, который одержал победу над всеми теми, кто с ним враждовал»⁹⁶.

Фараби критикует также воззрения тех, кто отрицает возможность каких-либо связей, естественных или произвольных, между людьми и не видит никакого смысла в объединении их, в создании человеческого общества. Подобную точку зрения он оценивает как звериную.

Одобрительно относясь к теоретикам, отстаивающим необходимость общественного объединения людей, Фараби, однако, расходится со многими из них в вопросе об основе этой ассоциации. Например, он считает неправильным, когда в качестве таковой выдвигаются биологические или географические факторы: не правы те, говорит он, кто считает, что причиной общности людей является происхождение от единого предка или от одного рода. Фараби отрицает и учение о насилии, согласно которому общность людей осуществляется по принуждению, на основе принципа господства и подчинения.

Отвергая все эти взгляды как неверные, он выдвигает свою концепцию происхождения общества. «По природе своей,— пишет он,— каждый человек устроен так, что для собственного 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. При этом каждый человек по отношению к другому находится точно в таком же положении. Вот почему лишь через объединение многих помогающих друг другу людей, где каждый доставляет другому некоторую долю того, что необходимо для его существования, человек может обрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе. Деятельность всех членов такого общества в совокупности своей доставляет каждому из них все то, в чем он нуждается для существования и достижения совершенства»⁹⁷.

Таким образом, Фараби считает, что только во взаимодействии с другими людьми, только в социальной группе человек может существовать, жить и достичь морального совершенства. Причиной, приводящей людей к объединению, является потребность в удовлетворении своих материальных и духовных нужд.

Фараби, разумеется, далек от понимания роли и значения труда в возникновении человеческого общества, его социальной природы, далек от мысли, что именно

труд выделил человека из мира животных и сделал его человеком — явлением социальным, «совокупностью общественных отношений», по выражению К. Маркса. Но, выдвигая на первый план материальные потребности в качестве условия возникновения общества, Фараби решительно отвергает религиозно-теологические и биологические воззрения на эту важнейшую проблему и тем самым делает значительный шаг вперед в объяснении сущности общества. Кроме того, Фараби здесь констатирует общественную, социальную природу человека, хотя не раскрывает — вернее, не понимает — причины этого.

Все общество Фараби делит на великое, среднее и малое. Великое общество — это объединение всех людей, всех народов, населяющих Землю; среднее — это общество какого-либо отдельного народа или народностей; малое — это общество, представленное городом. Город является первой ступенью совершенного общества и находится на определенной части той местности, которую населяет тот или иной народ. Следовательно, народ разделяется на городские объединения, а все человеческое общество — на народы.

Тонкую наблюдательность проявляет Фараби и в вопросе об отличительных признаках народа. Народы, утверждает он, отличаются друг от друга тремя признаками: естественными привычками и нравами, характером и языком. «Один народ отличается от другого тремя естественными вещами: естественным нравом, естественными чертами [характера] и третьей, основанной на характере [людей], которая также имеет какое-либо касательство к естественным вещам. Это — язык, т. е. речь, являющаяся средством выражения (мысли)»⁸⁸.

Интересно и объяснение, данное мыслителем, причин возникновения естественных нравов и характеров, отличающих один народ от другого. Своеобразие их Фараби объясняет особенностями географической среды, в которой живет тот или иной народ, а также воды, воздуха, растений и прочих естественных веществ, которыми он пользуется⁸⁹.

Итак, согласно Фараби, географическая среда является важным фактором в организации общества, но она оказывает влияние на общество через психику людей — их нравы и характеры. В основном это положение Фараби ценно с точки зрения опровержения религиозно-теологической трактовки общественных явлений и социальной

психологии. Необходимо, однако, отметить, что здесь он несколько непоследователен, ибо связывает психологию людей с небесными сферами и звездным миром.

Вообще, как мы это уже видели, подобные попытки установить связь жизни и деятельности человека с космическими явлениями характерны для мировоззренческой системы Фараби и многих других мыслителей средневековья — как Востока, так и Запада. В данном случае звездный мир и небесные сферы выступают у Фараби как компонент географической среды.

Но Фараби не придает определяющего значения естественным природным факторам в общественной организации. Природные условия он рассматривает как средство, воздействующее на формирование психологии народа, но не оказывающее решающего влияния на уровень его общественной организации.

Современный арабский исследователь Ф. З. Мухаммад в своей работе «Основы арабско-исламской политической мысли» также отмечает, что для Фараби «географические и культурные узы являются теми факторами, которые дают возможность определенной группе людей держаться вместе, жить мирно и создавать политическую организацию», а до создания этой организации люди постоянно подвергались угрозе со стороны, враждовали друг с другом и жили в «условиях несправедливости»¹⁰⁰.

Однако другое утверждение Ф. З. Мухаммада — о том, что Фараби считал соглашение между народом и главой государства основой государственной организации, — вызывает сомнение, ибо, во-первых, свое мнение Мухаммад не подтверждает высказыванием самого Фараби, а во-вторых, в «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» Фараби подобный взгляд называет порочным¹⁰¹.

Как отмечалось, первичной формой совершенного общества, по Фараби, является город, а объединение, стоящее ниже его, например общество жителей деревни, квартала, улицы, является неполным обществом¹⁰². Селение или деревня принадлежит городу, ибо обслуживает его. Фараби, естественно, недооценивает роли деревни, а тем более сотрудничества деревни и города в жизни общества. Объясняется это тем, что «он отмечает ту часть общественной деятельности, которая на этапе развития общества в его время подвергалась наиболее значительному и наиболее бросающемуся в глаза измене-

нию»¹⁰³. В эпоху Фараби в жизни общества особенно возростала роль города как центра торговли, культуры, государственного управления.

Фараби разделяет города-государства на добродетельные, или идеальные (ал-мадина ал-фазила), и невежественные (ал-мадина ал-джахилия). Города, в которых совершается зло,— невежественные. А «город, в котором объединение людей имеет целью взаимопомощь в делах, коими обретается истинное счастье, является добродетельным городом, и общество, где люди 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»¹⁰⁴.

Высказывание Фараби о возможности единого добродетельного общества и взаимной помощи всех народов звучит как обвинение в адрес современных ему феодальных правителей, во имя своих корыстных интересов ввергавших народы в пучину бесконечных войн. Эти слова Фараби были в то же время выражением его мечты о мирной жизни на Земле, о единой дружной семье всех народов.

Добродетельный город-государство Фараби уподобляется здоровому человеческому организму, все органы которого взаимосвязаны и помогают друг другу с тем, чтобы сохранить жизнь живого существа и сделать ее наиболее полной. Точно так же при рассмотрении душевных сил и взаимодействия органов человеческого тела он уподоблял его большому государству. Однако органы тела — это естественные органы, тогда как члены человеческой ассоциации, хотя и являются также естественными явлениями, действуют исходя из желания и воли. Но так же, как и в человеческом организме, все члены города-государства зависят друг от друга, несмотря на то что каждый из них занимает разное положение и выполняет различные функции.

Во главе добродетельного города стоит добродетельный и всеми уважаемый глава, ставящий перед собой цель добиться истинного счастья для всех членов общества. В этом городе господствует добро и справедливость, а несправедливость и зло осуждаются.

Невежественными являются такие города, где не имеют представления об истинном счастье и не стремятся к нему, а заботятся только о телесном здоровье, бо-

гатстве и наслаждениях. Невежественный город имеет разновидности. Так, есть город, где ограничиваются только необходимыми и естественными потребностями: едой, питьем, одеждой, жилищем, половыми сношениями и т. п., не заботясь о духовном совершенстве. В городе обмана основной целью жизни является достижение зажиточности и богатства, в городе «низости и несчастья» — лишь телесные наслаждения. Честолюбивый город — это такой, в котором стремятся только к почету, величию, а во властолюбивом городе — только к покорению других. В сластолюбивом городе жители не желают признавать над собой никакой власти, здесь царит полная анархия. Для переменчивого города характерны воззрения и действия добродетельного города, но в него проникли невежественные идеи и взгляды, вследствие чего он и стал невежественным. Заблудший город — это тот, жители которого имеют искаженное представление о совершенстве и счастье ¹⁰⁵.

В своей классификации и характеристике различных видов «добродетельных» и «невежественных» городов Фараби воссоздает социальную структуру современного ему общества, обобщает в абстрактных категориях идеалы и пороки, достоинства и слабости его. Он дает также подробную характеристику общественной жизни городов-государств. Говоря о естественных качествах, отличающих человека от остального животного мира, Фараби отмечает, что разум и душа в своей наиболее совершенной форме воплощаются в человеке, но они, являясь естественными началами, недостаточны для достижения человеком наивысшего совершенства, для этого человек нуждается в речи и в различных искусствах — ремеслах.

Но обладание речью также не является единственной причиной, обеспечивающей это совершенство. Стремление к совершенству — это не просто умозрительное стремление; оно осуществляется посредством использования множества естественных вещей или предметов, не встречающихся в природе. Таким образом, в качестве необходимого условия общественной жизни и общественного человека Фараби выдвигает способность к искусству (ремеслу) и, следовательно, общественно полезному труду. Он не мыслит общество без полезной трудовой деятельности.

Большое значение наряду с трудом и даже, пожалуй, преимущественное значение Фараби придает стремлению

к достижению счастья, т. е. духовному фактору. Отсюда и вытекает роль нравственных норм и категорий в общественной жизни человека.

Фараби останавливается на различных видах искусств, ремесел, распространенных в его эпоху. Это — земледелие, скотоводство, рыболовство, ткачество, изготовление полотна, благовоний, танцевальное искусство, искусство право-ведения, медицина, риторика, каллиграфия и др. Основное внимание здесь он уделяет не видам названных ремесел, а качественной градации их в связи с градацией городов и преследуемых ими целями ¹⁰⁶.

Сложность классовой структуры феодального общества также нашла свое отражение в трудах мыслителя. Он считает естественным принцип управления и подчинения в организационной структуре идеального города и выделяет несколько категорий подчиняющих и подчиняемых. Фараби пишет: «В городе есть определенный человек — глава — и прочие люди, приближающиеся к этому главе по своим ступеням, каждый из которых, согласно собственному положению и способностям, осуществляет то действие, которое требует преследуемая главой цель. Они находятся на первой ступени. Ниже их следуют другие люди, которые действуют в соответствии с целями первых, — эти занимают вторую ступень. Далее таким же образом следуют люди, которые действуют в соответствии с целями этих последних. Так располагаются по порядку различные члены городского объединения вплоть до тех, кто служит, но не обслуживается. Они занимают низшую ступень и являются людьми самого низкого положения» ¹⁰⁷.

Здесь автор отмечает наличие в обществе определенных классов и сословий и их взаимосвязь. Он упоминает также о крестьянах-землепашцах и скотоводах, ремесленниках, духовенстве, о людях физического и духовного труда.

Фараби отвергает рабство и его неотъемлемое свойство — лишение человека его достоинств. Общество, строящее свое благосостояние на постоянных войнах, набегах с целью завоевания чужих стран, превращения их жителей в рабов, он называет несправедливым и невежественным ¹⁰⁸.

В целом же Фараби считает эксплуатацию естественным явлением, о чем свидетельствует данная им градация общества на различные прослойки вследствие неодинако-

вого социального положения его членов, признание богатства как необходимого признака главы государства, условия его авторитета и власти, признание принципа наследования богатства и власти. Характеризуя свойства — естественные и приобретенные — главы города-государства, мыслитель, однако, прежде всего подчеркивает необходимость наличия у него развитого ума и ряда интеллектуальных и нравственных качеств, а затем уже обращает внимание на его происхождение и материальное состояние.

В описываемом им идеальном государстве Фараби группирует людей не только по их материальному состоянию, но и по профессиям, по их занятиям искусствами (ремеслами). Определяющее значение, как мы видим, он придает естественным свойствам — способностям, прежде всего умственным, и знанию, приобретенному в процессе опыта и изучения наук. Рационализм, вообще характерный для Фараби, и здесь находит свое яркое выражение.

В своем учении о государстве Фараби четко определяет его внешнюю и внутреннюю задачу.

Внешняя задача заключается в охране жителей добродетельного города или страны от нападения внешних врагов, т. е. в организации прочной обороны. Для невежественного города-государства характерны постоянные войны с другими городами, набеги на иноземцев, захват их имущества, взятие в плен, тогда как добродетельное государство ведет только оборонительные войны ради сохранения благополучия своих жителей. Взаимоуничтожение, согласно Фараби, — это господствующий принцип животного мира, и тот, кто проповедует его, оскорбляет человечество. «По отношению же к людям, — отмечает он, — связующим началом выступает человечность, и людям, поскольку они принадлежат к роду человеческому, надлежит поддерживать между собой мир»¹⁰⁹.

Войны Фараби делит на справедливые и несправедливые. Справедливые войны ведутся для достижения благородных целей, и они должны служить делу правосудия и наказания за какие-либо преступления тех, кто осмелился выступить против добродетельного города, за захват имущества жителей его. Несправедливые же войны те, которые направлены против интересов жителей добродетельного города и преследуют корыстные цели отдельных правителей. «Когда правитель ведет войну с какими-либо

людьми только для того, чтобы они покорились и подчинились ему,— пишет Фараби,— почитали все его предписания, соглашались, чтобы он руководил и управлял ими, как он это находит нужным, и чтобы они соглашались со всеми его указаниями во всем, чего бы он ни пожелал, то это — несправедливая война. Точно так же, если он ведет войну с единственной целью одержать (над кем-то) верх, то и это несправедливая война. Точно так же, если он ведет войну или убивает не для чего другого, как только для того, чтобы утолить свой гнев или ради удовольствия, которое он получает от победы, то и это несправедливость»¹¹⁰.

Таким образом, Фараби критикует политику войны и выступает за мир и добрососедские отношения между всеми государствами и народами. Города, стремящиеся к одной цели — к счастью, должны помогать друг другу,— такова идея Фараби.

Внутренняя задача государства заключается в осуществлении необходимых мероприятий, посредством которых достигается подлинное счастье его жителей: установление справедливости, просвещение народа, обучение его основным наукам о бытии¹¹¹, нравственное и интеллектуальное его воспитание, распространение добра и лучших, способствующих достижению счастья нравов, привычек и моральных норм. Все остальные проблемы — экономические и политические — подчиняются основной задаче: духовному совершенствованию людей с целью достижения счастья. Государство, ограничивающееся только экономическими проблемами, а политику превращающее в главную цель, Фараби считает невежественным.

Интерес представляет и рассмотрение отношения Фараби к религии. Религия, считает он, должна служить средством для достижения счастья, поэтому важно не наличие какого-либо конкретного верования, а то, какой цели оно служит. «У различных добродетельных городов и добродетельных народов могут быть различные религии, хотя они все верят в одно и то же счастье и стремятся к одним и тем же целям»¹¹². Из сказанного ясно критическое отношение Фараби к религии — и, в частности, к догмам и ритуалам ислама, к нравам реакционного духовенства. В противоположность господствующей мусульманской идеологии он отнюдь не ставит ислам выше других религий и все верования рассматривает как равноправные. Он классифицирует народы и города по степени совер-

шенства, просвещенности независимо от того, являются они мусульманскими или немусульманскими, восточными или западными, живут в них арабы, турки или негры.

Подобное отношение Фараби к религиозным учениям и теориям и то, что человеческое счастье он ставит выше религиозных предписаний и требований, логически следует из его общефилософских концепций, из его рационализма и гуманизма. Подчиняя религию и вообще все средства государства и человеческого объединения целям достижения счастья всех людей, Фараби выступает как великий гуманист средневековья.

Очень интересно отношение Фараби к религиозным спорам и дискуссиям, которые были характерны для идеологической жизни того периода. В трактате «Ихсо ал-улум», в последнем разделе, останавливаясь на методах религиозного спора мутакаллимов, сторонников догматического богословия, он подвергает резкой критике их за применение ложных и недостойных приемов в процессе защиты своих религиозных убеждений, за нарушение правил дискуссии и отход от истины. Перечисляя отдельные группы из числа мутакаллимов, Фараби пишет: «Другие же из них, когда видят, что рассуждения, приводимые ими в поддержку подобных вещей, недостаточны для подтверждения истинности этих 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 сомнения и защищать ее любыми средствами от противника. Им позволено применять ложь, обман, клевету и упорство, ибо они считают, что тот, кто является их противником в вере, может быть только одним из двух [категорий] людей: либо врагом, — и тогда для защиты и победы над ним можно использовать ложь и обман в той мере, как это имеет место в священной войне и борьбе, либо не врагом, а человеком, не знающим душевного счастья в этой религии из-за слабости своего интеллекта и мышления, — тогда тоже допустимо привести человека к своему душевному счастью посредством лжи

и обмана, подобно тому как то делают с женщинами и детьми»¹¹³.

Среднеазиатский мыслитель уделял внимание и формам государственного правления, считая, правда, этот вопрос второстепенным, подчиненным главному — вопросу достижения счастья. Формы правления выступают только в качестве средств для осуществления указанной цели. Вопрос о формах правления непосредственно вытекает из требований, предъявляемых Фараби к главе государства, который и должен вести своих подданных к счастью. В свою очередь эти требования определяются характером конечной цели: поскольку цель самая благородная, самая возвышенная, то и меры осуществления ее должны соответствовать ей.

Фараби предъявляет 12 требований к главе идеального государства: мудрость, знание законов и правил государственного управления, умение творчески применять эти законы, знание военного искусства, справедливость, любовь к правде и т. д. Место и роль главы города определяются тем, в какой мере в нем воплощаются перечисленные качества. Поэтому в зависимости от характера и возможности воплощения их главой может быть либо один человек, либо два, либо группа людей, либо избираемая народом личность.

При рассмотрении вопроса о формах правления Фараби исходит из опыта современной ему эпохи, когда наиболее распространенной формой правления была феодальная монархия. Поэтому он говорил преимущественно о господстве одной личности, которая воплощала бы в себе эти 12 качеств. Описывая идеального главу добродетельного города, он в то же время указывает, что «совмещение всего этого в одном человеке — вещь трудная, и вот почему люди, одаренные подобной природой, встречаются очень редко и составляют лишь меньшинство»¹¹⁴. Фараби предлагает в качестве главы или руководителя городского объединения не одного, а двух или нескольких равноправных людей, обладающих определенными качествами и в совокупности отвечающих предъявленным требованиям. И все же он склонен отдавать предпочтение власти одного человека — сильной личности, и возможность правления двух или нескольких лиц считает допустимой только при необходимости.

Но независимо от того, каков количественный состав главенствующей группы, Фараби считает необходимым

признаком при определении кандидатуры в эту социальную категорию наряду с интеллектуальными и нравственными качествами также и богатство. Только будучи богатым, глава может покрывать необходимые расходы, связанные с государственным управлением и вознаграждением подчиненных. Однако о причинах накопления богатства у отдельных людей Фараби нигде не говорит.

Следовательно, на должность главы и коллективного руководителя должны выдвигаться, по Фараби, образованные феодалы или наиболее достойные лица из среды передовой интеллигенции. «Если когда-нибудь случится так, что в руководстве будет отсутствовать мудрость,— пишет мыслитель,— то пусть, если оно отвечает всем остальным условиям, добродетельный город останется без государства, и глава, управляющий городом, не будет уже в этом случае государем, а городу самому будет угрожать гибель»¹¹⁵. Отсюда видно, что Фараби выступил, с одной стороны, против господствующих в халифате традиций и порядков, согласно которым только военная сила и принадлежность к роду пророка являются основанием для правления государством, а с другой — выдвигая свою теорию об идеальном государстве и идеальном правителе, он вынужден был частично учитывать и существующий опыт в области государственного управления. Подобная позиция свидетельствует о прогрессивном в целом характере учения Фараби о государственном правлении и в то же время о его исторической ограниченности.

В трактатах Фараби по общественно-политическим вопросам встречаются также высказывания о народо-власти и демократии. Из всех видов невежественных городов наиболее близким к добродетельному (идеальному) он считает коллективный, или сласлолюбивый город. Жители этого города абсолютно равноправны и свободны в своих действиях, здесь нет подчиненных и подчиняемых, нет власти одних над другими. Почитаемыми правителями города могут быть те, кто пользуется уважением. Сласлолюбивый город — самый обширный среди невежественных городов, ибо в него стекаются люди со всех сторон, и вследствие этого в нем накапливается множество как невежественных, так и добродетельных нравственных качеств и норм. «Поэтому не исключение,— указывает Фараби,— что со временем в нем вырастут самые достойные люди... Из него могут выделиться части добродетельного города»¹¹⁶.

Таким образом, демократическую форму правления Фараби считает неприемлемой в незрелых, «невежественных» обществах-городах, в странах, стоящих на низком уровне культурного развития. Но это, как видим, только полутверд. С одной стороны, Фараби с симпатией относится к свободе и равноправию, но в то же время считает невозможным достичь всеобщего счастья без твердой и направляющей руки правителя, без власти его там, где царит анархия, где есть почва для развития и добродетельных, и самых низменных нравственных качеств. Но, с другой стороны, среди невежественных городов именно коллективный город Фараби считает наиболее близко стоящим к идеальному городу.

В трактате «О началах существования форм тел и акциденций» Фараби противопоставляет городам, где господствуют низменные нравственные нормы, взаимное недоверие и вражда и где отсутствуют единство и сплоченность, высококультурные города. Согласно Фараби, в культурных городах и обществах, достигших наивысшего развития, существует возможность свободного выбора профессии, царят подлинная свобода и равноправие всех жителей. В этих обществах господствуют высокие нравы и лучшие обычаи, жители избирают главу, который не имеет права на абсолютную власть над ними. На должность правителя они выдвигают самых достойных и высоконравственных людей, способных защищать их от внешнего врага и обеспечить им полную свободу. Главы подобных городов в своей деятельности исходят из интересов всех членов общества. Общественный интерес для них выше личного, они не жалеют своих сил и богатств ради всеобщего благополучия и счастья¹¹⁷. Но демократическая форма правления в трудах Фараби освещена скупо, поэтому не совсем ясно, в каком же смысле он понимает демократию. Можно, однако, предположить, что и при выборе главы демократическим способом богатство, как мы уже говорили, он считает одним из признаков достоинства, а также необходимым средством для покрытия материальных расходов государства.

Если учесть, что при рассмотрении возможных форм государственного правления Фараби исходил в основном из исторического опыта феодального государственного строя и свое идеальное (добродетельное) государство абстрагировал от конкретных черт общественно-политической жизни современной ему эпохи, то определение, дан-

ное А. М. Джахидом трех форм управления, выдвинутым Фараби, как монархической, аристократической (коллективное руководство наиболее «достойных» феодалов) и феодально-демократической¹¹⁸, можно считать приемлемым. При этом необходимо иметь в виду, что Фараби не выражает своего окончательного отношения в пользу какой-либо из этих форм. Главное для него — просвещение народа, установление для него всеобщего благополучия и счастливой жизни. Поэтому из трех форм управления должна быть использована та, которая более всего способствует осуществлению этой идеи.

Следует еще раз подчеркнуть, что в эпоху Фараби повсеместно господствующей формой государственного правления была феодальная монархия с ее жестокой эксплуатацией масс, бесчисленными грабительскими войнами и междуусобицами. Поэтому идеи Фараби о коллективной, групповой форме правления, а тем более демократической (даже если эта демократия и была феодальной), о справедливом, мудром и благородном правителе были в ту пору лишь утопией.

Составной частью проблемы «идеального города» Фараби является вопрос о различных нравственных категориях и воспитании.

Вопросы нравственности он тесно связывает с интеллектуальными качествами человека, с его разумностью, и поэтому рассматриваемые им этические категории воплощают в себе не только определенные нормы и правила нравственных отношений, но и в некоторой степени результаты разумной деятельности людей в течение всей истории их существования. «Хороший нрав и сила ума, оба вместе, являются человеческим достоинством в том смысле, что добродетель каждой вещи состоит в превосходстве и совершенстве в ней самой и в ее действиях»¹¹⁹, — пишет Фараби в книге «Указание пути к счастью».

Поскольку, как мы видели выше, разумная деятельность рассматривается как сущность, как естественное свойство человека, этические нормы и правила Фараби выводит из опыта повседневной общественной жизни человека. Этические категории поэтому не являются для него чем-то божественным, заранее установленным, а возникают из конкретных отношений между конкретными людьми. Они могут изменяться и развиваться.

Все свойства и состояния человека Фараби разделяет

на естественные (врожденные) и приобретенные путем личного опыта, в процессе жизненной практики. К природным он относит некоторые биологические, физические и связанные с ними психические свойства или предрасположения и вытекающие из них интеллектуальные, физические и нравственные качества, например: «предрасположение тела к превосходному выполнению действия в каком-либо искусстве», ярко выраженную склонность к осуществлению того или иного действия, некоторые черты характера — твердость, мягкость, быстроту, медлительность и т. п.

Люди рождаются равными, новорожденные не обладают никакими нравственными и интеллектуальными добродетелями. Эти добродетели приобретаются: «Люди со здоровыми врожденными способностями наделены общим свойством, благодаря которому они способны получить общие для всех их умопостигаемые сущности и посредством которых они стремятся к общим для них состояниям и действиям; после этого происходит их дифференциация и отличие друг от друга, и каждый из них и каждая группа приобретают характерные для них свойства: одни из них предрасположены получить какие-то иные умопостигаемые сущности особого характера, в результате этого они стремятся к какому-то роду; другие предрасположены получить иные умопостигаемые сущности, пригодные для использования в каком-то другом роде, когда каждому из них не присуще то же, что свойственно другому»¹²⁰.

К приобретенным свойствам и состояниям относятся науки, ремесла (искусства), нравы, моральные нормы и т. п.¹²¹ Способности человека к ремеслам и искусству, говорит Фараби, не являются врожденными, естественными. Если бы они были таковыми, то правители достигали бы своего положения не благодаря собственным усилиям, а в силу своих врожденных качеств¹²².

Нравственные качества и достоинства, так же как и научные знания, умение в ремесле, искусстве и проч., приобретаются людьми под воздействием окружающей среды. «Мы говорим, — пишет Фараби, — что все нравственные качества, как прекрасные, так и безобразные, приобретаются. Когда человек не обладает сложившимся нравом, то, соприкасаясь с хорошим или плохим нравом, он может по своей воле перейти к противоположному нраву.

То, благодаря чему человек приобретает нрав или переходит от одного нрава к другому, с которым он соприкасается,— это и есть привычка, а под привычкой я подразумеваю частые, долгие повторения какого-либо одного действия. Поскольку прекрасный нрав также приобретает привычкой, то нам следует сказать, как о тех вещах, привыкая к которым мы вырабатываем у себя хороший нрав, так и о тех, привыкая к которым мы получаем дурной нрав»¹²³.

Интересно отметить, что большую роль в этом процессе Фараби отводит воле¹²⁴.

Таким образом, согласно Фараби, общественная среда, взаимоотношения людей в общественном объединении и человеческая воля выступают как решающие факторы при формировании духовного облика человека и, следовательно, его жизненного пути.

Мощным средством формирования человека в соответствующем направлении Фараби считает также воспитание и обучение. Именно благодаря им вырабатываются нравственные и интеллектуальные качества, необходимые для молодого человека, стремящегося достичь совершенного счастья. Обучение — это усвоение посредством учения основ наук, теоретического знания. Воспитание — это деятельность учителя, направленная на выработку у молодых людей нравственных норм и практических навыков для овладения ремеслом (искусством). «Обучение — это наделение теоретическими добродетелями народов и городов. Воспитание — это способ наделения народов этическими добродетелями и искусствами, основанными на знаниях. Обучение осуществляется только словом, тогда как при воспитании народам и горожанам прививают привычку совершать действия, исходящие из свойств, основанных на знании, побуждая их к этим действиям, возбуждая в них желание совершать их, делая так, чтобы эти свойства и связанные с ними действия завладели душами [людей] и чтобы [люди] как бы воспылали к ним страстью. Возбуждение же желания совершать что-то осуществляется иногда посредством слова, иногда посредством действия»¹²⁵. В трактате «О достижении счастья» Фараби отмечает, что обучение должно начинаться с усвоения простых свойств материи и завершаться изучением проблем метафизики.

При воспитании необходимых навыков и положительных качеств Фараби считает необходимым использование

двух педагогических методов в зависимости от конкретных условий и характера воспитуемого.

Если воспитуемые сами проявляют желание к изучению науки и ремесла, то по отношению к ним применяется так называемый мягкий метод, направленный на усиление их влечения к познанию. Если же воспитываемые проявляют своеволие и непослушание, то к ним применяется «твердый метод». Цель учителя, использующего педагогические методы, заключается в подготовке своих учеников к поискам путей к достижению счастья.

Задача главы государства, согласно Фараби, аналогична задаче учителя. Только он, в отличие от последнего, выступает в качестве воспитателя всего народа данного государства. Глава является учителем в широком, государственном масштабе. Он также может пользоваться указанными методами воспитания в зависимости от характера и психологии жителей города. Например, метод принуждения глава может применять по отношению к недисциплинированным, упрямым городским жителям и жителям пустынь¹²⁶.

В то же время Фараби предупреждает о последствиях в случае злоупотребления этой воспитательной системы. «Норма поведения преподавателя,— пишет Фараби,— заключается в том, что он не должен проявлять ни излишней строгости, ни чрезмерного потворства, так как суровость восстанавливает обучающегося против своего наставника, а потворство приводит к неуважению его персоны, нерадению к его преподаванию и его науке. С его стороны необходимы усердие и настойчивость, ибо они, как говорят, подобны способности воды, капля за каплей пробивающей камень. Очень важно также ограничивать свои занятия одной наукой, ибо усиленные занятия различными предметами приводят к беспорядку и нарушению системности»¹²⁷.

Учителя и главу государства, недобросовестно относящихся к своим обязанностям по воспитанию или не выполняющих их, Фараби считает не заслуживающими уважения и не соответствующими занимаемым должностям.

Необходимым условием для достижения счастья, по Фараби, является изучение наук, овладение теоретическими знаниями. Человек, приступающий к изучению теоретических знаний, вначале должен подготовить себя, а затем очистить свой нрав от природных страстей, чтобы

осталась только его страсть к истине, а не к наслаждениям, и вместе с тем обострить силу говорящей души, чтобы она стала его верным желанием¹²⁸. Как уже отмечалось, нравственное Фараби не мыслит без интеллектуального. Поэтому он требует органичного сочетания ума, учености, научной зрелости и высоких моральных качеств. «Тот, кто приступает к изучению наук,— подчеркивает Фараби,— должен быть молодым и скромным, иметь хорошее здоровье, быть нравственным и воспитанным, принципиальным, далеким от хитрости и обмана и воздерживающимся от дурных поступков, с уважением относиться к людям науки и т. п.» Фараби считает, что «знание должно быть украшено хорошим поведением». Вся деятельность, навыки, обычаи, знание и стремления человека «подытоживаются нравственностью, подобно тому как плодом увенчивается [все то, что происходит] в дереве»¹²⁹.

Достижение общественного совершенства осуществляется в процессе повсеместного внедрения высоких интеллектуальных и нравственных норм, воспитываемых при помощи науки. В качестве высших нравственных качеств Фараби упоминает ученость, разумность в поступках и действиях, рассудительность, взаимное уважение членов общества, справедливость, честность, скромность, доброту, предпочтение интересов людей личным, любовь к правде, гордость, стремление к совершенству и т. п.

Представляют большой интерес характеристики Фараби отдельных нравственно-интеллектуальных черт человека. Он подробно останавливается на таких качествах людей, как справедливость, правдивость, храбрость и т. д. (трактаты «Указание пути к счастью» и «О достижении счастья», «Афоризмы государственного деятеля»).

«Справедливость — это прежде всего распределение общих благ, которыми наделяются все жители города, и затем сохранение того, что распределено между ними. Этими благами являются благополучие, богатство, почести, положение и прочие блага, к которым они могут быть сопричастны. Ибо каждый из горожан имеет долю этих благ, равную заслугам, так что когда их у него меньше, то это — несправедливость по отношению к нему, а когда больше — несправедливость по отношению к жителям города; но если их у него и меньше — это тоже может быть несправедливостью по отношению к горожанам»¹³⁰.

Правдивость по отношению к самому себе возникает только тогда, когда человек приписывает самому себе благие качества, добрые поступки, которые у него имеются.

«Дружественность — это хорошее нравственное качество, которое возникает благодаря умеренности в общении одного человека с другим, ввиду чего он получает удовольствие в разговорах или поступках. Избыток в этом влечет за собой подобострастие, а недостаток — высокомерие»¹³¹.

Неискушенный человек — это тот, кто имеет здоровое представление об общеизвестном, которое следует принимать или избегать. Однако он не имеет опыта в практических вещах, которые познаются посредством опыта. Иногда человек является неискушенным в одном виде вещей и опытным в другом.

Растерянный человек — это тот, которому относительно того, что следует предпочитать и избегать, всегда кажется нечто противоположное общеизвестным вещам и обычаю.

Глупость — это когда человек имеет здоровое представление об общеизвестных вещах, накопленный опыт, здоровое представление о целях, достижения которых он желает и жаждет, но обладает неправильным рассуждением, и из-за этого рассуждения то, что не ведет к цели, ему кажется ведущим к ней, а то, что ведет к цели, ему кажется не ведущим к ней.

«Смышленность — это [способность] превосходно догадываться о чем-то быстро, без [затраты] времени или в короткой промежуток времени»¹³².

«Мудрость — есть знание отдаленных причин, от которых зависит бытие остальных существующих вещей и ближайших причин вещей, имеющих причины.

Рассудительность — это то, что простые люди называют умом. Если человеку свойственна эта сила, его называют умным...

Мы говорим, что храбрость — это хорошее нравственное качество и достигается оно за счет умеренной смелости, проявленной в опасных делах, и воздержания от них.

Щедрость возникает по мере, проявленной в сбережении и в трате денег. Чрезмерная бережливость и недостаточная трата денег приводят к скупости, а это — плохое нравственное качество...»¹³³

«Остроумие, а это — хорошее нравственное качество, возникает при умеренном использовании шуток. Человек должен в своей жизни отдыхать, а отдых всегда лишь таков, что чрезмерность в нем бывает приятна или [по крайней мере] безболезненна. Шутка относится к числу того, что при своем обилии доставляет удовольствие или [по крайней мере] она безболезненна. Середина в шутке дает остроумие, избыток приводит к шутловству, а недостаток в ней приводит к отсутствию [юмора]. Шутка проявляется в том, что человек говорит, делает или использует»¹³⁴.

«Сообразительность — это способность находить правильное суждение о том, в чем мнения расходятся, и способность быть правым. Это — превосходное выявление того, что во мнениях верно...

Рассудительность — это способность отлично соображать и выявлять вещи, лучшие и наиболее подходящие для получения человеком действительно великого блага, замечательной, благородной целью которого является счастье или то, что совершенно необходимо для достижения счастья. Проницательность — это способность отлично выявлять, что наиболее превосходно и подходяще для получения некоторых малозначительных благ. Сметливость — это способность правильно рассуждать при выявлении того, что наиболее превосходно и подходяще для достижения чего-то большего, о чем мнят, как о благе, — богатстве, удовольствии или почести. Обман, хитрость и лицемерие — это отличное выявление того, что удобнее и лучше для совершения низменного действия, о котором мнят, как о благе, — получения низменного барыша или низменного удовольствия»¹³⁵.

Фараби осуждает такие низменные качества, как невежество, хитрость, обман, несправедливость, жестокость, скупость, малодушие, алчность, стремление к богатству, телесным наслаждениям. Он резко критикует людей, считающих справедливым «покорение какой-либо группой людей остальных групп людей», «порабощение побежденного победителя»¹³⁶. Обрушивается на тех, кто под прикрытием идей о необходимости смирения, соблюдения религиозных обрядов скрывает подлинные «свои замысли и поведение свое расписывает как божественное», хитростью и обманом стремится завоевать авторитет, захватить власть, богатство и получить все блага. «Все это, — говорит Фараби, — хитрости и козни

против одной группы в пользу другой. Все это — хитрости и ловушки, которые использует тот, кто неспособен бороться за эти блага открыто и честно, козни, к которым прибегает тот, кто не имеет силы захватить эти блага собственными руками и силой своего оружия, без притворства и чужой помощи»¹³⁷.

Несомненно, что все эти обвинения (хотя и без указания конкретного адреса) были направлены против реакционного духовенства, против тех, кто при помощи религии обманывал народ.

Воплощая все положительные интеллектуальные и нравственные качества в главе городского объединения, Фараби видит в нем идеал, к которому должны стремиться все жители города. Вот почему для характеристики этических взглядов Фараби интересно рассмотрение отдельных требований, предъявляемых им к главе идеального государства.

«Правитель, наряду с высокими интеллектуальными качествами, должен любить правду и ее поборников, искоренять ложь и прибегающих к ней ... любить от природы справедливость и ее поборников, ненавидеть несправедливость и тиранию и тех, от кого они исходят; быть справедливым, но не упрямым, не проявлять свое нравственность и не упорствовать перед лицом справедливости, но быть совершенно непреклонным перед всякой несправедливостью и низостью...»¹³⁸.

Заслуживают внимания высказывания Фараби о роли и долге добродетельного человека перед отечеством.

Добродетельный человек должен не стремиться приблизить смерть, а всячески стараться продлить жизнь, что позволит ему больше совершать таких поступков, которые сделают его счастливым; он должен сделать это и с тем, чтобы горожане не лишились той пользы, которую он приносит им своей добродетелью. Он должен идти на смерть только в том случае, если своей смертью он принесет жителям города больше пользы, чем дальнейшей жизнью.

Признавая заслуги Фараби в осуждении тирании, следует, однако, отметить, что в силу исторической ограниченности, резко критикуя низменные нравственные качества, порождаемые современным ему общественным строем, он не понимал подлинных причин, порождающих их. Борясь за торжество высоких нравственных идеалов,

он не осознавал, что для этого прежде всего необходимо создать соответствующую социально-этическую базу.

Определение, данное Фараби некоторым нравственным категориям, также свидетельствует о том, что он был далек от понимания их социальной сущности. Так, характеризуя категории «добро» и «зло», мыслитель отмечает: «Силы, способности и произвольные действия, мешающие [человеку] в достижении намеченной цели...— это зло; и наоборот, силы, способности и действия, помогающие в достижении намеченной человеком цели,— это добро»¹³⁹. В «Гражданской политике» он также подчеркивает, что «все, что полезно для достижения счастья, и все, чем оно достигается...— добро ... и все, что в какой-то мере препятствует счастью,— это абсолютное зло»¹⁴⁰. Интересна в этом отношении трактовка категории «счастья», данная Фараби. Достижение истинного счастья является целью общественного объединения, государства, воспитания, обучения. Счастье, согласно Фараби,— «это абсолютное добро»¹⁴¹.

В трактате «О достижении счастья» мыслитель утверждает, что истинное счастье достигается только путем овладения всеми знаниями о существующих предметах путем изучения их причин и истинных сущностей, их возникновения и существования, что в конечном итоге ведет к познанию природы, первопричины. Истинное счастье наступает тогда, когда устранено всякое зло и человеческая душа и разум сливаются с мировым деятельным разумом, по природе своей являющимся вечным.

Человеческое тело гибнет, но достигнутое им счастье, будучи явлением духовным, не погибает, а вливается в общий мировой разум. Души, достигшие счастья, после исчезновения тела соединяются друг с другом, что ведет к возрастанию добродетельных качеств, которые служат для последующих поколений. И каждое поколение оставляет после себя нечто такое (в форме достигшей счастья души), что сливается в общее счастье, пополняя его и облегчая жизнь потомков¹⁴².

Если эти рассуждения освободить от мистической оболочки и перевести на философский язык, то можно сказать, что, согласно Фараби, счастье — это достижение при помощи разума и науки такого уровня духовной культуры, которая после смерти отдельного человека или целого поколения могла бы служить человечеству. Рассуждения же Фараби об «объединении душ» на деле

говорят о процессе постепенного накопления духовной культуры человечества, о переходе от одного поколения к другому духовного наследия, которое непрерывно обогащается все новыми и новыми достижениями.

Учение Фараби о счастье тесно связано с его теорией разума. Человек как индивид не вечен, но лучшие результаты деятельности его разума, вливаясь в общий поток духовных благ, превращаются в вечность; выработанные им лучшие нравственные и интеллектуальные качества, мечты, идеалы подхватываются последующими поколениями и вдохновляют их на подвиги, на борьбу за счастливую жизнь. И все хорошее, что остается после каждого человека, каждого поколения, является их счастьем, их вкладом в дальнейшее усовершенствование общечеловеческой культуры, в борьбу за общечеловеческое счастье. Таков, на наш взгляд, смысл учения Фараби о деятельном разуме, о соединении душ, об общем счастье.

Этот вывод вытекает и из того, что религиозные догмы о потусторонней жизни, об аде и рае совершенно отрицаются Фараби, объявляются им «химерой»¹⁴³, выдумкой для запугивания людей, «хитростью» и кознями против одной группы в пользу другой. Здесь необходимо отметить и то существенное обстоятельство, что Фараби отвергал учение о воскресении человека после смерти. Каждый человек, утверждал, он, может достичь своего счастья при своей жизни. Того, что может сделать его бессмертным, вечным, он может добиться только в земной жизни. Таким образом, учение Фараби о деятельном разуме и религиозные догмы о потусторонней жизни совершенно несовместимы.

Правда, теория Фараби о разуме и счастье также не лишена значительной доли мистики. Но, тем не менее, она содержит «рациональное зерно», которое для последующих мыслителей стало источником материалистических и атеистических тенденций. Так, Ибн Туфейль, раскрывая истинный смысл учения Фараби о счастье, писал: «Что же касается дошедших до нас писаний Абу Насра, то ... в „Комментарии к этике“ он дал некоторое описание человеческого счастья, и вот оказывается — оно только в этой жизни и в этой обители; далее вслед за этим прибавляет он еще несколько слов, смысл которых таков „а все другое, что говорят об этом, — рассказы и бредни старух“»¹⁴⁴.

А теоретик ислама Газали в своем труде «Эликсир счастья» («Кимйё саодат») обрушивался на тех мыслителей (прежде всего на Фараби), которые доказывали возможность достижения счастья в земной жизни при помощи науки и знания. Подробно рассказывая о прелестях рая и ужасах ада, Газали уверял что «тот, кто занимается науками, лишает себя потустороннего мира и жизни», что «счастье человека заключается в посвящении и пожертвовании себя богу»¹⁴⁵.

Однако учением о счастье и о невозможности воскресения человека после смерти заслуги Фараби не ограничиваются.

Согласно учению ислама и концепции мутакаллимов, человек в своих действиях полностью зависим от божественного предначертания и неспособен к самостоятельной деятельности. Фараби выступил против этой религиозной догмы. Человек активен и свободен в своих действиях, утверждал он, судьба его никем не предначертана, а зависит от него самого, свое счастье человек создает своей деятельностью. Люди равны по рождению. Под влиянием окружающей среды, воспитания одни идут по пути добра, а другие — по пути зла, но все они при желании могут достичь счастья. Отчасти это зависит от самих людей, отчасти от учителя, воспитателя, от главы государства. Учитель и глава государства в воспитаннике или в жителях города могут культивировать те качества, которые необходимы для достижения счастья или наоборот. В последней части «Ихсо ал-улум» Фараби критикует мутакаллимов, считающих, что нельзя воспитывать у людей желаемые навыки, нравы, взгляды, ибо они все определены богом, а их причины, мотивы недоступны человеку. По мнению Фараби, человеческий разум способен не только познать эти нравы, обычаи и взгляды, но и изменить их и направить к осуществлению желаемой цели¹⁴⁶.

Учение Фараби о достижении счастья, о роли в этом процессе разума и науки, о свободе воли оказало огромное влияние на последующих прогрессивных мыслителей. Многие из них, восприняв идеи мыслителя, выступили с резкой критикой религиозной догматики, учений о несвободе человеческой воли, о потусторонней жизни, о воскресении человека после смерти¹⁴⁷.

Однако следует отметить, что столь красноречиво описанное Фараби «добродетельное государство» во главе

с просвещенным и мудрым монархом было, по существу, идеализированной формой феодального государства, а призывы к установлению взаимопомощи, поддержки и уважения, всеобщего благополучия, справедливости и равноправия в условиях феодального общества, каким бы «добродетельным» оно ни стало, были утопичны. И все же, несмотря на это, отдельные идеи Фараби — совершенствование государственного правления, оказание взаимопомощи и др., — были в некоторой степени реализованы в ряде хариджитских, хуррамитских и исмаилитских государств (например, в государствах Фатимидов, Саманидов, во владениях ал-Маари, в Карматском государстве, в Лахсе) ¹⁴⁸.

Необходимо также подчеркнуть, что хотя Фараби говорил о борьбе между отдельными социальными группами, о различии между «богатыми и бедными», об эксплуатации человека человеком и социальной несправедливости, в целом он был далек от понимания действительных причин развития общественно-политической жизни и государственного строя, причин изменения нравственных норм. Его представления об общественной и нравственной жизни людей и развитии человеческого общества были во многих отношениях абстрактны, ограничены. Утопический характер «идеального города» Фараби были вынуждены отметить его ближайшие последователи ¹⁴⁹.

Тем не менее социально-этические идеи Фараби открыли путь новому направлению в системе общественно-философских воззрений. Фараби отверг религиозно-теологическое учение об обществе и государстве, выдвинул теорию о естественном происхождении общества и государства согласно внутренним закономерностям на основе заложенной в человеке потребности в общении.

Вместо божественного предначертания главной силой, направляющей развитие общества, Фараби объявил человеческий разум и мудрость, вместо слепой веры в бога решающую роль отвел науке и знанию. Активное вмешательство бога в общественную жизнь он заменил активностью человека, его самостоятельной борьбой и стремлением к знанию, к счастью. Вместо воли бога в теории мыслителя выступала воля человека, вместо потустороннего счастья было предложено реальное счастье, счастье в этой жизни.

Именно поэтому против социально-политических идей Фараби так ожесточенно боролись апологеты ислама во

главе с Газали, тогда как прогрессивные мыслители видели в них источник вольнодумия и атеизма.

Отдельные исследователи творческого наследия Фараби преувеличивают абстрактно-теоретический характер его социально-политических идей, отрицая их практическую ценность, их большое значение для опыта общественно-государственного строительства своего времени. Действительно, учение Фараби было направлено на будущее, оно давало теоретическую модель образцового общественного строя и тем самым отрицало иную социальную систему, и даже игнорировало существующие типы феодальных государств. Позитивно утверждая будущее общество в своей теории, он подверг молчаливой критике социальную действительность своего времени. В этом заключалось, как правильно указывает А. У. Садыков, практическое значение социально-политических идей Фараби¹⁵⁰. Можно к этому добавить, что именно в этом и заключалась их большая теоретическая ценность и гуманистическая сущность.

Фараби, как великий гуманист своего времени, будущее общество представлял без войн, нищеты и эксплуатации, мечтал о всеобщем счастье, торжестве справедливости, равенстве, дружбе, взаимопомощи, взаимоуважении, о высококультурном и едином обществе на Земле.

Сквозь века

Естественнонаучная и философская система Фараби занимает выдающееся место в истории духовной культуры раннесредневекового «мусульманского» Востока. Обобщая достижения научной, философской и социологической мысли народов Средней Азии, Индии, Ирана и других стран Востока, широко используя научные идеи Древней Греции, Фараби создал единую систему, в которой в той или иной степени нашли свое отражение почти все проблемы средневековой философии и социологии.

Универсальность знаний, широкий охват материала и рациональный подход ко многим вопросам позволили Фараби развить лучшие стороны творческого наследия Аристотеля, освободить его учение от мистических, в частности неоплатонических, наслоений.

В противоположность креационалистской концепции Фараби обосновал и развил пантеистические взгляды на мир, насыщенные естественнонаучными и материалисти-

ческими тенденциями, вольнодумием и «жизнерадостным свободомыслием», содержащими широкие возможности для их развития.

В период господства веры и мистики Фараби высоко поднял значение разума, сделал попытку разработать научный метод познания, всесторонне обосновал рационализм. В своих многочисленных трудах он доказывал необходимость самостоятельного существования науки и философии вне религии, утверждал и узаконивал теснейшую взаимосвязь философии и естествознания.

Именно Фараби впервые в эпоху средневековья разработал учение об общественном прогрессе, сыгравшее огромную роль в последующем развитии социологической мысли.

Фараби рисовал общество будущего как справедливое, в котором воцарятся свобода, всеобщее равенство, взаимное уважение, полное благополучие. Характерно, что единственный путь к этому обществу он видел в науке, знании. Как великий утопист, он мечтал об идеальном государстве, о всеобщем счастье в условиях феодализма. Будучи величайшим гуманистом своей эпохи, Фараби выступал против феодальных войн, захватов и грабежей, против несправедливости и обмана, защищал права человека на труд, знание, мирную жизнь, мечтал о процветании общества на основе взаимной помощи людей.

Своими оригинальными идеями великий мыслитель оставил яркий, неизгладимый след в области классификации наук, в логике, теории музыки, медицине, учении о государстве, морали. Эти идеи питали умы передовых людей, представителей многих поколений, вдохновляя их на новые дерзания и научные подвиги.

Не отрицая громадного значения таких мыслителей средневекового Востока, как Ибн Сина, Ибн Туфейль, Ибн Баджа, Ибн Рушд и многие другие, следует тем не менее подчеркнуть, что основные проблемы арабоязычной естественнонаучной, общественно-философской мысли и пути их развития были выдвинуты и всесторонне разработаны Фараби. Его оригинальные идеи развивались последующими мыслителями, особенно аверроистами; в дальнейшем они оказали заметное влияние на философию Спинозы, а через нее и на французских материалистов.

Таким образом, можно утверждать, что идеи Фараби сыграли огромную роль в развитии естественнонаучной и

общественно-философской мысли не только на Ближнем и Среднем Востоке, но и в Западной Европе. Сильное воздействие оказали они и на тех прогрессивных мыслителей, которые известны в истории духовной культуры, как «Братья чистоты». А. К. Закуев предполагает, что Фараби был одним из идеологов этой тайной организации. Некоторые идеи и термины, например учение о «добродетельном городе» (ал-малинат ал-фозила), встречающиеся в посланиях «Братьев чистоты», исследователь не без основания считает непосредственно заимствованными у Фараби ¹⁵¹.

В источниках в качестве учеников Фараби упоминаются Яхья ибн Ади в Багдаде и Ибрагим ибн Ади в Алеппо, которые занимались комментированием его трактатов и трудов древнегреческих мыслителей.

Приводятся также имена известных мыслителей X—XI вв. — Абу Сулеймана ал-Мантикия (ум. в 1001 г.) и Ибн Мискавейха (ум. в 1030 г.), являющихся непосредственными продолжателями идей Фараби. Если Абу Сулейман, получивший прозвище «логичный», развил теорию познания Фараби и стал известен в основном своими логическими исследованиями, то Мискавейх получил признание своими трудами по социально-этическим вопросам, в которых он разрабатывал идеи о всеобщем счастье, о самоусовершенствовании и идеальном общественном объединении. На общественно-политические взгляды Мискавейха сильное влияние оказали труды Фараби «Гражданская политика» и «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» ¹⁵².

Естественнонаучное и общественно-философское учение Фараби получило дальнейшее развитие в трудах другого выдающегося среднеазиатского мыслителя — Абу Али Ибн Сины (980—1037 гг.).

Ибн Сину в определенном смысле можно считать систематизатором учения Фараби. Он развил это учение, обогатив его новыми идеями и исследованиями в таких своих фундаментальных трудах, как «Книга исцеления» («Китоб аш-шифо»), «Дониш-намэ» и др. Широко используя пантеистическую философию Фараби, он значительно усилил ее естественнонаучную, натурфилософскую часть, в основном за счет своих собственных исследований в области естествознания, в частности медицины.

Не только в общей структуре исследования философских проблем, в подходе к изучению всех сфер бытия,

но и в разработке конкретных проблем теории познания, психологии, логики и других областей знания ощутимо влияние Фараби на Ибн Сину. Философия Ибн Сины является как бы следующим этапом изучения и усовершенствования тех проблем, которые были выдвинуты и отчасти решены Фараби. Г. Лей, рассматривая общественно-политические воззрения Ибн Сины, ссылается в основном на Фараби, считая представления этих двух мыслителей об обществе почти идентичными¹⁵³, а современный арабский ученый О. Фаррух свою работу, посвященную Фараби и Ибн Сине, назвал «Ал-Форобиён», т. е. «Два Фараби»¹⁵⁴.

Философия Фараби оказала решающее влияние на развитие передовой мысли в Северной Африке и в «арабской» Испании в XI—XIII вв., на философские и научные концепции Ибн Баджи, Ибн Туфейля и Ибн Рушда.

Известный мыслитель Ибн Баджа (конец XI в.—1138 г.) развил некоторые идеи Фараби. Его главное произведение «Об образе жизни уединившегося», в котором рисуется картина нравственного совершенствования индивида и пути достижения счастья, написано под сильным влиянием Фараби¹⁵⁵.

Ибн Туфейль (1110—1185 гг.) также испытал заметное влияние естественнонаучных взглядов и логики Фараби, большое значение которых для развития научной мысли он подчеркивает в своем труде «Роман о Хайе, сыне Якзана»¹⁵⁶.

Выдающийся мыслитель Ибн Рушд (Аверроэс, 1126—1198), сыгравший исключительную роль в развитии научной, прогрессивной общественно-философской мысли в странах Западной Европы в период позднего средневековья и эпохи Возрождения, не только глубоко изучил труды Фараби, но и написал к ним, особенно к его работам по логике, ряд комментариев. Перу Ибн Рушда принадлежат работы: «Мнение ал-Фараби относительно силлогизма», «Изложение мнения Абу Насра ал-Фараби, выраженное в его трактате по логике...», «Различные комментарии к ал-Фараби, между прочим к его изложениям „Органа“», «По поводу критики, направленной ал-Фараби против „Второй аналитики“» и пр.

Ибн Рушд выступал в защиту учений Фараби и Ибн Сины от нападок представителей господствующей религиозной идеологии, и в первую очередь Газали. Считая концепции Фараби и Ибн Сины правильными и научными

ми, Ибн Рушд показал себя их верным последователем. В трудах Ибн Рушда получили дальнейшее развитие учение о двойственности истины, теория разума и рационалистический метод познания, разработанные Фараби, что способствовало дальнейшему отделению философии от религии, науки от веры. Ибн Рушд в качестве источника своей концепции о вечности, неуничтожимости материи, ссылается на учение Фараби и Ибн Сины. О влиянии общественно-философских идей Фараби на мировоззрение Ибн Рушда подробно пишет А. В. Сагадеев в своей работе, специально посвященной последнему крупнейшему представителю арабо-испанской философской мысли¹⁵⁷.

«Аверроизм, столь ожесточенно преследовавшийся и христианской, и мусульманской церковью, сосредоточил в себе, как в фокусе, ряд ценных достижений арабоязычной прогрессивной философии в целом. Более подробно знакомство с арабской (арабоязычной.— М. Х.) философией,— писал Э. Ренан,— приведет нас к тому, на первый взгляд, своеобразному выводу, что система, известная под названием аверроизма, есть не более, как совокупность учений, общих всем арабским (писавшим на арабском языке.— М. Х.) перипатетикам... На долю Ибн Рушда, попавшего в исторический угол зрения как представитель арабской философии, достался жребий, который обыкновенно выпадает тому, кто приходит последним: он прослыл родоначальником доктрин, которые он только изложил полнее своих предшественников»¹⁵⁸.

Величайшим же предшественником Ибн Рушда и родоначальником многих доктрин, влившихся впоследствии в аверроизм, был Фараби. Поэтому его заслугой можно полностью считать все то ценное, что исследователи находят в аверроизме.

В течение ряда веков аверроизм служил идейной пищей для многих мыслителей в их борьбе против средневековой теологии и реакционной мистики, против ортодоксально-религиозной идеологии. Как прогрессивное направление, выражающее материалистические и атеистические тенденции XIV—XV вв., он получил широкое распространение во Франции и Италии. Выдающимися представителями этого направления были Сигер Брабантский, Николетто Верния и др.

В. К. Чалоян в своей книге «Восток—Запад. Преемственность в философии античного и средневекового общества» прослеживает влияние аверроизма на духовную,

идейную жизнь Западной Европы, на развитие прогрессивной научной мысли эпохи Возрождения. Автор свидетельствует, что арабский перипатетизм на Западе распространялся так широко, что один из крупнейших приверженцев философии Платона и Плотина того времени, глава Флорентийской академии Марселио Фичино говорил: «Почти вся вселенная занята перипатетиками, разделена на две партии — александрийскую и аверроистскую... Те и другие в корне уничтожают веру», так как они «отрицают промысл божий в людях». Заклучая свой анализ влияния аверроизма на духовную жизнь Европы, он пишет: «...влияние арабского перипатетизма на философскую мысль Италии сыграло значительную роль в становлении материализма и научного естествознания итальянского Ренессанса. Распространение философии Востока в странах Запада — значительная веха в европейской истории»¹⁵⁹.

Богатый материал о влиянии арабоязычной естественнонаучной и философской мысли в целом на духовную жизнь средневековой Европы содержится и в работе У. Монтгомери Уотта, который свидетельствует о том, что «в XIII в. европейские ученые, интересующиеся наукой и философией, осознали, как много им надо учиться у арабов, и принялись штудировать основные арабские труды, а также переводить главные из них на латынь...»¹⁶⁰, «все последующее развитие европейской философии в глубоком долгу у арабских авторов; и Фома Аквинский столь же обязан аристотелианству Аверроэса, как и Сигер Брабантский»¹⁶¹. Аверроизм вместе с аристотелизмом, в развитие которого также внесли огромный вклад арабоязычные мыслители, был осужден Латеранским собором в 1513 г.

Аристотелизм — это восстановление отдельных натурфилософских и материалистических идей Аристотеля, прежде всего благодаря усилиям представителей арабоязычной философии, очистивших подлинные взгляды великого мыслителя античности от религиозно-мистических наслоений. Мы уже знаем, что наибольшая заслуга в этом деле принадлежит Фараби. Как правильно отметил Ф. Дитеричи, на Востоке Аристотель стал Аристотелем благодаря Фараби. Средневековая Европа ознакомилась с древнегреческой философией прежде всего через арабоязычную философию, благодаря трудам Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда.

Одновременно в этот период широко распространился в Европе пантеизм, выражающий прогрессивные натур-философские и материалистические идеи (Николай Кузанский, Джордано Бруно и др.) и также получивший свое первоначальное развитие в арабоязычной философии¹⁶². Все это говорит о том, что именно средневековая арабоязычная философия выступила первой и подлинной наследницей достижений древнегреческой философии, творчески развив и обогатив ее новыми положениями.

Многие произведения Фараби стали хорошо известны европейскому читателю еще в период средневековья, так как они одними из первых были переведены на латинский язык. В XII в. дважды переводились его работы по классификации наук, которые потом переиздавались. Примерно в этот же период и позднее переводятся другие его труды: «О смысле разума», «Источники вопросов», «Комментарии к „Физике“», «Комментарии к „Поэтике“ Аристотеля», часть трактата «О путях достижения счастья», некоторые логические работы и др. Переводчиками работ Фараби были Джон Севильский, Герард Кременский, Доминик Гундисалия, Герман Алеманус и др. Позже, на основе латинских переводов, труды Фараби были переведены на современные западноевропейские языки.

Работы Фараби, наряду с прогрессивными мыслителями, использовали и представители схоластической философии, делавшие упор в основном на их религиозно-мистические моменты. В частности, крупнейший схоласт Альберт Великий (1207—1280) стремился приспособить учения Аристотеля и арабских аристотеликов — Фараби и Ибн Сины — к христианской религии.

В изучении и развитии передовых идей представителей арабоязычной философии и использовании их в борьбе против господства церкви, за отделение науки от религии, за победу разума важную роль сыграли Парижский и Оксфордский университеты. Прогрессивные воспитанники и преподаватели этих учебных заведений сделали очень многое для популяризации восточной мудрости. Если в Парижском университете преимущественное распространение получил аверроизм (Сигер Брабантский и др.), то в Оксфорде — естественнонаучные идеи арабоязычных мыслителей. Воспитанник Оксфордского университета, крупнейший естествоиспытатель и философ раннего средневековья Роджер Бэкон в своих работах широко исполь-

зует произведения арабоязычных философов — Фараби, Ибн Сины и др.¹⁶³.

Средневековый пантеизм, в разработке которого важную роль сыграл Фараби, развивается далее в Германии в XV—XVI вв. и выступает как важнейший элемент идеологии антифеодального и антикатолического движения. Разумеется, ни в какой мере нельзя провести историческую параллель между воззрениями Фараби и идеолога этого движения, вождя крестьянской войны Т. Мюнцера, который своей религиозной философией приближался к атеизму, а политической программой — к коммунизму (Ф. Энгельс).

Мировоззрение Т. Мюнцера по характеру было пантеистическим, и свой пантеизм он использовал для критики церкви и католицизма. Небезынтересно привести данную Ф. Энгельсом в работе «Крестьянская война в Германии» характеристику пантеизма Т. Мюнцера, дополняющего своими отдельными чертами пантеизм Фараби: «Мюнцер все еще оставался прежде всего теологом... Его теолого-философские доктрины были направлены против всех основных догматов не только католицизма, но и христианства вообще. В христианской форме он проповедовал пантеизм, обнаруживающий замечательное сходство с современными спекулятивными воззрениями и местами соприкасающийся даже с атеизмом. Он отказывался рассматривать библию как единственный и безупречный источник откровения. Настоящее и живое откровение, по его мнению, есть разум, откровение, которое существовало во все времена и у всех народов и которое существует до сих пор. Противопоставлять разуму библию значило бы убивать дух мертвой буквой, ибо святой дух, о котором говорит библия, не есть нечто, существующее вне нас; святой дух и есть наш разум. Вера является не чем иным, как пробуждением разума в человеке, и потому обладать верой могли и язычники. Посредством этой веры, посредством пробудившегося разума человек уподобляется божеству и достигает блаженства. Поэтому рай не является чем-то потусторонним, его нужно искать в этой жизни, и призвание верующих состоит в том, чтобы ustanовить этот рай, т. е. царство божье, здесь на земле. Подобно тому как не существует потустороннего рая, не существует и потустороннего ада и вечного проклятия. Точно так же не бывает никакого другого дьявола, кроме дурных страстей и вождлений человека»¹⁶⁴.

Пантеизм Фараби, находившегося также под влиянием теологии, но явившегося одним из тех мыслителей, которые стремились заставить «самое *теологию* проповедовать *материализм*»¹⁶⁵, содержал множество рациональных моментов, которые могли быть использованы и развиты последующими прогрессивными мыслителями.

Заметное влияние арабоязычная философия, в том числе и философия Фараби, оказала и на мировоззрение Б. Спинозы (1632—1677), который был «Моисеем для современных ему вольнодумцев и материалистов»¹⁶⁶ и пытался «объяснить мир из него самого, предоставив детальное оправдание этого естествознанию будущего»¹⁶⁷.

Помимо европейских переводов Фараби, Спиноза мог ознакомиться с идеями Фараби посредством трудов Маймонида¹⁶⁸. Маймонид, будучи рационалистом и аристотеликом в области философии, во многих вопросах находился на общей позиции с Фараби, а в своих трудах защищал его от мутакаллимов. Об этом свидетельствует основной и широко известный в Европе труд Маймонида «Путеводитель колеблющихся («Морэ Невухим»)»¹⁶⁹, на который часто ссылается и Спиноза¹⁷⁰.

Многие исследователи обратили внимание на сходство отдельных положений философии Фараби и Спинозы. И. Мадкур указывает на непосредственную идейную близость этих двух мыслителей в учении о разуме и пророчестве¹⁷¹. Арабский ученый О. Амин, ссылаясь на крупнейшего буржуазного исследователя Спинозы С. Дунина-Барковского, отмечает, что Фараби оказал большое влияние на средневековых еврейских мыслителей. Со слов Дунина-Барковского О. Амин пишет, что в тематике отдельных трактатов Спинозы ощущается непосредственное влияние работ «Аристотеля Востока». Дунин-Барковский устанавливает явное сходство — как по тематике, так и по поставленной цели — между трактатами Спинозы «Об усовершенствовании разума» и Фараби «Что предшествует изучению философии», он даже указывает на аналогичность концовок этих трактатов¹⁷².

И действительно, внимательное изучение таких трактатов Спинозы, как «Краткий трактат о боге, человеке и его счастье», «Об усовершенствовании разума», «Богословско-политический трактат», «Политический трактат», позволяет выявить многие сходные моменты с произведениями арабоязычной философии, особенно с трудами Фараби.

Определение бога как первопричины всех вещей, его функции, отношения человека к богу, мысль, что человек только при помощи разума может достичь высшего совершенства, что наука служит для достижения всеобщего счастья, которое и есть любовь к богу, учение о формах познания, о пророчестве и трактовка других проблем очень напоминают, а во многих случаях сходны с идеями Фараби.

Сходство можно найти не только в проблематике, в постановке вопросов, но и в форме изложения. Оно обнаруживается во взглядах Спинозы и Фараби по общественно-политическим вопросам, например: о характере и путях достижения всеобщего счастья, целях, функциях и формах государственного правления и т. п. Спиноза, как и Фараби, в своем учении об обществе исходит из естественной «природы человека», считая, что назначением государства является обеспечение каждого человека возможностью руководствоваться разумом и обрести свободу и счастье ¹⁷³.

Предлагаемый Спинозой в одном из ранних его произведений — «Трактат об усовершенствовании разума и о пути, по которому лучше всего направляться к истинному познанию вещей» — путь достижения высшего совершенства и счастья, действительно, как отметили С. Дунин-Барковский и О. Амин, воспроизводит аналогичную мысль Фараби. Высшее совершенство и счастье оба мыслителя рассматривают как результат полного познания бытия посредством науки. «Я хочу направить все науки,— подчеркивает Спиноза,— к одной цели, а именно — к тому, чтобы мы пришли к высшему человеческому совершенству...» ¹⁷⁴ Они рекомендуют воздержание от дурных поступков, чрезмерных телесных наслаждений, от материальных богатств. В теории познания, в решении вопросов общественной жизни Спиноза — рационалист, подобно Фараби. Как и Фараби, в основу государственного правления он ставит «незаурядный ум», мудрость. Согласно ему, общество, опирающееся не на разум, а на «необразованных людей», «большей частью зависит от случая и менее устойчиво» ¹⁷⁵. В своем «Политическом трактате» Спиноза, в отличие от Фараби, более подробно и на материалах европейской истории анализирует три формы государственного правления — теократию, аристократию (коллективное управление высшего класса — сенат) и демократию ¹⁷⁶.

Проблему пророчества Спинозы решает в том же аспекте, что и Фараби. «Пророчество или откровение, — говорит он, — есть известное познание о какой-нибудь вещи», «оно является таким же „естественным“, как и познание посредством души, разума, встречающегося у обладающих «способностью более живого созерцания»¹⁷⁷.

Требуется, несомненно, специальное исследование идейной связи между Спинозой и арабоязычной философией, в частности с Фараби. Вполне естественно, что Спиноза мог воспринять и развить ряд идей Фараби через различные каналы. Общим для них обоих является прежде всего пантеизм. Но Фараби связан с тем этапом пантеизма, на котором естественнонаучные и материалистические тенденции сочетались с мистическими и теологическими представлениями о мире. Философия же Спинозы явилась «высшим этапом превращения пантеизма в материализм»¹⁷⁸. Если пантеизм Фараби характеризовался смелыми натурфилософскими идеями и материалистической тенденцией, то законченное «материалистическое учение Спинозы выступало еще в пантеистическом облачении и имело только теологический привесок»¹⁷⁹. Природа была богом для Спинозы, а для Фараби существовало еще нечто вне природы, в качестве первопричины ее возникновения.

В материализме Спинозы полностью раскрылись те возможности, которые имелись в пантеизме Фараби. Это видно даже из того, как решительно отверг Спиноза проблемы религиозной идеологии, относительно которых Фараби проявлял колебание и говорил только намеками. Так, Фараби, восхваляя разум и превращая его в критерий всего сущего, связывает его с неким космическим явлением, с мистико-теологическими представлениями и обходит вопрос о значении веры, тогда как Спиноза не только возводит разум до уровня высшего критерия, но и решительно отвергает веру как вредное явление. Если отделение философии от религии у Фараби только намечалось, то Спиноза решительно противопоставляет их друг другу: «...между верой или богословием и философией, — пишет он, — нет никакой связи или никакого родства. Этого теперь никто не может не видеть, кто узнал и цель, и основание этих двух сил, различающихся, конечно, во всех смыслах. Ведь цель философии есть только истина, вера же, как мы обстоятельно показали, только повиновение и благочестие»¹⁸⁰.

Спиноза был атеистом, а Фараби — только свободомыслящим ученым, но судьбы их схожи. Спиноза за свои идеи был отлучен от церкви, изгнан из еврейской общины и объявлен врагом религии. Фараби же ортодоксальное мусульманское духовенство считало еретиком и веротступником.

Как учителя логики знала Фараби и Русь с XV в., но только не под именем «ал-Фараби», а под именем «Авиасаф». Дело в том, что еврейские переводы иногда называют Фараби «Авийеша», а на Руси знакомство с Фараби пришло через посредство еврейского языка, а именно — через перевод «жидовствующими» «Логики» Маймонида.

Маймонидова «Логика», переделанная им из логики Фараби и переведенная Моисеем Ибн Таббоном на еврейский язык, получила очень широкую известность и в христианской Европе, причем на Руси, пожалуй, не позже, чем в Западной Европе. Именно в XV в. Маймонидова «Логика» была переведена с еврейской версии на западнорусский язык, и когда знаменитая «жидовствующая ересь» перешла из Киева в Новгород и Москву, появилась там и Маймонидова «Логика»: архиепископ Геннадий в обличительном послании к архиепископу Иоасафу в 1489 г. упоминает и «жидовствующую логику»¹⁸¹.

Таким образом, прогрессивная, естественнонаучная и общественно-философская мысль, у истоков которой стоял Фараби, под влиянием благоприятных исторических условий, обогащаясь достижениями духовной культуры эпохи Возрождения и приняв новую форму в период возникновения буржуазных производственных отношений, развивалась в русле философии Спинозы, а затем французского материализма, в котором совершенно освободилась от своей пантеистической оболочки и теологических добавлений.

Немецкий исследователь-марксист Г. Лей, проследивший в своем труде «Очерк истории средневекового материализма» влияние Ибн Сины и Ибн Рушда на европейскую прогрессивную философию, правильно отмечает, что «идеологическое развитие средневековья ведет от Аристотеля не к Фоме Аквинскому, а через Ибн Сину, Ибн Рушда, латинских аверроистов и крестьянско-политической ереси к материализму нового времени и в конечном счете к диалектическому материализму»¹⁸².

Не менее интересно сложилась судьба учения Фараби в странах Ближнего и Среднего Востока. Как известно,

уже в середине X в. на обширной территории Арабского халифата возникло несколько самостоятельных феодальных государств. В этих приобретших независимость странах начала бурно развиваться общественно-философская мысль, продолжая лучшие традиции, сложившиеся в духовной жизни халифата. Народы стран Ближнего и Среднего Востока стали, таким образом, равноправными наследниками естественнонаучных идей философского учения великого среднеазиатского мыслителя Фараби.

Особую популярность здесь имели натурфилософия, социально-этические идеи и логическое учение Фараби, его критическое отношение к астрологии. Получило дальнейшее развитие и было поднято на высокий уровень в трудах Ибн Халдуна — выдающегося арабского мыслителя и прогрессивного социолога XIV—XV вв. — учение Фараби об обществе, о городском объединении¹⁸³.

Концепции Фараби оказали плодотворное воздействие на формирование мировоззрения таких передовых мыслителей средневекового Закавказья, как Иоанн Петрици, Иоанн Воротнеци, Григор Татеваци, Бахманяр, Низами Ганджави и др. Дальнейшее развитие, в частности, получает социальная утопия Фараби об идеальном городе в общественно-политическом учении выдающегося поэта и мыслителя Азербайджана Низами Ганджави (1141—1203) «Низами,— пишет Дж. Мустафаев,— унаследовал некоторые прогрессивные для тех условий мысли арабоязычных философов, в особенности ал-Фараби и Ибн Сины, что в то время отвечало потребностям идейной борьбы против засилья реакционных воззрений»¹⁸⁴.

Идея наилучшего устройства человеческого общества красной нитью проходит через все творчество Низами. На раннем этапе он изображает идеального правителя, ставящего перед собой задачу установления в стране гуманных порядков. Позднее, осознав невозможность осуществления такого своего идеала, Низами приходит к созданию утопии — картины общества, где нет насилия, принуждения и т. п.¹⁸⁵ Это было дальнейшим развитием утопии Фараби об идеальном городе и всеобщем счастье. Свои философско-материалистические представления Низами также заимствовал из сочинений Фараби. Учение Фараби и Ибн Сины о душе имело большое значение в формировании взглядов Низами по этому вопросу¹⁸⁶.

Большую роль, и прежде всего благодаря Абу Али Ибн Сине, сыграло творческое наследие Фараби в раз-

витии прогрессивной философской мысли народов Средней Азии. Естественнонаучные и передовые философские взгляды Фараби стали важным идейным источником формирования мировоззрения таких известных мыслителей-вольнодумцев, как Насир Хосров (1008—1073) и Омар Хайям (1048—1128). Г. Ашуров в исследовании философских воззрений Насира Хосрова показывает, что тот часто обращался к своим непосредственным предшественникам — Фараби и Ибн Сине — и считал их выдающимися мыслителями Востока¹⁸⁷.

Б. А. Розенфельд во введении к переводу математического трактата Фараби говорит о его роли в формировании научных интересов Омара Хайяма: «Несомненно, что философско-математический трактат ал-Фараби сыграл существенную роль в привлечении внимания Ибн Сины и Хайяма ко многим из рассмотренных ими вопросов. Так, о знакомстве Хайяма с трактатом ал-Фараби свидетельствует не только близость названий трактатов ал-Фараби и Хайяма, посвященных комментарию Евклида, и совпадение комментируемых ими книг Евклида, но и прямое повторение Хайямом некоторых положений трактата Фараби»¹⁸⁸.

Вслед за Фараби Хайям подчеркивает важную роль математических абстракций в процессе познания окружающей действительности. Конкретным вопросам математики он посвятил ряд трактатов. Известно, что Омар Хайям тщательно изучал труды Ибн Сины, которого считал своим учителем, и несомненно, что именно через него он испытал благотворное воздействие идей Фараби.

О популярности учения Фараби среди передовой части феодальной интеллигенции XII в. свидетельствует также книга Низами Арузи Самарканди «Собрание редкостей, или Четыре беседы»¹⁸⁹. Философ XII в. Фахриддин Рази в своих трактатах часто ссылается на Фараби, считая его своим учителем¹⁹⁰.

В XIV—XV вв., в период подъема культуры в Средней Азии, в Самарканде, Герате и других городах развивается естественнонаучная мысль, великим достижением которой явились астрономические исследования Улугбека. Продолжая идеи Фараби, он призывал всех «мусульман и мусульманок» к овладению знаниями и во введении к своей звездной таблице «Зиджи Гурагони» отмечал, что «религии рассеиваются, как туман, царства разрушаются, но труды ученых остаются на вечные времена».

Значительные успехи были достигнуты также в области философии и, особенно, социологии. Важным компонентом этого культурного подъема явилось всестороннее изучение и дальнейшее развитие творческого наследия Хорезми, Фергани, Фараби, Ибн Сины, Ибн Рухда, Беруни, Омара Хайяма, Низами и других восточных мыслителей.

Имеются сведения о том, что в рассматриваемый период переводились с арабского на фарси и комментировались отдельные философские произведения прогрессивного характера, созданные еще в IX—X вв. Например, была осуществлена сокращенная разработка с переводом на фарси посланий «Братьев чистоты»¹⁹¹.

Новейшие исследования показывают, что развитие естественных и точных наук в Самарканде в XIV—XV вв., успехи школы Улугбека, работы Казызада Руми, Коши, Али Кушчи и др. основывались на достижениях естественнонаучной мысли предыдущих эпох, что они были тесно связаны с широким использованием методов наблюдения, логических доказательств, разработанных в трудах Фараби, Ибн Сины, Беруни и др.

В этот период, наряду с исследованиями в области точных и естественных наук, широко разрабатывались проблемы логики как гносеологической основы этих исследований. Крупные мыслители этого периода Савдудани, Тафтазани и Мир Саид Джурждани разрабатывали проблемы логики, исходили из логических сочинений Фараби и Ибн Сины¹⁹².

В XIV—XV вв. вновь зарождается интерес к вопросу об идеальном государстве и просвещенном монархе, основание для которого в изобилии давала тогдашняя общественная и культурная жизнь. Так, крупнейший поэт и мыслитель той эпохи Абдурахман Джами в своем произведении рисует картину идеального государства, где господствуют справедливость и благополучие народа¹⁹³.

Великий узбекский мыслитель Алишер Навои, в произведениях которого достижения передовой философской и общественно-политической мысли этого периода получили наиболее яркое выражение, развивает далее гуманистическое учение своих предшественников, в частности Фараби, описывает справедливое общество, счастливую жизнь, высокую нравственность, духовно и физически совершенную личность, мудрого просвещенного главу государства, думающего только о благе народа и борющегося против зла за победу добра¹⁹⁴. «В области науки,—

писал Навои о себе,— я изучил все, что было создано древними мыслителями, начиная от Аристотеля и кончая Фараби»¹⁹⁵.

И в последующие эпохи, несмотря на усиление феодально-клерикальной реакции и спад общественной и культурной жизни, прогрессивные мыслители — Аристотель, Фараби, Ибн Сина и др. — пользовались в передовых кругах большим авторитетом, и интерес к их творениям не угасал. Об этом свидетельствует, в частности, тот факт, что отдельные разделы «Канона медицинской науки» Ибн Сины в XVII в. были переведены на узбекский язык и что в Бухаре было сосредоточено значительное количество списков сочинений Аристотеля, Фараби, Ибн Сины, ат-Туси и др.¹⁹⁶

Прогрессивные традиции Фараби, Ибн Сины были продолжены выдающимся мыслителем XVII—XVIII вв. Мирзой Абдулкадыром Бедилем. В учении о материи, познании, нравственности, воспитании и в других вопросах он опирался на идеи своих предшественников и с большим уважением относился к их творениям¹⁹⁷.

Наряду с учениями других передовых мыслителей Востока, труды Фараби, в которых он призывал к изучению наук, возвышал роль разума, разоблачал низменные нравственные черты, воспевал высокие человеческие идеалы, явились одним из важных источников формирования прогрессивной идеологии мыслителей второй половины XIX — начала XX в.

Лучшие традиции общественно-философской мысли народов Средней Азии, наряду с проникающей сюда демократической культурой народов России, питали умы просветителей — Ахмеда Даниша, Фурката, Муками, Аваза Отара и многих других, вдохновляли их на борьбу против реакционной идеологии, эксплуатации и колониализма.

Опираясь на «общественно-политическую мысль прошлых эпох, — пишет И. М. Муминов, — прогрессивные представители культуры Средней Азии XIX столетия продолжали борьбу с невежественным духовенством за освобождение мысли, разума из-под влияния и господства религии и мистики. В этой борьбе опорой для них явились сохранившие тогда свою силу в Узбекистане оппозиционные господствовавшей мысли идеи, связанные прежде всего с именем Фараби, Ибн Сины, Беруни, Улугбека, Алишера Навои, Мирзы Бедилия и Бобо Машраба»¹⁹⁸.

В учении Ахмеда Даниша (1827—1897) о просвещенном монархе, о роли науки в общественном развитии, в его критике исламских концепций о предопределении, нравственности, счастье¹⁹⁹ ощущается сильное влияние общественно-этических идей Фараби, той прогрессивной философской традиции, у истоков которой он стоял.

Не угасал интерес к наследию Фараби и в других странах Ближнего и Среднего Востока — Иране, Турции, Египте и др. Духовное наследие его сыграло важную роль в формировании взглядов идеологов антиколониального движения, просветителей этих стран в XIX — начале XX в. Так, например, в социалистических воззрениях крупнейшего индо-пакистанского мыслителя и поэта XX в. Мухаммеда Икбала мы находим влияние учения Фараби о добродетельном государстве²⁰⁰.

Идеи Фараби о справедливости, всеобщем счастье, о необходимости взаимопомощи между людьми, о просвещении и науке, осуждаемые им грабительские войны, рабство, ханжество, ложь, алчность, его мечта видеть людей счастливыми, обеспеченными, просвещенными, живущими в мире и дружбе — все это вошло в идеологию национально-освободительного движения народов Ближнего и Среднего Востока, служило им идейным оружием в борьбе против колонизаторов. Во многих странах Востока, добившихся государственной самостоятельности, духовное наследие Фараби стало одним из важнейших компонентов национальной культуры.

На зарубежном Востоке ныне идет большая работа по изданию, переводу и изучению многочисленных трудов Фараби. Лучшие идеи его стали орудием в борьбе за торжество научной мысли, гуманизма, просвещения и свободы.

Реакционные идеологи в течение ряда веков всеми средствами стремились выхолостить прогрессивное содержание учения Фараби и, говоря словами В. И. Ленина об учении Аристотеля, увековечить все мертвое и убить все живое, выбросить все поиски, живые зачатки и постановки вопросов²⁰¹. Реакционная буржуазная наука фальсифицировала идеи Фараби, превратив его в мистика, теолога, схоласта, компилятора древнегреческой философии. Отдельные мусульманские авторы пытаются даже доказать, что он идеолог ислама, религиозный реформатор.

Но прогрессивные люди всех времен и народов с большим уважением относились к авторитету Фараби, видя в

нем поборника разума и борца за лучшее будущее. Фараби в решении ряда вопросов перешагнул свою эпоху, во многих колебался, не смог освободиться полностью от бремени своего времени, когда господствовал средневековый фанатизм, феодальный деспотизм, оказался в тисках мистико-теологического мирозерцания. Но не ошибки, колебания, недостатки определяют великий ум и творения Фараби, его вклад в развитие мировой культуры.

Как отмечал В. И. Ленин, «исторические заслуги судятся не по тому, чего *не дали* исторические деятели сравнительно с современными требованиями, а по тому, что они *дали нового* сравнительно с своими предшественниками»²⁰². В СССР ведется большая работа по изучению духовного наследия народов Востока, очищаются от всевозможных реакционных наслоений, восстанавливаются подлинные идеи Фараби, которые служат дальнейшему развитию социалистической культуры, борьбе за осуществление светлых идеалов человечества.

Передовые люди планеты с большим уважением и искренней любовью чтят память великого мыслителя, «Аристотеля Востока», уроженца Средней Азии Абу Насра ал-Фараби. Абу Наср ал-Фараби пользуется большим уважением и авторитетом как ученый энциклопедист и выдающийся мыслитель-гуманист. Его трактаты ежегодно переиздаются, во многих странах о нем публикуется обширная литература.

Глубоким уважением окружено имя Фараби в нашей стране. Его свободомыслие, вольнодумные прогрессивные идеи и трактаты стали, как и научное наследие других выдающихся мыслителей прошлого, достоянием всех народов СССР. Именем Фараби названы школы, улицы, его труды переводятся на многие языки, о нем издаются книги, снимаются кинофильмы и т. д. В нашей стране лучшие идеи Фараби вошли в богатую сокровищницу советской культуры и служат дальнейшему обогащению духовного мира советских людей.

Примечания

К введению и гл. I

- ¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 346.
- ² См.: Гафуров Б. Г. Таджики. М., 1972, с. 322—324.
- ³ *Ибн Халдун*. Введение: (Фрагменты).— В кн.: Избр. произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961, с. 622.
- ⁴ *Бертельс Е. Э.* История персидско-таджикской литературы.— Избр. тр. М., 1960, [т. 1], с. 111.
- ⁵ См.: *Миллер А.* История ислама с основания до новейших времен. СПб., 1895, т. 2, с. 203.
- ⁶ *Газали*. Избавляющий от заблуждения.— В кн.: Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960, с. 218.
- ⁷ Там же, с. 218—219.
- ⁸ Там же, с. 212.
- ⁹ Там же, с. 217.
- ¹⁰ *Омар Хайям*. Трактаты. М., 1961, с. 185—186.
- ¹¹ *Фильштинский И. М.* Арабская литература в средние века. М., 1978, с. 33.
- ¹² *Бартольд В. В.* Сочинения: В 9-ти т. М., 1963, т. 2, ч. 1, с. 155, 225, 226.
- ¹³ *Бертельс Е. Э.* Суфизм и суфийская литература.— Избр. тр. М., 1965, [т. 3], с. 35.
- ¹⁴ Там же, с. 19—26.
- ¹⁵ *Гольдциэр И.* Исламская и еврейская философия.— В кн.: Общая история философии. СПб., 1910, т. 1, с. 85.
- ¹⁶ *Газали*. Указ. соч., с. 221.
- ¹⁷ См.: *Бартольд В. В.* Соч., т. 2, ч. 1, с. 292.
- ¹⁸ *Каримов У. И.* Неизвестные сочинения ар-Рази. «Книга тайны тайн». Ташкент, 1957, с. 71.
- ¹⁹ См.: *Усманов М.* Философские взгляды ар-Рази: Автореф. дис. ...канд. филос. наук. Ташкент, 1968; Из философского наследия народов Востока. Ташкент, 1972.
- ²⁰ *Булгаков П. Г.* Из истории формирования естественнонаучных идей в средневековом Хорасане и Средней Азии.— Обществ. науки в Узбекистане, 1974, № 12, с. 33.
- ²¹ *Беруни Абу Рейхан*. Избр. произведения. Ташкент, 1957, т. 2, с. 238.
- ²² См.: *Булгаков П. Г.* Указ. соч., с. 36.
- ²³ «Канон врачебной науки» на русском и узбекском языках издан Институтом востоковедения АН УзССР им. Беруни в 1954—1960 гг. Новое исправленное издание приурочено к 1000-летию юбилею со дня рождения Ибн Сины (Ташкент: Фан, 1979—1981).
- ²⁴ *Аль-Хорезми Мухаммад*. Математические трактаты / Пер. Ю. Х. Копелевич, Б. А. Розенфельда. Ташкент, 1964, с. 26.
- ²⁵ *Бернал Дж.* Наука в истории общества. М., 1956, с. 167.

- ²⁶ Крачковский И. Ю. Арабская географическая литература.— Избр. соч. М.; Л., 1957, т. 4, с. 15.
- ²⁷ См.: Мец А. Мусульманский Ренессанс. М., 1966.
- ²⁸ См.: Аль-Фахури Х. История арабской литературы. М., 1961, т. 2, с. 89.
- ²⁹ Закуев А. К. Философия ан-Наззема. Баку, 1961, с. 22—26, 117, 118.
- ³⁰ См.: Джанматова Х. Ал-Кинди и его философские взгляды: Автореф. дис. ...канд. филос. наук. Ташкент, 1971; Из философского наследия народов Востока.
- ³¹ Избранные произведения мыслителей..., с. 57, 75.
- ³² См.: Там же, с. 108.
- ³³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 259.
- ³⁴ Трахтенберг О. В. Очерки по истории западноевропейской средневековой философии. М., 1957, с. 57.
- ³⁵ Фараби в одном из своих трактатов ссылается на «Теологию» как на произведение Аристотеля.
- ³⁶ См.: Нуцубидзе Ш. Петр Ивер и античное философское наследие. Тбилиси, 1963.
- ³⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 129.
- ³⁸ См.: Гольдциер И. Указ. соч., с. 86—91.
- ³⁹ Ülken H. Z. Islam felsefesi tarihi. Istanbul, 1957, s. 42—45.
- ⁴⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 285.
- ⁴¹ См.: Мец А. Мусульманский Ренессанс.
- ⁴² Работы Н. И. Конрада об эпохе Возрождения в культурах различных народов Востока, опубликованные в течение ряда лет, вошли в сборник «Запад и Восток» (М., 1972).
- ⁴³ Нуцубидзе Ш. И. Руставели и Восточный Ренессанс. Тбилиси, 1947.
- ⁴⁴ Чалоян В. К. Армянский Ренессанс. М., 1963.
- ⁴⁵ Жирмунский В. М. Алишер Навои и проблема Ренессанса в литературах Востока.— В кн.: Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. М., 1967.
- ⁴⁶ Брагинский И. С. 12 миниатюр. М., 1966. О проявлении возрожденческих черт в истории культуры народов Средней Азии см.: Хайруллаев М. М. О восточном Ренессансе.— Гулистан, 1970, № 8. На узб. яз.
- ⁴⁷ Конрад Н. И. Об эпохе Возрождения.— В кн.: Литература эпохи Возрождения..., с. 45.
- ⁴⁸ См.: Проблемы истории и теории мировой культуры. М., 1974.
- ⁴⁹ Там же, с. 8.
- ⁵⁰ См.: Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978.
- ⁵¹ Бернал Дж. Наука в истории общества, с. 170.
- ⁵² Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1978, с. 191.
- ⁵³ Год рождения Фараби в различных исследованиях указывается по-разному, в советской литературе чаще всего дается 870 г. Дело в том, что западные исследователи, очевидно, исходили из года смерти Фараби — 339 г. хиджры (950—951 гг.), приводимого в ранних мусульманских источниках, и из сведений о том, что Фараби умер в возрасте 80 лет (год рождения Фараби в трудах Кифти, Ибн Усайбы, Ибн Халлакана не указывается). Действительно, вычит 80 из 950 дает 870. Но мусульманское и европейское летосчисление не совпадают: примерно каждые 32—33 года первое отстает от второго на один год. С учетом этой разницы 80 лет по мусульманскому летосчислению соответствует 77 го-

- дам. Следовательно, надо вычитать не 80, а 77, тогда получается 873. Кроме того, в работах, опубликованных в последние годы в странах зарубежного Востока, дата рождения Фараби обозначается (очевидно, на основе оставшихся неизвестными западно-европейским авторам источников) 260 г. хиджры, т. е. 873—874 гг. н. э. (См.: работы Деххудо, Умара Фарруха и др.).
- ⁵⁴ См.: *Ибн Халлакан*. Тарихи Ибн Халлакан. Каир, 1892, т. 2. На араб. яз.; *Якут Хамиви*. Мужом ал-булдон. Каир, 1906. На араб. яз.; *Абул Фидо*. Тарих Абул Фидо. Каир, 1907. На араб. яз.
- ⁵⁵ *Бартольд В. В.* Соч. М., 1963, т. 1, с. 234—236.
- ⁵⁶ Доиратул-Маориф. Кабул, 1951, т. 2, с. 61. На перс. яз.
- ⁵⁷ *Деххудо*. Лугат-намэ. Тегеран, 1946, с. 899. На перс. яз.
- ⁵⁸ *Muhammad Tahir bin Rifat*. Turklerin ulum va ffununa hizmatlari. Istanbul, 1911, s. 38.
- ⁵⁹ См.: *Бартольд В. В.* Соч., т. 2, ч. 1, с. 38—40.
- ⁶⁰ См.: *Бертельс Е. Э.* История персидско-таджикской литературы, с. 111.
- ⁶¹ См.: *Бартольд В. В.* Соч., т. 2, ч. 1, с. 125.
- ⁶² См.: Там же, т. 1. Раздел: Географический очерк о Мавераннахре.
- ⁶³ Происхождение Фараби из местных среднеазиатских турков у большинства мусульманских и западных авторов, а также в нашей литературе не вызывает никаких сомнений. В работах же отдельных зарубежных исследователей встречается мнение о персидском происхождении Фараби. Многие турецкие ученые умалчивают о среднеазиатском происхождении Фараби. Спор, имеющийся в нашей литературе о его принадлежности к какой-либо конкретной национальности Средней Азии, не имеет под собой научного основания. Так же недоказуемо предположение отдельных авторов о возможном вхождении племени Фараби впоследствии, спустя несколько веков, в состав только одного из народов Средней Азии или Казахстана.
- ⁶⁴ В некоторых источниках говорится о том, что Фараби сначала прибыл в древний Дамаск — один из культурных центров халифата.
- ⁶⁵ *Бартольд В. В.* Культура мусульманства. Пг., 1918, с. 41.
- ⁶⁶ В мусульманских источниках имеется расхождение относительно имен учителей Фараби.
- ⁶⁷ *Мажму ал-Фараби*. Каир, 1907, предисл. На араб. яз.
- ⁶⁸ *Деххудо*. Указ. соч., с. 898; Доиратул-Маориф, т. 2, с. 62.
- ⁶⁹ На этот факт обратил внимание Гегель, который писал: «О нем рассказывают, что он сорок раз прочел от доски до доски книгу Аристотеля о „Слухе“, а его „Риторику“ — двести раз» (*Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. — Соч. М.; Л., 1935, т. 11, с. 105).
- ⁷⁰ И. Гольдциэр пишет: «Благочестивый исполнитель этого приговора перед аутодафе, совершенном на площади в Багдаде, произнес речь, в которой поносил философов и их сочинения, а затем бросал на костер каждую отдельную книгу, сопутствовал ее ругательной характеристикой. До нас дошло описание очевидца (Иосифа ибн Хакна, ученика Маймонида) этого фанатического религиозного акта, касающегося не только философских, но и вообще научных сочинений. Взяв в руки астрономическое сочинение Ибн Хайсама и указав на рисунке, палач произнес: „Сие есть позорнейшее искушение, немое несчастье

- и слепой рок". С этими словами он бросил ученую книгу в огонь» (*Гольдциэр И.* Указ. соч., с. 97—98).
- ⁷¹ См.: *Abnan A. Al-Farabi.*— In: *Islam ansiklopedisi.* Istanbul, 1947, t. 4, s. 452, 454.
- ⁷² *Ташкуприй-зоде Ахмед Афанди.* Мавзуотул улум-муфтохус саодат. Стамбул, 1895, с. 320. На тур. яз.
- ⁷³ *Мюллер А.* Указ. соч., с. 275.
- ⁷⁴ *Крачковский И. Ю.* Абу-л-Фарадж ал-Ва'ва Дамасский. Пг., 1914, с. 30—40.
- ⁷⁵ *Али Ахбар Хусейни.* Мажму ал-авлиё.— Рукопис. фонд Ин-та востоковедения им. Беруни АН УзССР, инв. № 1333, л. 230а, б. На араб. яз.
- ⁷⁶ Доиратул-Маориф, т. 2, с. 62—63.
- ⁷⁷ Али Акбар Хусайни. Указ. соч., л. 230б.
- ⁷⁸ *Абдугаффар Казвини.* Нигаристани Гаффар. Бомбей, 1858, с. 92. На перс. яз.
- ⁷⁹ Часть этих рассказов приводится в кн.: *Хайруллаев М. М.* Эпоха возрождения и мыслители Востока. Ташкент, 1971. На узб. яз.
- ⁸⁰ В нашей книге «Фараби и его философские трактаты» (Ташкент, 1963. На узб. яз.) также дается перечень известных работ Фараби (с. 117—119).
- ⁸¹ *Ateş A. Farabînin eserlerinin bibliyografyası.*— *Türk tarih kürümü Belleten*, 1951, ç. 15, N 57, s. 125—192.
- ⁸² Цит. по: *Kalimullah Husaini Q. S.* Contribution of Zahiriddin al-Bayhaqi to Arabic-Persian literature.— *Islamic Culture*, 1960, vol. 34, N 2, p. 77.
- ⁸³ *Süheyl Ünver.* Tib tarihi / Istanbul Universitesi. Istanbul, 1943, s. 83.
- ⁸⁴ *Boer T. J. de.* The history of philosophy in islam. L., 1903.
- ⁸⁵ *Vaux Carra de.* Al-Farabi.— In: *The encyclopedia of islam.* L., 1927, vol. 2, p. 53—55.
- ⁸⁶ *Бергельс Е. Э.* История персидско-таджикской литературы, с. 112.
- ⁸⁷ *Ренан Э.* Собр. соч. Киев, 1902, т. 13, с. 43—44.
- ⁸⁸ Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане. Ташкент, 1957, с. 119.
- ⁸⁹ *Dieterici Fr.* Alfarabi's philosophische Abhandlungen. Leiden, 1890, S. XV.
- ⁹⁰ В период средневековья музыку относили к математическим наукам.
- ⁹¹ Труд известен также под названиями: «Гармония между Платоном и Аристотелем», «Книга об общности во мнении Платона и Аристотеля» и др. См.: *Аль-Фараби.* Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.
- ⁹² Цит. по кн.: *Dieterici F.* Op. cit., S. 189.
- ⁹³ *Dieterici F.* Op. cit., S. 3.
- ⁹⁴ Подробный анализ этого трактата Фараби дан в кн.: *Шаймухамбетова Т. Б.* Арабоязычная философия средневековья и классические традиции. М., 1979, с. 52—97.
- ⁹⁵ *Газали.* Указ. соч., с. 223.
- ⁹⁶ Там же, с. 227—228.
- ⁹⁷ *Süheyl Ünver.* Tib tarihi / Istanbul Universitesi, s. 84.
- ⁹⁸ *Steinschneider M.* Al-Farabi des arabischen Philosophen: Leben und Schriften. SPb., 1869.

- ⁹⁹ *Brockelmann C.* Geschichte der arabischen Literatur. 2. Aufl. Leiden, 1943—1949. Bd. 1, 2.
- ¹⁰⁰ *Ateş A.* Farabînin eserlerinin bibliyografyası.— *Türk tarih kurumu Belleten* 1951, ç 15, N 57, s. 175—192.
- ¹⁰¹ Мажму расаил ал-хукама.— Рукопис. фонд. Ин-та востоковедения АН УзССР им. Беруни, инв. № 2385; См. также: *Шмидт А. Э.* Рукописи произведений Авиценны в Государственной публичной библиотеке УзССР.— В кн.: Труды Второй сессии Ассоциации арабистов. М.: JL, 1941, с. 32—33; Каталог восточных рукописей. Ташкент, 1959.
- ¹⁰² *Al-Farabi.* Kitab fil-mantiqi-kitab Gami al kitab al mantiqija: Arabische, türkische und persische Handschriften der univeritats Bibliothek in Bratislava. Bratislava, 1961.
- ¹⁰³ См.: *Kalimmullah Husaini Q. S.* Contribution of Zahridin al-Bayhaqi to Arabic-Persian literature.— *Islamic Culture*, 1960, vol. 34, N 1, 2.
- Абдул Хасан Байхаки (ум. в 1169 г.) был одним из крупнейших историков «мусульманского» Востока. Перу его принадлежит около 80 книг по арабской и персидской литературе. Он знал историю, философию, астрологию, был также поэтом. Среди других его работ следует особо отметить «Тарихи Байхаки».
- ¹⁰⁴ *Ал-Кифти.* Ахбар-ул уламо биахбор-ул хукамо. Каир, 1908, с. 277. На араб. яз.
- ¹⁰⁵ Там же.
- ¹⁰⁶ Там же, с. 277—279.
- ¹⁰⁷ *Ибн Аби Усайба.* Уюн-ул анбо фи табакат-ул атиббо. Каир. 1882, т. 1, с. 134—140. На араб. яз.
- ¹⁰⁸ *Ибн Халлакан.* Тарихи Ибн Халлакан. Каир, 1891, т. 1, с. 76—78. На араб. яз.
- ¹⁰⁹ *Farrouk O.* The two Farabis: Al-Farabi and Ibn Sina. Beirut, 1950.
- ¹¹⁰ *El-Ehwani A. F.* Islamic Philosophy. Cairo, 1957, p. 55—78.
- ¹¹¹ *Madkour J.* La place d'al-Farabi dans l'ecole philosophique Musulmane. P., 1934, p. 10.
- ¹¹² См.: *Al-Mawrid*, 1975, vol. 4, N 3.
- ¹¹³ *Деххудо.* Лугат-намэ, с. 898—905.
- ¹¹⁴ См.: Жвандун, Кабул, 1974, № 48—52.
- ¹¹⁵ Ankara Universitesi Dil ve Tarih-Gografiya fakultesi Degrisi, 1950, ç. 8.
- ¹¹⁶ Farabi tetkikleri / Istanbul University. Edebiyat Fakultesi Yayinlarindan, 1950, N 468.
- ¹¹⁷ *Türk tarih kurumu Belleten*, 1951, ç. 15, s. 57.
- ¹¹⁸ *Abnan A.* Al-Farabi.— In: *Islam ansiklopedisi*, t. 4, s. 451—468.
- ¹¹⁹ *Ülken Z.* Islam felsefesi tarihi, s. 119—179.
- ¹²⁰ *Keklik N.* Islam mantik tarihi ve Farabi mantiqi. Istanbul, 1969—1970. Ç. 1, 2.
- ¹²¹ *Steinschneider M.* Al-Farabi des arabischen Philosophen: Leben und Schriften. SPb., 1869.
- ¹²² Alfarabi's philosophische Abhandlungen / Ed. E. Dieterici. Leiden, 1890.
- ¹²³ Alfarabi's Philosophische Abhandlungen. Leiden, 1892.
- ¹²⁴ Alfarabi's Abhandlungen: Der Musterstaat. Leiden, 1855.
- ¹²⁵ *Dieterici F.* Der Musterstaat von Al-Farabi. Leiden, 1900.
- ¹²⁶ *Dieterici F.* Die Staatsleitung von Alfarabi. Leiden, 1904.
- ¹²⁷ *Dieterici F.* Der Musterstaat von Alfarabi, S. XLII.
- ¹²⁸ Ibid.

- ¹²⁹ *Boer I. J. de.* The history of philosophy in islam, London, 1903, 1933, 1961.
- ¹³⁰ *Horten M.* Das Buch der Rungsteine Farabis.— In: Beitrage zur Geschichte der philosophie des Mittelaltors, 1906, Bd. 5.
- ¹³¹ Общая история философии: Пер. с нем. СПб., 1910. Т. 1, 2.
- ¹³² Там же, с. 85.
- ¹³³ Там же, с. 92.
- ¹³⁴ *Ренан Э.* Аверроэз и аверроизм.— Собр. соч. Киев, 1902, т. 8.
- ¹³⁵ *Vaux Carra de.* Al-Farabi.— In: The encyclopedia of islam. 1927, vol. 2, p. 53—55.
- ¹³⁶ *d'Erlanger R.* La musique Arabe. P., 1930—1935. Т. 1, 2.
- ¹³⁷ Al-farabi catalogo la ciencias / Ed. A. G. Palenzia. Madrid, 1932.
- ¹³⁸ *Alonso Alonso M.* Los Uyun al-Masail de al-Farabi: (Tesis fundamentales).— Al-Hudalus, 1959, vol. 24, fasc. 1, p. 1—52; *Idem.* El-Kitab «Fusus al-Hikam» de al-Farabi.— Al-Hudalus, 1960, vol. 25, fasc. 1, p. 1—40.
- ¹³⁹ *Крымский А.* История Персии, ее литературы и дервишской теософии. М., 1915; *Он же.* Арабская литература в очерках и образцах. М., 1911; *Он же.* Очерк развития суфизма. М., 1895.
- ¹⁴⁰ *Бартольд В. В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия. СПб., 1898—1900; *Он же.* Соч., М., 1963, т. 1.
- ¹⁴¹ Всеобщая история литературы / Под ред. акад. В. А. Корша. СПб., 1885, ч. 2, с. 322—323.
- ¹⁴² *Оболенский М. Е.* История мысли: Опыт критической истории. СПб., 1901, с. 75.
- ¹⁴³ Большая энциклопедия. СПб., 1905, т. 19, с. 123.
- ¹⁴⁴ *Farmer H. G.* Al-Farabi Arabic-Latin writings on music. N. Y., etc., 1960.
- ¹⁴⁵ *Dunlop D. M.* Al-Farabi: Aphorisms of the statesman. Cambridge, 1961.
- ¹⁴⁶ *Rescher N.* Studies in the history of Arabic logic. Pittsburg, 1963; *Idem.* Development of Arabic logic. Pittsburg, 1964.
- ¹⁴⁷ *Rescher N.* Al-Farabi: An annotated bibliography. Pittsburg, 1962.
- ¹⁴⁸ *Hammond R.* The philosophy of Al-Farabi and its influence on medieval thought. N. Y., 1947.
- ¹⁴⁹ См.: *Саади А.* Абу Наср ибн Мухаммед бин Тархан Форобий.— Инкилоб, 1924, № 11/12, с. 98—108.
- ¹⁵⁰ История философии. М., 1941, т. 1, с. 440.
- ¹⁵¹ См.: *Кары-Ниязов Т. Н.* Астрономическая школа Улугбека. М.; Л., 1960, с. 16—17.
- ¹⁵² *Он же.* О культурном наследии узбекского народа. Ташкент, 1960, с. 40.
- ¹⁵³ История Узбекской ССР, Ташкент, 1955, т. 1, кн. 1, с. 228.
- ¹⁵⁴ См.: *Муминов И. М.* К вопросам истории развития общественно-философской мысли в Узбекистане.— В кн.: Труды УзГУ. Нов. сер. Самарканд, 1954, вып. 5; *Муминов И. М.* Из истории развития общественно-философской мысли в Узбекистане. Ташкент, 1957, с. 41.
- ¹⁵⁵ Узбекистонда прогрессив ижтимоий фалсафий фикрлар тарихига доир материаллар. Тошкент, 1959. На русском языке осуществлено дополнительное издание этих материалов. См.: Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане. Ташкент: Фан, 1976.
- ¹⁵⁶ *Трахтенберг О. В.* Очерки по истории западноевропейской средневековой философии. М., 1957, с. 74—76.

- ¹⁵⁷ Комментарии Абу Насра ал-Фараби к трудностям во введениях к первой и пятой книгам Евклида / Пер. М. Ф. Бекштейна, Введ. и примеч. Б. А. Розенфельда.— Проблемы востоковедения, 1959, № 4.
- ¹⁵⁸ Бертельс Е. Э. История персидско-таджикской литературы, с. 111—113.
- ¹⁵⁹ Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960, с. 60—70. Следует отметить, что еще в 1958 г. С. Н. Григоряном была опубликована брошюра «Великие мыслители Средней Азии», в которой содержалась краткая и в целом верная характеристика мировоззрения Фараби.
- ¹⁶⁰ Григорян С. Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966.
- ¹⁶¹ Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока / Под ред. С. Н. Григоряна. М., 1961.
- ¹⁶² Узбек халк музикаси. Ташкент, 1957—1959. Т. 2, 3. На узб. яз.
- ¹⁶³ Юшкевич А. П. История математики в средние века. М., 1961, с. 237—238.
- ¹⁶⁴ Матвеевская Г. Н. К истории математики в Средней Азии. Ташкент, 1962, с. 49.
- ¹⁶⁵ Хайруллаев М. М. Абу Наср Фараби. Ташкент, 1961. На узб. яз.; Фараби и его философские трактаты. Ташкент, 1963. На узб. яз.; Фараби о психических процессах, обучении и воспитании. Ташкент, 1967. На узб. яз.; Мировоззрение Фараби и его значение в истории философии. Ташкент, 1967; Эпоха Возрождения и мыслители Востока. Ташкент, 1971. На узб. яз.; Фараби — крупнейший мыслитель средневековья. Ташкент, 1973.
- ¹⁶⁶ См., в частности: Кубесов А. Математическое наследие аль-Фараби. Алма-Ата, 1974.
- ¹⁶⁷ Гафуров Б. Г., Касымжанов А. Х. Ал-Фараби в истории культуры. М., 1975; Ал-Фараби: Научное творчество. М., 1975. Здесь приводится библиография работ советских ученых о Фараби.
- ¹⁶⁸ Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979, с. 191—298.
- ¹⁶⁹ Лей Г. Очерк истории средневекового материализма. М., 1962.
- ¹⁷⁰ Tisini T. Die Materieauffassungen der Islamisch arabischen philosophie des Mittelalters. В., 1972; Шаймухамбетова Т. Б. Проблемы материи в арабоязычной философии.— Вопросы философии, 1974, № 11.
- ^{171—173} Mrozek Anna. Al-Farabi jako komentator i kontynuator filozofii greckey.— Studia mediowistyczne, 1961, N 2.
- ¹⁷⁴ См.: Яковлев М. В. Марксизм и современная буржуазная история философии. М., 1964, с. 176.

К гл. II

- ¹ См.: Роузентал Ф. Торжество знания. М., 1978, с. 20—21.
- ² См.: Khairullaev M. M. Sciences in the medieval Near and Middle East: Genesis of systematization and classification. XV International Congress of the history of science, Edinburgh, 1977. Edinburgh, 1977.
- ³ См.: Кедров Б. М. Классификация наук. М., 1961, т. 1, с. 46.

- ⁴ *Крачковский И. Ю.* Арабская географическая литература.— Избр. соч. М.; Л., 1957, т. 4, с. 240.
- ⁵ К «Ихсо ал-улум» примыкает приписываемый Фараби трактат такого же содержания, но значительно меньшего объема, — «Китоб маротиб ал-улум» («Книга о происхождении наук»), известный только в латинском варианте под названием «De ortu scientiarum».
- ⁶ *Фараби.* Ихсо ал-улум. Каир, 1948, с. 43—44.— Сокращ. рус. пер. в кн.: *Философские трактаты.* Алма-Ата, 1970, с. 105—191.
- ⁷ *Аль-Фараби.* О разуме и науке. Алма-Ата, 1975, с. 55.
- ⁸ *Фараби.* Ихсо ал-улум, с. 45—52.
- ⁹ Там же, с. 53—73.
- ¹⁰ Там же, с. 74—90.
- ¹¹ *Фараби.* О происхождении наук.— В кн.: *Григорян С. Н.* Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960, с. 149.
- ¹² Там же, с. 150.
- ¹³ *Фараби.* Ихсо ал-улум, с. 78—80.
- ¹⁴ *Фараби.* О происхождении наук, с. 150.
- ¹⁵ *Фараби.* Ихсо ал-улум, с. 86—87.
- ¹⁶ Там же, с. 88.
- ¹⁷ Там же, с. 88—90.
- ¹⁸ *Фараби.* О происхождении наук, с. 151.
- ¹⁹ *Фараби.* Ихсо ал-улум, с. 99—100.
- ²⁰ См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 330.
- ²¹ *Аристотель.* Метафизика. М.; Л., 1934, с. 108.
- ²² *Бэкон Ф.* Соч.: В 2-х т. М., 1974, т. 1, с. 156.
- ²³ *Ahmad ibn Khwarezmi.* Liber «Mafatik al-olum». Leiden, 1895.
- ²⁴ *Ибн Сина.* Рисола фи аксон ал-улум ал-аклия.— В кн.: *Мажму ар-расаил.* Каир, 1910. На араб. яз.
- ²⁵ См.: *Фараби.* Ихсо ал-улум, с. 14.
- ²⁶ *Фараби.* О достижении счастья.— В кн.: *Аль-Фараби.* Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973.
- ²⁷ *Музики Эран.* Тегеран, 1961, № 11; *Фараби.* Введение к «Большой книге по музыке».— В кн.: *Хайруллаев М. М.* Фараби и его философские трактаты. Ташкент, 1963, с. 245. На узб. яз.
- ²⁸ *Аль-Фараби.* Социально-этические трактаты, с. 335.
- ²⁹ *Steinschneider M.* Al-Farabi des arabischen Philosophen: Leben und Schriften. SPb., 1869, S. 211.
- ³⁰ *Бергельс Е. Э.* История персидско-таджикской литературы.— Избр. тр. М., 1960, [т. 1], с. 112.
- ³¹ Там же.
- ³² См.: *Хайруллаев М. М.* Фараби — крупнейший мыслитель средневековья. Ташкент, 1975, с. 73, 74.
- ³³ *Аль-Фараби.* Философские трактаты, с. 3.
- ³⁴ *Аль-Фараби.* Социально-этические трактаты, с. 345—346.
- ³⁵ Там же, с. 347—348.
- ³⁶ Там же, с. 35.
- ³⁷ *Фараби.* Рисала фазайл ал-улум ва ал-санаат. Хайдарабат, 1921, с. 1. На араб. яз.; *Аль-Фараби.* Математические трактаты. Алма-Ата, 1972, с. 282.
- ³⁸ Там же.
- ³⁹ *Rescher N.* Studies in the history of Arabic logic. Pittsburg, p. 24.
- ⁴⁰ *Madkour I.* La place d'al-Farabi dans l'ecole philosophique musulmane. P., 1934, p. 9—10.

- ⁴¹ См.: *Badawi A.* La transmission de la philosophie greque du monde arabe.— *Etudes de philosophie medievale*, 1968, vol. 51, p. 17.
- ⁴² См.: *Джумаев В. К.* Хирургия Абу Али Ибн Сины и ее исторические истоки. Ташкент, 1965.
- ⁴³ Клинические записи Абу Бакра Рази и его ученика. Ташкент, 1974.
- ⁴⁴ См.: *Хайруллаев М. М.* Мировоззрение Фараби и его значение в истории философии. Ташкент, 1967; *Он же.* Фараби и его философские трактаты. Ташкент, 1963. На узб. яз.
- ⁴⁵ Медико-философские трактаты нигде не опубликованы, они сохранялись только в редких рукописях. В уникальном сборнике, хранящемся в Институте востоковедения им. Беруни АН УзССР,— «Мажму ар-расаил ал-хукама» («Сборник трактатов мудрецов»), составленном в 1664 г. в числе 17 сочинений Фараби содержатся 3 медико-философских трактата.
- ⁴⁶ Вопросы философии, 1978, № 10, с. 136.
- ⁴⁷ Там же.
- ⁴⁸ Там же.
- ⁴⁹ Там же, с. 140.
- ⁵⁰ См.: Там же, с. 140, 141.
- ⁵¹ *Аль-Фараби.* Социально-этические трактаты, с. 192—193.
- ⁵² *Аль-Фараби.* О разуме и науке, с. 48—50.
- ⁵³ *Ибн Сина.* Канон врачебной науки. Ташкент, 1954, кн. 1, с. 5.
- ⁵⁴ *Farabi'nin «Tabiat ilminin kokleri hakkinda yuksek makaleer kitabi.»— Turk tarih kurumu Belletin*, 1951, ç. 15, N 57.
- ⁵⁵ *Farabi'nin simyanin luzumi hakkindaki risalesi.— Turkt tarih kurumu Belletin*, 1951, ç. 15, N 57.
- ⁵⁶ *Юшкевич А. П.* История математики средних веков. М., 1961, с. 172.
- ⁵⁷ См.: *Кары-Ниязов Т. Н.* Астрономическая школа Улугбека. М., 1950; *Матвиевская Г. П.* Учение о числе на средневековом Востоке. Ташкент, 1967; Из истории точных наук на средневековом Ближнем и Среднем Востоке. Ташкент, 1972; Математика на средневековом Востоке. Ташкент, 1978; Математика и астрономия в трудах ученых средневекового Востока. Ташкент, 1977.
- ⁵⁸ См.: *Sirajidinov S. H., Matvievskaya G. P., Akhmedov A.* Mathematical heritage of IX—XV centuries Middle Asian scientists and its study: XV International Congress of the history of science, section II, Edinburg, 1977. Edinburg, 1977.
- ⁵⁹ *Матвиевская Г. П.* Указ. соч., с. 80—86.
- ⁶⁰ *Фараби.* Ихсо ал-улум, с. 22.
- ⁶¹ См.: Там же.
- ⁶² *Розенфельд Б. А., Кубесов А.* О математических работах ал-Фараби.— В кн.: *Ал-Фараби: Научное творчество.* М., 1973, с. 33.
- ⁶³ См.: Там же, с. 33, 34.
- ⁶⁴ См.: Там же, с. 12.
- ⁶⁵ См.: *Аль-Фараби.* Математические трактаты. Алма-Ата, 1972.
- ⁶⁶ *Кубесов А.* Математическое наследие аль-Фараби. Алма-Ата, 1974, с. 232—234.
- ⁶⁷ *Кубесов А.* Аль-Фараби и его обработка «Альмагеста».— В кн.: *Аль-Фараби. Комментарии к «Альмагесту» Птолемея,* Алма-Ата, 1975, ч. 1, с. 46—47.
- ⁶⁸ *Аль-Фараби.* Комментарии к «Альмагесту» Птолемея.
- ⁶⁹ *Кубесов А.* Предисловие.— В кн.: *Аль-Фараби. Математические трактаты,* с. 15.

- ⁷⁰ О математическом учении Фараби см. подробнее: А. Кубесов. Математическое наследие аль-Фараби.
- ⁷¹ См.: *Низами Арузи Самарканди*. Собрание редкостей, или Четыре беседы. М., 1963, с. 36, 37.
- ⁷² См.: Мажму аль-Фараби. Каир, 1907, с. 76—89. На араб. яз.; Математические трактаты, с. 277—303.
- ⁷³ См.: Ал-Фараби: Научное творчество. М., 1975, с. 35.
- ⁷⁴ *El-Ehwani A. F. Islamic philosophy*. Cairo, 1957, p. 33.
- ⁷⁵ *Абдурахман Джами*. Трактат о музыке. Ташкент, 1960, с. 30.
- ⁷⁶ *Sarton G. Introduction to the history of science*. Baltimore, 1927, vol. 1, p. 621.
- ⁷⁷ *Erlanger R. La musique arabe*. P., 1930—1935. Т. 1, 2.
- ⁷⁸ *Farmer H. G. Al-Farabi's Arabic-Latin writings on music*. N. Y. etc., 1930.
- ⁷⁹ A survey of Persian art: From prehistoric times to the present. L.; N. Y., 1938, vol. 3, p. 93.
- ⁸⁰ Музыки Эран, 1961, № 11—13.
- ⁸¹ См.: *Хайруллаев М. М.* Фараби и его философские трактаты. С. 242—250: Приложение. / Пер. Н. Саидова.
- ⁸² *Узбек алк музикаси*. Ташкент, 1959, т. 3, с. 30.
- ⁸³ *Вызго Т. С., Рашидова Д.* О музыкально-теоретическом наследии народов Средней Азии.— *Обществ. науки в Узбекистане*, 1962, № 3.
- ⁸⁴ Великие ученые Средней Азии и Казахстана. Алма-Ата, 1965, с. 32.
- ⁸⁵ *Джанибеков Е. О.* О математической теории музыки Фараби.— В кн.: Сборник рефератов научных работ / Каз. пединститут. Алма-Ата, 1970, вып. 13, с. 106—108; *Он же.* Музыкальная акустика ал-Фараби.— В кн.: Труды XIII Международного конгресса по истории науки. М., 1971, с. 177—180.
- ⁸⁶ *Раджабов И.* О наследии Фараби в области музыки.— *Обществ. науки в Узбекистане*, 1973, № 6, с. 49—55.
- ⁸⁷ Цит. по кн.: *Григорян С. Н.* Указ. соч., с. 150—151.
- ⁸⁸ Цит. по кн.: *Хайруллаев М. М.* Фараби и его философские трактаты, с. 224.
- ⁸⁹ См.: *Раджабов И.* О музыкальном наследии Фараби.— *Обществ. науки в Узбекистане*, 1973, № 6, с. 52.
- ⁹⁰ *Кубесов А.* Математическое наследие аль-Фараби, с. 234.
- ⁹¹ См.: *Раджабов И.* Указ. соч., с. 54.
- ⁹² Цит. по кн.: *Григорян С. Н.* Указ. соч., с. 151.
- ⁹³ Цит. по кн.: *Хайруллаев М. М.* Фараби и его философские трактаты, с. 243.
- ⁹⁴ *Danisman H. Farabinin siirleri.— Farabi tekikleri / Istanbul University. Edebiyat Fakultesi Yayinlarindan*, 1950, N 468.
- ⁹⁵ *Ирисов А.* Форобий адиб. Ташкент, 1975.
- ⁹⁶ *Ризокули Хидоят.* Мажму ал-Фусахо. Тегеран, 1878, с. 83. На перс. яз.
- ⁹⁷ Там же.
- ⁹⁸ *Ибн Халлакан.* Вафоёт ал-Абен ва анбо абно аз замон. Каир, 1881, т. 2, с. 102. На араб. яз.
- ⁹⁹ *Ибн Аби Усайба.* Уюн-ул анбо фи табакат-ул атиббо. Каир, 1883, с. 138. На араб. яз.
- ¹⁰⁰ *Бергельс Е. Э.* История персидско-таджикской литературы, с. 113.
- ¹⁰¹ *Аль-Фараби.* Логические трактаты, с. 534.

- ¹⁰² Там же, с. 534—535.
- ¹⁰³ Там же, с. 545—546.
- ¹⁰⁴ *Rescher N.* Studies in the history of Arabic logic. Pittsburg, 1963, p. 11.
- ¹⁰⁵ *Маковельский А. О.* История логики. М., 1967, с. 268, 274.
- ¹⁰⁶ См.: *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974, с. 137.
- ¹⁰⁷ См.: Материалы XIII Международного конгресса по истории науки, коллоквиумы «Средневековая наука, взаимоотношение Востока и Запада». Доклад: *Murdock J. E.* Transmission and figuration: An aspect of the islamic contribution to mathematics, science and natural philosophy in the Latin West. Moscow, Aug. 18—24, 1971. М., 1971.
- ¹⁰⁸ См.: *Khairullaev M. M.* Science in the Medieval Near and Middle East: Genesis of systematization and classification, p. 20—29.
- ¹⁰⁹ См.: *Роузентал Ф.* Торжество знания, с. 202.
- ¹¹⁰ Там же, с. 205.
- ¹¹¹ *Goldziher I.* Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaft. В., 1916.
- ¹¹² *Газали.* Избавляющий от заблуждения.— В кн.: Григорян С. И. Указ. соч., с. 226.
- ¹¹³ *Ал-Кифти.* Ахбар ал-Хукама.— Цит. по кн.: *Закуев А. К.* Из истории арабоязычной логики средних веков. Баку, 1971, с. 39.
- ¹¹⁴ Цит. по кн.: *Роузентал Ф.* Указ. соч., с. 203.
- ¹¹⁵ Программа научных знаний у шиитов, и преимущественно у шиитов Неджефа.— Мир ислама, 1914, т. 2, вып. 12, с. 892.
- ¹¹⁶ *Ал-Кифти.* Ахбарул уламо биахбарул хукамо. Каир, 1908, с. 277. На араб. яз.
- ¹¹⁷ *Абдулкасим Саид бин Ахмед.* Ат-Таъриф фи табакат ал-улум. Бейрут, 1913, с. 94. На араб. яз.
- ¹¹⁸ *Rescher N.* Studies in the history of Arabic logic, p. 21.
- ¹¹⁹ *Al-Farabi.* Kitab fil-mantiqi Gami al kitab al mantiqiya: Arabische, turkische and persische handschriften der Universitats bibliothek in Bratislava. Bratislava, 1961, S. 181.
- ¹²⁰ *Аль-Фараби.* Социально-этические трактаты, с. 35—36.
- ¹²¹ *Аль-Фараби.* Философские трактаты, с. 118.
- ¹²² Al-Farabi's introductory risalah on logic.— Islamic Quarterly, 1956/1957, N 3/4, p. 227, 232—233; См.: *Хайруллаев М. М.* Фараби — крупнейший мыслитель средневековья. Ташкент, 1973, с. 78.
- ¹²³ *Аль-Фараби.* Философские трактаты, с. 119—120.
- ¹²⁴ Там же, с. 126.
- ¹²⁵ Там же, с. 119.
- ¹²⁶ Там же.
- ¹²⁷ Там же.
- ¹²⁸ Al-Farabi's introductory risalah on logic.— Islamic Quaterly, 1956/1957, N 3/4, p. 230, 232—233.
- ¹²⁹ Ibid., p. 228.
- ¹³⁰ *Аль-Фараби.* Философские трактаты, с. 127—129.
- ¹³¹ *Фараби.* Ихсо ал-улум, с. 60; *Он же.* Философские трактаты, с. 129.
- ¹³² *Герцен А. И.* Избр. филос. соч. М., 1948, т. 1, с. 111.
- ¹³³ Islamic Quarterly, 1956/1957, N 3/4, p. 230—231.
- ¹³⁴ Ibid., p. 231—232.
- ¹³⁵ *Аль-Фараби.* Философские трактаты, с. 139.
- ¹³⁶ Там же, с. 131—132.

- 137 Там же, с. 132.
- 138 Там же.
- 139 Там же, с. 135.
- 140 Там же, с. 137, 139.
- 141 Там же, с. 139—142.
- 142 Islamic Quarterly, 1956/1957, N 3/4, p. 230—231.
- 143 *Аль-Фараби*. Философские трактаты, с. 142.
- 144 Al-Farabi's introductory section on logic.— Islamic Quarterly, 1955, vol. 2, № 4, p. 274—275.
- 145 См.: *Аль-Фараби*. Логические трактаты, с. 158.
- 146 Там же, с. 210.
- 147 *Аль-Фараби*. Философские трактаты, с. 14.
- 148 *Аль-Фараби*. Логические трактаты, с. 247—249.
- 149 *Аль-Фараби*. Философские трактаты, с. 138.
- 150 *Аль-Фараби*. Логические трактаты, с. 249—251.
- 151 *Аристотель*. Аналитики. М., 1952, с. 9.
- 152 *Аль-Фараби*. Логические трактаты, с. 116.
- 153 Там же, с. 123.
- 154 Там же, с. 134.
- 155 Rescher N. A ninth century Arabic logician on: Is existence a predicate? — J. of history of ideas, 1960, vol. 21, N 3, p. 428—430.
- 156 *Фараби*. Ал-Мажму, с. 96.
- 157 *Аль-Фараби*. Вводный трактат в логику.— В кн.: Хайруллаев М. М. Фараби — крупнейший мыслитель средневековья, с. 79.
- 158 *Аль-Фараби*. Логические трактаты, с. 263.
- 159 Там же, с. 123.
- 160 Там же, с. 252.
- 161 Там же, с. 258.
- 162 Там же, с. 260.
- 163 См.: Там же, с. 247—360.
- 164 Там же, с. 264.
- 165 Там же, с. 265—266.
- 166 *Аль-Фараби*. Философские трактаты, с. 137—138.
- 167 Там же, с. 269.
- 168 *Аль-Фараби*. Логические трактаты, с. 286—297.
- 169 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 2, с. 142.
- 170 *Аль-Фараби*. Логические трактаты, с. 298—299.
- 171 Al-Farabi's introductory section on logic.— Islamic Quarterly, 1955, vol. 2, N 4, p. 267.
- 172 Ibid.
- 173 Ibid.
- 174 Ibid.
- 175 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 582.
- 176 Ибн Сина называет эти первоначальные знания «аввалийят» и также подразумевает под ними аксиомы. Он определяет их так: «Это такие посылки, которые разум делает с самого начала необходимыми для человека, в которых он не может сомневаться и не знает такого времени, когда бы он в них сомневался» (Ибн Сина. Даниш-намэ. Сталинабад, 1957, с. 121).
- 177 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 38, 39, 572, 582.
- 178 *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 172.
- 179 *Ибн Сина*. Даниш-намэ, с. 120—125.
- 180 *Аль-Фараби*. Философские трактаты, с. 137.

- ¹⁸¹ *Фараби*. Комментарии в «Категориях» Аристотеля.— В кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961, с. 201.
- ¹⁸² *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 326.

К гл. III

- ¹ *Фараби*. Уюн-ул ал-масаил масаил.— В кн.: Мажму ал-Фараби. Каир, 1907. На араб. яз.; Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока, М., 1961, с. 166.
- ² Цит. по кн.: Общая история философии. СПб., 1910, с. 85.
- ³ См.: *Газали*. Избавляющий от заблуждения.— В кн.: Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960, с. 227—228.
- ⁴ *Ренан Э.* Аверроэс и аверроизм.— Собр. соч. Киев, 1903, т. 8, с. 74.
- ⁵ *Фараби*. Существо вопросов.— В кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока, с. 168.
- ⁶ *Фараби*. Существо вопросов, с. 168.
- ⁷ *Фараби*. Китаб ас-сиясат ал-маданийя. Хайдарабад, 1926, с. 13. На араб. яз.; *Он же*. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1970, с. 48.
- ⁸ *Фараби*. О происхождении наук.— В кн.: Григорян С. Н. Указ. соч. М., 1960, с. 155.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ *Фараби*. Существо вопросов, с. 170.
- ¹¹ Там же, с. 172.
- ¹² *Фараби*. Толкования.— В кн.: Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане. Ташкент, 1976, с. 159.
- ¹³ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 502.
- ¹⁴ *Маймонид*. Путеводитель колеблющихся.— В кн.: Григорян С. Н. Указ. соч., с. 288.
- ¹⁵ *Фараби*. Существо вопросов, с. 171—172.
- ¹⁶ *Ал-Фараби*. Трактат о вакууме.— В кн.: Хайруллаев М. М. Фараби — крупнейший мыслитель средневековья. Ташкент, 1973, с. 91—98.
- ¹⁷ *Фараби*. Существо вопросов, с. 170.
- ¹⁸ *Фараби*. Толкования, с. 159.
- ¹⁹ *Маймонид*. Путеводитель колеблющихся.— В кн.: Григорян С. Н. Указ. соч., с. 316.
- ²⁰ Там же, с. 306.
- ²¹ *Фараби*. Толкования, с. 221.
- ²² *Фараби*. Существо вопросов, с. 171.
- ²³ Комментарии Абу Насра Фараби к трудностям во введениях к первой и пятой книгам Евклида.— Проблемы востоковедения, 1959, № 4, с. 94.
- ²⁴ См.: Там же, с. 94—96.
- ²⁵ *Фараби*. Толкования, с. 158.
- ²⁶ Там же, с. 156.
- ²⁷ *Фараби*. Существо вопросов, с. 170.
- ²⁸ Там же, с. 172.
- ²⁹ См.: *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты Алма-Ата, 1970, с. 56—57.
- ³⁰ *Фараби*. Ас-сиясат ал-маданийя, с. 10; *Он же*. Социально-этические трактаты, с. 59—60.

- ³¹ *Фараби*. Существо вопросов, с. 170.
- ³² *Фараби*. Ас-сиясат ал-маданийя, с. 10; *Он же*. Социально-этические трактаты, с. 60.
- ³³ *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты, с. 87.
- ³⁴ Там же.
- ³⁵ Там же, с. 88—91.
- ³⁶ *Фараби*. Комментарии к «Категориям» Аристотеля.— В кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока, с. 177.
- ³⁷ «Трактат о разделении [классификации] существующего» был переведен на узбекский язык С. Мирзаевым, а на русский С. Салье. См.: Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане. Ташкент, 1957, с. 124—128; Узбекистонда прогрессив ижтимоий фалсафий фикрлар тарихига доир материаллар. Тошкент, 1959, с. 115—119. На узб. яз. *Фурсат Ширази*. Осори Аджам. Бомбей, 1896, с. 44. На перс. яз.
- ³⁸ *Фараби*. Комментарии к «Категориям» Аристотеля, с. 191.
- ³⁹ Под говорящей силой подразумевается разум и речь, мышление и язык.
- ⁴⁰ Под этой силой подразумевается эмоция, приводящая человека к определенным действиям.
- ⁴² Фараби говорит о сновидении, как о восстановлении различных вариаций образов, воспринятых при непосредственном ощущении наяву.
- ⁴³ Мажму ал-расаил.— Рукопис. фонд Ин-та востоковедения им. Беруни АН УзССР, инв. № 2385.
- ⁴⁴ *Фараби*. Фусус ал-Хикам.— В кн.: Закуев А. К. Психология Ибн Сины. Баку, 1958, с. 29—30.
- ⁴⁵ *Фараби*. Существо вопросов, с. 174.
- ⁴⁶ *Фараби*. Трактат о взглядах жителей добродетельного города.— В кн.: Философские трактаты. Алма-Ата, 1970, с. 267.
- ⁴⁷ *Фараби*. Существо вопросов, с. 174.
- ⁴⁸ *Фараби*. Толкования, с. 151.
- ⁴⁹ *Фараби*. Комментарии к «Категориям» Аристотеля, с. 186—187.
- ⁵⁰ *Фараби*. Фусус ал-Хикам,— с. 150—151.
- ⁵¹ Там же, с. 149.
- ⁵² *Фараби*. Толкования, с. 147.
- ⁵³ *Фараби*. Фусус ал-Хикам, с. 151.
- ⁵⁴ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 262.
- ⁵⁵ *Маймонид*. Путеводитель колеблющихся, с. 308. Маймонид в данном вопросе уподобляет мутакаллимов древнегреческим софистам.
- ⁵⁶ Фараби приводит пример того, как баран после столкновения с волком может представить его образ в той или иной связи и испугаться этого образа.
- ⁵⁷ *Фараби*. Толкования, с. 153—154.
- ⁵⁸ *Фараби*. О происхождении наук, с. 148—149.
- ⁵⁹ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 142—143.
- ⁶⁰ Этот трактат о переводе на узбекский язык опубликован в приложении к кн.: *Хайруллаев М. М.* Фараби и его философские трактаты. Ташкент, 1963, с. 203—210.
- ⁶¹ *Фараби*. Ал-масаил ал-фалсафийя вала джаваба анха.— В кн.: Мажму ал-Фараби, с. 105—106. На араб. яз.
- ⁶² Комментарии Абу Насра ал-Фараби к трудностям во введениях

- к первой и пятой книгам Евклида.— Проблемы востоковедения, 1959, № 4, с. 94—96.
- 63 По поводу этой критики В. И. Ленин писал: «Когда один идеалист критикует основы идеализма другого идеалиста, от этого всегда выигрывает материализм» (Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 255).
- 64 Аристотель. Метафизика. М.; Л., 1934, с. 245.
- 65 См.: Зубов В. П. Аристотель. М., 1963, с. 116.
- 66 Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 330.
- 67 Там же, с. 328.
- 68 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 586.
- 69 Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 255.
- 70 Фараби. Ал-масайл ал-фалсадия вала джаваба анха, с. 94.
- 71 См.: История философии. М., 1957, т. 1, с. 284; Штекль А. История средневековой философии. М., 1912, с. 107—113.
- 72 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 2, с. 142.
- 73 Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 37.
- 74 Фараби. Комментарии к «Категориям» Аристотеля, с. 177—178.
- 75 Фараби. Толкования, с. 147.
- 76 Там же, с. 157.
- 77 Там же.
- 78 Ал-Фараби. Маани ал-акл.— В кн.: Мажму ал-Фараби, 49.— Рус. пер.: Аль-Фараби. О разуме и науке. Алма-Ата, 1975, с. 3.
- 79 Фараби. Существо вопросов, с. 174.
- 80 См.: Фараби. Маани ал-акл, с. 54—55.
- 81 Фараби. Китаб ас-сийясат ал-маданийя. Хайдарабат, 1926. На араб. яз.
- 82 Ренан Э. Аверроэс и аверроизм, с. 85.
- 83 Там же.
- 84 Madkour I. La place d'l-Farabi dans L'ecole philosophique musulmane. P., 1934, p. 181.
- 85 Фараби. Ара ахл ал-мадина ал-фазила. Каир, 1907, с. 74—77. На араб. яз.; Madkour I. Op. cit., p. 185.
- 86 Madkour I. Op. cit., p. 190.
- 87 Газали. Избавляющий от заблуждения, с. 256—257.
- 88 Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 326.
- 89 Rosental E. J. The Place of politics in the philosophy of al-Farabi.— Islamic Culture, 1953, vol. 29, N 3; Walzer T. Al-Farabi's theory of prophecy and divination.— J. of hellenic stud, 1957, vol. 77, N 1; The History of Philosophy. London. Vol. 2; al-Masumi M. S. H. Al-Farabi's political views.— J. of Asiat. Soc. of Pakistan. Dacca, 1959, vol. 4; Najjar F. M. Al-Farabi on political science.— Muslim World, 1958, vol. 48, N 2; Al-Mawrid. Bagdad, 1975; etc.
- 90 См.: Садыков А. У. Политическая мысль до ал-Фараби.— В кн.: Ал-Фараби: Научное творчество. М., 1975, с. 91—98.
- 91 В последние годы защищен ряд кандидатских диссертаций по общественным воззрениям Фараби: Джахид А. Учение Абу Насра ал-Фараби о государстве. Душанбе, 1962; Сагыбекова С. К. Гуманизм ал-Фараби и его идейные истоки. М., 1972; Садыков А. У. «Политика» Абу Насра ал-Фараби. М., 1974; Абдурашулов А. Социальная утопия Абу Насра ал-Фараби. Ташкент, 1976; и др.
- 92 Аль-Фараби. Социально-этические трактаты, с. 34.
- 93 См.: Фараби. Ихсо ал-улум. Каир, 1948, с. 102. На араб. яз.
- 94 Аль-Фараби. Философские трактаты, с. 180.

- 95 *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты, с. 35.
- 96 *Фараби*. Трактат о взглядах жителей добродетельного города.— В кн.: Григорян С. Н. Указ. соч., с. 178—180.
- 97 Там же, с. 156.
- 98 *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты, с. 109.
- 99 Там же, с. 110—113.
- 100 *Muhammad F. L.* Foundations of Arabic-islamic thought.— *Islamic Rev.*, 1965, vol. 53, N 2, p. 25.
- 101 См.: *Фараби*. Трактат о взглядах жителей добродетельного города, с. 181—182.
- 102 Там же, с. 157.
- 103 *Лей К.* Очерк истории средневекового материализма. М., 1962, с. 123.
- 104 *Фараби*. Трактат о взглядах жителей добродетельного города, с. 157.
- 105 *Фараби*. *Китабас-сийасат ал-мадакийя*, с. 66—67; *Он же*. Трактат о взглядах жителей добродетельного города, с. 166—168.
- 106 *Фараби*. Трактат о взглядах жителей добродетельного города, с. 171—172.
- 107 Там же, с. 158.
- 108 Там же, с. 183.
- 109 Там же, с. 188.
- 110 *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты, с. 231.
- 111 Порядок обучения наукам с целью приобретения счастья излагается в книге Фараби «О достижении счастья». См.: *Аль-Фараби*. Социально-политические трактаты.
- 112 *Фараби*. Трактат о взглядах жителей добродетельного города, с. 176.
- 113 *Аль-Фараби*. Философские трактаты, с. 191—192.
- 114 *Фараби*. Трактат о взглядах жителей добродетельного города, с. 165.
- 115 Там же, с. 166.
- 116 *Фараби*. Гражданская политика.— В кн.: *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты, с. 69—71.
- 117 *Мажму ар-расаил ал-хукама*, с. 250.
- 118 *Джахид А. М.* Некоторые вопросы теории государства в воззрениях Абу Насра аль-Фараби. Душанбе, 1963, с. 23.
- 119 *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты, с. 11.
- 120 Там же, с. 17.
- 121 *Фараби*. Комментарии к «Категориям» Аристотеля.— В кн.: *Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока*. М., 1961, с. 184—186.
- 122 *Фараби*. О достижении счастья, с. 268.
- 123 *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты, с. 12.
- 124 *Фараби*. Философские вопросы и ответы на них, с. 107—108.
- 125 *Фараби*. О достижении счастья, с. 320.
- 126 Там же, с. 54—55.
- 127 *Фараби*. О том, что должно предшествовать изучению философии.— В кн.: *Мажму ал-Фараби*, с. 13.
- 128 Там же, с. 13.
- 129 *Islamic culture*, 1960, vol. 34, N 2, p. 78—79.
- 130 *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты, с. 320.
- 131 Там же, с. 19.
- 132 Там же, с. 210—212.
- 133 Там же, с. 117.

- ¹³⁴ Там же, с. 18.
- ¹³⁵ Там же. с. 204—208.
- ¹³⁶ *Фараби*. Трактат о взглядах жителей добродетельного города, с. 183.
- ¹³⁷ Там же, с. 184—185.
- ¹³⁸ Там же, с. 164.
- ¹³⁹ *Фараби*. Философские вопросы и ответы на них, с. 107.
- ¹⁴⁰ *Фараби*. Гражданская политика, с. 42.
- ¹⁴¹ Там же, с. 47.
- ¹⁴² См.: *Фараби*. Гражданская политика, с. 58—62; *Он же*. Трактат о взглядах жителей добродетельного города, с. 170.
- ¹⁴³ *Ренан Э.* Аверроэс и аверроизм, с. 89.
- ¹⁴⁴ *Ибн Туфейль*. Роман о Хайе, сыне Якзана.— В кн.: Избр. произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока, с. 334.
- ¹⁴⁵ *Газали*. Кимийэ саодат. Ташкент, 1904, с. 19, 38, 82, 83.
- ¹⁴⁶ *Фараби*. Ихсо ал-улум, с. 108—109.
- ¹⁴⁷ См.: *Ренан Э.* Аверроэс и аверроизм, с. 95.
- ¹⁴⁸ См.: *Насир-и Хасрау*. Сафар-намэ, с. 47—49, 130, 179—181; *Богоутдинов А. М.* Очерки по истории таджикской философии. Душанбе, 1962, с. 81.
- ¹⁴⁹ См.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока, с. 580.
- ¹⁵⁰ *Садыков А. У.* Политическая мысль до ал-Фараби.— В кн.: Ал-Фараби: Научное творчество. М., 1975, с. 98.
- ¹⁵¹ *Закуев А. К.* Философия «Братьев чистоты». Баку, 1964, с. 27.
- ¹⁵² См.: *Шидфар Б. Я.* Историк и философ X—XI вв. Ибн Мискавейх и его эпоха: Автореф. дис. ...канд. филос. наук. М., 1962, с. 12.
- ¹⁵³ *Лей Г.* Очерк истории средневекового материализма, с. 129.
- ¹⁵⁴ *Farruqih O.* The two Farabis. Beirut, 1950.
- ¹⁵⁵ *Григорян С. Н.* Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока, с. 260—261.
- ¹⁵⁶ Избр. произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока, с. 333.
- ¹⁵⁷ *Сагадеев А. В.* Ибн Рушд. М., 1973.
- ¹⁵⁸ *Ренан Э.* Аверроэс и аверроизм, с. 59.
- ¹⁵⁹ *Чалоян В. К.* Восток — Запад. М., 1979, с. 183, 185.
- ¹⁶⁰ *Уотт У. М.* Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976, с. 82.
- ¹⁶¹ Там же, с. 96.
- ¹⁶² *Соколов В. В.* Очерки философии эпохи Возрождения. М., 1961, с. 33, 40—49, 73—74; *Соколов В. В., Тажуризина З. А.* Николай Кузанский.— Вопросы философии, 1964, № 10.
- ¹⁶³ См.: *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959, с. 283—284.
- ¹⁶⁴ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 7, с. 369—371.
- ¹⁶⁵ Там же, т. 2, с. 142.
- ¹⁶⁶ *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения, т. 1. М., 1955, с. 155.

- ¹⁶⁷ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 350.
- ¹⁶⁸ См.: *Спиноза Б.* Избр. произведения. М., 1957, т. 1, с. 13; *Беленький М.* Спиноза. М., 1964; *Сессэ Э.* Еврейская философия: Маймонид и Спиноза. Одесса, 1898; и др.
- ¹⁶⁹ См.: *Маймонид.* Путеводитель колеблющихся.— В кн.: Григорян С. Н. Указ. соч., с. 275—308, 316 и др.
- ¹⁷⁰ *Спиноза Б.* Указ. соч., т. 2, с. 22, 86, 121—124, 154, 194, 197 и т. д.
- ¹⁷¹ *Madkour I.* La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane. P., 1934, p. 207—208.
- ¹⁷² *Ostap Amin.* Moslem philosophy. Cairo, 1958, p. 49.
- ¹⁷³ История философии, т. 1. М., 1957, с. 420.
- ¹⁷⁴ *Спиноза Б.* Указ. соч., т. 1, с. 324.
- ¹⁷⁵ Там же, т. 2, с. 51.
- ¹⁷⁶ Там же, с. 285—382.
- ¹⁷⁷ *Спиноза Б.* Указ. соч., т. 2, с. 17—18, 32.
- ¹⁷⁸ *Соколов В. В.* Мировоззрение Б. Спинозы.— В кн.: Спиноза Б. Избр. произв., т. 1, с. 14.
- ¹⁷⁹ История философии, т. 1, с. 412.
- ¹⁸⁰ *Спиноза Б.* Указ. соч., т. 2, с. 192.
- ¹⁸¹ *Крымский А.* История арабов. М., 1912, с. 148.
- ¹⁸² *Лей Г.* Указ. соч., с. 34.
- ¹⁸³ См., напр.: *Ибн Халдун.* Введение: (Фрагменты).— В кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока, с. 562, 564, 580, 612, 625 и др.; *Григорян С. Н.* Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока, с. 318—324.
- ¹⁸⁴ *Мустафаев Д.* Философские и этические воззрения Низами. Баку, 1962, с. 25.
- ¹⁸⁵ Там же, с. 40—59.
- ¹⁸⁶ *Бергельс Е. Э.* Низами и Фузули.— Избр. тр. М., 1962, с. 447—448.
- ¹⁸⁷ *Ашуров Г.* Философские взгляды Насири Хосрова. Душанбе, 1965.
- ¹⁸⁸ Проблемы востоковедения, 1959, № 4, с. 94.
- ¹⁸⁹ См.: *Низами Арузи Самарканди.* Собрание редкостей, или Четыре беседы. М., 1963, с. 27, 32, 34—35.
- ¹⁹⁰ См.: Из философского наследия народов Востока. Ташкент, 1972, с. 199—232.
- ¹⁹¹ О существовании сокращенного перевода пишет В. В. Бартольд в работе «Культура мусульманства». Этот труд обнаружен самаркандским исследователем Дияри.
- ¹⁹² *Муртазаев С.* Мировоззренческие, гносеологические и логические вопросы в трудах Савдуддина Тафтазани: Автореф. дис. ...канд. филос. наук, 1975; *Кадыров М.* Философские воззрения и логика Мир Саида Джурджани: Автореф. дис. ...канд. философ. наук. Ташкент, 1977.
- ¹⁹³ См.: *Муминов И. М.* Абдурахман Джами — великий мыслитель.— Обществ. науки в Узбекистане, 1965, № 2.

- ¹⁹⁴ См.: *Захидов В. Ю.* Мир идей и образов Алишера Навои. Ташкент, 1951, с. 203—236.
- ¹⁹⁵ Цит. по кн.: *Захидов В. Ю.* Указ. соч., с. 106.
- ¹⁹⁶ См.: Мажму ар-расаил ал-хукама.— Рукопис. фонд Ин-та востоковедения им. Беруни АН УзССР, инв. № 2385.
- ¹⁹⁷ См.: *Муминов И. М.* Философские взгляды Мирзы Бедия. Ташкент, 1957, с. 34—35.
- ¹⁹⁸ *Муминов И. М.* Из истории развития общественно-философской мысли в Узбекистане. Ташкент, 1957, с. 41.
- ¹⁹⁹ См.: *Ахмед Дониш.* Путешествие из Бухары в Петербург. Душанбе, 1960, с. 274—275.
- ²⁰⁰ *Юлдашев С.* Идеальное общество в представлениях Абу Насра Фараби и Мухаммеда Икбала.— Обществ. науки в Узбекистане, 1973, № 6.
- ²⁰¹ См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 326.
- ²⁰² Там же, т. 2, с. 178.

Даты жизни Абу Насра ал-Фараби *

873 г., вторая половина декабря	рождение Абу Насра в Фарабе.
885—895 гг.	годы учебы в Бухаре, Самарканде.
910—911 гг.	переезд в Багдад.
925—928 гг.	поездка в Бухару и Туркестан; написание работы «Ат-таълим ас-сани» («Второе уче- ние»).
941 г.	переезд в Дамаск.
943 г.	первое посещение правителя Алеппо — Сай- фут-довла Хамдамида.
949—950 гг.	поездка в Египет, государство Фатимидов.
950 г.	завершение главного труда — «Книги о взгля- дах жителей добродетельного города».
950 г., ноябрь-декабрь	смерть Фараби.

* Достоверно известны только годы рождения, смерти Фараби и его переезда в Дамаск, остальные даты можно определить на основе источников только приблизительно.

Литература *

- Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство, или Критика критической критики.— Соч. 2-е изд., т. 2.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. Соч. 2-е изд., т. 3.
- Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7.
- Энгельс Ф.* Анти-Дюринг.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20.
- Энгельс Ф.* Диалектика природы.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20.
- Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм.— Полн. собр. соч., т. 18.
- Ленин В. И.* О праве наций на самоопределение.— Полн. собр. соч., т. 25.
- Ленин В. И.* Империализм, как высшая стадия капитализма.— Полн. собр. соч., т. 27.
- Ленин В. И.* Философские тетради.— Полн. собр. соч., т. 29.

* * *

Мажму ар-расаил ал-хукама.— Рукописный фонд Ин-та востоковедения им. Беруни АН УзССР, инв. № 2335. Содержит 16 трактатов Фараби. На араб. яз. Рукопись XVII в. Из содерж.: Трактат о значении разума; Трактат об общности учения двух философов; О правильности и ошибочности начал астрономии; Трактат о достижении счастья; Разные вопросы и ответы на них; Трактат о различиях; Существо вопросов; Книга о происхождении города-государства; Трактат о началах существования тел и акциденций; Толкования; Цели «Метафизики»; Трактат опровержения Яхъя ан-Нахви, выступившего против Аристотеля; Трактат опровержения Галена, выступившего против Аристотеля по вопросу о членах человеческого организма; Трактат о членах организма животных и их функциях; Слово о духовных формах; Трактат о добродетельном городе-государстве.

Мажму ал-Фараби. Каир, 1907. На араб. яз. Сборник содержит 8 трактатов.

Ара ахл ал-мадина ал-фазила. Каир, 1905. На араб. яз.

Китаб ал-фусус. Хайдарабат, 1924. На араб. яз.

Китаб ат-тахсил ас-саадат. Хайдарабат, 1926. На араб. яз.

Китаб ас-сийясат ал-маданийя. Хайдарабат, 1926. На араб. яз.

* См. библиографию трудов Фараби на русском и других языках народов СССР и литературу о нем советских авторов в кн.: *Хайруллаев М. М.* Фараби — крупнейший мыслитель средневековья. Ташкент, 1973, с. 62—72; *Ал-Фараби: Научное творчество. М., 1975, с. 159—180; Жарикбеков К. Б.* Аль-Фараби: Библиографический указатель. Алма-Ата: Наука, 1977.

- Расайл ал-Фараби: [Сборник]. Хайдарабад, 1931. На араб. яз.
 Расайл ал-Фараби: [Сборник]. Бомбей, 1937. На араб. яз.
 Шарх китаб ал-макуллат ли Аристотолис.— *Islamic Quaterly*, 1958, vol. 4; 1959, vol. 5. Текст парал. на араб., тур. и англ. яз.
 Китаб шариат ал-бурхан.— *Islamic Quaterly*, 1955, vol. 2. Текст парал. на араб., тур. и англ. яз.
 Рисала фи-л-хала.— *Turk tarih kurumu yayinlarindan*, 1951, ç. 15, N 1. Текст парал. на араб., тур. и англ. яз.
 Китаб макалат ал-рафиан фи усул илм ат-табиъа.— *Turk tarih kurumu Belleten*, 1951, ç 15, N 1. Текст парал. на араб., тур. и англ. яз.
 Макала фи вужут санаат ал-кимъа.— *Turk tarih kurumu Belleten*, 1951, ç. 15, N 1. Текст парал. на араб., тур. и англ. яз.
 Ихсо ал-улум. Капр, 1948. На араб. яз.
 Китаб Шарх ал-Ибара ли Аристотолис. Бейрус, 1961. На араб. яз.
 Фалсафа Аристотолис. Бейрут, 1961. На араб. яз.
 Китаб аш-шиър ли Абу Наср ал-Фараби.— *Шиър*, 1959, т. 3, № 12.
Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата: Наука, 1970.
Аль-Фараби. Математические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1972.
Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1970.
Аль-Фараби. Логические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1975.
Абу Наср ал-Фараби. Шъер санъати. Ташкент, 1979.
Аль-Фараби. Комментарии к «Альмагесту». Алма-Ата: Наука, 1975.
 Ч. 1.
Аль-Фараби. О разуме и науке. Алма-Ата: Наука, 1975.
Абу Наср Форобий. Рисолалар. Ташкент: Фан, 1975.
 Al-Farabi fil-mantiqi kitab Gami al-kitab al mantiqija: Arabishe, Tur-kische und Persische handschriften der univeritats bibliothek in Bratislava. Bratislava, 1961, S. 181.
 Al-Farabi. Grande Traité de la Musique / Ed. R. d'Erlanger. P., 1930—1935. T. 1, 2.
 Al-Farabi's Eisagoge / Transl. by D. M. Dunlop.— *Islamic Quarterly*, 1956, vol. 3.
 Al-Farabi's introductory Rusalah on logic / Transl. by D. M. Dunlop.— *Islamic Quarterly*, 1956/1957, vol. 3/4.
 Al-Farabi's introductory sections on logic / Transl. by D. M. Dunlop.— *Islamic Quarterly*, 1955, vol. 2.
 Al-Farabi. The Fusul al-Madani: Aphorisms of the statesman / Transl. by D. M. Dunlop. Cambridge, 1961.

* * *

- Аль-Фараби: Научное творчество: Сборник. М.: Наука, 1975.
 Арабская средневековая культура и литература. М.: Наука, 1978.
Аристотель. Метафизика. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934.
Аристотель. О душе. М.: Соцэкгиз, 1937.
Ахмедов Э. М. О структуре арабо-мусульманской философии.— *Филос. науки*, 1977, № 5.
Бартольд В. В. История Туркестана.— Соч.: В 9-ти т. М.: Изд-во АН СССР, 1963, т. 2, ч. 1.
Бартольд В. В. Культура мусульманства. Пг.: Огни Петрограда, 1918.
Бартольд В. В. Несколько слов об арийской культуре в Средней Азии.— Соч. М.: Наука, 1964, т. 2, ч. 2.
Бартольд В. В. О христианстве в Туркестане в домонгольский период.— Соч. М.: Наука, 1964, т. 2, ч. 2.

- Бартольд В. Р.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия.— Соч. М.: Изд-во АН СССР, 1963, т. 1.
- Бартольд В. В.* Улугбек и его время.— Соч. М.: Изд-во АН СССР, 1963, т. 2, ч. 1.
- Беляев Е. А.* Арабы, ислам и Арабский халифат в раннем средневековье. М.: Наука, 1965.
- Беляев Е. А.* Мусульманское сектантство. М.: Изд-во АН СССР, 1957.
- Бертельс Е. Э.* Суфизм и суфийская литература.— Избр. тр. М.: Наука, 1965, [т. 3].
- Богоутдинов А. М.* Очерки по истории таджикской философии. Душанбе: Таджгосиздат, 1961.
- Болтаев М. Н.* Вопросы гносеологии и логики в произведениях Ибн Сины и его школы. Душанбе: Таджгосиздат, 1965.
- Гафуров Б. Г., Касымжанов А. Х.* Ал-Фараби в истории культуры. М.: Наука, 1975.
- Гафуров Б. Г.* Таджики. М.: Наука, 1972.
- Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии.— Соч. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935, т. 11.
- Гегель Г. В. Ф.* Лекции по эстетике.— Соч. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935, т. 12.
- Гибб Х. А.* Арабская литература. М.: Изд-во АН СССР, 1960.
- Гольдциэр И.* Исламская и еврейская философия.— В кн.: Общая история философии. СПб., 1910, т. 1.
- Григорян С. Н.* Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М.: Изд-во АН СССР, 1960.
- Григорян С. Н.* Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М.: Наука, 1966.
- Джанмагова Х. И.* Аль-Кинди и его философские взгляды: Автореф. дис. ...канд. филос. наук. Ташкент, 1974.
- Джахид А. М.* Некоторые вопросы теории государства в воззрениях Абу Насра аль-Фараби. Душанбе: Изд-во ТаджГУ, 1963.
- Джахид А. М.* Учение Абу Насра ал-Фараби о государстве: Автореф. дис. ...канд. филос. наук. Душанбе, 1962.
- Джумабаев Ю. Д., Мамедов Ш. Ф.* Этическая мысль в Средней Азии в IX—XV вв. М.: Изд-во МГУ, 1974.
- Джумаев В. К.* Хирургия Абу Али Ибн Сины и ее исторические истоки. Ташкент: Медицина, 1965.
- Жирмунский В. М.* Алишер Навои и проблема Ренессанса в литературе Востока.— В кн.: Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. М.: Наука, 1967.
- Закуев А. К.* Философия ан-Наззама. Баку: Изд-во АН АзССР, 1961.
- Закуев А. К.* Психология Ибн Сины. Баку: Изд-во АН АзССР, 1958.
- Закуев А. К.* Философия «Братьев чистоты». Баку: Изд-во АН АзССР, 1964.
- Захидов В. Ю.* Мир идей и образов Алишера Навои. Ташкент: Госиздат УзССР, 1961.
- Захидов В. Ю.* Огни истории. Ташкент: Фан, 1974.
- Заходер Б. Н.* История восточного средневековья. М.: Изд-во МГУ, 1964.
- Зубов В. П.* Аристотель. М.: Изд-во АН СССР, 1963.
- Ибн Сина.* Канон врачебной науки. Ташкент: Фан, 1979—1981. Кн. 1—5.
- Ибн Сина.* Даниш-намэ. Сталинабад, 1959.
- Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М.: Соцэкгиз, 1961.

- Из истории культуры средних веков и Возрождения. М.: Наука, 1976.
- Из истории точных наук на средневековом Ближнем и Среднем Востоке. Ташкент: Фан, 1972.
- Иовчук М. Т., Мамедов Ш. Ф.* Проблемы исследования истории философской и общественно-политической мысли в Средней Азии и Казахстане.— Вопросы философии, 1978, № 11.
- Ирисов А.* Форобий адиб. Ташкент: Фан, 1975.
- Ирисов А.* Хоразмий ва Форобий. Ташкент, 1961.
- История культуры Средней Азии и Казахстана: Тезисы докладов Всесоюзного научного совещания. Ташкент: Фан, 1979.
- История философии. М.: Изд-во АН СССР, 1957—1964. Т. 1—6.
- Казибердов А. Л.* Малоизвестный медико-философский трактат ал-Фараби.— Вопросы философии, 1978, № 10.
- Казибердов А. Л.* Сочинения Абу Насра ал-Фараби в рукописях Института востоковедения АН УзССР. Ташкент: Фан, 1975.
- Кары-Ниязов Т. Н.* О культурном наследии узбекского народа. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1960.
- Кары-Ниязов Т. Н.* Астрономическая школа Улугбека. М.; Л., 1960.
- Кедров Б. М.* Классификация наук. М.: Изд-во ВПШ и АОН при ЦК КПСС, 1961. Т. 1.
- Классификация наук Фараби.— Правда Востока, 1965, 28 авг.
- Климович Л. И.* Ислам. М.: Изд-во АН СССР, 1962.
- Конрад Н. И.* Запад и Восток. М.: Наука, 1966.
- Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. М.: Изд-во вост. лит., 1963.
- Крачковский И. Ю.* Арабская географическая литература.— Избр. соч. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957, т. 4.
- Крачковский И. Ю.* Над арабскими рукописями.— Избр. соч. М.; Л., Изд-во АН СССР, 1965, т. 1.
- Крымский А.* Очерк развития суфизма. М., 1895.
- Лей Г.* Очерк истории средневекового материализма. М.: Изд-во иностр. лит., 1962.
- Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978.
- Марксистско-ленинская мысль в СССР: Исторический путь и проблемы его исследования. Киев: Наукова думка, 1978.
- Массэ А.* Ислам. М.: Изд-во вост. лит., 1963.
- Матвеевская Г. П.* Учение о числе на средневековом Востоке: Ташкент: Фан, 1967.
- Математика и астрономия в трудах ученых средневекового Востока. Ташкент: Фан, 1977.
- Материалы научной сессии АН УзССР: Посвящ. 1000-летию Ибн Сины. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1953.
- Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане. 2-е изд., доп. Ташкент: Фан, 1976.
- Мец А.* Мусульманский Ренессанс. М.: Наука, 1966.
- Муминов И. М.* Выдающиеся мыслители Средней Азии. М.: Знание, 1966.
- Муминов И. М.* Из истории развития общественно-философской мысли в Узбекистане. Ташкент: Госиздат УзССР, 1957.
- Муминов И. М.* Философские взгляды Мирзы Бедия. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1957.
- Мюллер А.* История ислама с основания до новейших времен. СПб., 1895. Т. 1—3.
- Наимов Н.* Философские и логические воззрения Фахритдина Рази: Автореф. дис. ...канд. филос. наук. Ташкент, 1971.

- Низим аль-Мульк*. Сиясат-намэ / Пер. Б. Н. Заходера. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949.
- Нуцубидзе Ш. И.* Руставели и восточный Ренессанс. Тбилиси, 1947.
- Нуцубидзе Ш. И.* Петр Ивер и античное философское наследие. Тбилиси, 1963.
- Очерки по истории общественно-философской мысли в Узбекистане. Ташкент: Фан, 1977.
- Пигулевская А. В.* Маздакидское движение.— Изв. АН СССР. Сер. истории и философии, 1944, № 4.
- Проблемы истории и теории мировой культуры. М.: Наука, 1974.
- Райнов Т. И.* Великие ученые Узбекистана IX—XI вв. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1943.
- Рассел Б.* История западной философии. М.: Изд-во иностр. лит., 1959.
- Ренан Э.* Аверроэс и аверроизм.— Собр. соч. Киев, 1903, т. 8.
- Розенфельд Б. А., Кубесов А.* О математических работах ал-Фараби.— В кн.: Ал-Фараби: Научное творчество. М.: Наука, 1975.
- Розенфельд В. Н., Юшкевич А. П.* Омар Хайям. М.: Наука, 1965.
- Роузентал Ф.* Торжество знания. М.: Наука, 1978.
- Сагадеев А. В.* Ибн Рушд. М.: Мысль, 1973.
- Сагадеев А. В.* Эстетические взгляды арабов эпохи средневековья.— В кн.: Очерки истории эстетических учений. М.: Изд-во Акад. художеств СССР, 1963.
- Садыхов А. У.* «Политика» Абу Насра ал-Фараби: Автореф. дис. ...канд. филос. наук. М., 1974.
- Садыхов А. У.* Политическая мысль до ал-Фараби.— В кн.: Ал-Фараби: Научное творчество. М.: Наука, 1975.
- Саидбаев Т. С.* Ислам и общество. М.: Наука, 1978.
- Сатыбекова С. К.* Гуманизм ал-Фараби. Алма-Ата: Наука, 1975.
- Семенов А. А.* Абу Али Ибн Сина (Авиценна). Сталинабад: Таджгосиздат, 1945.
- Соколов В. В.* Очерки философии эпохи Возрождения. М.: Изд-во МГУ, 1962.
- Соколов В. В.* Средневековая философия. М.: Высш. школа, 1979.
- Соколов В. В.* Философия Спинозы и современность. М.: Изд-во МГУ, 1964.
- Таукелев А. Н., Сапаргалиев Г. С.* Государственно-правовые взгляды Аль-Фараби. Алма-Ата: Наука, 1975.
- Трахтенберг О. В.* Очерки по истории западноевропейской средневековой философии. М.: Госполитиздат, 1957.
- Уотт У. М.* Влияние ислама на средневековую Европу. М.: Наука, 1976.
- Уотт У. М., Какиа П.* Мусульманская Испания. М.: Наука, 1976.
- Аль-Фахури Х.* История арабской литературы. М.: Изд-во вост. лит., 1961, т. 2.
- Фейербах Л.* Избранные философские произведения. М.: Соцэкгиз, 1955. Т. 1.
- Хайруллаев М. М.* Абу Наср Фараби. Ташкент, 1961.
- Хайруллаев М. М.* Логика Фараби.— Филос. науки, 1975, № 5.
- Хайруллаев М. М.* Мироззрение Фараби и его значение в истории философии. Ташкент: Фан, 1967.
- Хайруллаев М. М.* Об идейных истоках средневекового пантеизма.— Обществ. науки в Узбекистане, 1966, № 2.
- Хайруллаев М. М.* У истоков классификации наук в Средней Азии.— Обществ. науки в Узбекистане, 1965, № 2.

- Хайруллаев М. М.* Фараби — крупнейший мыслитель средневековья. Ташкент: Фан, 1973.
- Хайруллаев М. М.* Форобий ва уним фалсадий рисоалари. Тошкент, 1963.
- Хайруллаев М. М.* Форобий психик процесслар ва таълим тарбия хақида. Тошкент: Укитувчи, 1967.
- Хайруллаев М. М.* Фараби: Эпоха и учение. Ташкент: Узбекистан, 1975.
- Хайруллаев М. М.* Уйганиш даври ва Шарқ мутафаккири. Тошкент: Узбекистан, 1971.
- Хайруллаев М. М., Муталибов С. А.* Теория суждения Фараби и ее влияние на логические взгляды Ибн Сины.— Обществ. науки в Узбекистане, 1979, № 8.
- Хрестоматия по истории халифатов. М.: Изд-во МГУ, 1968.
- Чалоян В. К.* Восток — Запад — Восток. М.: Наука, 1979.
- Шад П.* Философия Ибн Сины: Автореф. дис. ...канд. филос. наук. М., 1957.
- Шаймухамбетова Г. Б.* Арабоязычная философия средневековья и классические традиции. М.: Наука, 1979.
- Юшкевич А. П.* История математики в средние века. М.: Изд-во АН СССР, 1961.
- Юшкевич А. П., Розенфельд Б. А.* Математика в странах Востока в средние века.— В кн.: Из истории науки и техники в странах Востока. М.: Изд-во АН СССР, 1960, вып. 1.

* * *

- Аббас Махмуд.* Ал-Фараби. Каир, 1944. На араб. яз.
- Абдугаффар Казвини.* Нигаристани Гаффар. Бомбей, 1858. На перс. яз.
- Абул Фидо.* Тарих Абул Фидо. Каир, 1907. На араб. яз.
- Ал-Кифти.* Ахбарул уламо биахбарул хукамо. Каир, 1908. На араб. яз.
- Али Акбар Хусайни.* Мажму ал-авлиё.— Рукопис. фонд Ин-та востоковедения им. Беруни АН УзССР, № 1333. На араб. яз.
- Доиратул-Маориф.* Кабул, 1951. Т. 2. На перс. яз.
- Деххудо.* Лугат-намэ. Тегеран, 1946. На перс. яз.
- Ибн Аби Усайба.* Уюн-ул анбо фи табакат-ул атиббо. Каир, 1882. На араб. яз.
- Ибн Халлакан.* Тарихи Ибн Халлакан. Каир, 1891—1892. Т. 1, 2.
- Коммейер Юханна.* Филасуфа ал-араб. Бейрус, 1950—1954. Кн. 1—9. На араб. яз.
- Мухаммад Тахир ибн Рифат.* Турклярин улума ва Фунуна хизматляри. Истамбул, 1910. На тур. яз.
- Ризакули Хидаят.* Мажму ал-Фусаха. Тегеран, 1978. На перс. яз.
- Якут Хамави.* Мужом ал-Булдон. Каир, 1906. На араб. яз.

* * *

- Abdulnue Muhammad.* Islam and Reason: Pakistan Philosophical Congress, 2 Session. Karachi, 1955.
- Abnan A. Farabi.*— In: Islam ansiklopedisi, 1947, t. 4.
- Amin O.* Moslem philosophy. Cairo, 1958.
- Arberry A. J.* Sufism: An account of the mystics of islam. L., 1950.
- Arnaldes R.* Metaphisique et politique dans la pensee D'al-Farabi / Shams Univ., Faculty of Letters. Caire, 1951.

- Ateş A.* Farabînin eserlerinin bîbyografyası.— Turk tarih kurumu Belleten, 1951, ç. 15, N 57.
- Badavi A.* La transmission de la philosophie grèque su monde arabe.— In: Etudes de philosophie medieval. P., 1968, vol. 61.
- Baykal Bekir Sitki.* Farabi devrinin umum kultur durumu.— Ankara Univ. Dil ve Tarih-Gografya Fakultesi Dergisi, 1950, ç. 8, N 4.
- Boer T. J. de.* The history of philosophy in islam. L., 1933.
- Brockelmann C.* Geschichte der Arabischen Literatur. Leiden, 1938.
- Bürgel J. Ch.* Averroes «contra Galenum».— Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Gottingem, 1968, N 9.
- Vaux Carra de.* Al-Farabi.— In: Encyclopedia of islam, 1927, vol. 2.
- Danisman N.* Farabînin siirleri.— In: Farabi Tetkikleri.— Istanbul Univ. Edebiyat Fakultesi Yayinlarindan, 1950, N 468.
- Dieterici F.* Der Musterstaat von Alfarabi. Leiden, 1900.
- Dieterici F.* Die Staatsleitung von Alfarabi. Leiden, 1904.
- Eastwood Bruce.* Al-Farabi on extromission, intromission and use of platonic visual theory.— ISIS, 1979, vol. 70, N 253.
- El-Ehwany A F.* Islamic philosophy. Cairo, 1957.
- D'Erlander.* La musique Arabe: Al-Farabi, Kitab al-Musiki al-Kabir. P. T. 1. 1930; T. 2. 1935.
- «Farabi guni».— Ankara Univ. Dil ve Tarih-Gografya Fakultesi Dergisi, 1950, ç. 8, N 4.
- Farmer H. G.* Al-Farabi's Arabic-Latin writings on music. N. Y. etc., 1960.
- Farmer H. G.* A further Arabic-latin writings on music.— IRAS, 1933, N 2.
- Farmer H. G.* The enfluence of al-Farabi's «Ihsa al-ulum» («De scientiis») on the writers on music in Western Europe.— IRAS, 1932, N 3.
- Farroukh O.* The two Farabis: Al-Farabi and Ibn Sina. Beirut, 1950.
- Gunaltay Semsettin.* Farabi'nin sahsiyeti, eserleri ve tesislery.— Ankara Univ. Dil ve Tarih-Gografya Fakultesi Degrisi, 1950, ç. 8, N 4.
- Hammond R.* The philosophy of Alfarabi and its influence on medieval thought. N. Y., 1947.
- The history of philosophy: Eastern and Western. Dehly, 1952—1953. Vol. 1, 2.
- Horten M.* Die Philosophie des Islam. München, 1924.
- XV International Congress of the history of science. Edinburgh, 1977, Aug. 10—19. Edinburgh, 1977.
- Istanbul Univ. Edebiyat Fakultesi Yayinlarindan, 1950, N 468.
- Kalimullah Husaini Q. S.* Contribution of Zahiriddin al-Byahaqi to Arabic-Persian literature.— Islamic culture, 1960, vol. 34, N 1, 2.
- Keklik N.* Abu Nasr al-Farabi'nin katagoriler kitabi.— Rev. of the Institute of islamic studies, 1960, vol. 2.
- Keklik N.* Islam mantik tarihi ve Farabi mantiqi. Istanbul, 1969—1970. Ç. 1, 2.
- Khairullaev M.* La Geneses de la systematization et de la classification de la connaissance en Phroche et Moyen Orient medieval.—

- In: XV International Congress of the history of science. Edinburgh, 1977, Aug. 10—19. Edinburgh, 1977.
- Ley Hermann.* Studie zur geschichte des materialismus im mittelalter. B., 1957.
- Madkour I.* La place d'al-Farabi dans l'ecole philosophique musulmane. P., 1934.
- Mrozek Anna.* Al Farabi jako komentator i kontynuator filozofii greckey.— Studia mediowistyczne, 1961, N 2.
- Muhammad F. Z.* Foundations of Arabic-Islamic thought.— Islamic Rev., 1965, vol. 53, N 2.
- Najjar F. M.* Al-Farabi on political science.— Muslim World, 1958, vol. 48, N 2.
- Palenzia A. G.* Alfarabi: Catalogo de las ciencias. Madrid, 1932.
- Rescher N.* Al-Farabi: An annotated bibliography. Pittsburg, 1962.
- Rescher N.* Al-Farabi on logical tradition.— J. of History of Ideas, 1963, vol. 24, N 1.
- Rescher N.* A ninth-century arabic logician on: Is existence a predicate? — J. of History of Ideas, 1960, vol. 21, N 3.
- Rescher N.* The development of Arabic logic. Pittsburg, 1964.
- Rescher N.* Studies in the history of Arabic logic. Pittsburg, 1963.
- Rosental E. J.* The place of politics in the philosophy of al-Farabi.— Islamic Culture, 1955, vol. 29.
- Saghir Hasan al-Masumi M.* Al-Farabi's political views.— J. of Asiat. Soc. of Pakistan, 1959, vol. 4.
- Said S. M. A.* Farabi's political theory: Pakistan Philosophical Congress, 2nd Session. Karachi, 1955. На урду яз.
- Salman D.* The medieval Latin translations of Alfarabi's works.— New Scholasticism, 1939, vol. 18, N 3.
- Sarton G.* Introduction to the history of science. Baltimore, 1927. Vol. 1.
- Sayili A.* Farabi ve Ilim.— Ankara Univ. Dil ve Tarih-Gografya Fakultesi Degrisi, 1950, ç. 8, N 4.
- Sayili A.* Farabi ve tefekkur tarihindeki yeri.— Turk Tarih kurumu Belleten, 1951, ç. 15, N 57.
- Schmidt G.* The influences of the islamic world on european civilization.— Islamic Culture, 1955, vol. 29, N 3.
- Sehsuvaroglu B. W.* Farabi.— Islamic Rev., 1951, N 12.
- Sherwani H. K.* Al-Farabi's political theories.— Islamic Culture, 1938, vol. 12, N 3.
- Sherwani H. K.* Farabinin Siyasi Nazariyeleri.— Ankara Univ. Dil ve Tarih-Gografya Fakultesi Dergisi, 1950, ç. 8, N 4.
- Sirajdinov S. H., Matvievskaya G. P., Akhmedov A.* Mathematical heritage of IX—XV centuries Middle Asian scientists and its study.— In: XV International Congress of the history of science. Edinburgh, 1977, aug. 10—19. Edinburgh, 1977.
- Steinschneider M.* Al-Farabi, des Arabischen Philosophen: Leben und Schriften. SPb., 1869.

- Straüss L.* How Farabi read Plato's Laws.— In: Melangers Louis Mas-
signon. Damascus, 1957, vol. 3.
- A Survey of Persian art. L.; N. Y., vol. 3.
- Ulken H. Z.* Islam felsefesi tarihi. Istanbul, 1957.
- Walzer T.* Al-Farabi's theory of prophecy and divination.— J. of Hel-
lenic Stud., 1957, vol. 77.
- Yörük A. K.* Farabi'nin siyasi ve hukuk felsefesi.— In: Farabi tedkik-
leri. Istanbul, 1951.
- Zimmermann F. W.* Al-Farabi und die philosophische Kritik an Ga-
len von Alexander zu Averroes.— In: Akten des VII Kongresses
für Arabistik und Islamwissenschaft. Göttingen, 1976.

Указатель имен

- Абдильдин Дж. М. 88
Абдуллах ибн Халавейхи 47
Абдурасулов А. 88
Абеляр 140
Аби Закарийя Яхья ибн Ади 16, 53, 140, 254
Абнан А. 46, 47, 62, 75
Абу Башар Матта 44, 112, 140
Абу Мавали Мухаммад Хусейни Алави 27
Абу Машар 44
Абу Саид ибн Ахмад 70
Абу Сулейман ал-Мантикия 254
Абу Таммам 28
Абу Усман Дамашки 140
Абу Фирас 47
Абул Аббас ан-Нами 47
Абул Вафо 25
Абул Фарадж ал-Вава 47
Абул Фатх Кушаджим 47
Абу-т-Гайиб ал-Лугави ал-Фариса 48
Абу Ханифа Динавари 115
ал-Абхари 139
Аваз Отар 267
Александр Афродизийский 17, 21, 55, 169
Али Ахбар Хусейни 48, 49
Али Куччи 266
Али Тадж ат-Туни 139
Али аш-Шами-Ахмед 69, 146
Амальрик Бенский 34
Анаксагор 109
Анвар Сухейл 53, 67, 75
Андроник 109
Ансельм Кентерберийский 140
Аполлоний Пергский 17
Арабшах ал-Исфарани 139
Арберри А. 82
Аристарх Самосский 17
Аристипп 109
Аристотель 10, 11, 17, 20, 21, 31, 32, 33, 34, 44, 45, 46, 47, 50, 52, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 78, 96, 99, 103, 107, 108, 109, 112, 113, 115, 116, 124, 137, 138, 141, 145, 146, 147, 161, 167, 169, 173, 177, 182, 183, 186, 187, 194, 202, 205, 209, 210, 211, 212, 216, 221, 222, 252, 257, 262, 267, 268
Архимед 17, 20 168
Атеш А. 48, 52, 67, 74
Ашуров Г. 265
Ахмед Даниш 267
Баалтаки 121
Байхаки 52, 53, 70
ал-Балазури 28
ал-Балхи 28
Баратов Н. 88
Бартольд В. В. 23, 25, 41, 43, 80, 83
ал-Батани 25, 44, 114, 125
Бахманяр 13, 68, 139, 264
Бедиль М. 267
Бернал Дж. 27, 38
Бертельс Е. Э. 23, 40, 42, 44, 56, 85, 107, 137
Беруни 11, 17, 26, 30, 38, 39, 83, 88, 89, 91, 127, 139, 266, 267
Брагинский И. С. 36
Броккельман 52
Бруно Дж. 258
Булгаков П. Г. 26
Бурслан К. 74
Буур Т. И. де 54, 77, 78
ал-Бухори 38
Бэкон Р. 258
Бэкон Ф. 96, 103, 104
Бюргель Ю. X. 115
Вальцер Р. 82
Во Карра де 54, 55, 79, 129
Вызго Т. С. 130
ал-Газали Абу Хамид 21, 22, 24, 35, 64, 65, 86, 220, 250, 252, 255, 269
Гален 11, 17, 19, 169, 203
Гафуров Б. Г. 88
Герард Кременский 258
Герман Алеманус 258

- Герцен А. И. 152
 Гибб Х. 82
 Гиппократ 17, 19, 109, 114, 169, 194, 203
 Гольдциэр И. 34, 78, 79, 143
 Гомер 138
 Григорян С. Н. 86, 87
 Гуашон А. М. 88
 Гутхер Л. 79
- Давани 34
 Давид Динант 139
 ад-Дамашки Исхак 16
 Данишман Н. 55, 75, 136
 Дехуддо 41, 52, 74
 Джабир ибн Хайан 25, 115, 119
 Джавхари 121
 Джами Абдурахман 129, 266
 Джамиль Салиба 72
 Джанибекова Е. О. 131
 ал-Джарр Х. 72
 Джахид А. М. 11, 39, 240
 Джахиз 29, 39
 Джон Севильский 258
 Джурджани 139, 266
 Диоген 109
 Дитерицы Ф. 52, 56, 61, 77, 257
 Дугат С. 79
 Дуниин-Барковский С. 260, 261
 Дунлоп Д. М. 81, 82, 169
- Евклид 11, 17, 18, 55, 104, 121, 124, 169, 206, 207, 265
- Жильбер** 140
Жирмунский В. М. 36
Жуков Е. М. 37
- Закуев А. К. 254
- Ибн Али Ибрагим 254
 Ибн Баджа 11, 13, 79, 87, 253, 255
 Ибн Бахшия 16
 Ибн Дахн 16
 Ибн Манка 16
 Ибн Нубата 47
 Ибн ар-Руми 29
 Ибн Рушд 11, 13, 35, 56, 57, 73, 77, 79, 87, 88, 91, 101, 113, 127, 140, 141, 176, 177, 214, 253, 255, 256, 257, 263, 266
 Ибн Сина 11, 13, 27, 35, 38, 39, 47, 53, 56, 65, 68, 72, 73, 77, 79, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 91, 101, 104, 113, 119, 120, 127, 129, 139, 140, 141, 142, 171, 177, 189, 190, 214, 220, 221, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 263, 264, 265, 266, 267
 Ибн Таймийа 143, 144
 Ибн Усайба 52, 70, 71, 136, 137
 Ибн Фадлан 28
 Ибн Хайтам 114
 Ибн Халдун 13, 16, 87, 120, 127, 214, 264
 Ибн Халлакан 49, 70, 71, 136
 Ибн ал-Хасан ибн Сахль 16
 Ибн Хаукаль 41
 Ибн Хордад-бек 28
 Иванов А. С. 88
 Икбал Мухаммед 268
 Иоанн Воротнеци 264
 Иоанн Грамматик 21
 Иоанн бин Джилан 144
 Иоанн Скот Эриугена 34
 Иоанн Солеберийский 140
 ал-Ираншахри Абу-л-Аббас 26, 27
 Ирисов А. 136
 Иса бин Зурра 113
 Иса ал-Махани 121
 ал-Истахри 28, 41
 Исхак ибн Хунийп 17, 112
- Казвини А.** 49
Казыбердов А. Л. 88, 116
Каримов У. И. 25
Кары-Ниязов Т. Н. 84, 85
Касымжанов А. Х. 88
Кашгари М. 38
Кедров Б. М. 88
Кеклик Н. 75
 ал-Кинди 11, 30, 31, 35, 38, 46, 56, 57, 72, 87, 91, 96, 113, 128, 129, 140, 144
 ал-Кифти 52, 61, 63, 70, 71, 113, 143, 144
 Конрад Н. И. 36, 37
 Конт О. 96
 Кортабариа А. 80
 Коста ибн Лука 16
 Коши 266
 Крачковский И. Ю. 28
 Крымский А. 80
 Кубесов А. 88, 122, 124, 125, 126
- Лей Г. 88, 255, 263
 Лейбниц Г. В. 73, 172

Ленин В. И. 32, 103, 171, 173,
202, 205, 210, 211, 212, 222,
268, 269
Лосев А. Ф. 37
Лугал Н. 75

ал-Маари Абу ал-Ала 29, 38
Мавлян Зода 139
Мадкур Ибрагим 72, 73, 219, 260
Маймонид М. 86, 179, 181, 203,
260, 263

Макдиси 41
Маковельский А. О. 140
Мамун 16, 18, 22, 24, 41, 43, 44
Мансур 16, 17
Мансур ибн Нух 47
Мануэль Алонсо Алонсо 11, 25,
121, 140
Маркс К. 34, 62, 91, 152, 212, 229,
255

Масарджувейх 16
ал-Масуди 28, 41
Матвиевская Г. П. 87
Машанов А. 88
Машраб 267
Мец А. 36
Мирзаев С. 189
Мирхонд 53
Мрозек Анна 90
ал-Мукаддаси 28
ал-Мукаффа 11, 16, 17, 46, 56
Мукими 267
Муктадир 44, 46, 144
Мулла Лутфи 46
Муминов И. М. 74, 85, 267
Мунк С. 79
Муса Бану 121
Мур Ч. 91
Мустафаев Дж. 264
Мутаваккил 22, 46
ал-Мутанаббиди 29, 48, 49
Мухаммад Ф. З. 230
Мюллер А. 111
Мюнцер Т. 259

Навои А. 89, 266, 267
Нагу А. 80
ал-Надим 52
ан-Наззам 11, 29, 30, 44, 46
Наллино К. 80
Насир Хосров 26, 265
Наубахт 16
ан-Наши 47
Низами Арузи Самарканди 13,
265, 266

Низами Ганджави 264
Николай Кузанский 258
Николетто Верниа 256
Нуцубидзе Ш. И. 33, 36

Оболенский М. Е. 81
Октавилен Август 112
Омар Хайям 13, 22, 120, 127, 265,
266
Осман Амин 63, 72, 260, 261
Ошеревич Б. Я. 88, 115

Паленсия А. Г. 80
Петр Ивер 33, 34
Пифагор 18, 23, 36, 63, 121, 210
Платон 17, 20, 33, 34, 60, 62, 63,
79, 81, 107, 109, 169, 222, 257
Плеснер М. 115
Плотин 33, 257
Порфирий 17, 55, 140, 212
Прокл 17, 21, 33, 34
Птолемей 11, 17, 20, 55, 104, 121,
124, 125, 126, 169

ар-Раванди Абул Хасан Ахмед
11, 30, 31, 44, 46, 60, 219
Раджабов И. 131
Раджави-Табризи К. 55, 73
ар-Рази Закарийя 11, 25, 26, 38,
39, 46, 54, 55, 60, 78, 115, 119,
219
ар-Рази Фахриддин 265
Раймон Луллий 105, 130
Райнов Т. И. 84
ар-Раки 47
ар-Рафи 47
Рашидова Д. 130
Ренан Э. 56, 79, 146, 176, 256
Решер Н. 82, 112, 145, 162
Розен В. Р. 80
Розенталь Э. 82
Роузентал Ф. 95, 142, 293
Розенфельд Б. А. 87, 121, 123,
265, 293
Росцелин 140
Рубин А. И. 86
Рудаки 29, 38
ар-Руми 29

Саади А. 83, 84
Сабит ибн Курра 17, 114, 121,
125
Сагадеев А. В. 86, 87, 88, 256
Садыков А. У. 88, 252

- Сайли А. 75
Сартон Г. 81, 126, 129
Сатыбекова С. К. 88
Сайфут-давла Хамдамид 47, 48, 49, 50, 129
Сахиб Аббад 51
Сен-Симон 96
Сенсуварогли Б. Х. 131
Сигер Брабантский 256, 257, 258
Соколов В. В. 38, 88, 258
Сократ 20, 63
Спиноза Б. 253, 260, 261, 262, 263
ас-Суфк 25, 44
Сухейл Анвар 53, 67, 75
- ат-Табари 28, 41
ат-Тафтазани 139, 266
ат-Тахтани Кутбиддин Мухаммад 139
Ташкуприй-зоде Ахмед Афанди 47
Теофраст 17, 109
Тисини Т. 89
Трахтенберг О. В. 32, 85
Тунстад 130
ат-Турки 25, 44
Туркер М. 75
ат-Туси 13, 68, 267
- Улкен Х. З. 35, 75
Улугбек 265, 267
Уотт У. М. 257
- ал-Фарани Амир Исмаил ал-Хусайни 52, 72, 255
- Фармер Г. 81, 129, 130
Фаррух О. 52, 72, 255
Федосеев П. Н. 90
Фейербах Л. 176
Фемистий 21
ал-Фергани 11, 25, 43, 121, 125, 266
Финнеген И. 79
Фирдоуси 29, 38
Фичино М. 257
- Флюэблинг Р. 91
Фома Аквинский 257, 263
Форсетт И. 79
Фуркат 267
- Хайдеггер М. 91
Хайруллаев М. М. 74
Хаммонд Р. 82
Харун ар-Рашид 16, 18, 44
Хатим ан-Найризи 121
Хасан ал-Кати 139
Хонигман Э. 33
Хорезми Абу Абдуллах 104, 141
Хорезми Муса 11, 24, 25, 27, 43, 84, 114, 121, 266
ал-Хожанди 25
Хортен 52, 55, 78
Хризипп 109
Хубайш 17
Хунайн ибн Исхак 16, 17, 56, 112, 140
- Циммерман Ф. 115
- Чалоян В. К. 36, 256
- Шаймухамбетова Т. Б. 88
Шелдон В. 91
Штейншнейдер 52, 55, 67, 70, 72, 76
- Эмпедокл 33
Энгельс Ф. 12, 33, 36, 62, 92, 93, 96, 120, 152, 170, 178, 210, 212, 259
Эпикур 109
Эрланжер Р. 79, 129
ал-Эхвани Ахмед 72, 129
- Юханна Кумер 72
Юханн ибн Хайлан 44
Юшкевич А. П. 87, 120, 121
- ал-Якуб 28
Якуб Дамашки 121

Оглавление

Введение	5
Глава первая	
Жизнь, творчество и наследие	14
Культурные истоки и предшественники	14
Из далекого Фараба — в поисках знания	40
Ученый-энциклопедист, «Аристотель Востока»	52
Глава вторая	
Наука и научное знание	95
Классификация и систематизация научного знания	95
Наука, ее история и задачи	105
1. Философия	106
2. Естественные и точные науки	113
Музыка и поэтика	128
Логика — инструмент научного познания	139
Глава третья	
Идеи и принципы	174
Бытие, материя и движение. Метафизика и физика	174
Человек и его душевные силы. Психология	190
Учение об образцовом городе-государстве. Социальная утопия	222
Сквозь века	252
Примечания	270
Даты жизни ал-Фараби	289
Литература	290
Указатель имен	299

Музаффар Мухитдинович Хайруллаев
Абу Наср ал-Фараби

Утверждено к печати
редколлегией научно-биографической серии
Академии наук СССР

Редактор издательства **А. В. Антонов**
Художественный редактор **Н. А. Фильчагина**
Технический редактор **О. Г. Ульянова**
Корректор **К. П. Лосева**

ИБ № 22402

Сдано в набор 20.03.81.
Подписано к печати 07.01.82
Т-03204. Формат 84×108¹/₁₆
Бумага типографская № 1
Гарнитура обыкновенная
Печать высокая
Усл. печ. л. 16. Усл. кр. отг. 16,2. Уч.-изд. л. 17,8
Тираж 10000 экз. Тип. зак. 664
Цена 1 р. 20 к.

Издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90
2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 10

Абу Наср АЛ-ФАРАБИ

М. М. Хайруллаев



М. М. Хайруллаев

**Абу Наср
ал-ФАРАБИ**

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»



ГОТОВИТСЯ К ПЕЧАТИ

Кедров Б. М.

МИРОВАЯ НАУКА И МЕНДЕЛЕЕВ

1981, 16 л. 1 р. 10 к.

Данная книга — первый в мировой литературе опыт многопланового анализа развития представлений о веществе, начиная с Бойля, Ньютона и Ломоносова и кончая серединой XX века. В книге рассмотрено творчество Д. И. Менделеева как центральной фигуры современного учения о веществе. Работа освещает вопрос о творческой взаимосвязи между русскими и западными, особенно английскими, физиками и химиками последних двух столетий.

480091 Алма-Ата, 91, ул. Фурманова, 91/97
370005 Баку, 5, ул. Джапаридзе, 13
734001 Душанбе, проспект Ленина, 95
252030 Киев, ул. Пирогова, 4
443002 Куйбышев, проспект Ленина, 2
197110 Ленинград, П-110, Петрозаводская ул., 7-А
117464 Москва, В-464, Мичуринский проспект, 12
630090 Новосибирск, 90, Морской проспект, 22
620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137
700029 Ташкент, Л-29, ул. К. Маркса, 28
450074 Уфа, проспект Октября, 129
720001 Фрунзе, бульвар Дзержинского, 42
310003 Харьков, Уфимский пер., 4/6.

Цена 1 р. 20 к.