

М. М. ХАЙРУЛЛАЕВ

**ФАРАБИ-
КРУПНЕЙШИЙ
МЫСЛИТЕЛЬ
СРЕДНЕВЕКОВЬЯ**

1100 лет

„ФАН“

М. М. ХАЙРУЛЛАЕВ

ФАРАБИ —
КРУПНЕЙШИЙ
МЫСЛИТЕЛЬ
СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

*(к 1100-летию со дня рождения
Абу Насра Фараби)*

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ФАН» УЗБЕКСКОЙ ССР
ТАШКЕНТ — 1973

В книге освещены философские и общественно-политические идеи крупнейшего среднеазиатского ученого-энциклопедиста, философа-гуманиста средневековья Абу Насра Фараби, который внес большой вклад в классификацию наук, научное представление о мире, государствоведение, учение о нравственности, медицину, теорию музыки.

В книге дается перечень литературы о Фараби и переводы его отдельных трактатов. Она посвящается 1100-летию со дня рождения мыслителя и рассчитана на широкий круг читателей.



Абу Наср Фараби

ПРЕДИСЛОВИЕ

Все народы нашей великой страны благодаря победе социализма за годы Советской власти достигли огромных успехов в развитии экономики и культуры.

Особенно большие перемены произошли в жизни народов Средней Азии и Казахстана. «Посмотрите на сегодняшние Среднюю Азию и Казахстан,—говорил Л. И. Брежнев в своем докладе о 50-летию СССР,—Вы увидите не только первоклассные хлопковые поля Узбекистана и Туркмении, поднятую целину земли казахов, цветущие сады и новые скотоводческие фермы Киргизии и Таджикистана. Эти республики славятся сегодня целой плеядой больших современных городов-красавцев, таких, как Ташкент, Алма-Ата, Душанбе, Фрунзе, Ашхабад. Здесь выросли крупные центры металлургии, горной и тяжелой промышленности, такие, как Джезказган и Караганда, Павлодар и Навои, первоклассные гидросооружения — Нурекская ГЭС, Каракумский канал и другие, Средняя Азия и Казахстан стали землей большой нефти и газа, химии и развитого машиностроения.

За годы существования Союза объем промышленной продукции Казахстана вырос в 600 раз, Таджикской ССР — более чем в 500, Киргизской — более чем в 400, Узбекской — почти в 240, Туркменской — более чем в 130 раз. В 120 раз увеличился валовой сбор хлопка в Узбекистане, в 90 раз — в Туркмении. Казахстан дает сейчас почти в 30 раз больше зерна, чем в 1922 году.

Не менее разительны итоги культурного развития Казахстана и среднеазиатских республик. Практически они достигли уровня стопроцентной грамотности. Почти половина населения каждой из них — это люди с выс-

шим и средним (полным и неполным) образованием. В одной Узбекской ССР работает сейчас больше специалистов с высшим и средним специальным образованием, чем в народном хозяйстве всего Советского Союза в конце 20-х годов. Родилась и прочно встала на ноги большая наука — в республиканских академиях плодотворно трудятся многие тысячи ученых»¹.

За короткий исторический период в Узбекистане была ликвидирована средневековая отсталость, республика достигла высокого уровня индустриального и культурного развития. На примере Узбекистана можно воочию убедиться, какие огромные преобразования произошли и в духовной жизни всех народов нашей страны в процессе социалистического строительства.

В результате многолетней и упорной работы нашей партии и правительства, торжества ленинской национальной политики, взаимопомощи и укрепления дружбы и братства всех наций нашей страны происходит невиданный духовный прогресс, бурно расцветает социалистическая по содержанию и национальная по форме культура единого советского народа.

Советский народ, сложившийся в ходе совместной борьбы за коммунистические идеалы на основе единства целей и интересов, как это было убедительно показано в материалах XXIV съезда КПСС, явился выразителем лучших качеств и духовных достижений каждой нации нашей многонациональной Родины, и его социалистическая культура включает в себя наиболее ценные черты и традиции культуры и быта каждого из народов нашей Родины.

Каждый народ нашей великой страны вносит все свое духовное богатство, культурное наследие, приобретенные в течение всего исторического развития, в единую сокровищницу социалистической культуры, которая выступает таким образом как органический сплав создаваемых всеми народами духовных ценностей. Лучшие культурные традиции и достижения каждого народа становятся достоянием всех других народов Советского Союза.

Твердо следуя указаниям В. И. Ленина о бережном отношении к духовным традициям народов, об исполь-

¹ Л. И. Брежнев, О 50-летию СССР, М., 1972, стр. 21.

зовании культурного наследия прошлого в строительстве нового общества, Коммунистическая партия проводит огромную работу по выявлению, изучению и широкой пропаганде культурных ценностей каждого народа, использует их для духовного обогащения, коммунистического воспитания трудящихся.

Дальнейший культурный прогресс социалистического общества, естественно, предполагает и углубление нашего познания во всех сферах духовной жизни, в том числе и в изучении культурных ценностей прошлого нашей страны, истории мировой цивилизации, использование ее лучших достижений, что, несомненно, будет способствовать обогащению и дальнейшему развитию советской культуры, укреплению культурных связей с другими странами мира, осуществлению важнейших задач строительства коммунистического общества. Важную роль в этом играет использование богатых культурных традиций народов Советского Востока, изучение истории их культуры, произведений прогрессивных мыслителей и ученых прошлого, в своих идеях выразивших стремления и интересы широких слоев народных масс и служивших торжеству разума, научного знания и идей гуманизма и справедливости.

Яркой фигурой среди них является крупнейший среднеазиатский ученый-энциклопедист, философ-гуманист Абу Наср Фараби, который жил и создал свои лучшие научные трактаты в тяжелых условиях раннего средневековья (IX—X вв.).

В 1973 г. советский народ отмечает наряду с 1000-летием со дня рождения выдающегося средневекового ученого-энциклопедиста из Хорезма Абу Райхана Беруни и 1100-летие со дня рождения Абу Насра Фараби.

ЭПОХА ФАРАБИ

Период IX—XII вв., которому предшествовало возникновение в Аравии новой религии — ислама, насильственно и широко распространенного позже во многих странах Ближнего и Среднего Востока, в том числе и Средней Азии, характеризуется развитием феодализма и обострением феодальных противоречий. В это время наблюдаются, с одной стороны, развитие производительных сил, рост ремесленного производства, городов и повышение их роли в жизни общества, некоторое развитие земледелия, основанного на искусственном орошении, расширение торговли, морских и сухопутных связей между различными странами, с другой — усиление классовой борьбы, различных форм феодальной эксплуатации, бесправие и закабаление трудящихся масс, рост влияния мусульманского духовенства.

В области духовной жизни происходит крайнее обострение идейной борьбы между ортодоксальной мусульманской идеологией, отражавшей стремления господствующего феодального класса, и прогрессивной общественно-философской мыслью, формировавшейся на базе светских знаний. Широко распространившаяся во второй половине VIII и IX вв. борьба между мутакаллимами (сторонниками философии ислама — калама) и мутазилистами (сторонниками и пропагандистами светского знания и древнегреческой мудрости) была началом этой идеологической борьбы.

В этот период, несмотря на препятствия, чинимые духовенством, быстрое развитие получают светские науки — математика, астрономия, медицина, химические знания, геодезия, география, механика, музыкальное искусство, логика и др. В нашей историко-философской,

востоковедческой и филологической литературе всесторонне показано, что развитие средневековой науки и культуры происходило на базе использования культурных достижений античности.

И действительно, для этого времени характерно возрождение культурных ценностей древнего Востока и Греции, увлечение переводами с греческого, древнеиндийского, сирийского, дари-фарси языков, комментирование трудов ученых прошлого.

Этот период в истории народов Ближнего и Среднего Востока, в том числе и Средней Азии, выдвинул на историческую арену выдающихся мыслителей, различных по образованию ученых, каждый из которых оставил неизгладимый след в истории мировой культуры.

В этот период в результате взаимодействия и синтеза культур многих народов формируется богатая арабоязычная культура, в том числе и общественно-философская мысль. В этом процессе принимали активное участие ученые различных народов: среднеазиатских — Хорезми, Фергани, Фараби, Марвази, Ибн Сина, Беруни и др., иранских — Мукаффа, Наззам, Раванди, Закарийя Рази, арабских — ал-Кинди, Джанхиз, Мутанабби, народов Северной Африки — Ибн Рошд, Ибн Туфейл и др.

Идейными источниками прогрессивной общественно-философской мысли, представителями которой были ал-Кинди, Фараби, Ибн Сина, Ибн Рошд и др., явились:

- а) достижения духовной культуры и естественнонаучной мысли народов Ближнего и Среднего Востока;
- б) идеология антифеодальных народных движений;
- в) философское и естественнонаучное наследие древней Греции.

С распадом Арабского халифата и возникновением на его обширной территории отдельных феодальных государств средневековая культура продолжает развиваться самостоятельно уже в различных районах: Закавказье — Бахманяр, Низами, Средней Азии — Фирдоуси, Ибн Сина, Беруни, Махмуд Кашгарский, у иранских народов — Фахриддин Рази, Омар Хайям, Хафиз, Саади, Давани. Однако этот процесс был прерван усилившимися феодальными войнами и в основном монгольским нашествием. В XV в. наблюдается очередная «вспышка» средневековой культуры в Средней Азии,

давшая миру таких художников, мыслителей и ученых, как Улугбек, Джами, Али Кушчи, Алишер Навои, Бехзад.

В свою очередь исламская идеология в борьбе против прогрессивной мысли также выдвинула своих крупных теоретиков — Ибн Араби, Газали, Яссави, служивших своими трудами разработке мистико-религиозного мировоззрения.

В прогрессивной культуре этого периода, сформировавшейся в IX—XII вв., можно выделить следующие характерные черты: стремление к светскому просвещению; широкое использование культурных ценностей античности, возрождение на новой основе лучших достижений индийской, греческой, среднеазиатской, персидской культур; изучение природы; рационализм, тесно связанный с естествознанием, провозглашение разума критерием истины и отсюда стремление к развитию логики как метода познания; гуманизм, проявляющийся в восхвалении познавательных способностей, красоты и нравственных достоинств человека как высшего творения природы; любовь к филологии, увлечение риторикой, поэзией; стремление к универсальности, энциклопедичности знания; утопические представления и учения об идеальном, справедливом государстве, о высокой нравственности и всеобщем счастье.

В связи с развитием рационализма наблюдается широкое и серьезное увлечение проблемами логики и лингвистики. В трудах почти всех крупнейших мыслителей весьма отчетливо выступает их критическое отношение к распространенным в условиях средневекового Востока предрассудкам, пророчеству, астрологии, алхимии.

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

Особо важное значение в развитии средневековой культуры и общественно-философской мысли Ближнего и Среднего Востока имели пантеистические и деистические воззрения как онтологическая основа рациона-

лизма и гуманизма, наиболее характерные для духовной жизни этого периода.

Прежде всего следует подчеркнуть, что пантеистические и деистические взгляды своими корнями уходят в идейно-философские воззрения народов Ближнего и Среднего Востока — Индии, Средней Азии, Ирана, Египта и т. д. Это отмечалось К. Марксом, который писал, что раннесредневековая «философия, возникшая из индийского пантеизма и персидского дуализма, проникла во все поры магометанской религии, перешла от ислама к итальянским и провансальским сектам, вызвала у них преследование еретиков и религиозные войны»².

На духовную жизнь раннесредневекового Ближнего и Среднего Востока оказывало сильное влияние дуалистическое учение — зороастризм, проповедовавший борьбу двух начал — света и тьмы, добра и зла. Этот дуализм, о котором говорил К. Маркс, определенным образом воздействовал на формирование оппозиционных ортодоксальному исламу идейно-философских учений.

Пантеизм — учение о единстве бога и бытия, природы, материи — по сравнению с господствующими креационалистическими догмами ислама, противопоставляющими бога и материю, был в условиях средневековья прогрессивным явлением и служил в ту пору формой выражения естественнонаучной и материалистической мысли.

В условиях раннесредневекового Ближнего Востока имела широкое распространение эманационная теория неоплатонизма, которая оказала определенное влияние на формирование восточного пантеизма. Неоплатонизм, по словам К. Маркса и Ф. Энгельса, представляющий «собой не что иное, как фантастическое сочетание стоического, эпикурейского и скептического учения с содержанием философии Платона и Аристотеля»³, был одним из наиболее сложных философских течений этого периода. Ряд авторов (Ш. Нуцубидзе, Г. Лей, В. В. Соколов) вскрывает идейную связь средневекового европейского пантеизма с неоплатонизмом.

² Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. 5, М., 1938, стр. 218—219.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 3, стр. 129.

Эманационная теория неоплатонизма, возникшая в начале новой эры как реакционное и идеалистическое учение, в процессе своей эволюции под влиянием усилившейся тяги к изучению природы и некоторого развития естествознания приобретает в этот период иную интерпретацию. Идея объединения бога и материи посредством эманации начинает получать новую трактовку, способствующую развитию светских знаний и материалистических идей.

В средневековом пантеизме, служившем средством выражения прогрессивной мысли, иногда даже вольнодумных и атеистических идей⁴ как на Востоке, так и в Европе, бог и мир сливались в некое одухотворенное целое, реальный мир, природа, материя приобретали большую ценность. Все, что ранее приписывалось только богу, теперь объявлялось атрибутом природы, которой придается большое значение. Человек поднимается до божественного уровня, от «создания», «твари» до степени создателя. Природа, характеризующаяся неоплатонизмом как «зло» в противоположность богу—«добру», становилась теперь добром, источником добродетели. Пантеистические воззрения давали возможность постепенно ликвидировать противопоставление души телу, духовного материальному.

Таким образом, в эпоху средневековья «системы идеалистов все более и более наполнялись материалистическим содержанием, стремясь пантеистически примирить противоположность духа и материи»⁵.

Однако пантеизм заключал в себе большие возможности и для развития реакционно-мистических воззрений, так как в нем, помимо идеи эманации материи из бога, содержалось и учение об экстазе, посредством которого достигалась возможность соединения человека с богом. Эта идея в своем дальнейшем развитии приводила к чрезмерному возвеличению роли субъективного мира, оставляя в тени рациональный момент пантеизма — учение о материи, о природе.

Следовательно, можно различить два направления

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 3, стр. 370.

⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные сочинения, т. II, М., 1955, стр. 352.

внутри самого пантеизма⁶, которые вели к противоположным результатам: с одной стороны, к изучению природы, а через нее к материализму, а с другой — к спиритуализму, крайней мистике и субъективизму.

Но эти различные тенденции не имели резко выраженной границы, а тесно переплетались и выступали неотделимо в едином учении. Колебание между «левым» и «правым» крылом пантеизма весьма заметно выступает у многих даже самых прогрессивных мыслителей. Особенно сложные формы и вариации приобрели пантеистические представления в суфизме, под маской которого в силу его крайней противоречивости и идейной аморфности выступали как реакционные (Газали, Ясави и др.), так и прогрессивные мыслители (Джами, Навои, Бедиль, Машраб и др.). Однако в условиях феодального Востока суфийский пантеизм не мог привести к тем материалистическим выводам, к которым пришел пантеизм в европейских странах под воздействием развития естествознания, техники и новых, буржуазных отношений.

Своеобразное сочетание натурфилософских идей, дуалистических и деистических тенденций и эманационной теории породило и особую философскую систему — «левую» форму пантеизма. Одним из основателей и виднейшим представителем которого был Фараби.

В трудах отдельных выдающихся ученых, занимавшихся в основном проблемами естествознания и опытных наук, например, Беруни, на первое место выдвигается деистическое представление о мире.

В эпоху Ренессанса и формирования буржуазных отношений в Европе развитие пантеизма (деизма) завершилось материализмом Спинозы. Именно этот «левый» или натуралистический пантеизм и подготовил в конечном итоге материализм XVIII в.

Ф. Энгельс подчеркивал весьма важное значение научных достижений и прогрессивных философских идей арабоязычной культуры в идейной подготовке эпохи Возрождения и дальнейшего развития материалистической философии в Европе. Характеризуя процесс духовного

⁶ Наличие в пантеизме двух тенденций, ведущих в итоге к противоположным результатам, отмечали И. М. Муминов (Философские взгляды М. Бедилья, Самарканд, 1946) и В. В. Соколов (Философия Спинозы и современность, М., 1964).

развития европейского общества в эпоху Ренессанса, Ф. Энгельс писал: «Духовная диктатура церкви была сломлена, германские народы в своем большинстве прямо сбросили ее и приняли протестантизм, между тем как у романских народов стало все более и более укрепляться *перешедшее от арабов* и питавшееся новооткрытой греческой философией *жизнерадостное свободомыслие, подготовившее материализм XVIII века*»⁷ (курсив наш).

ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО

Абу Наср ибн Мухаммад Фараби родился в конце 873 г. в местности Фараб, расположенной в районе впадения р. Арысь в р. Сырдарью. Начальное образование он получил на родине. Затем Фараби побывал в Шаше и Самарканде, работал в Бухаре, жил в Иране, интенсивно изучая науки; как философ он стал известен, живя в Багдаде. Последние годы жизни он провел в Халебе и Дамаске, где и умер в 950 г.

Фараби был близок к шиитским кругам, возможно, симпатизировал исмаилитам, находившимся в тот период в оппозиции к господствующей в халифате идеологии.

Переходившие из поколения в поколение рассказы и фольклорный материал, приводимые Ибн Усайбой, Казвини, Хусайни, Фурсатом Ширази, Деххудо и многими другими, не являясь полностью достоверными источниками, тем не менее, дают определенное представление об облике Фараби. Они свидетельствуют о том, что Фараби был крупнейшим ученым-энциклопедистом, пользовался непререкаемым авторитетом, неизменно выходил победителем во всех научных дискуссиях, славился как высокоодаренный музыкант, жил весьма скромно, посвятил всю свою жизнь служению науке.

Творческая эволюция мыслителя прошла через два этапа: первый, в течение которого шло формирование мировоззрения Фараби, и второй, когда он стал уже зрелым и оригинальным мыслителем. Исходя из этого, можно разделить все его труды на две большие группы: работы, написанные в форме комментариев к трудам

⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 20, стр. 346,

древнегреческих ученых, и исследования, оригинальные как по форме, так и по содержанию, посвященные разработке актуальных проблем средневекового естествознания и общественно-философской мысли.

Он предпослал комментарии к логическим, естественнонаучным и этическим трудам Аристотеля, работам Платона, Евклида, «Алмагесту» Птолемея, «О душе» Александра Афродезийского и др. Но комментарии Фараби были не просто объяснениями или примечаниями к текстам других авторов. Их необходимо рассматривать как оригинальные работы.

При характеристике и оценке комментариев следует знать, что имелись три формы средневековых комментариев: 1) большой комментарий, где приводились тексты, цитаты из комментируемого произведения и затем давались объяснения этим цитатам; 2) средний комментарий, цитировавший только первые фразы текста, затем комментировались сочинения по разделам; 3) малый комментарий или парафраз, в котором давался анализ комментируемого сочинения, причем комментатор прибавлял и опускал те или иные моменты соответственно своим вкусам и взглядам, используя другие произведения и устанавливая порядок изложения по своему выбору. Следовательно, парафразы являлись оригинальными сочинениями под тем же заглавием, что и сочинение комментируемого автора.

Комментарии, и в особенности парафразы, были своеобразной и весьма широко распространенной в период средневековья формой выражения творческой мысли и ведения научной дискуссии. С целью избежать нападок представителей реакционной идеологии, они во многих случаях широко использовались прогрессивными мыслителями для изложения собственных мнений, которые вкладывались, однако, в уста эллинских мудрецов.

Комментарии Фараби написаны в форме парафраз, материал в них изложен самим философом. Парафразы широко применялись Фараби не только для разработки философской терминологии средневековья, для пропаганды древнегреческой мысли, но и для изложения собственных взглядов. Парафразы характеризуют не только большую просветительную работу Фараби в условиях господства религиозной идеологии, но и служат ценным

материалом для изучения его общественно-философских воззрений и научных интересов.

Однако парафразы составляют небольшую часть творческого наследия Фараби. Оригинальные труды Фараби, посвященные актуальным проблемам средневековой философии и естествознания, по содержанию можно разделить на несколько групп: по отраслям и направлениям средневековой науки, по общим философским проблемам и логике, математическим и естественным наукам, государствоведению и другим социально-политическим проблемам, филологии, поэтике и др. Он написал более 160 трактатов, охватывающих почти все отрасли естественнонаучных и гуманитарных знаний эпохи средневековья, но прежде всего его научные изыскания относились к теоретическим аспектам науки и проблемам философии.

На Востоке в тот период Аристотель пользовался непререкаемым авторитетом среди передовых людей общества, он считался знатоком и борцом науки, идейным учителем. За глубокое знание греческой мудрости, за энциклопедический ум и большой вклад в дальнейшее развитие науки Фараби получил титул «ал-муаллим ас-сани»—«второго учителя», «Аристотеля Востока».

В каждой рассматриваемой им области знания Фараби стремился выявить истинные положения, соответствующие принципам разума и объективным отношениям вещей.

Ряд буржуазных исследователей считает, что Фараби стремился синтезировать идеи Аристотеля с учениями Платона и неоплатоников. При этом они ссылаются на работу Фараби, известную под названием «Трактат о целях воззрений двух философов» (Аристотеля и Платона). Однако, Фараби, наоборот, пытался восстановить подлинные идеи Стагирита, освободив их от влияния неоплатонического мистицизма. Вышеназванный же трактат свидетельствует о глубоком познании им греческой философии, особенно двух таких ее крупнейших представителей, как Аристотель и Платон, а также о стремлении Фараби найти истоки возникновения отличающихся от религиозных догм философских истин.

Большую ценность, например, представляет трактат Фараби «Об органах человеческого тела», показываю-

щий, что в определении задач и цели медицины он был непосредственным предшественником Абу Али ибн Сины, автора знаменитого «Канона врачебной науки». Фараби уделяет здесь особое внимание взаимосвязи организма и среды, зависимости психического и физического состояния человека от воздействия внешних факторов, окружающих его.

В трактате «О достоверных и недостоверных правилах науки о звездах» ученый резко критикует принцип астрологии о зависимости психических и социальных явлений и процессов от изменения расположения небесных тел.

В трактате «О пользе алхимии» Фараби подвергает критике деятельность алхимиков, основанную на ложном предположении о свойствах элементов, и подчеркивает необходимость отделения действительно научных химических знаний от недостоверных представлений и домыслов.

Выступая против одного из основных тезисов мутакаллимов — о наличии в природе абсолютной пустоты, — Фараби в трактате «О вакууме» на примере простейшего опыта с сосудом, наполненным водой, доказывает отсутствие абсолютной пустоты и наличие в природе мельчайших, невидимых глазу частиц, из которых состоит видимое нами пространство. В своих комментариях к книгам Евклида, Птолемея, «Книге приложений», трактате по геометрии Фараби выступает как крупнейший знаток математических идей античности и средневековья и стремится найти материалистические решения ряда сложных проблем, категорий и абстрактных понятий математики.

В своем многотомном произведении «Большая книга о музыке» Фараби выступает как крупнейший музыковед средневековья. Он дает не только естественнонаучное объяснение происхождения звуков как свойств субстанции, но и раскрывает математические принципы возникновения гармонии и музыкальных мелодий. В данной работе им изложены и освещены вопросы истории и теории средневековой музыки, принципы создания мелодий и описание устройства музыкальных инструментов, даны правила исполнительского искусства и т. п.

Фараби был известным музыкантом, по преданиям, прекрасным исполнителем и сочинителем музыкаль-

ных произведений и создателем нового музыкального инструмента. Его труд стал основой и ценнейшим источником для дальнейшего развития науки о музыке на Ближнем и Среднем Востоке⁸.

Важнейшей чертой мировоззрения Фараби было пантеистическое представление о строении мира. Не менее важной тенденцией его мировоззрения и прогрессивной философской мысли того периода является стремление к теоретическому обоснованию самостоятельного метода познания, основанного на человеческом разуме, на рационализме, в отличие от спекулятивного метода официальной мусульманской теологии.

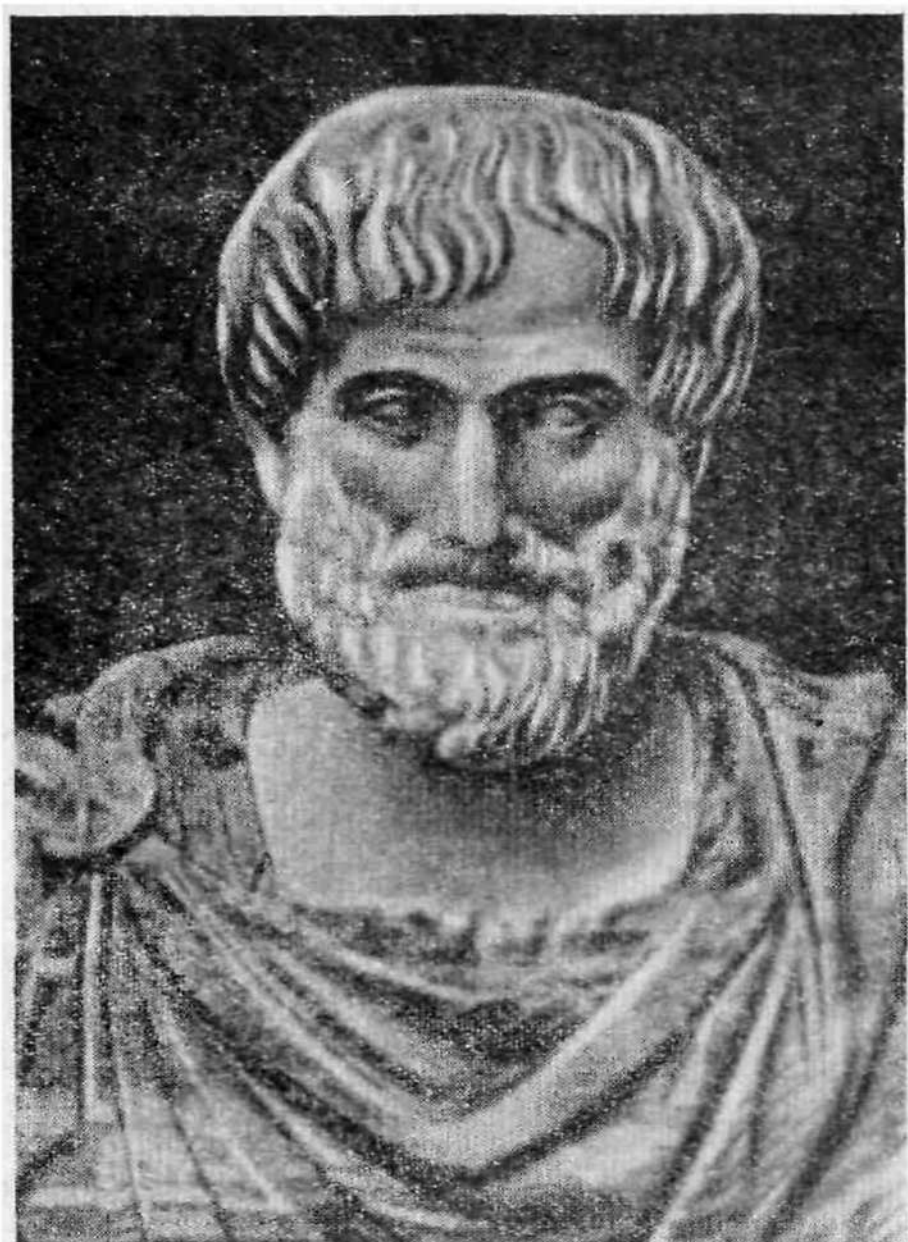
Определяющей линией социологии Фараби были стремление к выяснению и обоснованию естественных причин и закономерностей возникновения и развития человеческого общества, формирования нравственности, взаимоотношений и взаимосвязи человека и общества, попытка теоретического обоснования гуманизма и т. п.

ИЗУЧЕНИЕ НАСЛЕДИЯ ФАРАБИ

Творческое наследие Фараби огромно, до сих пор еще не поддается точному подсчету количество его трактатов и литературы о нем на арабском, латинском, еврейском, персидском, турецком, урду, русском, узбекском, английском, французском, немецком, испанском, итальянском, польском и других языках.

Изучение наследия Фараби в современной историко-философской и востоковедческой литературе ведется в трех направлениях: а) поиск и изучение разбросанных по всему миру рукописей Фараби, подготовка и издание критических текстов, составление комментариев, библиографии и т. п.; б) осуществление научных переводов трактатов Фараби на современные языки мира; в) создание научных исследований, посвященных жизни и деятельности, естественнонаучным, философским и социологическим воззрениям Фараби, его вкладу в развитие теории музыки и других конкретных наук.

⁸ R. D'Erlanger, *La musique Arabe* I—II, . Al-Farabi, Paris 1930—1935; A survey of Persian art, London—New York, vol. III. An outline of music and musical theory, p. 2793; H. G. Farmer, *Al-Farabi's Arabic Latin Writings on Music*, New York—London—Frankfurt, 1934, 1960.



Аристотель

Огромное количество литературы о Фараби по своему характеру можно разделить на три основные группы: 1) мусульманские источники о Фараби и изучение его наследия в странах зарубежного Востока; 2) Фараби в европейской буржуазной историко-философской литературе; 3) Фараби в марксистской литературе.

Наиболее ценный материал о Фараби содержится в средневековых мусульманских источниках — в исторических трудах, словарях, справочниках и т. п., написанных на арабском, персидском и тюркских языках. В этом отношении широко известны сочинения авторов XIII—XIV вв. Байхаки, ал-Кифти, Ибн Усайба, Ибн Халикана⁹ и др. Материалы, содержащиеся в этих трудах, послужили первоисточниками для последующих восточных и европейских исследователей творческого наследия Фараби.

Отдельные интересные сведения о Фараби имеются в работах мусульманских авторов Абдугаффара Казвини «Нигористони Гаффари» (XVI в.), Мухаммада Хусайни «Зийнатул Мажалис» (XVI в.), Али Акбара Хусайни «Мажму ал-авлие» (XVII в.), Котиби Чалаби «Кашфиззунун» (XVII в.) и др.¹⁰

Во всех этих трудах Фараби характеризуется как самый выдающийся и наиболее авторитетный мыслитель средневекового Востока, «второй учитель» (после Аристотеля) или «Аристотель Востока», лучший знаток греческой мудрости. Однако в них нет последовательного научного анализа воззрений Фараби. Авторы их в подавляющем большинстве своем придерживаются официально-мусульманской позиции, стремясь представить Фараби идеологом ислама. Но в некоторых из них содержатся сведения об имевших место идейных разногласиях между Фараби и ортодоксальным мусульманским духовенством.

За последнее время на зарубежном Востоке появился ряд работ, посвященных как общим проблемам раз-

⁹ Абдул Хасан Байхаки, Татиммон суванул хикма (XIII в.), ркп. ИВ АН УзССР, инв. № 1448; Ал-Кифти, История мудрецов, Каир, 1326/1908; Ибн Усайба, Уюн ал Анбо, Каир, 1300/1882; Ибн Халликан, Тарих Ибн Халликан, Каир, 1310 1892.

¹⁰ Казвини, Нигористони Гаффари, Бомбей, 1858, стр. 90—92; Али Акбар Хусайни, Мажму ал-авлие, ркп. ИВ АН УзССР, инв. № 1333, л. 230.

вития восточной философии, так и ее отдельным представителям. Творческому наследию Фараби уделено видное место в трудах Юханна Кумейра, Махмуда Аббаса, Омара Фарруха, Османа Амина, И. Мадкура, Ф. Наййара, Деххудо, Раджави-Табризи, Сиддики-Масуми, Шервани, М. Данишмана, А. Атеща, Айдина, М. Туркера, в специальных изданиях Анкарского и Стамбульского университетов, посвященных 1000-летию со дня рождения Фараби¹¹ и др. Исследователями стран Ближнего и Среднего Востока собран большой фактический материал, найден ряд новых и опубликовано много ранее не известных источников о жизни и научной деятельности Фараби.

Многие ученые зарубежного Востока справедливо считают Фараби крупнейшим мыслителем средневековья, выдвинувшим оригинальные и самобытные идеи, заложившим основу нового философского направления и тем самым сыгравшим огромную роль в развитии духовной культуры как Востока, так и европейских стран. Нельзя, однако, забывать об идеалистических фидеистических взглядах ряда современных ученых зарубежного Востока, в трактовке которых Фараби становится ревностным апологетом и теоретиком ислама и которые характеризуют все достижения естественнонаучной и философской мысли средневекового Ближнего и Среднего Востока как результат развития «исламской теологии» или «мусульманской философии».

В некоторых работах, исходящих из националистических концепций, совершенно игнорируется самобытность и высокий уровень развития духовной культуры народов Средней Азии, огромный вклад их в формирование и развитие философии Ближнего и Среднего Востока. Она трактуется как «арабская», «турецкая» или «иранская», умалчивается, что творчество многих крупнейших представителей арабоязычной литерату-

¹¹ Pakistan philosophical congress, Second session, Karachi, 1955; Third session Lahore, 1956; H. Z. Ulken. *Islam felsefesi tarihi*, Istanbul, 1957; U. Farrukh, *The two Farabis*, Beirut, 1950; J. Madkour, *La place d'al Farabi dans l'ecole philosophique musulmane*, Paris, 1934. O. Amin, *Moslem philosophy*, Cairo, 1958; Ankara Universitesi dil ve tarih—gografya fakültesi Dergisi, v. 8, 1950; Istanbul university Edebiyat fakültesi yayınlarından, N—468, *Farabi tetkikleri*. 1950; Turk tarih kurumu Belletin, v. 15, 1951.

ры — Хоразми, Фараби, Ибн Сины, Беруни и других — органически связано с культурными достижениями среднеазиатских народов.

Имя Фараби и ряд его трактатов стали широко известны в большинстве европейских стран еще в XII—XIII вв., но серьезное и систематическое изучение творческого наследия этого мыслителя в Европе началось с конца XIX в., например, работы М. Штрейншнейдера, Ф. Детерици, М. Хортена, Д. Буура, И. Гольдциера, А. Штекля, Карра де Во, Р. Эрланжера, А. Крымского, М. М. Филиппова, М. Алонсо Аланса, Г. Фармера, Д. М. Данлоп, Р. Хаммонда, Н. Ричара и др.¹²

При всех своих серьезных идейно-методологических пороках буржуазная наука накопила огромный фактический материал, разработала отдельные конкретные вопросы исследования, без чего невозможна дальнейшая всесторонняя исследовательская работа по изучению духовной культуры Ближнего и Среднего Востока. Это непосредственно относится и к проблеме изучения наследия Фараби. Буржуазными учеными осуществлен большой труд по текстологическому изучению и переводу трактатов Фараби на современные европейские языки и т. п.

Благодаря их усилиям наследие Фараби стало широко известно современному читателю. В ряде работ, созданных на основе лучших традиций буржуазной науки, имеется стремление объективно осветить жизнь и роль Фараби в развитии средневековой культуры и философии. Он представлен крупнейшим мыслителем средневековья, внесшим определенный вклад в развитие медицины, математики, теории музыки, социологии и

¹² М. М. Филиппов, *Философия действительности*, т. II, Спб., 1897; M. Alonso-Alonso, *Los Yyun Al-Masail de Farabi*; „Al Andalus“, v. 24, f. 2, 1959; „Al Andalus“, v. 25, f. 1, Madrid—Granada, 1960; H. G. Farmer, *Al-Farabi's Arabic-Latin Writing on Music*, 1934, 1960, New-York, London—Frankfurt; D. M. Dunlop: ряд переводов и исследований: „The Islamic quarterly“, v. 2, No 4, 1955; v. 3, 2, 1956, No 3—4, 1956—1957 и др; R. Hammond, *The Philosophy of Al-Farabi and its influence on medieval thought*, New York, 1947; N. Rescher, „Journal of history of ideas“, v. 21, 1960; v. 24, 1964; Al Farabi, *An anotated bibliography*, Pittsburgh, 1962; R. D'Eranger, *La musique Arabe*, v. 1—2. Al-Farabi, Paris, 1930—1935; А. Крымский, *Арабская литература в очерках и образцах*, М., 1911.

т. п. В некоторых исследованиях указывается на противоречия между отдельными идеями Фараби и учениями ортодоксального ислама, а также на стремление Фараби подчеркнуть превосходство разума и науки над верой.

Характерный для эпохи империализма резкий поворот буржуазной общественно-философской мысли вправо сказался и на ее отношении к духовному наследию прошлого, в том числе и к мировоззрению Фараби. Так же, как и другие мыслители средневекового Востока, он рассматривается преимущественно как мистик, теолог, схоласт, комментатор и неоригинальный последователь древнегреческих философов. В сущности подобного рода позиция является частным проявлением европоцентристских тенденций, присущих западной буржуазной науке. По мнению многих западноевропейских и американских буржуазных авторов, Фараби пытался приспособить эллинскую философию к догмам ислама, механически соединить учения Платона, Аристотеля и неоплатоников, внося в них большую долю мистики и теологии, и в качестве центральной проблемы философии средневекового Востока рассматривал проблему бога.

Методологическая несостоятельность свойственна всей буржуазной историко-философской литературе, как западной, так и восточной. Она исходит из идеалистического и метафизического понимания духовной культуры и тем самым не понимает особенностей развития философской и социологической мысли в ту или иную историческую эпоху, всю духовную жизнь народов средневекового Ближнего и Среднего Востока представляет как проявление мусульманских догм, не видя в ней различных противоречивых идейных течений, отождествляя чисто религиозные вопросы с научными достижениями и философскими проблемами, да и вообще рассматривая философию стран ислама исключительно как религиозную.

Все это требует критического подхода ко всей буржуазной историко-философской литературе, чтения ее, как говорил В. И. Ленин, глазами материалиста-марксиста.

Интерес к богатому духовному наследию народов Средней Азии и всего Ближнего и Среднего Востока в

советской литературе возникает сразу же после победы Великой Октябрьской революции.

Первым специальным исследованием творческой деятельности Фараби явилась опубликованная в 1924 г. статья А. Саади. Не лишенная методологических недостатков, она, тем не менее, сыграла известную роль в изучении и пропаганде прогрессивных идей этого известного среднеазиатского мыслителя¹³.

С 40-х и особенно с 50-х годов усиливается интерес к богатому духовному наследию народов Советского Союза, в том числе и народов Советского Востока. В самый разгар Великой Отечественной войны появилась работа Т. И. Райнова о средневековых мыслителях Узбекистана, в которой значительное внимание уделяется социологическому учению Фараби¹⁴.

В исследованиях Т. Н. Кары-Ниязова по истории естественнонаучной мысли Узбекистана также было уделено некоторое внимание творческому наследию Фараби и его роли в развитии музыкальной теории и философской мысли¹⁵. Важное значение для марксистского изучения общественно-философской мысли народов Средней Азии имеют исследования И. М. Муминова, характеризующие Фараби как прогрессивного мыслителя, многие идеи которого находились в противоречии с догмами ислама¹⁶. В таких коллективных исследованиях, как «История Узбекистана» (т. I, Ташкент, 1955), «Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР» (т. I, М., 1955) и «История философии» (т. I, М., 1957), Фараби, наряду с Ибн Синой и Беруни, охарактеризован как ученый-энциклопедист, выдвинувший ряд материалистических идей. В работе О. В. Трахтенберга было подчеркнуто прогрессивное значение мировоззрения Фараби. В изучение общест-

¹³ А. Саади, Абу Наср бин Мухаммад, журн. «Инклуб», Ташкент, 1924, № 11—12.

¹⁴ Т. И. Райнов, Великие ученые Узбекистана IX—XI вв., Ташкент, 1943.

¹⁵ Т. Н. Кары-Ниязов, Астрономическая школа Улугбека, М.—Л., 1950, стр. 16—17; О культурном наследии узбекского народа, Ташкент, 1960.

¹⁶ И. М. Муминов, Из истории развития общественно-философской мысли народов Узбекистана конца XIX и начала XX вв., Ташкент, 1957, Избранные труды, т. I, II, Ташкент, «Фан», 1968, 1970; В. Захидов, Улуг шоир ижодининг қалби, Тошкент, 1971.

венно-философской мысли народов Ближнего и Среднего Востока, в частности учения Фараби, известный вклад внесли переводы и исследования С. Н. Григоряна и А. В. Сагадеева¹⁷.

Творчество Фараби в той или иной степени рассмотрено в исследованиях Е. Э. Бертельса, А. М. Богоутдинова, А. А. Джахида¹⁸. Специальному анализу научного наследия и общественно-философских воззрений Фараби, его роли в истории науки и культуры посвящены исследования М. М. Хайруллаева¹⁹.

Отдельные вопросы фарабизации затронуты в книгах и статьях А. К. Закуева, А. Ирисова и др. В последние годы опубликован ряд работ о Фараби А. Мощановым и А. Кубесовым на казахском языке и сборники его трактатов²⁰.

В исследованиях советских ученых особое внимание уделяется вкладу Фараби в развитие естественнонаучной и прогрессивной философской мысли, его борьбе против реакционной религиозно-мистической идеологии.

ФАРАБИ О НАУКЕ

Все богатство естественнонаучных идей Фараби отчетливо раскрывается в его учении об объекте, целях и классификации научного знания.

Знание Фараби прежде всего разделяет на практическое (ремесло) и теоретическое (наука).

¹⁷ С. Н. Григорян, Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв., М., 1960; Он же, Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока, М., 1966; Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока, сост. С. Н. Григорян и А. В. Сагадеев, М., 1963; А. В. Сагадеев, Эстетические взгляды арабов эпохи средневековья, В кн. «Очерки истории эстетических учений», М., 1963.

¹⁸ Е. Э. Бертельс, История персидско-таджикской литературы, М., ИВЛ, 1960; А. М. Богоутдинов, Очерки по истории таджикской философии, Душанбе, 1961; А. А. Джахид, Абу Наср ал-Фараби о государстве, Душанбе, 1966.

¹⁹ М. М. Хайруллаев, Абу Наср Фараби, Ташкент, 1961; Фараби и его философские трактаты, Ташкент, 1963; Фараби о психических процессах, обучении и воспитании, Ташкент, 1967; Мировоззрение Фараби и его значение в истории философии, Ташкент, 1967; Эпоха Возрождения и мыслители Востока, Ташкент, 1971.

²⁰ Аль-Фараби, Философские трактаты, Алма-Ата, 1970; Аль-Фараби, Математические трактаты, Алма-Ата, 1972.

Объектом науки является все реально существующее бытие и его различные свойства и качества.

В сфере теоретического знания главное место занимает философия, которую Фараби определяет как науку об общем, об общих свойствах и законах бытия и характеризует ее отношение к конкретным наукам как отношение общего и частного. В системе Фараби нашел свое отражение столь характерный для средневековья тезис о философии как «науке наук»²¹.

Описывая историю философии, Фараби указывает на роль в ее развитии как восточных народов, так и мыслителей древней Греции (трактат «О названии и происхождении философии»)²².

Пути, способы и последовательность изучения философии, ее разделы, различные школы и течения, весьма лаконично, но последовательно описываются в трактате «О том, что должно предшествовать изучению философии», представляющем собой весьма ценный справочник по древнегреческой философии и в особенности по учению ее крупнейшего представителя — Аристотеля.

Фараби проявил себя как исключительно эрудированный и глубокий, по тем временам, знаток эллинской мудрости. Он основательно знаком с такими мыслителями, как Платон, Аристотель, Гиппократ, Эпикур, Феофраст, Анаксагор, Диоген, Хризипп, Аристипп, Сократ, Зенон, Александр Афродезийский и т. п., с такими философскими школами, как эпикурейцы, стоики, пифагорейцы, киники, перипатетики и т. д.

Фараби ставит перед философами и вообще перед всеми, кто стремится овладеть теоретическим знанием, ряд требований интеллектуального и нравственного порядка, выполнение которых он считает необходимым для достижения практической цели — всеобщего счастья²³. Он стремится выяснить характер, задачи, об-

²¹ Ф а р а б и, Рисала ат-таксик ас-саадат. Мажмуат расаил ал-хукама, Институт востоковедения им. Беруни АН УзССР, инв. № 2365. Перевод 8 работ Фараби помещен в книге М. М. Хайруллаева «Фараби и его философские трактаты» (на узб. яз.), изд. АН УзССР, 1963.

²² Указ соч., См. также, М. Steinschneider, Al Farabi, (Приложение) *Über Namen und Ursprung der Philosophie von Farabi* 1869, p. 212.

²³ Ф а р а б и, Рисала фимо янбаги ил якдин кабл таълим ал-фалсафа, Мажму ал-Фараби, Каир, 1907, стр. 24—40.

ществленную пользу и достоинства каждой науки²⁴ и критикует столь распространенные в средневековые лже-науки.

Большую ценность представляет его трактат об органах человеческого тела²⁵, показывающий, что в области медицины Фараби был непосредственным предшественником Абу Али ибн Сины.

Имеется у Фараби и специальный трактат, посвященный отдельным психическим процессам²⁶. Он резко отзывается об астрологии, считая ее не связанной ни с какой объективной причинностью²⁷, критикует тех, кто придает алхимии фантастические способности, ибо в природе «совершенно нет категории, которая бы заменила золото и серебро»²⁸, но в то же время подчеркивает большую пользу подлинной науки химии.

Фараби создал первую, наиболее полную в эпоху средневековья классификацию наук, считавшуюся энциклопедией тогдашнего научного знания.

В противоположность теологии он на первый план выдвигает науки, изучающие естественные процессы, свойственные природе и человеческому организму.

Представляет большой интерес различный подход Фараби к этой сложной проблеме, систематизация им наук на основе различных принципов, интересны историографические сведения и содержание двух его крупных работ по классификации наук «De ortu scientiarum»²⁹, известной только на латинском языке, и «Ихсо ал-улум—«De scientis»³⁰.

²⁴ Ф а р а б и, Рисала фи фазайл ал-улуж ва-с-санаат (Трактат о достоинствах науки и искусства), Хайдарабад, 1948, стр. 1—2.

²⁵ Ф а р а б и, Рисала фи аъзо ал-инсанийя (Трактат об органах человека), Мажмуат расаил ал-хукама. Институт востоковедения им. Беруни, АН УзССР, рукопись, инв. № 2385, стр. 304-б, 306-а, б; также А. А. Süheyl, Tib tarihi, t. II, Istanbul, 1943, s. 84—85.

²⁶ Ф а р а б и, Китаб фи усул илм ат-табиат. Turk tarih kurumi, Belletin, Ankara, 1951, s. 15.

²⁷ Ф а р а б и, Трактат о достоверных и недостоверных правилах астрологии, Мажму ал-Фараби, Каир, 1907, стр. 76—89.

²⁸ Ф а р а б и, Рисала ал-Фараби фи вужуб санаат ал-кимийя, Farabinin simyanin Iuzumu hakkindaki risalasi, Turk tarih kurumu yayinlarindan.

²⁹ Пер. на русск. яз. «О происхождении наук» — приложение к кн. С. Н. Григоряна «Из истории философии».

³⁰ Al-Farabi, La Statistique des Sciences, ed. d-r Osman Amin,airo, 1949.

Эти оба труда в принципе почти не отличаются друг от друга, но «Ихсо ал-улум» намного шире по объему и более подробно и обстоятельно излагает материал. Согласно «Ихсо ал-улум», все науки разделяются на пять крупных групп:

I. Наука о языке, имеющая семь разделов, в том числе грамматику, поэтику и др.;

II. Логика;

III. Математика, разделяющаяся на семь самостоятельных наук: 1—арифметика, 2—геометрия, 3—оптика, 4—наука о звездах, 5—наука о музыке, 6—наука о тяжестях, 7—механика.

IV. Естественные науки и божественные науки, или метафизика.

V. Наука (об управлении) городом или политическая наука, юриспруденция и калам.

В своей классификации наук Фараби исходит не только из особенностей объекта каждой науки, но и из специфики ее собственных законов и правил, а также свойственных ей средств познания³¹.

Цель своего исследования — «Ихсо ал-улум» — Фараби видит в утверждении истины и разоблачении неправды и кажущейся правды. В этой связи он критикует догматизм в вопросах научного познания и тех, кто, сами ничего не зная, претендуют на всезнайство.

Важно отметить, что, выдвигая на первый план естествознание, Фараби, хотя и именует метафизику божественной наукой, подразумевает под ней науку об общих принципах и наиболее абстрактных категориях бытия, в том числе бога, а также таких общих категорий, как сущность, общие аксиомы и т. д.³²

Характерно, что метафизике он отводит не первое, а одно из последних мест в общей схеме классификации наук.

Особый интерес представляют взгляды Фараби на политическую науку.

Каламу Фараби уделяет очень мало внимания, рассматривая его как частное знание, тогда как мутакал-

³¹ Фараби, Китаб ал-мусик ал-кабир (Большая книга о музыке), Введение, журн. «Музики Иран», Тегеран, 1961, № 11 (107), стр. 245.

³² Фараби, О целях «Метафизики» Аристотеля, Мажму ал-Фараби, Каир, 1907.

лимы считали калам философией, теоретической основой ислама. Тем самым он отрицает всеобъемлющий и всеохватывающий характер калама, приписываемый ему теоретиками ортодоксального ислама.

Классификация наук Фараби, в своей основе материалистическая, исходит из особенностей объективной действительности. Каждая наука, согласно Фараби, изучает определенные стороны субстанции или определенную группу или свойства материальных тел.

Фараби в вопросах классификации наук более последователен и, следовательно, более материалистичен в сравнении с Аристотелем.

Согласно Фараби, науки и вообще знания, являясь производными от бытия, возникают не из субъективного желания человека, а постепенно и последовательно, в результате развивающихся потребностей человека в них. Фараби в основном придерживается, хотя и непоследовательно, принципа восхождения от простого к сложному. В системе Фараби различные науки не взаимоисключают, не отрицают друг друга, а рассматриваются во взаимообусловленности и взаимосвязи. Фараби в основном верно группирует различные науки на основе их общих свойств.

Классификация наук Фараби сыграла огромную роль как на Востоке, так и в Европе, оказав сильное влияние на последующих мыслителей.

О БЫТИИ И МАТЕРИИ

Согласно Фараби, единое бытие состоит из шести ступеней, которые одновременно являются началом всего существующего и связаны друг с другом в форме причинной зависимости. Первая ступень — первопричина (ас-сабаб ал-аввал, т. е. бог); вторая — бытие небесных тел (ас-сабаб ас-сони); третья — деятельный разум (ал-акл ал-фаол); четвертая — душа (ан-нафс); пятая — форма (ас-сурат); шестая — материя (ал-модда).

Таким образом, бог и материя, составляя единое целое, причинно связаны через ряд ступеней. По своей причинной зависимости все эти начала разделяются на два вида: «необходимо сущее» — это то, существование чего вытекает из самого себя; «возможно сущее» — это то, существование чего вытекает из другого.

«Возможно сущее» в бытии своем нуждается в той или иной причине, и когда оно возникает, то становится «необходимо сущим» благодаря иному. Причинно-следственный ряд возможных вещей в конечном итоге восходит к «необходимо сущему»³³.

Учение Фараби о началах свидетельствует о влиянии на него эманационной теории неоплатоников. Оно в целом существенно отличалось от позиций ортодоксального ислама.

Бог в исламе рассматривается как создатель, творец мира, тогда как Фараби определяет его только как первопричину, первую сущность и тем самым дает ему название, напоминающее другие категории, в которых отражены материальные процессы. Таким образом, божественное опускается до уровня материальных, телесных существ, или же, наоборот, материальное поднимается до его уровня, таковым становится и следствие. Поскольку первопричина обладала свойством вечности, то и материя — ее следствие, — становилась вечной. «Необходимо сущее, — указывает Фараби — есть причина бытия всех вещей в том смысле, что оно наделяет их вечным существованием и вообще отрешает их от несуществования»³⁴.

Ислам и мутакаллимы (сторонники калама) резко выступали против тезиса о вечности мира и обозначения бога в качестве первопричины. Согласно Корану, возникновение мира — это акт внезапного творения, который зависит только от желания и воли бога, и в силу этого бог в любое время может изменить или уничтожить созданное им же. Богу приписываются все атрибуты, а материи ничего. По Фараби, возникновение мира представляет собой постепенный процесс, происходящий на основе причинно-следственных отношений в определенной последовательности и необходимости. Следовательно, мир и бог не представляют собой два противоположных лагеря с непроходимой гранью между ними, а вместе составляют бытие, сущее, в котором господствуют причинность, последовательность, закономерность.

³³ Ф а р а б и, *Ас-сиясат ал-маданийя* (Гражданская политика), Хайдарабад, 1927, стр. 1—3.

³⁴ Ф а р а б и, *Существо вопросов*, Избранные произведения мыслителей Ближнего и Среднего Востока, М., 1961, стр. 168.

Объединяя божественное и материальное в единое целое, Фараби «реабилитирует» материю, возвышая ее роль. Но в то же время он вводит между богом и природой несколько связывающих звеньев, ступеней и тем самым ослабляет силу его воздействия на природу. Власть бога ограничивается, и он не может непосредственно воздействовать на материальные тела, действия их выходят из-под его контроля. Все это дает Фараби широкую возможность рассматривать изменения и развитие в природе как естественные закономерности, говорить о господстве в материальном мире причинно-следственных отношений.

В сопоставлении с концепцией Фараби о боге его учение о материи отличается своим богатством и глубиной. Материя обладает множеством атрибутов и свойств — качеством, количеством, субстанцией, акциденцией, возможностью, действительностью, необходимостью, случайностью, числом, местом, временем и т. д. Бог в представлении Фараби негативен, безличен, не имеет ни массы, ни рода, ни определений³⁵. Совершенно абстрактный, негативный бог и позволяет Фараби еще резче подчеркнуть всю полноту и богатство положительных качеств материи.

Пантеизм Фараби потенциально содержит в себе элемент натурализма и материалистические тенденции. Согласно пантеистической концепции Фараби, материя посредством ряда причин вытекает из бога, постепенно приобретая всевозможные атрибуты и проявляя свои краски, в то время как бог становится неким сущим, не имеющим своих собственных качеств и определений. В боге материя существует в нераскрывшемся виде, затем освобождается от него и расцветает во всю силу, точно так же, как цыпленок выходит из яйца, и, оставляя пустую скорлупу, самостоятельно продолжает свою жизнь. Если неоплатоникам материя представлялась гранью затухания божественного излучения, тьмой, мраком, смертью, то Фараби посредством эманации утверждает материю в ее правах, считая ее носителем жизни, вечности, объектом науки, знания и

³⁵ Фараби, О происхождении наук. Приложение к кн.: С. Н. Григорян, «Из истории философии Средней Азии и Ирана», стр. 156.

т. п. В системе Фараби и его последователей функции бога значительно урезаются, а права природы соответственно возрастают. Учение Фараби направлено в противоположную неоплатонизму сторону, оно ведет к «жизнерадостному свободомыслию».

Фараби не только пантеистически соединяет бога и материю, но и деистически отделяет их в пределах возможностей пантеизма, располагая их в двух противоположных крайностях мироздания. В системе Фараби бог настолько отдален от природы, что до нее почти не доходит воздействие его мощи и воли, они растворяются, обессиливают в промежуточных ступенях, и природа остается хозяйкой и причиной самой себя.

Согласно Фараби, все земные и небесные сферы имеют свойство телесности, т. е. материальности. Все предметы он разделяет на шесть видов: 1) небесные тела; 2) разумное животное (человек); 3) неразумное животное; 4) растения; 5) минералы; 6) четыре элемента — огонь, воздух, земля и вода.

Эти четыре элемента являются основами материальности и представляют собой самые простые виды материи. Остальные пять видов, являясь сложными, возникают в результате различного соединения этих первичных элементов³⁶.

Согласно Фараби, «общим родом всех вещей является мир», который и состоит из простых тел «вне мира нет ничего»³⁷. Поскольку всякая вещь образуется из элементов, то вообще нельзя найти вещи, не состоящей из телесности, т. е. материи. Таким образом, телесность выдвигается как неотъемлемое свойство всех существующих вещей.

Ряд теоретических положений Фараби, которые обусловлены его естественнонаучными изысканиями и вообще достижениями естествознания того периода, противоречит философии ислама каламу. Суть противоречий между Фараби и мутакаллимами заключается в том, что если он исходит из естественных атрибутов и закономерностей природы, то мутакаллимы отрицают их, опираясь на метафизические взгляды и религиозные догмы.

³⁶ Ф а р а б и, Гражданская политика, стр. 3—5.

³⁷ Ф а р а б и, Существо вопросов, стр. 16.

Фараби и мутакаллимы резко расходились и в ряде других кардинальных проблем, например, в вопросе о сущности первичных элементов, из которых состоит мир, о возможности самостоятельного существования пустоты и т. д. Характерно, что идеалистический тезис мутакаллимов о существовании абсолютной пустоты Фараби отверг в специальной работе «Трактат о вакууме», созданной на основе конкретного физического эксперимента. Этот трактат интересен и тем, что в нем не только подчеркивается наличие еще не изученных тел и свойств материи, но и указывается на необходимость учитывать их возможные воздействия при научных изысканиях³⁸.

В другом своем труде — «Об изменчивых вещах» — Фараби выступает и против утверждения мутакаллимов о конечности изменений в мире, развивая тезис о вечности и бесконечности изменений материи, природы. В противоположность мутакаллимам, считавшим, что мир — это хаос, царство случайностей, Фараби утверждает господство в мире причинно-следственных отношений, наличие последовательных связей. Но Фараби в основном имел представление о механическом движении. Причину различия тел и их свойств он видел в специфике их структуры и степени преобладания в теле того или иного первоначального элемента. Каждый элемент обладает определенными качествами, смеси этих элементов могут быть в различных пропорциях, в зависимости от чего они приобретают различные формы. Тела возникают, изменяются, уничтожаются, но составляющие их основы четыре элемента вечны и неизменяемы, и из них образуются новые предметы, тела, растения, люди.

Интересные мысли высказывает Фараби о категориях материи и формы, возможности и действительности, субстанции и акциденции. Он далек от диалектического понимания их, но здесь у него имеются «запросы, поиски диалектики».

Фараби настоятельно подчеркивает взаимозависимость формы и материи, но не может целиком освободиться от идеалистической точки зрения Аристотеля в этом вопросе. Всякое тело, согласно Фараби, прежде всего существует в потенции, в возможности, а затем оно

³⁸ Рисала фил хала, Анкара, 1951.

превращается в действительность. Переход от возможности к действительности происходит, говорит Фараби, в результате соединения материи с определенной формой. Представляют интерес высказывания Фараби о противоречиях и столкновениях противоположных форм как попытка понять источники изменения в природе.

Эти идеи Фараби сыграли немаловажную роль в борьбе против широко распространенных идеалистических концепций мутакаллимов и неоплатонизма.

О ПОЗНАНИИ И РАЗУМЕ

При рассмотрении вопросов гносеологии Фараби опирается на свои обширные познания в области медицины, математики, музыки, лингвистики и других наук. Эта проблема, по Фараби, представляет часть общей задачи, направленной на выяснение сущности человека.

Человек, согласно Фараби,—венец развития природы и по своему психическому складу отличается от представителей животного мира. Акт возникновения человека Фараби, с одной стороны, считает продолжением общего процесса развития природы, а с другой — качественно новым этапом в этой непрерывной эволюции. Устанавливая непосредственную причинно-следственную связь человеческого организма с природой, он стремится исключить божественное вмешательство из сферы взаимоотношений человека и природы³⁹. Само понятие «человек» Фараби подвергает анализу с различных сторон — биологической, психико-физической, интеллектуальной, нравственной и общественно-политической. В учении Фараби человек выступает как познающий субъект, а окружающая реальность, природа — как объект познания. 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»⁴⁰.

³⁹ Фурсат Хуеайн Ширази, Осер Аджам, Бомбей, 1896, стр. 4.

⁴⁰ Фараши, Комментарии к «Категориям» Аристотеля. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока, стр. 191.

Вопрос о познаваемости мира Фараби также решает в целом с материалистических позиций. Человек, согласно Фараби, все свои знания получает извне, и для этого он наделен множеством средств и способностей—ощущением, восприятием, памятью: представлением и, самое главное, логическим мышлением, разумом и речью. При помощи этих способностей он создал науку.

В трактате «О достоинствах наук и искусств» Фараби подчеркивает бесконечность процесса познания природы, понимая ход познания как восхождение от незнания к знанию, от познания следствия к познанию причины, от явления к сущности, от акциденции к субстанции и т. д. В «Книге о достижении счастья» он стремится определить градацию познания в аспекте родо-видовых отношений, т. е. ход познания от вида к роду, от менее узкого рода к более широкому.

Гносеологическая концепция Фараби противоположна «теории воспоминания» Платона, его учению о «мире идей» как основе «мира вещей», ибо в трактовке процесса познания он подразумевает: а) объективно существующие вещи; б) человека с его разнообразными психическими силами и познавательными способностями; в) воздействие предметов на органы чувств человека; г) процесс возникновения образов внешнего мира, их виды и формы.

Согласно Фараби, у человека при рождении прежде всего возникает некая «питающая сила», при помощи которой он питается. Затем поочередно появляются осязание и другие виды ощущения, после чего возникают эмоции, воображение, память и, в конечном итоге, «разумная сила», посредством которой он познает разумно и абстрактно, отличает прекрасное от безобразного, хорошее от плохого, полезное от вредного, овладевает наукой и искусством⁴¹.

Далее Фараби дает общую картину и классификацию душевных и познавательно-психических сил человека:

1. Питающая сила. Затем возникают внешние и внутренние душевные силы.

⁴¹ Фараби, Трактат о началах существования тел и акциденции, В сб. «Мажму ар-рисаил», л. 241 б; Фусус ал-хикам (Сущность мудрости), В сб. «Мажму ал-Фараби», стр. 149—150.

II. Внешних сил, возникающих при непосредственном воздействии внешних предметов на органы чувств, т. е. образующихся при внешнем физическом раздражении, пять: 1) осязание, 2) вкусовое ощущение, 3) ощущение запаха, 4) слуховое ощущение 5) зрительное ощущение. Все их вместе Фараби именует «ощущающей силой».

III. Внутренние душевные силы Фараби подразделяет на: 1) воспоминающую и воображающую силу (память, представление и воображение); 2) стремящуюся силу или движущуюся силу эмоций — страсти, гнева др.; 3) говорящую или разумную силу, в которую входит мыслящая сила.

Каждый вид ощущения Фараби рассматривает в связи с определенным органом чувств — глазом, ухом и т. д.

Фараби уподобляет человеческий организм большому государству с широкой сетью управления, центром которого являются сердце и мозг⁴². Сердце выступает как центр, обеспечивающий все органы необходимым для жизни естественным материалом, т. е. психофизиологическими силами⁴³.

Все познавательно-психические способности Фараби рассматривает как действие или силы души. Характерно при этом, что он подчеркивает зависимость этих сил от телесного органа, т. е. обусловленность психического материальным. «Ни одна из этих сил, — утверждает Фараби, — не существует оторванно от материи»⁴⁴.

В вопросах взаимоотношения души и тела Фараби выступает не только против теории Платона, но и против широко распространенного во многих религиях и религиозно-философских системах — буддизме, индуизме, брахманизме, пифагоризме, исмаилизме — учения о переселении душ. «Душа, — пишет он, — не может существовать раньше тела, как это утверждает Платон; точно так же она не может переселяться из одного тела

⁴² Ф а р а б и, *Китаб аро ахл ал-мадина ал-фазила*, Каир, 1906, стр. 40—52.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Ф а р а б и, *Существо вопросов*, стр. 20.

в другое, как это утверждают сторонники учения о переселении души»⁴⁵.

Фараби представляет душу не как нечто общее, божественное, а так же, как и тело,—в качестве «единичной субстанции», проявляющейся в виде определенного индивидуума. Но взгляды Фараби на проблему души и тела непоследовательны и противоречивы. Здесь, как и в других вопросах, явно заметно столь характерное для него и для великого учителя Фараби — Аристотеля — «колебание между материализмом и идеализмом». И хотя в трактовке конкретных душевных сил — ощущения, восприятия, памяти и т. д. — Фараби опирается на достижения естествознания, все же в решении проблемы взаимоотношения души и тела он (несмотря на то, что стремится преодолеть крайне идеалистическую точку зрения о самостоятельном существовании и переселении души из одного тела в другое) не может встать на научную позицию, ибо исходит из своего в целом идеалистического учения о соотношении формы и материи.

Душа — это форма по отношению к человеческому телу, а тело составляет ее материю. Субстанцию души Фараби считает нематериальной. Она, по его мнению, может существовать только в индивидуальном теле. Тело разлагается, исчезает. Душа же человека уходит в вечность, но никогда не возвращается и не перевоплощается. Души людей, покидая тела, как бы объединяются в единое, и все духовное, приобретенное каждой душой при жизни, накапливаясь, составляет вечно растущую мировую душу. В этом мистическом учении о бессмертии души в символической форме содержится идея о накоплении человеческого знания, о постепенном развитии духовной культуры человечества, мировой цивилизации. Попытка обосновать бессмертие духовного имеется и в учении Фараби о разуме. Он различает две ступени познания — чувственную и мыслительную. Касаясь роли чувственного познания, Фараби останавливается на каждом из пяти видов ощущений, связывающих человека с внешним миром⁴⁶.

Всякое ощущение, согласно Фараби, есть результат внешнего физического воздействия конкретных свойств

⁴⁵ Ф а р а б и, Существо вопросов, стр. 21.

⁴⁶ Ф а р а б и, Сущность мудрости, стр. 150—151.

объективно существующих предметов на органы чувств. Эти физические свойства, воздействуя на органы чувств, возбуждают их и в них отражаются, оставляя в то же время определенный отпечаток. Так, ощущение света возникает в результате воздействия на зрительные органы солнечных лучей, а ощущение звука — вследствие колебания воздуха и воздействия его на орган слуха.

У Фараби есть определенное представление о причинной зависимости между силой раздражения и чувствительностью, т. е. длительностью ощущения: чем сильнее раздражение, тем дольше сохраняется вызванный им след в ощущении⁴⁷. В трактовке этого вопроса Фараби довольно близок к позиции современной психологии. Он характеризует чувственное познание как непосредственное и конкретное отражение, уподобляя ощущение воску, на котором остается только отпечаток, образ, точный след внешних предметов, являющихся совершенно чуждыми природе воска и существующими независимо и самостоятельно от него⁴⁸. Подобное сравнение, материалистический характер которого подчеркивает В. И. Ленин⁴⁹, имеется и у Аристотеля.

Считая ощущение первоначальным и необходимым источником знания о внешнем мире, Фараби истинность его видит в соответствии полученного или отраженного образа предметам, вследствие воздействия которых он возник. Для него так же, как и для Аристотеля, «кто не ощущает, тот ничего не познает и ничего не понимает». Эту точку зрения В. И. Ленин также характеризовал как материалистическую⁵⁰.

В вопросе о роли чувственного познания Фараби выступает против мутакаллимов, выдвинувших тезис «чувства—источник заблуждения», на который опирается и субъективно-идеалистическая концепция калама. Согласно ей, истинно то, что соответствует не действительности, а мнениям мутакаллимов, т. е. воспринимаемым на веру догмам ислама⁵¹.

⁴⁷ Ф а р а б и, Сущность Мудрости, стр. 150—151.

⁴⁸ Там же, стр. 149.

⁴⁹ В. И. Ленин, Полное собрание сочинений, т. 20, стр. 285.

⁵⁰ В. И. Ленин, Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 283—284.

⁵¹ М а й м о н и д, Путеводитель колеблющихся, стр. 308.

С чувственным этапом познания Фараби связывает и память, представление и воображение, которым уделяет промежуточное место между ощущением и мышлением. Сама по себе интересная и в принципе материалистическая трактовка Фараби природы памяти и воображения характерна еще и тем, что он стремится определить их физический орган, который, по его мнению, находится в передней части мозга⁵².

Однако специфическими для человека являются не ощущения и память, которые встречаются и у ряда животных, а разум. В отличие от животных «человек приобретает знание посредством разума и ощущений»⁵³.

Работы Фараби, в частности «Философские вопросы и ответы на них», «О значении разума», «Комментарии к трудностям во введениях к книгам Евклида» и другие, показывают, что «разумная сила» дает мысленные образы внешних предметов. Объект и содержание рационального познания также составляют объективный мир, но оно отличается от чувственного познания. Если ощущение познает внешние, изменчивые свойства и признаки предмета (акциденцию), то разум — более устойчивую сторону в них, основу этих свойств (субстанцию). Если чувственное познание возникает вследствие внешнего раздражения, воздействия и для своего возникновения требует наличия определенного конкретного предмета, в данный момент находящегося в определенном состоянии, то для познания разумом нет необходимости во внешнем физическом раздражении на органы чувств и не требуется наличия в данный момент определенного конкретного предмета. В отличие от ощущения мышление познает реальные вещи в процессе абстрагирования, отвлечения от ощущаемых качеств предметов и нахождения в них наиболее общего и существенного. Кроме того, разуму в отличие от ощущения присуще понимание⁵⁴.

Абстрактные научные понятия, в том числе и математические, какими бы они ни казались оторванными от

⁵² Мажму ал-Фараби, стр. 151.

⁵³ Ф а р а б и, Та ли к а т (Комментарии), Сб.: «Мажму ар-расаил ал-хукама», л. 255 а.

⁵⁴ Ф а р а б и, Ал-масаил ал-фалсафийа ва ала жавоб анха, Сб.: «Мажму ал-Фараби», стр. 94, 105—106.

объективной действительности, отражают свойства конкретно существующих тел. Способы и особенности двух ступеней познания—чувственного и рационального—определяют и два вида изложения: от ощущаемых качеств к мыслимым сущностям, т. е. от конкретного к абстрактному, и от мыслимых сторон тел к ощущаемым качествам их, т. е. от абстрактного к конкретному (или, как говорит Фараби, есть порядок, соответствующий ощущению, и порядок, соответствующий разуму). Первый способ характерен для естественных наук (физики и т. д.), а второй присущ математическим наукам, которым они пользуются только с целью более глубокого познания тех или иных сторон тел⁵⁵.

Проблемы происхождения и природы абстрактных, в том числе математических, понятий Фараби так же, как и Аристотель, решает материалистически (математика и другие науки абстрагируют одну из сторон тела, явления, жизни), хотя не выдерживает последовательно этой точки зрения.

Подчеркивая первичность конкретных материальных предметов по отношению к абстрактным понятиям, идеям, которые в качестве всеобщего абстрагируются от материального мира, Фараби стремится доказать несостоятельность учения средневековых восточных последователей Платона.

В эпоху Фараби по вопросам гносеологии, в частности соотношения общего и единичного, шла скрытая борьба между номиналистическими и реалистическими тенденциями, получившая позже широкое распространение в средневековой Европе и в своеобразной форме выражавшая конфликт между материализмом и идеализмом. В этом великом споре между двумя идейными течениями Фараби выступил против платоновской концепции о первичности общих идей.

Фараби, считая единичные предметы первичными, реально существующими, а понятия, идеи—вторичными, возникающими в разуме в результате абстрагирования от конкретного и обобщения единичного, твердо стоял на позициях номинализма, который, по словам

⁵⁵ Комментарии Абу Насра ал-Фараби к «Трудностям во введениях к первой и пятой книгам Евклида», журн. «Проблемы востоковедения», 1959, № 4, стр. 94—95.

К. Маркса, был «выражением материализма»⁵⁶ в условиях средневековья.

«Универсалии,— писал Фараби,— ...существуют благодаря единичному,...а единичные субстанции умопостигаемы благодаря тому, что познаются разумом их универсалии. Они оказываются вторыми по степени, ибо они существуют, поскольку существуют единичные субстанции»⁵⁷, и «их существо вообще абстрактное»⁵⁸.

Номиналистической позиции твердо придерживался не только Фараби. Она была характерна для всех выдающихся представителей прогрессивной философской мысли средневекового Ближнего и Среднего Востока—Ибн Сины, Беруни, Омара Хайяма, Ибн Рошда и др.

В связи с усилением рационалистической тенденции в духовной жизни общества в арабоязычной философии исключительно важное значение приобретает проблема разума, которая в трудах Фараби рассматривается в двух аспектах: с точки зрения деятельности «разумной силы» как естественного свойства человеческой жизни и с точки зрения общего хода углубления разумного познания как свойства человечества в целом⁵⁹.

Фараби различает ряд ступеней в познании разумом, показывающих его углубление в сущность познаваемых предметов. Этот процесс характеризуется двумя моментами—отвлечением от конкретного и выделением общего в нем, а затем при помощи этого общего, найденного в конкретном, углублением в сущность конкретного. В конечном итоге разум, познав все земное и материальное, переходит к познанию небесных тел, сливаясь с мировым—вечным—разумом. В то же время каждое индивидуальное разумное познание осуществляется при воздействии этого мирового разума. Хотя эта теория разума переплетается с мистикой, она, тем не менее, сыграла прогрессивную роль в истории средневековой философии, так как способство-

⁵⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 2, стр. 142.

⁵⁷ Фараби, Комментарии к «Категориям» Аристотеля, стр. 177—178.

⁵⁸ Фараби, О целях «Метафизики» Аристотеля, стр. 141.

⁵⁹ Фараби, Философия ал-акл (О значении разума), Сб.: «Мажму ал-Фараби», стр. 45—46; Китаб аро ал-мадина ал-фазила, стр. 3—4.

вала обоснованию пантеизма и рационалистического метода познания.

Эта теория прежде всего напоминает, хотя и весьма отдаленно, различные ступени абстракции, ход мыслей от сущности первого порядка к сущности второго порядка, восхождение от конкретного к абстрактному и от абстрактного к конкретному.

В познании человеком объективной реальности участвует деятельный разум (ал-акл ал-фаол), роль которого заключается в том, что он возвышает чувственные данные и делает их доступными для мышления, ведущего к глубокому и всестороннему познанию, и в конечном итоге через различные ступени развития, обогатив его всеми знаниями о мире, приводит к вечности.

Деятельный разум служит посредником между человеком и первопричиной, которая распространяется и на него. Этот же деятельный разум связан с находящейся в теле душой, и, таким образом, свойства божественной жизни переходят к человеку, чье знание в лице «разумной силы» становится вечным.

Подобное решение проблемы разума было характерно и для последующих представителей прогрессивной арабоязычной философии, прежде всего Ибн Сины и Ибн Рошда⁶⁰. Бессмертие деятельного разума означало вечность мира и бессмертие человеческого рода, вечное возрождение человечества и непрерывность цивилизации, духовной культуры. Эта теория содержит обоснование мощи и безграничной силы разума, а через него — науки философии, ибо слияние с деятельным разумом — это достижение абсолютного совершенства.

Для того, чтобы в эпоху средневековья, когда безраздельно господствовала религия, показать преимущества научного метода перед религиозной догматикой, необходимо было прежде всего поднять его авторитет до уровня божественной истины. Благодаря этому разум и научное познание были поставлены рядом и даже возвышены над религиозно-мистическим познанием бога, а наука — над теологией.

Отсюда весьма популярный в средневековой философии вопрос о действенности религиозной и научной

⁶⁰ Э. Ренан, Аверроэс и аверроизм, Киев, 1902, стр. 83.

истины, отражавшей процесс отделения философии от религии.

С проблемой разума Фараби тесно связывает вопрос об откровении и пророчестве, игравший настолько важную роль в мусульманской религии, что отрицание его полностью отвергало ислам или, по меньшей мере, его основу. Но не меньшую актуальность приобретала данная проблема и в других богооткровенных религиях—христианстве и иудаизме. Вот почему она привлекла пристальное внимание таких передовых мыслителей, как Роджер Бэкон, Спиноза. Теологи трактовали пророчество как особый божественный, таинственный способ познания бога и соприкосновения с ним, который доступен лишь избранным личностям—пророкам; пророчество совершенно отличается как от чувственного, так и от разумного познания.

Фараби, рассматривая проблему пророчества, не стремится ее научно обосновать, как это утверждают многие буржуазные авторы (например, А. Абнан, Х. З. Улкен), а, наоборот, сводит к естественному процессу познания, снимая покров таинственности, ореол божественной святости. Пророчество, по Фараби, не содержит в себе ничего священного, оно есть познание сущностей (с участием в некоторой мере интуиции), результат овладения глубоким знанием, и поэтому—не исключительная способность. Этот процесс доступен каждому, кто обладает «воображающей силой»⁶¹.

Следовательно, отрицается различие между обыкновенным смертным и богоизбранным пророком, а само пророчество сводится к мудрости, образованности, достигаемой каждым посредством науки.

Антирелигиозную направленность трактовки Фараби проблемы пророчества хорошо поняли идеологи ислама. Так, Газали в книге «Избавляющий от заблуждения» подвергает резкой критике позицию Фараби по этому вопросу⁶².

Таким образом, Фараби был одним из тех мыслителей средневековья, которые в мистической форме

⁶¹ Ф а р а б и, Китаб аро ахл ал-мадина ал-фазила, раздел «Рассуждения о внушении и видении». Капр, 1905.

⁶² Г а з а л и, Избавляющий от заблуждения, В кн.: С. Н. Григорян, Указ. соч., стр. 286—287.

выражали прогрессивные идеи и заставляли «самое теологию проповедовать материализм»⁶³.

ЛОГИКА

Фараби, как подчеркивается во многих источниках⁶⁴, считался создателем стройной логической системы — куллият — и даже получил особый титул «ал-Мантики» — логичный. Фараби написал комментарии ко всем сочинениям Аристотеля по логике. Он не только глубоко знал содержание каждого из них, но впервые в средневековой философии привел их в систему. Однако Фараби создал и ряд оригинальных работ по логике, в том числе трактаты, содержащие критику отдельных положений Стагирита.

Столь большое внимание Фараби к вопросам логики объясняется тем, что он видел в ней метод научного познания, и это вполне соответствовало его рационалистической позиции. Логика, по мнению Фараби, служит для определения правильности и неправильности мыслительного процесса, когда он направлен на познание объекта и имеет дело с категориями, т. е. умопостигаемыми сущностями⁶⁵. «Логика,— указывает Фараби,— когда она применяется в тех или иных частях философии, суть инструмент, посредством которого добывают достоверные знания всего того, что охватывает теоретическое искусство»⁶⁶.

В трактовке Фараби логика выступает как орудие познания объективно существующих вещей, как средство достижения истины. Она обеспечивает точность, ясность, последовательность, аргументированность и строгую доказательность идей и теорий.

В глазах прогрессивных мыслителей, в том числе и Фараби, логика как лучший метод отыскания истины противостояла религиозно-догматическому методу ортодоксального ислама и мутакаллимов. Недаром Газали ви-

⁶³ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 2, стр. 142.

⁶⁴ См., например: Ал-Кифти, История мудрецов, стр. 276. De Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1900, 102—104; N. Rescher, „Al Farabi on logical tradition“, *Journal of the history of ideas*, vol. 24, New York, 1963.

⁶⁵ Фараби, Ихсо ал-улум, Каир, 1949, стр. 69—73.

⁶⁶ Al-Farabi's *Introductory risalah on logic*, *The Islamic Quarterly*, vol. III, 3—4, 1957, p. 227.

дел в логике один из источников еретических идей и веротступничества. Реакционное духовенство было убеждено в том, что тот, «кто изучает логику, устрасит религию», «кто поступает логично, тот поступает как язычник».

Фараби внес также большой вклад в разработку логической терминологии. Заслуживает внимания его стремление рассматривать логику в неотъемлемой связи с грамматикой, а логическую мысль—с ее словесным выражением. Так, определяя объект логики, он указывает на три момента: «1) на способности, посредством которых человек мыслит категориями, овладевает науками и искусствами, а также различает прекрасное и безобразное в своих и чужих поступках; 2) на категории, возникшие в душе человека и называемые внутренней речью; 3) на выражение того, что имеет место в уме—это называется внешней речью...

Его (т. е. искусства логики) 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» и т. д. При этом Фараби не только верно устанавливает сходство грамматики и логики, но весьма тонко и искусно определяет их различие: грамматика дает правила, присущие языку данной нации и народности, в то время как логика дает правила, общие для всех и свойственные мышлению всех людей⁶⁷.

Таким образом, мышление и его логические правила Фараби считает общечеловеческими. Трактовка Фараби взаимоотношения и особенностей логики и грамматики и в настоящее время сохраняет свое значение.

Логику Фараби разделяет на восемь разделов: 1) простые языковые выражения—понятия, категории как наиболее простые частицы мысли; 2) сложные категории—предложения, суждения; 3) силлогизмы. Остальные пять разделов относятся к методам и способам рассуждения: 1) доказательный метод, 2) диалектический метод (т. е. метод дискуссии), 3) софистический

⁶⁷ Al-Farabi's Introductory risalah on logic, The Islamic Quarterly, vol. III, 3—4, 1957, p. 227, стр. 232—233, 238.

метод (метод, ставящий противника в заблуждение, ложная мудрость), 4) риторический, 5) поэтический.

Все эти пять способов являются разновидностями силлогического искусства, но наука опирается на один из них, на «способ доказательства»⁶⁸.

Очень интересна для характеристики эстетических воззрений Фараби мысль о так называемом поэтическом способе, создающем картину объективной действительности и воспроизводящем реальные вещи посредством художественных образов и поэтических приемов.

Фараби уделяет большое внимание рассмотрению основных логических форм — понятия, суждения и умозаключения.

Рассматривая логическую структуру понятия, Фараби подробно останавливается на родо-видовом отношении, делении и различных видах описания и определения понятия⁶⁹, а также на специфике научных категорий — их отличии от обыденных понятий и их языковом выражении, т. е. вопросах научной терминологии. Согласно Фараби, научные категории, получившие свое выражение в терминах, имеют строго определенное объективное содержание, не зависящее от желания субъекта, и в них нельзя вкладывать иную мысль⁷⁰.

Значительный интерес проявляет Фараби и к суждениям⁷¹. Он рассматривает различные сложные взаимоотношения субъекта и предиката, исходя из их объема и содержания, что свидетельствует о тонкости и обстоятельности его наблюдений над формами мысли.

Отдельные элементы мысли Фараби оценивает не только с точки зрения логики, но и с точки зрения естествознания⁷². И до сих пор немалую ценность имеют исследования Фараби в области раскрытия логической природы определений и описаний, а его классификация

⁶⁸ Фараби, Ихсо ал-улум, стр. 60—68.

⁶⁹ M. Farabi's Eisagoge, The Islamic Quarterly, vol. 3, 1956, p. 117—138.

⁷⁰ Al-Farabi's Introductory Sections on Logic. The Islamic Quarterly, vol. II, N. 4, 1955, p. 274—275.

⁷¹ Al-Farabi's commentary on Aristotle's perihermeneis, ed. W. Kutsch and Morrow, Beirut, 1961.

⁷² О значении поднятого Фараби вопроса для современных логических исследований. См.: N. Rescher, A. ninth-century Arabic logic on: is existence a predicate? „Journal of the history of Ideas“, New York, v. XXI, No. 3, 1960.

суждений также не потеряла своего значения и в наши дни. Особого внимания заслуживает попытка Фараби дифференцировать суждения в зависимости от предикабилей, выступающих в них в качестве предикатов. Но наибольший интерес Фараби проявляет к самому сложному мыслительному процессу — умозаключению. Оригинальным является его учение о первоначальных знаниях — истинах, могущих выступать в качестве отправных моментов в дедуктивном умозаключении. Этих истин, образующих первые посылы силлогизма и главную аргументацию в доказательствах, четыре: макбулат (установление); машхурат (общепринятое); махсулат (частное ощущение, чувственное знание); макулат аввал (первичные категории, аксиомы).

Характерно, что Фараби правильно подошел к пониманию природы аксиматического знания, в отличие от чувственных знаний не считая его врожденным, хотя и не смог полностью объяснить его происхождение⁷³.

Учение Фараби о первоначальных знаниях оригинально и содержит ряд интересных моментов, но все же в целом оно носит отпечаток противоречивого и ограниченного характера его мировоззрений. Это учение было значительно обогащено Ибн Синой, который не только довел количество первоначальных знаний до 13, включив в них и опыт, но и критически подошел к ним⁷⁴.

У Фараби встречается ряд интересных мыслей о структуре и формах силлогизма, о причинах возникновения логических ошибок, о законах непротиворечия, достаточности основания и т. д.

Учение Фараби о психических процессах, его гносеология и логика явились выдающимся достижением средневековой восточной философии. Будучи в основе своей материалистическими и отражая в себе достижения древнего и средневекового естествознания, они были направлены против платоновского учения о «вспоминании», против догматического метода познания и слепой веры в религиозную истину, против откровения и

⁷³ Al-Farabi's Introductory, Section, on Logic, The Islamic Quarterly, v. II, No. 4, 1955, p. 267.

⁷⁴ Ибн Сина. Данишнамэ. Книга знаний, Таджикиздат, 1957, стр. 120—125.

суфийской теории экстаза, столь рьяно защищаемой Газали⁷⁵.

Фараби ставил задачей разработку рациональных методов познания, базирующихся на естественных человеческих способностях — ощущении и мышлении. Эти методы были направлены на всестороннее изучение природы и тем самым способствовали отделению философии от религии.

Возвышая разум над верой и догматикой, Фараби показывает его безграничные возможности в познании мира. Он, однако, не противопоставляет мышление ощущению, а, наоборот, рассматривает мышление и разум как наивысшее средство познания бытия, опирающееся на достижения чувственной ступени познания. Но теория познания и логика Фараби были исторически ограничены.

«Наивная вера в силу разума,—писал В. И. Ленин по поводу гносеологии Аристотеля,—в силу, мощь, объективную истинность познания. И наивная запутанность, беспомощно жалкая запутанность в диалектике общего и отдельного — понятия и чувственно воспринимаемой реальности отдельного предмета, вещей, явлений»⁷⁶.

Подобная «наивная запутанность» была характерна и для теории познания Фараби. Мало того, в ряде случаев он подпал под влияние религиозно-мистической идеологии. Однако в целом его гносеологическое и логическое учения сыграли большую прогрессивную роль в развитии материалистических воззрений в этой области.

ОБЩЕСТВО И ГОСУДАРСТВО

Первым из средневековых мыслителей Фараби разработал проблему изучения особенностей и структуры общественной жизни и посвятил ей ряд специальных работ⁷⁷. Эти заслуги его общепризнаны. Но в буржу-

⁷⁵ Газали, Ихъйа улум ад-дин (Возрождение религиозных наук), Readings from the mystics of Islam, London, 1950, p. 65—69.

⁷⁶ В. И. Ленин, Философские тетради, Соч., т. 38, стр. 366.

⁷⁷ Фараби, Книга воззрений жителей добродетельного города, Капр, 1905; Гражданская политика, Хайдарabad, 1927; О достижении счастья, Хайдарabad, 1926; Указание путей счастья, Хайдарabad, 1927; Fusus Al Madani, Aphorisms of the statesmans; ed. and engl. transl. by D. M. Dunlop, Cambridge, 1961.

азной литературе имеются различные оценки социологических воззрений Фараби, сводящиеся в основном или к отрицанию их оригинальности, или к определению их значения с точки зрения идеологии ислама⁷⁸. Встречаются, однако, отдельные работы, в которых делается попытка более объективно оценить действительное место Фараби в истории общественно-политической мысли⁷⁹, Фараби внес важный вклад в разработку проблем общества, осветив значительный круг вопросов: 1) предмет и задачи науки об общественной жизни; 2) происхождение, состав и виды общественных объединений, формы человеческого общества и критика неправильных, с точки зрения Фараби, теорий по этим вопросам; 3) город-государство, особенности и жизнь государственного объединения, функции государства и формы его управления; 4) место и обязанности человека в обществе, вопросы интеллектуального и нравственного воспитания; 5) задачи и конечная цель государственного объединения, пути и способы достижения всеобщего объединения, пути и способы достижения всеобщего счастья.

Трактовка этих вопросов в комплексе выражает экономические, политические, юридические, этические и педагогические воззрения Фараби.

К наукам об общественной жизни Фараби относит науку о городе-государстве, или политическую науку (илм ал-маданийя), юриспруденцию (фикх) и мусульманскую теологию (калам).

Отводя каламу весьма скромное место среди других наук (да и к тому же критикуя ее сторонников), Фараби главное внимание уделяет политической науке, которая занимается изучением: а) различных групп: сознательных действий, обычаев, нравственных норм, привычек, естественных склонностей, характеров и т. д.; б) целей, к которым они направлены и ради которых

⁷⁸ См. E. I. Rosenthal, "The Place of Politics in the philosophy of Al-Farabi". *Islamic Culture*, v. 29, No. 3, 1955; T. B. L. Walzer., "Al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination", *The Journal of Hellenic Studies*, v. 77, part I, 1957; *History of Philosophy*. London, v. 2, 1953, p. 124; H. Z. Ülken, *İslam felsefesi tarihi*, İstanbul, 1957, s. 168—170; *İslam Ansiklopedisi*, sl. 4, t. 37 cüz. İstanbul, 1947, Farebi 456.

⁷⁹ F. Z. Muhamma d — *Foundations on Arabic—Islamic thought*. *The Islamic Review*, v. 53, No. 2, 1965 и др.

осуществляются; в) способов и форм их существования и проявления в человеке; г) методов управления ими и способов закрепления их в человеческих действиях⁸⁰.

Управление государством, говорит Фараби, бывает двух типов: действительно ведущее жителей государства к истинному счастью и ведущее к иллюзорному, ложному счастью. Искусство управления предполагает как теоретическое знание общих законов управления, так и практическую деятельность по управлению государством. Сочетание теоретического знания с практикой дает возможность правильно определить действия в каждом конкретном случае.

Фараби не выделяет этику и педагогику в самостоятельные науки. Они, по его мнению, составляют часть политической науки, которая должна показать людям пути достижения всеобщего счастья. Этику Фараби рассматривает как знание о нравственных поступках человека — члена общества, а политическую науку — как знание об управлении нравами и поступками всех членов общества в целом⁸¹.

Касаясь проблемы происхождения общества, Фараби отвергает утверждения об объединении людей в общество в результате войн и насилия. В свою очередь он выдвигает тезис, согласно которому общество, человеческие объединения возникают в результате стремления людей удовлетворить материальные потребности в средствах, необходимых для собственного существования и достижения наивысшего совершенства⁸². В этой связи характерно, что он выступает против широко распространенной в религиозно-философских учениях мысли о происхождении людей, объединенных в общество, в результате внезапного творения.

Фараби не понимает решающей роли трудовой деятельности человека, но, стремясь найти естественные причины возникновения общества, выдвигает на первый

⁸⁰ F. Najjar, „On political science-canonical jurisprudence and dialectical theology“, Islamic culture, v. 4, No. 3, 1960, p. 235—238.

⁸¹ Фараби, *Китаб ат-Танбих ала Сабил ас-Саадат*, Хайдарбад, 1927, стр. 20—21; *The muslim world*, v. 48, No. 2, 1958, p. 94.

⁸² Фараби, *Трактат о взглядах жителей добродетельного города*, В кн.: С. Н. Григорян, «Из истории философии...», стр. 136.

план определяющее значение материальных потребностей и тем самым делает большой шаг вперед по пути к научному решению проблемы о сущности общества. Фараби подчеркивает социальную природу человека, хотя и не может раскрыть причины этого. Человеческое общество, согласно Фараби, состоит из ряда народов, которые отличаются друг от друга: а) естественными привычками и нравами; б) характерами; в) языком. Своеобразие в естественных нравах и характерах различных народов Фараби объясняет особенностями географических условий, в которых живет та или иная нация⁸³.

Согласно Фараби, географическая среда оказывает влияние на организацию общества через социальную психологию людей. Следует, однако, отметить, что и здесь у Фараби весьма ценные идеи переплетаются с мистикой и фантастическими утверждениями. Так, к числу факторов, оказывающих влияние на социальную психологию, он относит и действие небесных сфер и звезд. Фараби разделяет города-государства на «добродетельные» или «идеальные» и на «невежественные», в свою очередь имеющие несколько разновидностей. Идеальным он считает тот город, который существует на базе взаимопомощи его жителей. Вообще объединение на основе взаимопомощи и дружбы мыслитель считает необходимым и первичным условием достижения счастья.

Тезис Фараби о возможности установления на земле единого добродетельного общества и необходимости взаимной помощи всех народов звучит как обвинение в адрес современных ему владык, во имя своих корыстных интересов ввергавших народы в пучину кровавых войн.

«По отношению к людям,— пишет он,— связывающим началом выступает человечность, и людям, поскольку они принадлежат к роду человеческому, надлежит поддерживать между собой мир»⁸⁴.

Идеальное государство Фараби уподобляет здоровому человеческому организму, все органы которого взаимосвязаны и помогают друг другу с тем, чтобы сох-

⁸³ Фараби, *Ас-сиясат ал-маданийя*, стр. 40—41.

⁸⁴ Фараби, *Трактат о взглядах жителей добродетельного города*, В кн. С. Н. Григорян, «Из истории философии...», стр. 158.

ранить жизнь живого существа и сделать ее наиболее плодотворной.

Характеризуя различные виды «идеальных» и «невежественных» городов, Фараби в абстрактных категориях рисует современное ему общество. Описывая общественную жизнь в «идеальных» городах, Фараби обращает внимание на значение ремесла, указывает на роль различных его видов — земледелия, скотоводства, ткачества, рыболовства и т. д., но далек от понимания их общественной сущности.

Сложная классовая структура феодального общества также нашла отражение в трудах Фараби. Он резко выступает против рабства, лишаящего человека всех его достоинств. Общество, основывающее свое благосостояние на постоянных войнах, на завоевании чужих стран, превращении их населения в рабов, строящее свое счастье на рабском труде, Фараби отвергает как несправедливое и невежественное⁸⁵. Однако эксплуатацию человека человеком он признает естественным явлением.

В своем идеальном государстве он группирует людей по различным признакам, но определяющее значение придается естественным свойствам — способностям, прежде всего умственным, и знанию, приобретенному в процессе изучения наук и жизненного опыта. При этом Фараби резко осуждает учение о смирении и тех представителей духовенства, которые, используя религиозные догмы и ритуалы, строят свое благосостояние и авторитет на обмане, вымогательстве и лицемерии.

Характерно, что Фараби чужд религиозного фанатизма и выступает как сторонник веротерпимости⁸⁶. Вообще же религиозный признак для него отнюдь не доминирующий. Основное значение он придает просвещению, которое должно служить достижению всеобщего счастья.

Государство, согласно Фараби, имеет внешнюю и внутреннюю задачи. Внешняя — это организация обороны города и охрана его от нападения иноземцев, внутренняя — обеспечение счастья жителям города.

⁸⁵ Farabi, El-Medinetül Fazila, Istanbul, s. 88—93.

⁸⁶ Ф а р а б и, Ас-сиясат ал-маданийя, стр. 56.

Фараби указывает на три формы правления: единовластие; правление небольшой группы людей; правление наиболее достойной личности, избранной народом⁸⁷. Решающим для Фараби при этом являются не сами формы правления, а разумность его.

У Фараби встречается рассуждение и о том, что в культурных городах и в обществах, достигших наивысшего совершенства, существует возможность свободного выбора профессии, царят подлинная свобода и равноправие, отсутствует единоличная власть. Жители этих городов избирают себе главу, который ими в любой момент может быть лишен власти. Главы этих городов в своей деятельности исходят из принципа справедливости, равноправия и всеобщего блага⁸⁸.

Эта форма правления у Фараби освещена очень слабо. Характерно, однако, что, рассматривая вопрос о требованиях, при которых тот или иной человек может быть избран главой этого государства, Фараби особое значение придает тому обстоятельству, что кандидат на столь высокий пост должен иметь собственное имущество, необходимое для обеспечения некоторых материальных потребностей общества. Но одновременно Фараби требует, чтобы глава государства был рассудительным, честным, скромным, правдолюбивым, ученым и, главное, мудрым. В «идеальном» обществе глава его — это своего рода учитель, обучающий своих подопечных наукам и показывающий пути достижения счастья. Но, видя трудности воплощения всех этих требований в одном лице, Фараби считает возможным групповое управление, каждый член которого олицетворяет какое-либо одно из этих качеств.

«Знание—указывает Фараби,— должно быть украшено хорошим поведением». Стремление человека к знанию, согласно Фараби, «подытоживается нравственностью, подобно тому, как плодом увенчается все, то, что произрастает на дереве»⁸⁹.

Социальное совершенство и всеобщее счастье достигаются в процессе повсеместного внедрения высоких

⁸⁷ Ф а р а б и, Ас-сиясат ал-маданийя, стр. 60—70.

⁸⁸ Мажмуат расанл ал-хукума, Институт востоковедения им. Беруни АН УзССР, рукопись, инв. № 2385, стр. 250 а.

⁸⁹ B a u h a q i, Tatimmat suvanul hikma, Islamic Culture. v. 34, No. 2, 1960, p. 78—79.

интеллектуальных и нравственных норм, вырабатываемых при помощи науки. А поскольку наука познается посредством естественных способностей человека — ощущениями и разумом, то, следовательно, и приобретение высоких нравственных качеств, достижение духовного совершенства и предельного счастья — все это зависит от самого человека, от его стремлений, воли. Человек сам создает свою судьбу, свое счастье.

Фараби выступает против религиозного фатализма и стремится при помощи разума и науки всесторонне обосновать идею о свободе воли.

Люди по рождению равны. Под влиянием среды и воспитания одни идут по пути добра, а другие — зла, но все они стремятся к достижению счастья. В последней части «Ихсо ал-улум» Фараби критикует мутакаллимов, считавших, что навыки, нравы и взгляды людей заранее предопределены богом и причины и пути их изменения недоступны человеку. Фараби считает человеческий разум способным не только познать их, но изменить и направить их к осуществлению желаемой цели»⁹⁰.

СЧАСТЬЕ — ВСЕМ ЛЮДЯМ

Важное место в общественно политических воззрениях Фараби занимает проблема всеобщего счастья, достижение которого составляет конечную цель человеческого общества, государственных объединений. Путь к этому — наука и воспитание.

Истинное счастье достигается посредством овладения всеми знаниями о существующих предметах, изучения их сущностей, причин их возникновения и уничтожения, что в конечном итоге ведет к познанию законов природы и первопричины⁹¹. Истинное счастье наступает тогда, когда устранено всякое зло, и человеческая душа и разум в своем познании сущностей и всех добродетельных дел достигают наивысшего уровня — слияния с мировым разумом, по природе своей являющимся вечным. Человек гибнет, но достигнутое им при жизни счастье, будучи явлением духовным и возвышенным, не погибает, а остается после него.

⁹⁰ Фараби, Ихсо-ал-улум, Каир, 1949, стр. 108—109.

⁹¹ Фараби, Китаб тахсил ал-Саадат, Хайдарабад, 1927.

Человеческие души, достигшие счастья после исчезновения тел, соединяются друг с другом, выражая возрастание счастья, добродетельных качеств, которые служат последующим поколениям. Каждое поколение оставляет после себя нечто ценное и возвышенное, что сливается в общее счастье, обогащая и пополняя его и облегчая жизнь потомков. Во всем этом очень много мистики и идеализма, но, на наш взгляд, здесь содержится весьма ценная, хотя и выраженная в мистической форме, идея, мимо которой нельзя пройти.

Счастье — это достижение при помощи разума и науки наиболее совершенного знания и высоких нравственных норм, которые и после смерти отдельного человека или исчезновения данного поколения могут служить человечеству. Эти блага духовной культуры, переходя от поколения к поколению, постепенно накапливаются, и выработанные каждым поколением лучшие интеллектуальные и нравственные достижения подхватываются последующими поколениями, служа делу их дальнейшего совершенствования. И все хорошее, доброе, достигаемое и оставляемое каждым человеком, каждым поколением, является его счастьем и вкладом в дальнейшее усовершенствование общечеловеческой духовной культуры. Всякий человек может достичь своего счастья только в земной жизни и лучшие деяния его бессмертны. Таково рациональное зерно учения Фараби о деятельном разуме, бессмертии души и общем счастье. И это положение ни в коем случае нельзя отождествлять, как это делают многие буржуазные авторы, с учением ортодоксального ислама о потусторонней райской жизни, которую Фараби объявляет «химерой», «выдумкой для запугивания людей», «хитростью и кознями против одной группы в пользу другой». Фараби совершенно отвергает учение о воскрешении человека после смерти и поэтому считает возможным достижение счастья человеком только в этой, земной жизни⁹²—

⁹² Ибн Туфейль, Роман о Хайе, сыне Якзана. Избр. произв. мыслителей Ближнего и Среднего Востока, стр. 344; Фараби, Трактат о взглядах жителей добродетельного города, приложение к кн. С. Н. Григорян, «Из истории философии...», стр. 183; см. также Э. Ренан, Аверроэс и аверроизм, стр. 89.

тезис, против которого резко выступил Газали, красноречиво описывая прелести райского блаженства⁹³.

Социологическое учение Фараби в целом носит идеалистический характер. Его концепции идеального государства, учение о справедливости, о всеобщей взаимопомощи, равноправии и т. п. в условиях феодального общества утопичны, но и в них содержится ряд ценных моментов.

Фараби, естественно, не смог подняться до понимания законов общественного развития, классовой борьбы, определяющей роли производственных отношений, подлинных причин изменения нравственных норм и т. д. Но, тем не менее, в условиях средневековья его социологическая концепция явилась значительным шагом вперед.

Фараби отверг теологическое учение об обществе, выдвинул теорию о естественном происхождении его на основе материальных потребностей людей. Вместо божественного предначертания он ввел человеческий разум и мудрость как главную силу, направляющую развитие общества, вместо слепой веры в бога, в религию, решающую роль отвел науке и знанию. Активное вмешательство бога в общественную жизнь было заменено активностью человека, свободой его воли и действий.

Вместо райского блаженства была выдвинута идея реального, земного счастья. И в этом бессмертная заслуга гуманиста Абу Насра Фараби.

В ПАМЯТИ ПОТОМКОВ

Мировоззрение Фараби явилось высшим синтезом культурных достижений периода IX—X вв., отразив в себе все сильные и слабые стороны этого исключительно сложного этапа в развитии мировой культуры. «Аристотель Востока», Фараби стремился развить учение своего великого предшественника на базе культурных достижений Ближнего и Среднего Востока.

Главная заслуга его заключается в борьбе против господствующей и всесильной идеологии ислама. Тем самым Фараби проложил путь и наметил основные на-

⁹³ Газали, Кимён саадат (Эликсир счастья), Ташкент, Лит. изд. 1904, стр. 19, 38, 82, 83.



Абу Райхан Беруни

правления дальнейшего развития прогрессивной философской и социологической мысли, хотя во многих вопросах колебался, допускал немало ошибок и далеко не всегда мог освободиться от влияния теологии и мистики.

Развитое Фараби пантеистическое учение с сильно выраженной деистической тенденцией, насыщенное естественнонаучными и вольнодумными идеями, «жизнерадостным свободомыслием», содержало в себе широкие возможности для отрицания теологии и вообще идеализма. Этот натурфилософский, или «материалистический пантеизм», получивший дальнейшее развитие в трудах Ибн Сины, Ибн Рошда и других, стал одним из идейных источников европейского Возрождения и сыграл важнейшую роль в подготовке материализма XVII—XVIII вв.

Фараби высоко поднял значение разума, успешно разрабатывал рационалистический метод познания, основанный на познавательных способностях человека, на логике. Он стремился освободить научную мысль от влияния религии, отделить философские проблемы от теологических, утвердить тесную связь философии с естествознанием. Фараби выдвинул учение о естественном происхождении общества, стремился теоретически обосновать тезис о свободе воли.

Будучи гуманистом, он искал пути и способы достижения всеобщего счастья, выступал против феодальных войн, осуждал дурные нравы и низкую мораль, порожденную современной ему общественной действительностью, выступал за взаимопомощь и дружбу между всеми народами.

Фараби-утопист мечтал об установлении справедливого, высокоразвитого, свободного, единого, «идеального общества» и видел средство его достижения в науке.

Своими трудами Фараби внес большой вклад в классификацию наук, теорию музыки, медицину, научное представление о мире, государствоведение, учение о нравственности.

Учение Фараби сыграло огромную роль в дальнейшем развитии прогрессивной общественно-философской мысли не только на Востоке, но и в Европе. Большое влияние оно оказало на «Братьев чистоты», на воззрения Абу Сулаймана Мантikki, Ибн Мисхавейха, Ибн Баджа, Ибн Туфейля, Маймонида и др. Ибн Сина раз-



Абу 'Али Ибн Сина

вивал в своих многочисленных трудах идеи Фараби, считая его своим непосредственным предшественником и учителем⁹⁴.

Философское учение Фараби, развитое в дальнейшем Ибн Синой, Ибн Баджем и другими, нашло свое яркое выражение в творчестве Ибн Рошда, который не только широко пользовался трудами Фараби, но и предпослал к ним множество комментариев. Аверроизм стал в Европе важным идейным источником различных еретических учений, направленных против господства церкви и теологического мировоззрения.

В условиях средневекового Ближнего и Среднего Востока в силу иных, чем на Западе, исторических условий прогрессивное философское направление, одним из зачинателей которого был Фараби, не выросло до цельного материализма. Но оно оказало решающее влияние на мировоззрение последующих прогрессивных мыслителей Средней Азии, Ирана, Турции, Закавказья, арабских стран, развивавших номиналистические взгляды Фараби, его логическое учение, воспринявших его критическое отношение к лженаукам и т. п. Но наиболее широкую популярность приобрели социально-политические и этические идеи Фараби, его учение о всеобщем счастье, идеальном обществе и просвещенном мудром правителе.

Огромное влияние оказали общественные идеи Фараби на формирование воззрений Беруни, Бахманяра, Низами, Насири Хосрова, Омара Хайяма, Арузи Самарканди, Улугбека, Джами, Алишера Навои, Бедия, Ахмада Дониша и др.

Апологеты ислама и ученые-фидеисты как Запада, так и Востока в течение столетий пытались выхолостить учение Фараби, увековечить в нем все «мертвое» и убить все «живое», превратив его в ревностного сторонника религии, мистики и схоласта.

Но прогрессивное человечество с большим уважением относится к имени Фараби, видя в нем поборника разума и борца за лучшее будущее, бережно храня лучшее в его творческом наследии.

⁹⁴ Автобиография Ибн Сины. Перевод Е. Э. Бертельса. Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли, Ташкент, 1957, стр. 119; U. Farrukh, *The two Farabis; Al-Farabi and ibn Sina*, Beirut, 1950.

Социально-политические идеи Фараби в XIX—XX вв. стали важным идейным источником в формировании просветительской и антиколониальной, национально-освободительной идеологии во многих странах арабского Востока.

Абу Наср Фараби и сейчас 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, трактаты, преданные забвению реакционным духовенством, в результате социалистических преобразований, торжества ленинской национальной политики, повседневной заботы Коммунистической партии о развитии национальных культур, использовании духовных ценностей всех народов, стали, как и научное наследие других выдающихся мыслителей прошлого, достоянием всех народов СССР. Именем Фараби названы школы, улицы, его труды переводятся на другие языки, о нем издаются книги, снимаются кинофильмы и т. д.

В нашей стране, где впервые осуществлены мечты всех народов о светлой жизни, прогрессивные стороны учения Фараби вошли в богатую сокровищницу советской культуры и служат дальнейшему обогащению духовного мира советских людей, строительству коммунистического общества, воплощающего самые сокровенные идеалы человечества.

Лучшие идеи Фараби, пережив мрачную эпоху средневековья, и сейчас служат прогрессивному человечеству в борьбе за мирную жизнь и процветание, за лучшее будущее и счастье всех людей.

ЛИТЕРАТУРА И ТЕКСТЫ

Литература о Фараби, опубликованная в СССР¹

- Абу Наср Фараби (873—950), В кн. «Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане», Ташкент, 1957, стр. 73—77.
- Абдуллаева М. Н., Взаимосвязь абстрактного и конкретного в познании, Ташкент, 1970, стр. 7—8.
- Абдурасулов А., О трактате Абу Насра Фараби. Афоризмы государственного деятеля, «Общественные науки в Узбекистане», Ташкент, 1973, № 6.
- Аликулов Х., Фараби и социальные идеи Давани, «Общественные науки в Узбекистане», Ташкент, 1973, № 6.
- Аликулов Х., Прогрессивная общественно-философская мысль Средней Азии в XIV—XV вв. и ее роль в формировании социально-этических взглядов Давани, Ташкент, 1971, Фараби: стр. 13—15, 17, 20.
- Алимов С., Аристотель Востока, «Фан ва турмуш», Ташкент, 1961, № 9, стр. 40.
- Аманбаева Р. Х., Научный факт и его роль в познании. Автореф. канд. дисс., Ташкент, 1973, Фараби: стр. 6—7.
- Ашуров Г., Философские взгляды Носири Хисрова, Душанбе, 1965, Фараби: стр. 44, 48, 114.
- Бабаев Дж. М., Основные этапы борьбы материализма и идеализма, Ташкент, 1972, (на узб. яз.), 1972, Фараби: стр. 59—62.
- Бабаев Дж. М., Борьба материализма и идеализма в домарксистской философии, Ташкент (на узб. яз.), Фараби: стр. 76—79.
- Баратов М., Великий соотечественник, «Шарқ юлдузи», Ташкент, 1964, № 6, стр. 141—144.
- Рецензия на кн.: Хайруллаев М. М., «Фараби и его философские трактаты», Ташкент, 1963 (см. также рецензию Баратова М. и Юлдашева С. в газ. «Тошкент ҳақиқати», 21 июля 1964).
- Баратов Н., Вопросы нравственности в трудах Фараби, «Общественные науки в Узбекистане», Ташкент, 1973, № 6.
- Бартольд В. В., Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии, Сочинения, т. V, М., 1968, стр. 92. Турецкое (тюркское) происхождение ал-Фараби.

¹ Использован библиографический указатель Б. В. Лунина.

- Бартольд В. В., Культура мусульманства, Сочинения, т. VI, М., 1966, стр. 143—204, стр. 153, 166, 168, 180.
- Бартольд В. В., Туркестан в эпоху монгольского нашествия, Сочинения, т. I, М., 1963, стр. 45—597, Фараби: стр. 234, Фараб. округ: стр. 233—235.
- Бартольд В. В., Улугбек и его время, Сочинения, т. II, часть 2, М., 1964, стр. 25—196.
- Бартольд В. В., Ученые мусульманского «Ренессанса», Сочинения, т. VI, М., 1966, стр. 617—629, Фараби: стр. 620, 624, 627.
- Бартольд В. В., Фараб. Сочинения, т. III, М., 1965, стр. 525. Родина Абу Насра ал-Фараби (Весидж. Фараб).
- Бертельс Е. С., Избранные труды, История персидско-таджикской литературы, М., 1960, Фараби: стр. 111—113, 115.
- Бертельс Е. Э. Литература народов Средней Азии от древнейших времен до XV в. н. э., «Новый мир», М., 1956, № 6, стр. 210—231; № 7, стр. 246—265; № 9, стр. 264—281.
- Богоутдинов А. М., Очерки по истории таджикской философии, Душанбе, 1961, Фараби: стр. 68—74.
- Булатов М. С., Фараби и архитектура, «Общественные науки в Узбекистане», Ташкент, 1973, № 6.
- Булгаков П. Г., Жизнь и труды Беруни, Ташкент, 1972, Фараби: стр. 11, 288.
- Валиев А., см. М. Хайруллаева, А. Валиев..., Великие ученые Средней Азии и Казахстана (VIII—XIX вв.), Алма-Ата, 1965, стр. 240, Фараби: стр. 34, 25—42.
- Вызго Т. С., Рашидова Д., О музыкально-теоретическом наследии народов Средней Азии, «Общественные науки в Узбекистане», Ташкент, 1962, № 3, стр. 59—62, Фараби: стр. 559—61.
- Гафуров Б. Г., Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история, М., 1972, Фараби: стр. 324, 384, 444, 513.
- Григорян С. Н., Из истории философии Средней Азии и Ирана XII—XIII вв. С приложением избранных философских произведений Фараби, Газали и Маймонида. Перевод А. В. Сагадаева и А. И. Рубина, М., 1960, Фараби: стр. 60—70.
- Григорян С. Н., Прогрессивная философская мысль в странах Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв., В кн.: «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока (IX—XIV вв.)», М., 1961, стр. 3—36, Фараби: стр. 15—17.
- Григорян С. Н., Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока, М., 1966, Фараби: стр. 158—184.
- Григорян С. Н., Средневековая философия Средней Азии, Ирака и Арабского Востока. Автореф. дисс. на соискание ученой степени доктора философских наук, М., 1965.
- Григорян С. Н., Философские и общественно-политические взгляды Фараби, В кн.: С. Н. Григорян, «Великие мыслители Средней Азии», М., 1958, стр. 9—14.
- Джалалов А., Студенческие дипломные работы о Фараби, «Общественные науки в Узбекистане», Ташкент, 1973, № 6.
- Джанматова Х. И., Аль-Кинди и его философские взгляды. Автореф. канд. дисс., Ташкент, 1971, Фараби: стр. 20.
- Джанматова Х. И., О трактате Абу Насра Фараби «Источник вопросов», «Общественные науки в Узбекистане», Ташкент, 1973, № 6.
- Джами Абдурахман, Трактат о музыке. Перевод и предис-

- словие А. И. Болдырева, редакция и комментарии В. М. Беляева, Ташкент, 1960, Фараби: стр. 30.
- Джахид Али Мухамед Реза, Абу Наср ал-Фараби о государстве, Душанбе, 1968.
- Джахид А. М., К вопросу о биографии и мировоззрении Абу Насра ал-Фараби. Сборник работ аспирантов Таджикского государственного университета им. В. И. Ленина, Душанбе, 1962, стр. 36—48.
- Джахид А. М., Учение Абу Насра Фараби о государстве. Автореф. канд. дисс., Душанбе, 1962.
- Джахид А. М., Некоторые вопросы государства в воззрениях Абу Насра ал-Фараби, Душанбе, 1963.
- Джумабаев Ю., Проблема счастья в марксистско-ленинской этике. Автореф. канд. дисс., Ташкент, 1964. Фараби: стр. 8.
- Закуев А. К., Философия «Братьев чистоты», Баку, 1964. Фараби: стр. 27.
- Закуев А. К., Психология Ибн Сины, Баку, 1958.
- Захидов В. Ю., Мир идей и образов Алишера Навои, Ташкент, 1961, Фараби: стр. 106.
- Захидов В., Основные источники мировоззрения Навои и проблемы художественного влияния», Ташкент, 1968 (на узб. яз.), Фараби: стр. 17—19.
- Захидов В., Сердцевина творчества великого поэта, Ташкент, 1970 (на узб. яз.), Фараби: стр. 108—111.
- Жаутыков О. А., Машанов А. Х., Касымжанов А. Х., Кубесов А., Роль Фараби в развитии науки. XIII Международный конгресс по истории науки, СССР, Москва, 18—24 августа 1971 г., М., 1971.
- Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока (IX—XIV вв.), Составители С. И. Григорян и А. В. Сагадаев, М., 1961.
- Из философского наследия народов Ближнего и Среднего Востока, Ташкент, 1972. Абу Наср Фараби, стр. 106—109.
- История Узбекской ССР. Ташкент, 1967, Фараби: стр. 333—335.
- История таджикского народа, М., 1964, Фараби: стр. 184, 185.
- Иовчук М., Интернациональная культура многонационального советского народа, «Коммунист», М., 1973, № 3, стр. 49—62.
- Творчество Фараби — энциклопедическая сокровищница знаний в духовном наследии народов СССР, стр. 53.
- Ирисов А., Повесть «Саламан и Ибсал» Абу Али Ибн Сины, Ташкент, 1961 (на узб. яз.), стр. 8—10. О рукописном сборнике Мажмуа расонл ал-хукама» (сборник трактатов мудрецов) в собрании ИВ АН УзССР № 2385 с арабскими текстами 16 трактатов Фараби.
- Ирисов А., Абу Наср Фараби, «Ўзбекистон маданияти», Ташкент, 8 апреля 1961, № 28.
- Ирисов А., Книга о Фараби, «Общественные науки в Узбекистане», Ташкент, 1963 (на узб. яз.), стр. 69.
- Рецензия на кн.: М. М. Хайруллаев, «Абу Наср Фараби», Ташкент, 1961.
- Ирисов А., Фараби и Ибн Сина, «Общественные науки в Узбекистане», Ташкент, 1973 (на узб. яз.), № 6.

- Ирисов А., Хорезми и Фараби, Ташкент, 1961 (на узб. яз.), Фараби: стр. 10—27.
- Исламова Л. А., Эстетические идеи в произведениях Фараби, «Общественные науки в Узбекистане», Ташкент, 1973, № 6.
- Исмаилов Б., Язык и гносеологический образ. Автореф. докт. дисс., Ташкент, 1969, Фараби: стр. 31, 32.
- История народов Узбекистана, т. I. С древнейших времен до начала XVI в., Ташкент, Фараби: стр. 253, 257—259.
- История Узбекской ССР, т. I. Книга первая, Ташкент, 1955, Фараби: стр. 228—229.
- История Узбекской ССР, т. I. С древнейших времен до середины XIX в., Ташкент, 1967, Фараби: стр. 328, 333—335, 469—471.
- История философии в СССР, т. I, М., 1968, стр. 150—170; (также: История философии, т. I, М., 1957, стр. 241—242). Глава XVIII. Народы Средней Азии (X—XX вв.), авторы К. П. Бесембаев, А. М. Богоутдинов, И. М. Муминов и Г. А. Чарьев.
- Касымжанов А. Х., Ошерович Б. Я., Тасмагамбетов Г., Малоизвестная рукопись аль-Фараби, «Вестник АН КазССР», Алма-Ата, 1969, № 11.
- Казыбердиев Т., Сочинения Фараби в рукописях Института востоковедения АН УзССР, «Общественные науки в Узбекистане», Ташкент, 1973, № 6.
- Каримов С., Понятие материи в философии Абу Насра Фараби, «Общественные науки в Узбекистане», Ташкент, 1973, № 6.
- Кары-Ниязов Т. Н., Астрономическая школа Улугбека, М.—Л., 1950, Фараби: стр. 16—17.
- Кары-Ниязов Т. Н., О культурном наследии узбекского народа, Ташкент, 1960, Фараби: стр. 21—23.
- Кары-Ниязов Т. Н., Очерки истории культуры Советского Узбекистана, М.—Л., 1955.
- Кары-Ниязов Т. Н., Очерки истории культуры и науки Советского Узбекистана. 1917—1953, В кн.: Т. Н. Кары-Ниязов, Избранные труды, т. V, Ташкент, 1967, Фараби: стр. 17—18.
- Кедров Б. М., Классификация наук, т. I, М., 1961, Фараби: стр. 52—54.
- Кольман Э., Ал-Фергани и ал-Фараби — выдающиеся ученые IX—X вв., В кн.: Э. Кольман, «Великие достижения среднеазиатской культуры и как фашизм тужится их себе присвоить», Алма-Ата, 1942, стр. 36—40.
- Конрад Н. И., Запад и Восток, М., 1966 (а также изд. 2-ое, М., 1972), Фараби: стр. 94.
- Конрад Н. И., Средние века в исторической науке, В кн.: «Из истории социально-политических идей», М., 1955, стр. 75—96, Фараби: стр. 79.
- Крачковский И. Ю., Древнейший арабский документ из Средней Азии, Избранные сочинения, т. I, М., 1955, стр. 189. «Знаменитый философ ал-Фараби»; слово «тархан» как собственное имя деда Фараби.
- Кубесов А., Метод построения науки аль-Фараби, журн. «Билим жане Енбек», Алма-Ата, 1970 (на каз. яз.), № 1.
- Кубесов А., Математика аль-Фараби, «Билим жане Енбек», 1967 (на каз. яз.), № 1.
- Кубесов А., Математическое наследие Абу Насра Фараби. Труды

- второй Казахстанской межвузовской научной конференции по математике и механике, Алма-Ата, 1966, стр. 238—239.
- Кубесов А., Математический раздел «Перечисления наук», «Билим жане Енбек», 1969 (на каз. яз.), № 5, 11.
- Кубесов А., Тригонометрия аль-Фараби, «Билим жане Енбек», 1969 (на каз. яз.), № 7.
- Кубесов А., Геометрический трактат аль-Фараби, «Билим жане Енбек», 1969 (на каз. яз.), № 7.
- Кубесов А., «Начала» Евклида и аль-Фараби, «Билим жане Енбек», 1970 (на каз. яз.), № 5.
- Кубесов А., Об астрологическом трактате аль-Фараби, «Билим жане Енбек», 1968, № 1.
- Кубесов А., Вопросы арифметики у аль-Фараби, «Всесоюзный симпозиум по теории чисел», Алма-Ата, 1969, стр. 34—37.
- Кубесов А., «Альмагест» Птолемея и аль-Фараби, «Билим жане Енбек», 1970 (на каз. яз.), № 9.
- Кубесов А., Джаныбеков Е., О физическом трактате аль-Фараби, «Билим жане Енбек», 1969 (на каз. яз.), № 3.
- Кубесов А., Аль-Фараби, Алма-Ата, 1972 (на каз. яз.).
- Кубесов А., См. Б. А. Розенфельд и А. Кубесов...
- Кулмурадов У., Фараби о чувственном познании, «Общественные науки в Узбекистане», Ташкент, 1973, № 6.
- Литература эпохи возрождения и проблемы Всемирной литературы, М., 1967, Фараби: стр. 60, 185.
- Матвиевская Г. П., К истории математики Средней Азии IX—XV веков, Ташкент, 1962, Фараби: стр. 30, 39, 49, 76.
- Матвиевская Г. П., Математические и астрономические рукописи Института востоковедения Академии наук Узбекской ССР, В кн.: «Из истории точных наук на средневековом Ближнем и Среднем Востоке», Ташкент, 1972. Рукопись сочинения Фараби «Трактат о достоверном и недостоверном в предсказаниях по звездам», стр. 170.
- Матвиевская Г. П., Среднеазиатские основоположники математики, «Фан ва турмуш», Ташкент, 1971, № 5, стр. 10—12.
- Матвиевская Г. П., Учение о числе в средние века. Автореферат докторской диссертации, Ташкент, 1968, Фараби: стр. 17, 19.
- Матвиевская Г. П., Учение о числе на средневековом Ближнем и Среднем Востоке, Ташкент, 1967, Фараби: стр. 104—106.
- Матвиевская Г. П., Фараби и математика, «Общественные науки в Узбекистане», Ташкент, 1973, № 6.
- Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане, Ташкент, 1959 (на узб. яз.). См. в данном указателе: Перечень изданий текстов произведений Абу Насра Фараби в СССР.
- Машанов А., Абунасыр Фараби, В кн.: «Великие ученые Средней Азии и Казахстана (VIII—XIX вв.)», Алма-Ата, 1965, стр. 25—42.
- Машанов А., Ал-Фараби, «Известия АН КазССР», Алма-Ата, 1961 (на каз. яз.), № 5, стр. 38—46.
- Машанов А., Аль Фараби 870—1970 гг. Историко-документальная книга, Алма-Ата, 1970 (на каз. яз.), стр. 245.
- Машанов А., Аристотель Востока, «Юный техник», М., 1963, № 5.
- Муминов И. М., Беруни как историк науки, В кн.: «Беруни»

- Сборник статей к 1000-летию со дня рождения», Ташкент, 1973, стр. 3—15.
- Муминов И. М., Введение, В кн.: «Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане», Ташкент, 1957, стр. 11—66, Фараби: стр. 15—16.
- Муминов И. М., Выдающиеся мыслители Средней Азии, М., 1966, стр. 47 («Новое в жизни, науке и технике»).
- Муминов И. М., Из истории развития общественно-философской мысли в Узбекистане конца XIX начала XX вв., Ташкент, 1957, стр. 214, Фараби: стр. 41.
- Муминов И. М., Из истории развития общественно-философской мысли в Узбекистане конца XIX и начала XX вв., Ташкент, 1960, (на узб. яз.), стр. 260, Фараби: стр. 48.
- Муминов И. М., История средневековой философии Средней Азии, В кн.: «Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР», т. I, М., 1955, Фараби: стр. 84—85.
- Муминов И. М., К вопросам истории развития общественно-философской мысли в Узбекистане (X — начало XX вв.), Труды УзГУ, Новая серия, вып. 54, Самарканд, 1954, стр. 3—81, Фараби: стр. 8.
- Муминов И. М., К истории развития философской и социологической мысли в Советском Узбекистане, «Общественные науки в Узбекистане», Ташкент, 1964, № 8—9, стр. 8—21, Фараби: стр. 18—19.
- Муминов И. М., Философские взгляды Мирзы Бедия, Ташкент, 1957, стр. 110, Фараби: стр. 10.
- Муминов И. М., См. История философии, т. I, М., 1968.
- Мухсинов А. М., Категория справедливости в марксистско-ленинской этике. Автореф. канд. дисс., Ташкент, 1969, Фараби: стр. 5.
- Наимов Н., Философские и логические воззрения Фахриддина Рази. Автореф. канд. дисс., Ташкент, 1971, Фараби: стр. 8—9, 15, 18, 28.
- Насыров Р. Н., Фараби о рациональном познании, «Общественные науки в Узбекистане», Ташкент, 1973, № 6.
- Облакулов С., Связь абстракции и слова в процессе познания, Ташкент, 1970, Фараби: стр. 5—6.
- Очерки истории философской и общественно-политической мысли в Туркмении, Ашхабад, Изд-во ИЛМ, 1970, Фараби: стр. 51—56.
- Раджабов И. Р., Макомы. Автореф. докт. дисс., Ташкент — Ереван, 1970, Фараби: стр. 10—11.
- Раджабов И. Р., О наследии Фараби в области музыки, «Общественные науки в Узбекистане», Ташкент, 1973 (на узб. яз.), № 6.
- Райнов Т. И., Великие ученые Узбекистана (IX—XI вв.), Ташкент, 1943, стр. 67, Фараби: стр. 12—15, 20—25.
- Рашидова Д., См. Т. С. Вызго и Д. Рашидова...
- Рожанская М. М., Столярова Т. Д., Статика и кинематика на средневековом Востоке (о работах Беруни и др.), В кн.: «История средневековой науки и техники», М., 1971, стр. 39 (XII Международный Конгресс по истории науки и техники, Секц. № 4).
- Розенфельд Б. А. и Кубесов А., О математических трудах

- аль-Фараби, В кн.: «Аль-Фараби, Математические трактаты», Алма-Ата, 1972, стр. 3—32.
- Розенфельд Б. А., Саади А., См. А. П. Юшкевич и Б. А. Розенфельд..., Абу Наср бин Мухаммад бин Тархан Фараби. «Инқилоб» («Революция»), Ташкент, 1924, № 11—12, стр. 98—108 (на узб. яз.).
- Сагадеев А. В., Из истории эстетической мысли народов Ближнего и Среднего Востока (эпоха средневековья). Автореф. дисс. на соискание ученой степени кандидата исторических наук, М., 1964, стр. 32.
- Сатыбекова С. К., Гуманизм аль-Фараби и его идейные истоки, Автореф. канд. дисс., М., 1972.
- Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР, т. III. Под редакцией и при участии А. А. Семенова, Ташкент, 1955, стр. 556. Книга о душе (сокращенное изложение, анонимная переработка «Психологии» Аристотеля, с глоссаму Абу Насра Фараби), стр. 16, № 1883; Трактаты Фараби, стр. 25—35; № 1900—1917 а.
- Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР, т. V. Под редакцией и при участии А. А. Семенова, Ташкент, 1958, стр. 222, 543, № 3842, 3843. Описание рукописей сочинения Фараби «Трактаты о достоверном и недостоверном в предсказаниях по звездам».
- Собрание восточных рукописей. Под редакцией и при участии кандидата исторических наук А. Урунбаева и кандидата филологических наук Л. М. Епифановой, т. VIII, Ташкент, 1964, стр. 798, Фараби: стр. 246—247, № 5829, 5830.
- Столярова Т. Д., См. М. М. Рожанская и Т. Д. Столярова...
- Трахтенберг О. В., Очерки по истории западноевропейской средневековой философии, М., 1957, Фараби: стр. 74—76.
- Узбекская народная музыка. Собрал и записал Юнус Раджаби, т. II, III, Ташкент, 1957, 1959 гг. (на узб. яз.), Фараби: т. II, стр. 20 (Введение), т. III, стр. XXV (Введение).
- Файзуллаев О. Ф., К проблеме диалектического противоречия в истории науки Средней Азии. Автореф. докт. дисс., Ташкент, 1973.
- Файзуллаев О. Ф., Идеи Фараби о движении и их дальнейшее развитие, «Общественные науки в Узбекистане», Ташкент, 1973, № 6.
- Фараби Абу Наср Мухаммед. Большая Советская Энциклопедия, 2-е изд., т. 44, М., 1956, стр. 524.
- Фараби Абу Наср Мухаммед. Малая Советская Энциклопедия, 3-е изд., т. 9, М., 1960, стр. 879.
- Фараби (Ал-Фараби) Абу Наср Мухаммед. Энциклопедический словарь, т. 3, М., 1955, стр. 495.
- Философская Энциклопедия, М., т. I—V, 1960—1970, Фараби, т. I, стр. 86; т. 2, стр. 87; т. 3, стр. 315; т. 4, стр. 46, 459, т. 5, стр. 382, 172—178, 263, 302 и др.
- Хайруллаев М. М., Абу Наср Фараби (Краткий очерк о жизни, деятельности и учении), Ташкент, стр. 90 (на узб. яз.), «Классики науки».
- Хайруллаев М. М., Абу Наср Фараби, В кн.: «Из философского наследия народов Ближнего и Среднего Востока», Ташкент, 1972, стр. 106—139.

- Хайруллаев М. М., Вопросы мышления в философской системе Фараби, «Общественные науки в Узбекистане», Ташкент, 1964, № 8—9, стр. 115—121.
- Хайруллаев М. М., Об изучении идейных источников творчества Навои (в сборнике «Навои и проблемы художественного влияния»), Ташкент, Фараби: 149—154.
- Хайруллаев М. М., «Второй наставник», «Фан ва турмуш», Ташкент, 1966, № 7, стр. 30—32. Фараби и его афоризмы.
- Хайруллаев М. М., Из истории критики религиозных догм и вольнодумных идей в Узбекистане, В кн.: «Основы научного атеизма», Ташкент, 1962, стр. 48—87, Фараби: стр. 48—50.
- Хайруллаев М. М., Критика методических основ буржуазной истории философии народов Средней Азии, «Общественные науки в Узбекистане», Ташкент, 1964, № 3, стр. 46—51.
- Хайруллаев М. М., Мировоззрение Фараби и его значение в истории философии, Ташкент, 1967, стр. 355.
- Хайруллаев М. М., Мировоззрение Фараби и его значение в истории философии. Автореф. дисс. на соискание ученой степени доктора философских наук. Научн. консультант акад. АН УзССР И. М. Муминов, Ташкент, 1966, стр. 56 (Академия Наук УзССР, Институт философии и права).
- Хайруллаев М. М., Некоторые вопросы изучения философского наследия народов Узбекистана. Юбилейная научная сессия Академии наук Узбекской ССР, посвященная 50-летию Советской власти. Тезисы докладов, Ташкент, 1967, стр. 13—15, Фараби: стр. 13—14.
- Хайруллаев М. М., Фараби и некоторые вопросы развития естественно-научного знания на средневековом Востоке. XIII Международный конгресс по истории науки СССР, Москва, 18—24 августа 1971 г. Сборник секционных тезисов, М., 1972.
- Хайруллаев М. М., Крупнейший мыслитель Востока, «Советский Узбекистан сегодня», 1970, № 9.
- Хайруллаев М. М., Об идейных истоках средневекового пантеизма, «Общественные науки в Узбекистане», Ташкент, 1966, стр. 30—35.
- Хайруллаев М. М., Об изучении научного наследия Абу Насра Фараби в Узбекистане, «Общественные науки в Узбекистане», Ташкент, 1961, № 4, стр. 52—54.
- Хайруллаев М. М., О марксистско-ленинском изучении философского наследия народов Узбекистана. Объединенная научная сессия, посвященная 40-летию Узбекской ССР и Компартии Узбекистана. Тезисы докладов, Ташкент, 1964, стр. 141—143.
- Хайруллаев М. М., О некоторых материалистических тенденциях психологии Абу Насра Фараби. Материалы III Узбекской республиканской научной конференции по вопросам психологии, посвященной 40-летию Узбекской ССР и Компартии Узбекистана. Тезисы докладов, вып. 2, Ташкент, 1964, стр. 20—24.
- Хайруллаев М. М., Основные этапы свободомыслия народов Узбекистана, В кн.: «Основы научного атеизма», Учебное пособие, Ташкент, 1962, стр. 48—87, Фараби: стр. 50—52.
- Хайруллаев М. М., У истоков классификации наук в Средней

- Азии, «Общественные науки в Узбекистане», 1965, № 2, стр. 30—38. Учение Фараби о классификации наук.
- Хайруллаев М. М., Учение Фараби о классификации наук. Доклад на Первой Среднеазиатской конференции по истории науки и техники, Душанбе, 1967, стр. 12—18.
- Хайруллаев М. М., Фараби, журн. «Гулистан», Ташкент, 1967, № 8, стр. 19 (на узб. яз.).
- Хайруллаев М. М., Фараби и его роль в истории общественно-философской мысли, «Общественные науки в Узбекистане», Ташкент, 1973, № 6.
- Хайруллаев М. М., Фараби и его философские трактаты, Ташкент, 1963, стр. 282 (на узб. яз.).
- Хайруллаев М. М., Фараби о психических процессах, обучении и воспитании, Ташкент, 1967, стр. 95 (на узб. яз.).
- Хайруллаев М. М., Философское наследие народов Средней Азии (против фальсификации культурного и философского наследия народов Средней Азии), Ташкент, 1965, стр. 42 (на узб. яз.).
- Хайруллаев М. М., О восточном Ренессансе, «Гулистан», 1970, № 8, Фараби: стр. 11, 17, 18.
- Хайруллаев М. М., Эпоха возрождения и мыслители Востока (некоторые мысли о Фараби и Абу Али ибн Сине), Ташкент, 1971, стр. 312 (на узб. яз.).
- Хайруллаев М. М., Валпиев А., Узбекские представители о религии, Ташкент, 1961, стр. 43 (на узб. яз.).
- Хайруллаев М. М., Шарипов А. Д., Абу Райхан Беруни — крупнейший мыслитель средневековья, «Философские науки», 1973, № 4, Фараби: стр. 101—102.
- Хусанбаев М., Категории единичного, особенного, всеобщего и их значение в познании. Автореф. канд. дисс., Ташкент, 1967, Фараби: стр. 5—6.
- Хусаходжаев И., Абу Наср Фараби (873—950) о воспитании и обучении. Ученые записки Ташкентского педагогического института им. Низами, т. 55, вып. 3, Педагогика, Ташкент, 1955, стр. 187—195.
- Чалоян В. К., Восток — Запад. Преемственность в философии античного и средневекового общества, 1968, Фараби: стр. 173, 179—181, 184—187, 189, 191—192, 199, 204.
- Шамурин Е. И., Очерки по истории библиотечно-библиографической классификации, т. I, М., 1955, Фараби: стр. 56.
- Шамухамедов Ш., В поисках правды, Ташкент, 1961 (на узб. яз.).
- Шамухамедов Ш. М., К проблеме развития гуманистических идей в творчестве классиков персидско-таджикской поэзии. Автореферат докторской диссертации, Ташкент, 1969, Фараби: стр. 35, 43, 46, 47, 54, 58, 59, 60, 65, 93.
- Шамухамедов Ш. М., Гуманизм в творчестве классиков персидско-таджикской литературы, Ташкент, 1968 (на узб. яз.), Фараби: стр. 133—135, 190, 192, 266—268.
- Юлдашев С., Идеальное общество в представлениях Абу Насра Фараби и Мухаммеда Икбала, «Общественные науки в Узбекистане», Ташкент, 1973, № 6, (на узб. яз.).
- Юшкевич А. П., История математики в средние века, 1961, Фараби: стр. 237—238, 431.

Юшкевич А. П., Розенфельд Б. А., Математика в странах Востока в средние века. В кн.: «Из истории науки и техники в странах Востока». Сборник статей, вып. 1, М., 1960, стр. 349—421, Фараби: стр. 417—418.

Перечень изданий текстов произведений Абу Насра Фараби в СССР

Аль-Фараби, Математические трактаты, Алма-Ата, 1972, стр. 324. Книга содержит в себе следующие произведения Фараби:

а) Книга духовных искусных приемов и природных тайн о тонкостях геометрических фигур. Перевод С. А. Красновой и А. Кубесова...

б) Книга приложений к «Альмагесту» (тригонометрические главы). Перевод А. Кубесова...

в) Комментарии к трудностям во введениях к первой и пятой книгам Евклида. Перевод М. Ф. Бекштейна...

г) Перечисление наук (математический раздел), Перевод А. Кубесова и И. О. Мохаммеда...

д) Трактат о том, что правильно и неправильно в приговорах звезд. Перевод А. Кубесова и Р. Ш. Шарафутдиновой.

Фараби Абу Наср, (Избранные произведения и отрывки из них). Приложения к книге М. М. Хайруллаева «Фараби и его философские трактаты», Ташкент, 1963, стр. 282. В книге напечатаны следующие произведения Фараби:

а) О том, что нужно знать прежде чем изучать философию. Перевод на узбекский язык на основе арабского текста и русского перевода Г. Бахрами и М. М. Хайруллаева, стр. 193—202 (на узб. яз.).

б) Философские вопросы и ответы на них. Перевод на узбекский язык на основе арабского текста и русского перевода Г. Бахрами и М. М. Хайруллаева, стр. 203—211 (на узб. яз.).

в) Часть раздела логики из энциклопедии. Перевод с арабского Н. Саидова, стр. 212—215 (на узб. яз.).

г) Введение в логику. Перевод на узбекский язык на основе арабского текста и английского перевода Н. Саидова и М. М. Хайруллаева, стр. 222—232 (на узб. яз.).

д) Введение в трактат текста и английского перевода Н. Саидова и М. М. Хайруллаева, стр. 216—221 (на узб. яз.).

е) Из большой книги о музыке. Перевод с персидского Н. Саидова, стр. 242—251 (на узб. яз.).

ж) О происхождении науки. Перевод с русского на узбекский язык М. М. Хайруллаева, стр. 233—241 (на узб. яз.).

з) Трактат о достижении счастья. Перевод с арабского на узбекский язык Н. Саидова, стр. 252—281 (на узб. яз.). Переводы даны в извлечениях из трактатов Фараби.

Фараби Абу Наср, Философские вопросы и ответы на них (сокращенный перевод), В кн.: «Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане», Ташкент, 1959, стр. 63—67.

Фараби Абу Наср, Избранные разделы из оглавления «Книги о началах воззрений жителей идеального города». Русский перевод с арабского Г. Бахрами и М. А. Салье (по рукопи-

си ИВ АН УзССР, № 2385). В кн.: «Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане», Ташкент, 1957, стр. 77—78.

Фараби Абу Наср, (Извлечения из оглавления Трактата). «О началах воззрений жителей идеального города», В кн.: «Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане», Ташкент, 1959, стр. 68—69 (на узб. яз.).

Фараби, Комментарии Абу Насра ал-Фараби к трудностям во введениях первой и пятой книгам Евклида, «Проблемы востоковедения», М., 1959, № 4, стр. 93—104.

Фараби, Комментарии к «Введению» Порфирия, В кн.: С. Н. Григорян. «Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв.», М., 1960, стр. 133—148.

Фараби, Комментарии к «Категориям» Аристотеля, В кн.: «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв.», М., 1961, стр. 176—214.

Фараби Абу Наср, Некоторые образцы рубаятов Фараби, В кн.: «Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане», Ташкент, 1959, стр. 69 (на узб. яз.).

Фараби, О происхождении науки, В кн.: С. Н. Григорян. «Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв.», М., 1960, стр. 148—156.

Фараби, Раздел о музыке из «Перечисления наук», В кн.: «Музыкальная эстетика стран Востока», Л., 1967, стр. 259—261.

Фараби, Существо вопросов, В кн.: «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв.», М., 1961, стр. 165—175. Перевод по книге Южанна Кумайр «Философы арабов», т. 9, ч. 1, Бейрут, 1954.

Фараби, Трактат о взглядах жителей добродетельного города, В кн.: С. Н. Григорян. «Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв.», М., 1960, стр. 156—195.

Фараби, Философские вопросы и ответы на них, В кн.: «Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане», Ташкент, 1959, стр. 63—67 (на узб. яз.).

Аль-Фараби, Философские трактаты, Алма-Ата, 1970, стр. 429. В книге опубликованы тексты трактатов: О том, что должно предшествовать изучению философии (стр. 1—14); Рассуждение Второго Учителя аль-Фараби о значениях (слова) интеллект (стр. 15—38); Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля (стр. 39—104); Слово о классификации наук (стр. 105—192); Трактат о взглядах жителей добродетельного города (стр. 193—377).

Фараби, См. также «Извлечения из трактатов» Приложение к книге М. М. Хайруллаева «Эпоха возрождения и мыслитель Востока», Ташкент, 1971, стр. 293—306.

Аль Фараби, Трактат о музыке (отрывок), «Курьер ЮНЕСКО», 1973, июнь, стр. 31—34.

Аль Фараби, О значениях (слова) «разум» второго учителя Фараби, «Вопросы философии», 1970, № 8.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПЕРЕВОДЫ ТРАКТАТОВ ФАРАБИ

О НАЗВАНИИ И ПРОИСХОЖДЕНИИ ФИЛОСОФИИ¹

В высказываниях Фараби есть цитата о смысле слова философия: слово «фальсафа» греческого происхождения. Оно иностранное в арабском языке. На греческом языке оно звучит как философия. Смысл его — почитание мудрости. На греческом языке оно состоит из 2 слов: фило и софия; фило — это почитание, а софия — мудрость. Слово философ образовано от философия, на греческом языке оно звучит как философус. Это изменение авторов многих этимологий (происхождений) у них. (?) Его смысл — почитающий мудрость. Почитающим мудрость у них является тот, кто ставит мудрость целью своей жизни. Абу Наср Фараби рассказывает о возникновении философии, вот точный смысл: «Философия распространилась во времена греческих монархов и после смерти Аристотеля в Александрии во времена (правления женщины). После его смерти началось изучение его положения при тринадцати монархах, из которых двенадцать изучали философию. Один из них известен под именем Андроникос, другой из этих монархов — женщина, над ней одержал победу Августос — король Византии. Он убил ее, овладел властью и, обосновавшись на троне, заинтересовался книгохранилищем и нашел там экземпляры книги Аристотеля, переписанные в его время и во время Теофраста. Он отыскал ученых и философов, которые разработали его книги, в том смысле, в каком их разработал Аристотель. Он отдал приказ перепи-

¹ Из книги Steinschneider M., Al-Farabi, des arabischen „Philosophen, Leben und Schriften, S-Petersbourg, 1869.

сать (212) трактаты, написанные при жизни Аристотеля и его учеников, для их изучения. С этой целью Андроникос приказал переписать два экземпляра, один из которых он должен был повезти в Византию, а другой оставить для изучения в Александрии.

Он отдал приказ, чтобы его замещал в Александрии один ученый, и отправился в Византию. Так началось изучение этих трактатов на двух территориях. Однако с приходом христианства прекратилось изучение в Византии, но они оставались в Александрии. Христианский монарх заинтересовался этим, собрал своих епископов и они вынесли решение отказаться от изучения этих трактатов и отменили изучение их. Они считали нужным изучать, начиная с книг по логике вплоть до других существующих форм, не изучая того, что после этого. Они видели в этом вред для христианства и считали, что запрет их будет способствовать торжеству их веры. И было явным (легальным) изучение в данном виде, а остальное оставалось скрытым (тайным). Однако после этого через долгое время пришел ислам и изучение перешло на долгое время из Александрии в Анакию. Однако оставался один ученый, у которого обучались два человека, которые выпускали книги. Один из них был родом из Харрана, а другой родом из Мерва. У уроженца Мерва обучалось два человека: один — Ибрахим аль Марузи, а другой Юхна бен Джилян (Хилян?). У уроженца Харрана обучался Исраил аль Скаф и Фусори (Фубри?). Ибрахим поехал в Багдад и занялся там теологией и взял в ученики Фусри, что касается Юхна бен Джиляна, то он тоже занялся теологией. Ибрахим Марузи был родом из Багдада, проживал там, — у Марузи обучался Матта бен Юнус. Он изучал в это время другие существующие формы».

Абу Наср Фараби говорил о себе, что он изучал у Юхна бен Джиляна другую книгу доказательств, которая называется «То, что после существующих форм», ту часть, которую не читали, но которая стала читаться позже. Позже был установлен такой обряд (ритуал), по которому было предписано всем ученым мусульманам читать существующие формы, чтоб человек мог читать все.

Абу Наср Мухаммад Ибн Мухаммад ал Фараби — да снизойдет на него милость Бога — сказал:

1. Нашей целью является рассмотрение искусства логики, искусства, которое содержит в себе вещи, ведущие разум к правильному мышлению всякий раз, когда существует возможность ошибки, и которое указывает на все предосторожности против заблуждения всякий раз, 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 исправляет 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 понятиям, и так же, как грамматика является мерилom языка всякий раз, когда возможна ошибка в языковом выражении, наука логика суть мерило разума всякий раз, когда возможна ошибка относительно понятий.

2. Искусства бывают 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, столлярное дело, строительство и другие искусства, которые предназначены для совершения некоторой работы и действия. Силлогистических искусств пять: философия, искусство диалектики, искусство софистики, искусство риторики и искусство поэзии. Не исключено, что в тех или иных практических искусствах может быть использован силлогизм при установлении каких-либо их частей: когда же эти части найдены, каждая из них установлена и все они сведены воедино, их [этих искусств] действие после сведения

¹ Перевод на основе арабского и английского текстов А. Шарипова. „Al-Farabi introductory Risalah on logic“ The Islamic Quarterly volum 3—4, 1954—1955, 225—230.

[их частей] заключается в совершении какой-либо работы. Примером этого является медицина, земледелие и навигация. Они не становятся силлогистическими оттого, что при установлении некоторых их частей необходим силлогизм. Однако искусство действительно является силлогистическим, когда после его становления его действие заключается в употреблении силлогизма. Силлогизм используется либо при рассуждении друг с другом, либо при выведении кем-нибудь чего-либо в уме. Характерным для философии является то, что она использует силлогизм в обоих этих случаях, философское рассуждение называется доказательным [приводящим доводы], и направлено оно на изучение истины, раскрытие ее в вещах, которые суть таковы, что дают достоверное знание. Посредством диалектических прений добиваются побед над собеседником в области широко известных вещей. В софистических же прениях преследуется цель добиться мнимой победы над собеседником в области вещей, которые считаются известными, хотя и не являются таковыми. Этим преследуется цель ввести в заблуждение собеседника и слушателей, цель обмана и надувательства, внушение собеседнику мысли о себе как обладателе мудрости и знаний, вместо того, чтобы быть таковым на деле. Поэтому название этой науки произошло от «ложной мудрости», означающей мудрость, не являющуюся таковой ... Риторическое обращение направлено на то, чтобы удовлетворить слушателя посредством умиротворения его души без достижения достоверности. Посредством поэтических собеседований преследуется цель подражания вещи и выражение (этого) посредством речи подобно тому, как искусство ваяния имитирует (различные) виды животных и другие тела посредством [некоторых] телесных действий. Отношение искусства поэзии к другим силлогистическим искусствам подобно отношению искусства ваяния к другим практическим искусствам, подобно отношению шахматной игры к вождению войск [в действительности] на самом деле подобно тому, как имитаторы своими телами, органами и голосом подражают многим вещам, воспроизводят их. То, что поэт выражает словами в вещах, подобно тому, что скульптор выражает в людях, тому, что имитатор животных выражает в животных, которым он подражает, а также

подобно тому, что шахматный игрок выражает из (области) военных действий.

3. Искусство логики предоставляет каждому из силлогистических искусств особые правила, при помощи которых происходит становление каждого из них, правила, посредством которых проверяется и выделяется то, что утверждается соответствующим учению того или иного искусства из числа (силлогистических искусств) и достигается знание того, сообразно ли их учение этому или нет. Это излагается в пяти книгах. Оно [искусство логики] дает также другие правила, которые являются общими для этих пяти [искусств] и которые изложены в трех книгах.

Таким образом, все разделы логики преподносятся в восьми книгах. Первая из них — «Книга категорий». Она содержит простые категории, на которые указывают простые языковые выражения, и простые языковые выражения, которые указывают на простые категории. Они [простые категории] суть наименьшие из частей, из которых состоят силлогизмы и суждения, которые [в свою очередь] составляют рассуждение. Вторая — «Книга толкования». Она охватывает сложные категории и сложные языковые выражения, состоящие [соответственно] из двух категорий и двух языковых выражений. В этом порядке образуются посылки, из которых состоит силлогизм. Третья — «Книга силлогизмов». Она охватывает то, что состоит из упомянутых в книге толкований посылок. Эти [три книги] объемлют то, что является общим для пяти искусств. Четвертая — «Книга доказательств» — включает особые правила, которые составляют искусство философии... Далее остальные четыре книги [соответственно] охватывают каждое из оставшихся искусств.

Философия состоит из четырех частей: математики, физики, метафизики, политики (или алмодани — науки о городе). Математика [в свою очередь] содержит четыре части: арифметику, геометрию, астрономию и музыку. Физика охватывает рассмотрение тел и всего того, что заключено в теле естественным образом, т. е. не по воле человека. Метафизика занимается рассмотрением того, что не является телом и не заключено в нем, а также рассмотрением конечных причин всего того, что охватывается другими науками. Политика (или алмо-

дани) включает рассмотрение счастья, того, которое действительно является таковым, и того, которое суть счастье лишь в мнении, а также — рассмотрением тех вещей, применение которых в городах дает их жителям счастье. Она описывает и те вещи, применение которых в городах отводит счастье от населения этих городов. Эту науку называют гуманитарной философией человека, а также практической философией, поскольку она исследует вещи, особенностью которых является то, что они установлены и представлены согласно [какой-либо] воле.

4. Искусство логики, примененное в тех или иных частях философии, суть инструмент, посредством которого добывают достоверное знание всего того, что охватывает теоретические и практические искусства. Нет пути к подлинной достоверности потребного нам знания чего-либо, вне искусства логики. Название его [искусства логики] произошло от слова *речь* (*нутк*, *разум*). Это слово, по мнению древних, указывает на три вещи:

1) на способность, посредством которой человек мыслит категории, овладевает науками и искусствами, а также различает прекрасное и безобразное в поступках;

2) на категории, которые возникли в душе человека посредством понимания и которые называются внутренней речью;

3) на выражение того, что имеет место в уме и что называют внешней речью.

Это искусство, поскольку оно предоставляет разуму правила внутренней речи, которая суть категории, предоставляет общие для всех языков правила внешней речи, которая суть языковое выражение, направляет посредством их в обоих случаях разум в сторону правильности, всегда предохраняет от возможных в обоих случаях ошибок, называется логикой. С ней имеет некоторую общность, но в то же время различествует грамматика, ибо грамматика дает правила для языковых выражений, присущих лишь языку данной нации или народности, в то время как логика дает правила для языковых выражений, общие для всех языков.

5. Описания логики называют предикатами, а то, что описывается — субъектами. Описания, т. е. предикаты,

бывают простые и сложные. Простые суть те, на которые указывают единичные языковые выражения, например, «человек», «животное», «мыслящий», «белое», «черное». Сложными [предикатами] являются те, на которые указывают составные языковые выражения, так, мы говорим «мыслящее животное», «белый человек». Посредством каждого простого предиката вещь сходствует с другой вещью или различествует с ней. Те, посредством которых вещь сходствует с другой вещью, выражают сходство либо в субстанции, либо в одном из ее состояний, но не в субстанции. Предикат, посредством которого сходствуют две или более [вещи], называют универсальным предикатом, например «человек» и «животное». Тот [предикат], который не выражает сходство по крайней мере двух (вещей) называется единичным, например, «Зейд» и «Омар»... Более общий из двух простых предикатов, которые выражают сходство двух вещей по их субстанции, называют «родом», а более частный — «видом». Так, «человек» и «животное», посредством которых сходствуют Зейд и Омар по своей субстанции, причем «животное» по отношению к ним является родом, а «человек» — видом. [Предикат], посредством которого различествует одна вещь с другой по субстанции суть различающий признак, [предикат] же, посредством которого одна вещь различествует с другой не по субстанции, суть собственный признак. Простых универсальных предикатов пять: род, вид, различающий признак, собственный признак, случайный признак. Род может быть обрисован как более общий из двух простых предикатов, посредством которых правильным было бы ответить на вопрос «Что это — видимое нами или воспринимаемое вообще?». Более частный же из них является видом. Далее, различающий признак суть предикат, посредством которого различествует по субстанции один вид с другим, причастным к тому же роду, как например, «мыслящее», посредством чего человек отличается от других животных, имеющих с ним общее то, что все они суть животные. Собственный признак есть предикат, присущий лишь одному виду, как например, «смеющийся» присущ лишь человеку, например, мы говорим «воспринимающий знания», мы говорим также «способный к совершению купли и продажи» — все это возможно лишь по отношению к человеку. Слу-

чайный признак есть предикат, приписываемый множеству видов не в плане ответа на вопрос «Что это такое?», как например, «черное» и «белое». Мы говорим «белый человек», «белая лошадь», «белый бык», то же относительно «черного».

6. Сложные предикаты состоят из числа этих пяти [простых предикатов], так, наше высказывание «Зейд — мыслящее животное», это [высказывание] состоит из рода и различающего признака. Наше высказывание «смеющееся животное» или «животное, способное совершать куплю и продажу» состоит из рода и собственного признака. Наше высказывание «Зейд — белое животное» состоит из рода и случайного признака. В высказывании же «Зейд — искусный врач» предикатом является «искусный врач», который состоит из двух случайных признаков. Так же обстоит дело и с другими сложными предикатами, они состоят из тех же [простых предикатов], что и эти. Всякий предикат, который состоит из рода и различающего признака или из рода и двух различающих признаков, когда становится равным по объему какому-либо виду, является определением данного вида. Так, наши высказывания «мыслящее животное», «мыслящее смертное животное» используются в качестве двух различных признаков, если при определении человека исходят из этого. Так же обстоит дело и с другими определениями. Тот же [предикат], который состоит из рода и собственного признака или из рода и одного, двух или более случайных признаков, при равенстве его по объему какому-либо виду, называется описанием этого вида. Так, наше высказывание «человек — животное, способное к совершению купли и продажи» и «смеющееся животное», а также другие, подобные этим, суть описания человека. Определение и описание имеют общим то, что оба они являются сложными [предикатами], раскрывают содержание имени и совпадают по объему с видом, который они [соответственно] описывают или определяют; посредством их данный вид отличается от всех других. Но, если описание не указывает ни на субстанцию вещи, ни на основу ее, то определение указывает на субстанцию вещи и на все то, что составляет основу ее. Что касается предикатов, состоящих только из случайных признаков, то они не имеют какого-либо особого названия. Однако в слу-

чае, если какой-либо из них делается равным какому-либо виду, то о них говорят как о собственных признаках данного вида. Так, например, наше высказывание «сложенные две стороны треугольника длиннее, чем третья сторона» суть предикат, который состоит из случайных признаков, равен по объему виду треугольников, совпадает с ним и является одним из собственных признаков треугольника. Вид может иметь множество описаний, но у него не может быть много определений, каждый вид имеет лишь одно определение, но у него может быть множество собственных признаков.

ИЗ ТРАКТАТА «ОСНОВЫ МУДРОСТИ»¹

Все существующие вокруг нас вещи обладают сущностью и индивидуальным естеством. Сущность вещи не является ее естеством и не входит в (понятие) естества. Если бы сущность человека была (в то же время) его естеством, то наше представление о сущности человека (совпадало бы) с представлением о его естестве; представляя себе, что такое человек (вообще), мы (получали бы) представление (также и) об отдельном человеке и познавали бы (сущность) его бытия. Таким образом, всякое (общее) представление требовало бы (конкретного) подтверждения в реальности.

(В свою очередь) и естество вещей не входит в их сущность. В противном случае оно являлось бы конституирующим² началом, без которого представление о сущности еще не было бы совершенным и его нельзя было бы даже мысленно отнять от сущности. Если бы сущность человека совпадала с его телесностью и животностью, то тот, кто разумеет человека как такового³, так же мало сомневался бы в том, что он — тело или животное, как и в том, что он существует. На самом деле это не так: мы сомневаемся до тех пор, пока не появится (доказательство, вытекающее из) чувственно-

¹ Перевод трактата Фараби «Фусус ал хикам» найден в личном архиве известного арабиста-переводчика М. А. Салье и любезно представлен нам А. Ирисовым. Слово «фусус» буквально «драгоценные камни на перстне», в данном случае оно может быть передано словами «основа», «ядро», «сущность».

² Т. е. обуславливающим бытие данной вещи.

³ Т. е. ясно представляет себе, что такое человек как таковой.

го восприятия или умозаключения. Бытие и индивидуальное естество вещей, как мы показали, не принадлежит к числу конституирующих начал. Они относятся к обязательным акциденциям и не входят в число добавочных качеств, возникающих после сущности. Всякая акциденция принадлежит к сущности либо по самой своей природе — и тогда она обязательна, — либо (приходит) от чего-то другого. Невозможно, однако, чтобы тому, что не существует, было присуще нечто, следующее за ним в бытии; поэтому абсурдным является (допущение), что к сущности вещи может что-либо принадлежать раньше возникновения самой вещи. Невозможно также предположить, что возникновение стало принадлежать сущности, когда она уже возникла, и бытие появилось у нее после того, как она стала существовать. Это бы означало, что сущность возникла раньше самой себя. Таким образом, нельзя допустить, что бытие принадлежит к акциденциям сущности, заложенным в ней самой, ибо такие акциденции принадлежат только вещам уже существующим. Когда вещь возникла, у нее появляются акциденции, обусловленные ею самой. Ибо то, что присуще чему-либо и требует причины, (само) является причиной того, что из него следует, и присуще ему. Причина делает следствие необходимым лишь тогда, когда она сама необходима, а она не может быть необходимой раньше, чем начнет существовать. Поэтому бытие не является чем-то обусловленным сущностью тех вещей, сущность и бытие которых в чем-либо различаются. Следовательно, начало бытия вещи есть нечто иное, чем ее сущность, ибо акциденция — обязательная, являющаяся следствием какой-либо причины или случайная — возникает либо из самой вещи, либо из чего-нибудь другого. Поскольку индивидуальное естество не вытекает из самой сущности вещи и оба эти понятия различаются, значит естество возникает из чего-то другого. Всякая вещь, естество которой отличается от ее сущности и не является для последней конституирующим началом, получает естество от чего-то другого. (Таким образом) мы доходим до начала, сущность которого не отличается от его индивидуального естества.

2. Существование обусловленной сущности само по себе не является невозможным — иначе она не могла бы существовать. Однако оно не обязательно, ибо в

противном случае оно не было бы обусловленным. Таким образом, (обусловленная сущность) по самому своему определению является возможно сущей при условии существования ее первопричины, существование ее при отсутствии первопричины невозможно. По самому определению такая сущность преходяща, а по отношению к своей первопричине — обязательно необходима. «Все преходяще, кроме лика Его»⁴.

3. Обусловленная сущность сама по себе является несуществующей, бытие возникает у нее от другой вещи. Вещи, которые существуют сами по себе, предшествуют вещам, существующим не самостоятельно. Обусловленной сущности свойственно сначала небытие, а затем — бытие. Она сотворена, но не в прошлом (а в настоящем)⁵.

4. (Понятие о) всякой сущности прилагается ко многим вещам⁶. Это относится не к самой сущности (вещи), ибо в противном случае она не могла бы принадлежать отдельной вещи. (Конкретное бытие отдельной вещи) исходит от чего-то иного и поэтому является обусловленным.

5. Бытие каждой особи, имеющей общую с другими сущность, не тождественно бытию самой этой сущности, оно свойственно этой особи индивидуально. Иначе та же самая сущность не могла бы принадлежать другой особи. Следовательно, бытие сущности в данной особи не является необходимой (формой) ее бытия. Она существует благодаря внешней причине и, следовательно, обусловлена.

6. Видовое различие не содержится в сущности рода, а если и содержится, то только в индивидуальном существе. Я хочу сказать, естество рода фактически существует не в видовом различии; в видовом различии существует самое бытие индивидуальных особей как таковых, проявляющееся в данном видовом различии. Так животное в абсолютном смысле, становясь существующим, оказывается разумным или неразумным⁷, однако

⁴ Коран, 28, 88.

⁵ Т. е. не сотворена предвечно, а обусловлена причиной, существовавшей прежде ее создания.

⁶ Т. е. общее понятие охватывает множество частных вещей.

⁷ «Разумное животное» — человек, под неразумными животными подразумеваются все другие существа.

сущность животного достается ему не потому, что оно разумно.

7. Необходимо сущее само по себе не разделяется на видовые различия. Будь у него видовые различия, эти различия являлись бы конституирующим началом его бытия и входили бы в его бытие. А это невозможно, так как сущностью необходимо сущего является самое бытие.

Необходимо сущее неделимо в том смысле, что не относится ко многим вещам, различающимся в числе,— в противном случае оно было бы обусловленным. Это также является доказательством в пользу нашего первого утверждения⁸.

Необходимо сущее не делится на части — ни количественно, ни в отвлеченном смысле. Иначе каждая из частей была бы либо необходимо сущей, и тогда количество необходимо сущих вещей умножилось бы, либо возможно сущей. В последнем случае часть существовала бы сама по себе, раньше целого, и целое возникало бы после части.

8. У того, что является необходимо сущим само по себе, нет ни рода, ни видового различия, ни вида, ни подобия. Необходимо сущее не имеет ни конструирующего начала, ни субстрата, ни акциденций, ни какого-либо облачения, он ясен и очевиден.

Необходимо сущее есть источник всякой эманации, и оно явно в своем естестве. Ему принадлежит всеобщность, и при этом в нем нет множественности. Оно существует, поскольку оно явно, и обретает из себя все (сущее). Познание им всего (сущего возникло) после его естества, а познание им самого себя и есть оно само. Познание всего сущего — множественно, (но оно возникло) после естества (необходимо сущего), но все сущее едино по отношению к естеству необходимо сущего. Оно — всеобщее в едином, оно — истина, да и как может быть иначе, раз оно необходимо; оно скрыто — а как же иначе,— и все же оно явно. Оно явно и тем самым скрыто, оно скрыто и тем самым явно.

Отправляясь от его скрытости к его явности и будет оно для тебя явным и скрытым.

⁸ Т. е. утверждения, что необходимо сущим, ибо ничто не может предшествовать необходимо сущему.

9. Если известна причина, делающая существование вещи необходимым, то известна и сама вещь. Когда причины расположены по порядку, то последние из них доходят до частных, индивидуальных вещей в виде цепи необходимых причинностей. Таким образом, все общие и частные вещи являются явными вследствие явности первой причины. Но она познает вещи не из их существования, ибо к ним приложимо понятие времени и настоящего⁹, а из собственного своего существа, в том порядке, который она сама создала, одну вещь за другой. Мир ее познания, возникающий после ее естества, есть вторая, бесконечная всеобщность, и там пребывает явление.

10. Первое знание (бога) возникает в силу его естества и неделимо. Второе знание исходит из его естества и, когда оно умножается, то множественность не заложена в его естестве, напротив, оно возникает после его естества, «Не упадет ни один листок (с дерева) без ведома его». Там совершает перо свой бег по богохранимой скрижали, имеющий окончиться в день воскресенья...

30. Существо человека делится на тайное и явное. Что касается явного, то это чувственно воспринимаемое тело с его органами и всем сложением. Чувственное восприятие познает его снаружи, а анатомия указывает на его внутреннее строение. Что же касается тайного, то это духовные силы человека.

31. Духовные силы человека разделяются на две (категории) — одна занята деятельностью, другая — познанием. Деятельность бывает трех родов: растительная, животная и человеческая; познание — дух: животное (чувственное) и человеческое. Эти пять родов (деятельности) существуют в человеке и многие из них являются у него общими (с растениями и животными).

Растительная деятельность имеет целью сохранить особь и вырастить ее, а также сохранить вид и увековечить его путем размножения. Над нею имеет власть одна из духовных сил человека, которую некоторые люди называют духовной силой. Нам нет надобности о ней распространяться. Задача животной силы — привлекать то, что полезно, — это обусловливается желания-

⁹ Т. е. они существуют во времени, являются преходящими.

ми — и отгонять вредное — это обуславливается страхом. Этой силой управляет гнев. Таковы силы человека.

Человеческая деятельность состоит в избрании благого и полезного при стремлении к целям, обычным в нашей быстротечной (т. е. земной) жизни, при этом опрометчивость (обычно) преобладает над справедливостью. К этим целям ведет разум, получающийся из опыта, постигающий обхождение с людьми и украшенный образованием, когда первый разум находится в здравом состоянии. Познание подобно отпечатку. Как воск не сроден печати, пока печать не покроет и не обнимет крепким объятием, а потом воск покидает печать, восприняв имя (владельца) и контуры рисунка (печати), так и постижение (сначала) не сродно образу постигаемого. Когда же постижение похищает у постигаемого образ, оно (как бы) завязывает с ним знакомство. Это подобно тому, как чувственное восприятие заимствует образ воспринимаемого и поручает его памяти. И этот образ отображается в памяти даже если само воспринимаемое исчезло.

Животное (т. е. чувственное) познание осуществляется либо внешними частями тела, либо внутри него. Внешнее познание достигается пятью ощущениями (т. е. чувствами), а внутреннее познание у животного осуществляется инстинктом.

Каждое из внешних чувств получает от воспринимаемого объекта впечатление соответственно его качеству. Если объект силен, то он оставляет впечатление надолго. Так, если глаз уставится на солнце, в нем останется очертание солнца, а когда он отвернется от тела солнца, это впечатление остается в нем долгое время. Иногда оно так действует на природу зрачка, что вредит ей. Также и ухо: когда оно отвернется от сильного звука, то его еще долго сопровождает утомительный гул.

То же самое относится к обонянию и вкусу, а наиболее явно это проявляется в осязании.

Глаз — это зеркало, в котором рисуется отражение видимого, пока глаз находится напротив него. Когда видимый объект исчезает, то, если он не ярок, исчезает и (его отражение).

Ухо — это впадина, в которой волны воздуха бьются между двумя сталкивающимися телами, и поэтому ты слышишь.

Осязание — это сила, действующая в равномерно (устроенном) органе, который воспринимает всякую перемену, вызванную соприкосновением с чем-либо, производящим на него действие. Так же обстоит дело с обонянием и вкусом.

Позади органов внешних чувств находятся как бы силки и сети для уловления образов, вызываемых восприятием. К числу их принадлежит сила, называемая формообразующей и находящаяся в передней части мозга. Эта сила закрепляет формы ощущаемых вещей после того, как они исчезают из (сферы восприятий) или больше с ними не связаны. Они исчезают из сферы восприятий, но остаются (в формообразующей силе).

Еще одна сила называется предположением¹⁰. При помощи этой силы постигается то, чего нельзя воспринять чувством. Такова, например сила предположения у овцы. Когда чувства овцы воспринимают фигуру волка, то в предполагающей силе возникает представление о враждебности и скверности волка, хотя чувством этого не постигнуть.

Еще одна сила называется «сохраняющей». Она является кладовой того, что постигается предположением¹¹, так же, как формообразующая сила — кладовая того, что воспринимается чувствами.

Есть еще сила, называемая «размышляющей», которая властвует над тем, что вложено в кладовых формообразующей и охраняющей силы, она соединяет (сокровища обеих этих сил) и отделяет их друг от друга. «Размышляющей» она называется лишь тогда, когда ею пользуется дух человека и разум. Если ею пользуется предположение, то она называется воображающей (силой).

Внешние чувства не воспринимают чистые понятия, но смешивают их (с материальным субстратом) и не закрепляют их после исчезновения воспринимаемого объекта. Чувства не воспринимают, (например) Зейда, как чистое понятие человека, не воспринимают (реального) человека, к которому приложимы не только (категории): количества, качества, местонахождения, поло-

¹⁰ Арабское «вахм». Из дальнейшего видно, что Фараби имеет в виду инстинкт.

¹¹ Т. е. инстинктом.

жения и другие, но и большее количество состояний. Если бы эти состояния входили в истинную сущность (понятия) «человек», то они были бы общими для всех людей. Но восприятие утрачивает представление о данном образе, когда объект восприятия исчезает, и познает образ только в материи или (если он так или иначе) связан с материей...

38. Предположение и внутреннее чувство не познают чистых понятий и смешивают их (с материальным субстратом), но закрепляют понятие после исчезновения объекта восприятия. Предположение и воображение тоже не дают при внутреннем восприятии чистого понятия о человеке, но прибавляют к нему, смотря по тому, что воспринимается извне, различные добавления и подмеси, вроде (понятий) количества, качества, местонахождения, положения. Когда (внутреннее восприятие) пытается представить себе абстрактную сущность человека как таковую, оно не в состоянии этого сделать и может только закрепить смешанный образ человека, заимствованный от внешних чувств, даже в том случае, когда расстанется с воспринимаемым объектом.

39. Человеческий дух, (наоборот), может представить себе понятие согласно с его определением и истинной сущностью, освободив его от постоянных акциденций, так, чтобы оно явилось общим для множества (частных вещей). Это достигается при помощи силы, присущей духу и называемой теоретическим разумом. Дух здесь подобен зеркалу, а разум — полировке. Эти понятия запечатлеваются в духе в силу божественной эманации, как очертания предметов возникают в полированном зеркале, если полировка не испорчена ржавчиной и не отклоняет его от высшей стороны чем-либо низшим, как (скажем), страстью, гневом, чувством или воображением, когда (дух) отвернется от этого и направится в сторону мира веления, он увидит высшее царство и достигнет высшего наслаждения...

41. Слабый дух обыкновенных людей, если склонится к внутренним (восприятиям), теряет внешние восприятия, а когда склонится к внешним восприятиям, то потеряет внутренние. Если он полагается на какое-нибудь внешнее чувство, то теряет другие чувства, а когда соединится с какой-нибудь одной силой, присущей внутренним чувствам, то становится чуждым другим си-

лам. Так, слух пугает зрение¹², страх удерживает от похоти, размышление отклоняет от воспоминания, воспоминание мешает размышлять. А у святого духа ничто ничему не мешает.

42. На общей границе между внутренними и внешними восприятиями находится сила, собирающая впечатления, доставляемые внешними чувствами. Этой силой осуществляются в подлинном смысле восприятия, в ней запечатлевается образ быстро движущегося предмета¹³ и образы в ней сохраняются, хотя отсутствует воспринимаемый объект. Так, можно себе представить прямую линию или круг, хотя (материально) они не существуют, но только эти представления закрепляются ненадолго.

Эта сила является также местом, где находятся внутренние образы во время сна. Таким образом, все то, что мы постигаем, в действительности, отражается в этой силе — все равно, пришло ли оно туда извне или появилось изнутри. То, что отображается в этой силе, становится видимым (либо наяву, либо во сне). Если ею завладеют внешние чувства, то она не занимается внутренними восприятиями, а когда внешние чувства ее освобождают, она переходит во власть внутренних восприятий, которые не знают покоя (т. е. всегда существуют). В ней рисуются отображения того, что возникает во внутреннем (мире человека) и становятся прямыми, так что мы видим их, например, во сне. Нередко, однако, что-нибудь увлекает внутренние (силы) и серьезно занимает их. Тогда эти силы приходят в такое сильное движение, что захватывают (человека) своей властью. Тогда дело происходит двояко: либо разум соразмеряет движение внутренних сил и сдерживает их кипение, или же он оказывается для этого слишком слабым и уходит от соседства с ними. Если случается, что разум или слишком слаб и воображение сильно овладевает (человеком), то в воображении возникает сила, действующая на это зеркало (т. е. на изображение). Тогда в зеркале рисуется образ представляемой вещи и она становится зримой. Так бывает, когда человека побеждает внутрен-

¹² Т. е. заставляет человека смотреть не туда, куда надо.

¹³ Смысл этой фразы не ясен. Текст, видимо, не в порядке.

нее опасение или овладевает им страх и он начинает слышать голоса и видеть людей¹⁴. Иногда эта власть над внутренними (переживаниями) оказывается очень сильной, а внешние восприятия — слишком слабыми, и вспыхивает тогда (в душе человека) нечто, (исходящее) из высшего царства, и оповещает он о неведомом. Так же мелькают (представления) во сне, когда успокаиваются чувства и пребывают в покое органы ощущений, и человек видит сны. Нередко память удерживает сон, как он был, и он не нуждается в толковании, а иногда воображающая сила в своем уподобляющем движении уходит от самого сновидения к чему-то с ним сродному, и иногда он нуждается в толковании. А толкование — это догадка толкования, посредством которой он по ветвям узнает корень¹⁵.

43. Чувственным вещам как таковым не свойственно быть постижимыми разумом, а умопостижаемому, поскольку оно постигаемо умом, не свойственно быть воспринятым чувствами. Чувственное восприятие не осуществляется вполне без помощи телесного органа, который воспринимает образы чувственных вещей вместе с их посторонними акциденциями, а умственное познание не может совершиться с помощью телесного органа, ибо то, что отображается в телесном органе, есть нечто частное, а общее, охватывающее многие вещи, не может заключаться в чем-либо делимом¹⁶. Напротив, умопостигаемые вещи воспринимает человеческий дух, (т. е.) некая не телесная субстанция, не делимая и не занимающая места. Она не имеет отношения к инстинкту и не познает посредством чувств, ибо относится к (миру) веления.

44. Область чувства — это мир творения, а область разума — это мир веления. А то, что выше творения и веления¹⁷, скрыто и от чувства, и от разума. Но его скрытость не разнится с его раскрытием, подобно тому как солнце (особенно ясно) видно, когда оно слегка прикрито (и не слепит глаз)...

¹⁴ Речь здесь идет о галлюцинациях.

¹⁵ Т. е. по сновидению заключает о будущем.

¹⁶ Т. е. частном.

¹⁷ Т. е. первосущий.

Некоторые люди заключали о существовании вакуума исходя из следующего: они брали вогнутый сосуд с симметричным горлышком, переворачивали его над водной поверхностью другого сосуда и 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, заключали, что вогнутая [поверхность] перевернутого сосуда была заполнена воздухом, что в ней не было пустоты, ибо пустота заполнилась водой; что воздух, наполнивший сосуд, отталкивал встречную воду, оттеснял ее в стороны, прорезал ее и погружался в нее, подобно тому, как прорезает воду [при погружении в нее] твердое тело.

Из этого они заключали, что воздух наделен силой и что в сосуде, наполненном воздухом, совершенно отсутствует вакуум, [затем] они использовали либо пустой стеклянный широкий сосуд с продолговатым узким горлышком, либо узкий сосуд с узким горлышком.

Они погружали его в воду и получали тот же результат, что и в первом случае, объясняя это тем, что сосуды наполнены воздухом. Затем они брали эти сосуды, всасывали горлышко, и прежде чем отнять горлышко ото рта, зажимали его пальцами, погружали в воду, открывали горлышко и вода, за счет ли притяжения или отталкивания, входила внутрь сосудов.

Этим они доказывали, что, всасывая горлышко, они высасывают из этих сосудов воздух, в результате чего вода течет внутрь сосудов и занимает место [воздуха]. Если бы в сосуде осталось какое-то тело, то его место заполнил бы воздух, а не вода и результат погружения сосудов в воду как до, так и после выдувания был бы один и тот же, поскольку в обоих случаях они были бы полностью заполнены.

Это послужило для них доказательством того, что пространство вначале было заполнено воздухом, затем воздух вышел и образовалась абсолютная пустота, которая впоследствии заполнилась водой.

¹ Перевод на основе арабского и турецкого текстов Б. Я. Оширович, М. М. Хайруллаева—Farabi's article on vacuum «Türk tarih kütümü Yayınlarından», Ankara, 1951, № 15.

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. Если бы оно было правильным, то, если одна истина следует за другой, то вторая не является необходимым заключением для первой.

Однако эти люди не делали различия между реальной необходимостью и вероятной необходимостью. Мы придерживались мнения, что нет ... [пропуск в тексте] ... в этом вопросе. Состояние, которое они наблюдали в сосудах, было именно таким, как они об этом упоминали, однако необходимое заключение, выведенное на основании того, что они наблюдали в сосудах, сделано ими неправильно. К такому неверному мышлению их привело то, что они не отличали [необходимого] заключения от не необходимого и не знали каким путем, как и почему первое необходимо.

Тем не менее мы считаем, что с этими людьми не следует рассуждать на эту тему, ибо, из-за ограниченности их знаний в этом вопросе, эта беседа будет для них бесполезна в связи с тем, что они отказываются от своих ошибок. Если допустить, что за счет всасывания вышла одна треть общего количества содержащегося в сосуде воздуха, а две трети содержащегося в нем воздуха осталось, следовательно, одна треть сосуда освободилась от какой-то части воздуха, содержащегося ранее в сосуде.

Предположим, что эта треть сосуда охватывает дно внутренней поверхности. Если мы допустим, что две части расположены на внутренней поверхности в противоположных концах сосуда по отношению к третьей части, из которой вышло какое-то количество воздуха, то есть ли между этими двумя частями какое-то расстояние или нет?

То же можно сказать и о любых двух противолежащих частях внутри сосуда. Существует ли в объеме этой трети какое-то расстояние в длину, ширину или глубину?

Они должны ответить на этот вопрос либо утвердительно, либо отрицательно. Если они ответят утвердительно, то это значит, что взамен воздуха эта треть за-

полнилась чем-то, обладающим длиной, шириной и глубиной, следовательно, обладающим объемом.

Если же они ответят отрицательно, то им возразят: «А разве вода не входила постепенно в горлышко пока не достигла определенного уровня, заполнив воздушное пространство?»

Скажите нам, разве вода, которая потекла на дно сосуда, не прекратила течь на определенном уровне между местом входа и местом остановки воды?

Если они ответят утвердительно, то, следовательно, существует расстояние, а поскольку на каком-либо определенном уровне полностью прекращается подача воды, то, следовательно, это пространство имеет длину, ширину и глубину.

Если мы поставим сосуды на солнце и солнечные лучи войдут внутрь сосудов прежде чем в них войдет вода, то что же окажется в этой пустой трети сосуда?

Так же [пропуск в тексте] из ... [пропуск] в другом направлении, как это наглядно видно, то проникнут ли лучи на все расстояние или останутся внутри сосудов только в этом отрезке? Что находится между двумя противоположными стенками сосудов? Имеет ли пространство объем? На все эти вопросы неизбежно последует утвердительный ответ, дабы не противоречить самому себе и реальным фактам.

Следовательно, эта треть сосуда имеет какой-то объем, заполнена каким-то телом, обладающим длиной, шириной и глубиной, явными сторонами и всеми характерными особенностями материи.

Следовательно, из тех явлений, которые наблюдались в сосудах, следует сделать заключение, отличное от того, которое сделали они, заявляя, что данная треть сосуда составляет вакуум. В действительности в этой трети сосуда содержится какое-то тело, но не воздух, ибо воздух вышел из него. Мы не знаем, что это за тело. Если же они возразят, как же проникла внутрь сосуда вода, если в нем был заменитель воздуха, или как проник этот заменитель воздуха внутрь сосуда до выхода воздуха, то им ответят, что они не должны спешить в своих суждениях и как [пропуск] и отказаться от этих суждений и говорить о существовании какого-то тела, которое уступит свое место окружающей его воде, в то время как воздух, который вышел, не освободил

своего места для окружающей его воды, затем они требуют причину этому.

Вы настаиваете на существование вакуума и вы же требуете объяснения этого непонятного явления [строите в уме различные предположения или] же отрываете часть проблемы. Мы рассматриваем эту проблему с тем, чтобы совместно выяснить, какова же субстанция этого тела.

Их рассуждение о том, что треть сосуда составляет абсолютное ничто, является возвратом к их прежнему суждению, и эти рассуждения в достаточной мере демонстрируют всю ошибочность их доводов, а их заключение о существовании вакуума фактически не является заключением. Эти утверждения сделаны соответственно способностям лиц, ведущих с нами беседу, а не в соответствии с характером самого вопроса, с указанием оснований для этого.

В действительности они настаивали на существовании вакуума на том основании, что вода потекла в сосуд лишь после того, как из него вышел воздух, в то время как раньше воздух мешал проникновению воды в сосуд.

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. Это тело существует, однако занимает ли оно пространство, ранее занятое воздухом, из которого воздух вышел и продолжает существовать, когда пространство занято воздухом, или же оно проникает туда уже после того, как воздух вышел оттуда?

Если бы тело заполнило это пространство [наряду с воздухом], то это бы значило, что два тела занимают одно и то же пространство, предназначенное для одного из них, а также что одно тело вошло в другое, уместилось в нем без увеличения общего для обоих объема.

Если это так, то что же мешало воде заполнить воздушное пространство? Если же это тело сменило воздух после выхода его, то, вероятно, это тело существовало до этого вне сосуда или рядом с ним [пропуск], а следовательно, это либо воздух, либо вода, находящаяся в воздухе. Этим телом не может быть ни вода, находя-

щаяся в воздухе, как мы отмечали выше, ни воздух, вошедший в сосуд извне на место «первого воздуха».

Этот воздух не мешает проникновению воды в сосуд, ибо он обладает свойством втягивать воду в сосуд. И это тоже должно было показать необоснованность их взгляда о существовании вакуума в сосуде.

Невозможно представить себе, что «абсолютное ничто» толкает воду в сосуд, так же как невозможно вообразить, что «первый воздух» мешал проникновению «абсолютного ничто» в сосуд.

Теперь перейдем к рассуждению о том, что собой представляет это тело и почему оно перестало препятствовать проникновению воды в пространство, занятое этим телом? Почему вода с силой потекла внутрь сосуда, за счет ли притягивания или отталкивания?

Говоря о нагревании, охлаждении тел и о побочных явлениях, [связанных с ними], я хочу сказать, что нагревание может происходить двумя способами: либо путем смешивания его с горячим телом, распространения горячего тела в первом теле и согревания всего пространства, подобно тому как нагревается вода при вливании в нее горячей воды, либо нагревание тела может происходить не за счет соединения и смешивания его с горячим телом.

Равным образом охлаждение воды также происходит двояко: либо путем соединения и смешивания ее с холодным телом, либо путем охлаждения ее воздухом или снегом; так, вода охлаждается снегом, который [пропуск в тексте] ..., либо вода охлаждается в оловянных сосудах, в зарытых в землю сосудах или в снегу.

В действительности охлаждение ее произошло не от соединения и смешения ее извне с холодными телами. Иногда температура горячего тела может увеличиться за счет соединения и смешения его с другим горячим телом, равным образом происходит и охлаждение. Иногда увеличение и уменьшение температуры может происходить не за счет смешения с горячими или холодными телами.

Высокая температура может также падать не из-за недостатка горячего тела, которое отделилось от него, а понижение температуры происходит само по себе. [Равным образом] и охлаждение может происходить

само по себе, а не в связи с тем, что одно холодное тело отделилось от другого холодного тела.

Иногда температура тела может упасть за счет отделения части от горячего тела, как например, в случае с теплотой определенного количества, когда теплая часть отделяется от целого. То же можно сказать и о холодных телах, таких, как снег и смоченная тряпка. У этих тел при отделении части от целого будет наблюдаться понижение холода.

Подобное же положение наблюдается и при увеличении и уменьшении размера предметов...

Размер объемного тела увеличивается двумя путями: первый — путем присоединения к нему извне или сбоку другого тела, обладающего объемом...

То же происходит и при смешивании и разъединении двух тел. Например, при смешивании ячменя и пшеницы увеличивается общий размер. Аналогично этому происходит и уменьшение размера, одно тело уменьшается за счет отделения его от другого тела и размер каждого из этих тел станет меньше.

Примером этому служит охлаждение тепла и нагревание холода путем смешивания горячих и холодных тел. Уменьшение размера происходит за счет отделения горячих и холодных частиц.

Второе. При увеличении размера объемного тела это тело подвергается гниению [порче], ибо рост его приостанавливается не путем отделения от него какой-то части и не путем отделения от него какой-то величины.

Таким же образом тепло горячего [тела] увеличивается не за счет присоединения к нему горячего тела, а само по себе. Подобным же образом происходит увеличение размера многих тел. Их размер увеличивается не путем присоединения к ним другой величины и не путем отделения от них какой-то величины.

Одним из таких тел является воздух, объем которого может расширяться без присоединения к нему другого объема извне, он может увеличить свой первоначальный объем... [пропуск в тексте] и изменить свой объем без отделения от него части объема.

Аналогично этому и увеличение температуры происходит без прибавления к ней чего-то, поскольку вода

имеет свойство при повышении и понижении температуры оставаться самой собой.

Воздух также при увеличении и уменьшении его объема остается самим собой. Увеличение и уменьшение его объема может происходить естественно или с применением силы, подобно тому как камень может двигаться естественно, то есть вниз, и с применением силы, то есть вверх, а как только это сопротивление исчезнет, он возвратится в естественное положение, то есть вниз.

Аналогичное положение и с воздухом. Если его объем увеличивается искусственно, то этот объем сохраняется только до тех пор, пока существует это сопротивление, а как только сопротивление исчезнет, объем его вернется в естественное состояние. При искусственном уменьшении объема минимальный объем существует до тех пор, пока будет сопротивление, а как только исчезнет это сопротивление, то объем вернется в естественное состояние.

Однако тепло увеличивается при расширении в длину и сужении в ширину, в то время как объем воздуха увеличивается во всех направлениях. Воздух при всасывании выходит из сосуда не целиком. Поистине в силу чрезмерной влажности воздух принимает форму окружающих его тел и этим усложняется быстрое увеличение и уменьшение объема.

Если оставшийся воздух увеличится в объеме и заполнит сосуд, то он останется в объеме вогнутой [поверхности] сосуда. При исчезновении сопротивления воздух снова примет свой естественный объем, в результате чего освободится место для окружающих его тел.

Если после исчезновения сопротивления его окружает воздух, то этот воздух заполнит свободное пространство. Если же его окружает вода, то вода потечет в это пространство в тот момент, как оно освободится.

Быстрота движения воды в пространство, из которого искусственно удален воздух, при исчезновении сопротивления будет пропорциональна количеству приложенного к нему сопротивления. Поистине всякий раз при уменьшении объема «второго воздуха» к нему применяется сила для увеличения его объема. Без этого применения силы переход «второго воздуха» в «первый»

происходил бы быстрее, а в соответствии с этим и вода текла бы быстрее.

Причины скорости движения воды видят в притяжении ее и отталкивании. Но это не соответствует действительности, ибо этим телам свойственно изменение пространства, замена одного пространства другим. Они связаны во времени [всякий раз], как только одно тело освобождает пространство, в ту же минуту это пространство заполняется другим телом и выходит смежное с ним тело, но никогда пространство, из которого вышло первое тело, не останется абсолютно пустым.

Субстанцию тела, которое при всасывании наполняет треть сосуда, можно объединить так: «первый воздух» фактически не уступил место воде, ибо этот воздух, находившийся в сосуде, составляет естественный объем, в то время как «второй воздух» составлял искусственно созданный объем, и, возвратившись к своему первоначальному объему, уступил место окружавшей его воде.

Причину течения воды некоторые видят в притяжении и отталкивании воздуха извне по той причине, что этим телам свойственно изменение места в пространстве.

Фактически быстрота движения «второго тела», сменившего «первое», пропорциональна быстроте ухода «первого тела». Всякий раз при уменьшении объема воздуха его искусственно увеличивают, и возвращение его в первоначальное состояние будет очень быстрым.

Аналогичное явление наблюдается, если сильно всасывать [гортлышко] сосуда, а затем опустить его в воду; тогда вода быстро и обильно потечет в сосуд.

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.

Именно это мы стремились осветить в первую очередь и достигли этого. На этом мы заканчиваем наше рассуждение о вакууме.

Бесконечная хвала... разуму.

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|--|----|
| Предисловие | 5 |
| Эпоха Фараби | 8 |
| Жизнь и творчество | 14 |
| Изучение наследия Фараби | 18 |
| Фараби о науке | 25 |
| О бытии и материи | 29 |
| О познании и разуме | 34 |
| Логика | 44 |
| Общество и государство | 48 |
| Счастье — всем людям | 54 |
| В памяти потомков | 56 |
| Литература и тексты | 62 |
| Приложение | 73 |
| О названии и происхождении философии | 73 |
| Вводный трактат в логику | 75 |
| Из трактата «Основы мудрости» | 81 |
| Статья о вакууме | 91 |

001
X 15

Хайруллаев М. М.

Фараби-крупнейший мыслитель средневековья.
(К 1100-летию со дня рождения Абу Насра Фара-
би). Т., «Фан», 1973.
100 с.

001(09)

М. М. Хайруллаев

**ФАРАБИ — КРУПНЕЙШИЙ МЫСЛИТЕЛЬ
СРЕДНЕВЕКОВЬЯ**

Утверждено к печати

Главной редакцией научно-популярной литературы АН УзССР

Редактор Э. Хуршут
Технический редактор Р. Рузиева
Корректор О. Шпида

Р05402. Сдано в набор 28/VIII-73 г. Подписано к печати 4/IX-73 г. Формат 84×108^{1/2}.
Бумага типографская №1. Бум. л. 1,625. Печ. л. 5,12. Уч.-изд. л. 5,0. Изд. № 662.
Заказ 180. Тираж 5000. Цена 19 к.

Типография изд-ва «Фан» УзССР, Ташкент, ул. Черданцева, 21.
Адрес издательства: Ташкент, ул. Гоголя, 70.

Цена 19 к.