Б. Г. Гафуров
А. Х. Касымжанов

АЛ-ФАРАБИ
в истории культуры

001(09)
Г-24

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Б. Г. ГАФУРОВ
А. Х. КАСЫМЖАНОВ

АЛ-ФАРАБИ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

5630

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1975

901(09)
Г24

Редактор
А. В. САГАДЕЕВ

Книга посвящена роли одного из величайших мыслителей средневекового Востока, ал-Фараби, в истории культуры. Авторы анализируют творческое наследие ученого во всем его многообразии, уделяя особое внимание проблемам философии, разработке им теории познания, логики, классификации наук, включая музыковедение и математику.

Книга будет интересна всем занимающимся проблемами истории культуры и науки.

Г $\frac{10501\text{-}159}{013(02)\text{-}75}$ Б3-48-2-75

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1975.

1. КУЛЬТУРА И ИНДИВИДУАЛЬНОЕ ТВОРЧЕСТВО

Мировая история, эпоха и конкретная ситуация, контакты, традиции, преемственные связи — вот те параметры, по которым мы доходим в конечном итоге до первичного феномена культуры — человека, творца ценностей. Слишком часто в истории и, к сожалению, до сих пор «громкие» политические деяния «вождей» и полководцев затмевают все остальное, реальные пути развития культуры. Но история сама отсеивает шлаки от драгоценного металла. Поистине «самое глубокое в истории — это также и самое в ней достоверное»[1]. Есть что-то трогательное и примиряющее нас с ходом истории в том, что г. Фараб входит в сознание современного культурного человека не потому, что его в свое время разрушили войска Чингисхана, и не потому, что в нем отошел в другой мир Тимур, а потому, что из него вышел великий мыслитель и ученый ал-Фараби, т. е. «фарабинец». Его деятельности и роли в истории культуры и посвящается эта книга.

Но надо сразу оговориться: использование общепринятых в историко-культурном исследовании параметров наталкивается в данном случае на ряд трудностей теоретического и эмпирического характера, сущность которых в общеметодологическом плане сводится к отрицанию применимости культурно-творческих понятий не только к ал-Фараби, но и ко всей его социальной среде в аспекте мировой истории. Оставим в стороне все еще бытующий взгляд на «средние века» вообще в истории культуры. Один из виднейших медиевистов, которого мы выше цитировали, отмечает по поводу термина «средние века»: «По своим дальним истокам сами эти слова — средневековые. Они принадлежали к терминологии полуеретического профетизма, который в особенности с XIII в. прельщал немало мятежных душ. Воплощение бога положило конец Ветхому завету, но не установило Царства божия. Устремленное к Надежде на этот блаженный день, время настоящее было, следовательно, всего

[1] М. Блок, Апология истории, М., 1973, стр. 58.

лишь промежуточной эрой, medium aevum»[2]. При всей своей неопределенности этот термин, возникнув из классификации сугубо специфических фактов европейской истории, приобрел права гражданства и применительно к истории культуры Востока.

Имея в виду последнее обстоятельство, следует еще раз обратиться к анализу процесса развития культуры, философской и научной мысли в средневековье на Востоке и Западе, в котором определенное место занимает мировоззренческая система ал-Фараби, процесса, еще во многом остающегося для нас нетронутой целиной. Заполнение «белых пятен» на карте истории философии — актуальнейшая задача марксистов — историков культуры и общественной мысли. Но на пути осуществления этой задачи находятся «завалы», образованные различными стереотипами «европоцентристского» и «азиацентристского» толка. Если говорить о предрассудках первого типа, то они связаны с традицией включения в состав всемирно-исторических фигур определенного набора лиц, причастных к культуре Западной Европы. Предвзятые взгляды другой стороны, являющиеся, по сути дела, реакцией на предрассудки первой, не только односторонни, но и по существу неправильны, так как обособляют восточную культуру от западной, превращают ее в нечто абсолютно самобытное, экзотическое и даже явно мистическое. Та и другая точки зрения апеллируют к «вечным» свойствам народов. Например, как говорит Э. Ренан, арабы склонны к поэзии и фанатизму, но не к философии, тюрки — просто «варвары», и ничего более хорошего о них не скажешь.

Предвосхищая дальнейшее изложение, мы можем сказать, что взгляды Э. Ренана[3], Л. Готье и некоторых других западных ориенталистов, делающих выводы об интеллекте того или иного народа лишь на основании расовых признаков и физической среды, терпят, в частности, крах на примере ал-Фараби. Вопреки тезису о разрушении исламом всякой возможности науки и философии И. Мадкур выдвигает положение о невежественности Э. Ренана в вопросах социологии, поскольку религия не является всемогущим фактором и каждая доктрина подчинена запросам своего времени, влиянию среды[4]. Даже М. Фахри,

[2] Там же, стр. 96.

[3] Уже не говоря вообще о позитивистской ориентации его в истории философии, благодаря которой он не способен понять действительный процесс развития и в истории европейской («нашей» — по его терминологии) философии. А ведь для него «европейская жизнь» есть «истинная жизнь человечества». Но это становится понятным, если учесть вообще его негативное отношение к философии как «отдельной науке», из чего следует, что исследование по истории философии содержит в себе гораздо меньше собственно философий, чем истории.

[4] И. Мадкур правильно отмечает, что сжатый, афористический стиль изложения ал-Фараби хорошо выражает обобщающий, синтетический склад его ума, помноженный на исключительную эрудицию. См.: I. Madkour, La Place d'al Farabi dans l'école philosophique musulmane, Paris, 1934, стр. 42.

обращающий внимание на этническую («расовую») принадлежность деятелей культуры, считает, что это обстоятельство настолько малозначительно, что его не следует принимать посерьезному в расчет, ибо гораздо большее значение в специфической атмосфере того времени имели те или иные проявления отношения людей к господствующей религиозной идеологии — от крайнего рвения до индифферентизма и негативной позиции[5].

Нужно, однако, заметить, что в исторической науке все более пробивает себе дорогу взгляд, что по крайней мере культура Старого Света развивалась не только таким путем, что имеются определенные аналогии эпох в развитии культуры Востока и Запада, но и в том более существенном единстве, благодаря которому мы можем говорить о единстве развития цивилизации, о преемственности и переплетении культур[6]. Тем самым открывается перспектива охвата всемирной истории, которая только в современную эпоху становится мировой в полном смысле этого слова. Указанная перспектива касается и истории философии. Но философская и общественная мысль может быть рассмотрена и в аспекте духовной культуры определенного народа, если даже та или иная система не составила определенной вехи, узлового пункта в истории человеческого знания вообще.

Что касается ал-Фараби, то трудами советских ученых — С. Н. Григоряна, А. В. Сагадеева, М. М. Хайруллаева — созданы определенные предпосылки для понимания значимости его наследия в мировой философии. В частности, С. Н. Григорян и А. В. Сагадеев показали исторические истоки философии ал-Фараби, связь ее с условиями идеологической борьбы, глубоко раскрыли содержание его мировоззрения, познакомили советскую философскую общественность с принципиальными текстами ал-Фараби наряду со многими другими текстами мыслителей Ближнего и Среднего Востока. Работа М. М. Хайруллаева «Мировоззрение Фараби» является первым монографическим исследованием философских взглядов этого мыслителя в СССР, исследованием, основанным на большом фактическом материале. Но именно работа М. М. Хайруллаева поднимает целый ряд проблем, которые представляют непочатый край исследования. Переход от античной философии к так называемой восточной философии, от нее к схоластике и элементам материализма в Западной Европе, к Возрождению и философии Нового времени составляет большую историческую полосу развития, которую никак нельзя «списать» или изобразить как «сплошной мрак». И в этой полосе имя ал-Фараби сверкает как звезда первой величины, ибо он является подлинным основателем арабо-му-

[5] См.: M. Fakhry, The History of Islamic Philosophy, New York, 1970.

[6] С. Н. Артановский, Историческое единство человечества и взаимное влияние культур, Л., 1967.

сульманской философии. Основоположником ее является ал-Кинди, которому принадлежит заслуга ознакомления арабов с идеями античной философии. Но с ал-Фараби связана более высокая ступень развития философии на мусульманском Востоке.

Что составляет контуры, остов, действительный смысл философии ал-Фараби? На этот вопрос нередко дается следующий ответ: эклектика, смешение элементов перипатетизма и неоплатонизма. Такой ответ, упрочившийся в западноевропейской историографии, требует основательной критики. Здесь форма изложения взглядов, которая мыслится самим философом как комментирование в основном взглядов Платона и Аристотеля, преподносится как сущность и содержание системы; иными словами, самосознание, то, как отдает себе отчет о своем деянии мыслитель, отождествляется с подлинным смыслом этого деяния, с его объективным составом. К тому же комментирование производится в форме парафразы, без четкого отделения собственного текста от анализируемых высказываний. Эту форму преодолел и выработал позицию критического отношения к тексту лишь Ибн Рушд (Аверроэс). Добавьте еще полное отсутствие понимания аутентичности текста, которое приводило к тому, что подлинные произведения Аристотеля отождествлялись с псевдоаристотелевыми сочинениями. Но мы знаем, что и в наш век продолжаются споры о подлинности того или иного произведения. Если же взвесить все эти моменты, то станет совершенно ясным, что никакое комментирование не остается пассивным переложением, ибо никто не может мыслить за другого. Даже на изложение чужих взглядов всегда накладывается печать индивидуальности того, кто берет на себя функции посредника. Сократа излагали Ксенофонт и Платон, но как далеки эти изложения друг от друга!

Если ал-Фараби представлял свои взгляды как определенный способ бытия философии Аристотеля, то это было и исторически преходящей формой существования последней. Но главное состоит в другом: что́ же «по душе» ал-Фараби в Аристотеле, что́ он «выбирает» из него для себя? Вот эти-то моменты и характеризуют содержание и стиль собственного мышления ал-Фараби, основу его мировоззрения. Следует отметить три главных пункта: 1) признание вечности мира, 2) детерминизм как принцип исследования и 3) учение о разуме, сочетающееся с явной тенденцией к выводу об отрицании бессмертия индивидуальной души. Если бы мы ограничились указанными пунктами, то получился бы ход мысли, который укладывается в схему: у данного мыслителя есть рациональные идеи, но они облечены в неподходящую религиозно-теологическую оболочку. При таком подходе «улетучивается» нечто весьма существенное, а именно конкретно-исторический тип, целостность системы воззрений, составляющая ее неповторимое своеобразие, и, следовательно, аутентичный смысл.

Философские воззрения ал-Фараби могут быть правильно поняты в их самобытности и оригинальности, если мы поймем их во всем их своеобразии, т. е. как конкретно-историческую систему положений, связанную с определенной эпохой и отражающую ее. Совершенно ясно, что в ту эпоху не могла быть построена открыто материалистическая философская система.

Энгельс говорит о почти двухтысячелетнем периоде господства идеализма и о том, что материалистическое содержание настолько проникало даже в идеалистические системы, что идеализм в его наиболее «умных» формах превращался в «перевернутый, на голову поставленный материализм». С открытым забралом, смело и последовательно материалистическая философия выступила в лице французских материалистов лишь в XVIII в., но даже и потом еще Фейербах чурается самого термина «материализм». Философия есть мысль данной эпохи, и как бы ни был субъективно тот или иной мыслитель выше своих современников с точки зрения прозорливости и способности опережать их воззрения, встать выше их он не может — все-таки он сын своего времени. И поэтому было бы антиисторизмом искать открыто материалистическую концепцию в период раннего средневековья. Подобной же неисторической натяжкой является стремление изобразить ал-Фараби как более или менее последовательного материалиста. Он — идеалист в своих исходных установках. Но в решении целого ряда вопросов мы ясно чувствуем у него материалистическую тенденцию или колебания между идеализмом и материализмом. Ал-Фараби по многим вопросам философии и естествознания основывал свои взгляды на достижениях современной ему науки, поэтому неудивительно, что он подвергался жестоким нападкам со стороны фанатически настроенного духовенства. Однако, последнее было не в состоянии уничтожить передовые идеи ал-Фараби. Совершенно справедливы слова Л. Фейербаха, относящиеся к схоластической философии (до тех пор пока она сама не превратилась в историческую реликвию), даже к самым ее уродливым и теневым сторонам, о том, что она была выражением жажды деятельности мыслящего духа. «Стараясь доказать и обосновать предметы веры, основанной лишь на авторитете, она доказывала этим, правда, большей частью помимо собственного знания и воли, авторитет разума и таким образом вносила в мир или по крайней мере подготовляла иной, чем у старой церкви, принцип, принцип мыслящего духа, самосознания разума» [7].

«Слава дарующему благо и ограждающему от ошибок», — у ал-Фараби не только формальная дань обычной манере выражения, но и отпечаток той религиозно-теологической формы, в которой только и развивалась философская мысль в период

[7] Л. Фейербах, История философии, т. I, М., 1967, стр. 72.

средневековья. В основном, следовательно, философское учение ал-Фараби представляет собой идеализм, исходящий из теологического представления о боге как творце мира. Но оно весьма существенно подправлено, поскольку сделано предметом самостоятельного размышления, предметом философии, которая имеет своим органом не догму, а разум. И ортодоксы весьма остро чувствовали «еретичность» всякого свободного исследования, всякого философствования по отношению к предметам веры, встретив в особенности в штыки философию ал-Фараби. Тем более что, по меткому выражению Усейбиа, в системе ал-Фараби много тех «незаметных мест», смысл которых проясняется после смерти мыслителя и которые по современной терминологии представляют материалистические тенденции или колебания между идеализмом и материализмом с уклоном в сторону последнего.

Когда мы говорим об освоении культурного наследия прошлого, мы должны знать, что феномены духовной культуры не живут вне процесса освоения, интерпретации. В известной мере они, так сказать, беззащитны, ибо вне акта освоения они не более как мертвый безгласный документ. Но всякая интерпретация конкретно-исторична, сознание создает свою картину мира по мерке тех явлений, которыми оно захвачено. В силу своей практичности сознание автоматически действует по правилу, что в настоящем, и только в нем, — ключ к прошлому. Но при этом предшествующая история рассматривается телеологически лишь как заготовка настоящего, игнорируется самоценность, самобытность, конкретное своеобразие духовных явлений прошлого.

Даже такой титан, как Гегель, не избег этого и проявил удивительную «слепоту восприятия» по отношению к средневековой восточной философии, определив ее роль в лучшем случае как передатчицы античного наследия. Это было неверно с точки зрения важнейших принципов его подхода к истории философии. Он первый обосновал и смог более или менее систематически провести взгляд на историю философии как на единый при всей противоречивости и сложности закономерный процесс постижения истины, а не галерею заблуждений. В этом контексте гегелевская оценка «восточной философии» была изменой его собственному принципу историзма. Величайшей заслугой Гегеля является внесение в понимание историко-философского процесса идеи зависимости философской мысли от исторических условий и потребностей эпохи — «философия есть эпоха, схваченная в мысли». И этот человек целую полосу всемирно-исторического развития в определенном регионе сбрасывает со счета как белый неисписанный лист!

Но Гегеля надо если не извинить, то по крайней мере понять. Есть в его общей концепции развития всемирной истории «пунктик», который теоретически объясняет ту исключительно

низкую оценку, которую он дает в целом Востоку. Он состоит в утверждении, что историю двигают «исторические» народы, подобно тому как на театральной сцене есть главные герои и второстепенные персонажи. Строго говоря, это утверждение Гегеля не носит этнического, политического или, как это стремились ему приписать позднее, узконационалистического характера, поскольку оно относится скорее к сфере истории культуры. Связывая последнюю фазу исторического развития с «германским» миром, Гегель возвеличивал не немецкую нацию, а всю европейскую цивилизацию.

Эмпирически фиксируемое смещение эпицентра исторических событий в мировой истории было «фактическим» базисом гегелевского взгляда. Он не пошел дальше по пути теоретического анализа причин каждого конкретного случая такого перемещения, и здесь его метод оказался методом философского разложения и восстановления наличной эмпирии. Такова теоретическая схема, которая хоть как-то «изнутри» объясняет неисторичность подхода Гегеля к философии и всей культуре средневекового Востока. Но были причины иного порядка, лежащие вне субъективных устремлений и всего личного. Они коренились в эпохе, и их можно было бы назвать всемирно-историческими иллюзиями, тоном эпохи. Ход развития истории с XV по XVII в. как бы наглядно демонстрировал одно — всемирно-историческую роль Европы. Эксплуатация ею всего мира, превращение целых континентов в колониальные придатки европейских метрополий в «наивно-эгоистическом» духе трактовались как «цивилизаторская», «культурная» миссия Европы. Даже лидеры II Интернационала — гораздо позднее Гегеля — оказались в плену этих колонизаторских предрассудков. Вовлечение в оборот эмпирического материала из истории культуры народов Востока носило в этих условиях спорадический характер и объяснялось скорее «поисками экзотики», чем более серьезными намерениями. Не могло быть и речи об осмыслении подлинной самобытности культуры Востока.

Только *действительное* участие этих народов во всемирной истории в качестве *активных субъектов,* связанное с ростом национального самосознания и исключительно сложными задачами культурного строительства, потребовало основательного подхода к истории их культуры, освоению традиций, привело к громадному расширению рамок исторического знания.

Из бездны безвестности к активной исторической деятельности и всемирной известности поднялись на гребне мирового освободительного процесса, началом которого была Октябрьская революция, многие народы Востока. Разве мог Гегель знать «каких-то» казахов, узбеков, киргизов, туркмен, таджиков? А ныне эти народы вышли на широкий простор исторического творчества, осваивая культурные традиции всего человечества, в том числе не только своих предков, но и того

же Гегеля. С точки зрения перспектив существенным оказывается то обстоятельство, что эти народы способны освоить собственные — хотя и прерванные — культурные традиции. Такие деятели, как ал-Фараби, Ибн Сина, Бируни, принадлежат всему человечеству. Это ни в коей мере не снижает ценности того, что какие-то их «корешки» уходят в пласты культуры предков нынешних народов советского Востока.

Обретение, как бы второе рождение сокровенных сил истории при социализме ценно тем, что оно происходит не на базе национализма, эгоизма и самодовольства. Оно приводит к открытию того, что местная традиция может составить часть действительно большого мира, содружества наций, творящих нечто невиданное, что она способна стать живой и необходимой клеточкой, которая в целом организме именно благодаря своему своеобразию становится необходимой и незаменимой.

В противовес логизированию выдвигается концепция историзма, которая под лозунгом защиты своеобразия каждого уровня развития культуры отрицает всякую преемственность и возможность рационального воспроизведения прошлых культурных эпох. Типичной в этом отношении является позиция Шпенглера. Считая гегелевскую концепцию всемирно-исторических народов финалистско-телеологической и линейной, Шпенглер в противовес ей выдвигает концепцию локальных культур, отрицая единую, развивающуюся по законам преемственности, общечеловеческую культуру. Суть ее — в невозможности проникнуть рациональными средствами в прошлое культуры, утверждение множества отдельных, замкнутых в себе культур. Лишь-де путем особого «вживания» можно проникнуть в образ мыслей и чувствования людей другой эпохи, ибо форм сознания столько же, сколько и культур. «Нет вечных истин. Каждая философия есть выражение своего, и только своего времени» [8].

В вопросе о соотношении относительного и абсолютного он занял позицию крайнего релятивизма. Но наряду с релятивизмом у него есть момент истины, но гипертрофированный, а именно состоящий в утверждении целостности определенной культуры. Само по себе заявление, что каждая культура имеет свою мораль, свою философию и даже собственное естествознание, ничего мистического не содержит. Вопрос в другом: что́ скрепляет явления культуры, лежит в их основе. Шпенглер выделяет в истории три абсолютно не связанные между собой культуры: аполлоновскую, магическую и фаустовскую. Попутно упоминаются индийская, египетская культуры и культура майя. В основе каждой из них лежат душа, религиозные настроения, образующие специфический прасимвол всей ее структуры и организации. Сама типология исторически и хронологически очень расплывчата. Тезис о «непроницаемости» культур друг для друга Шпенглер дополняет принципом аналогий и возрастов и на этой основе проводит бесчисленные параллели, произвольные и субъективистские, никак не обоснованные. Так, он ставит в один ряд стоицизм и социализм, Пифагора и Мухаммада и т. д.

[8] О. Шпенглер, Закат Европы, т. I, М.—Л., 1923, стр. 42.

Что касается типологии, то, вменяя в заслугу себе «открытие» арабской культуры [9] и упоминая ал-Фараби [10], он внешне соединяет такие черты, как развитие химии, магию, разработку алгебры и арабески, объявляя их проявлением «магической души», т. е. двигается в русле избитого противопоставления «рационалистического» Запада «мистическому» Востоку. Он называет Диоклетиана первым халифом, включает стоицизм, неоплатонизм, христианство и иудаизм в арабскую культуру.

«Арабская культура — это культура религий откровения иудаизма, христианства, ислама» [11]. На этом основании он зачисляет Спинозу в круг представителей магического мироощущения, отождествляет христианство до VIII в. с исламом, утверждает, что Италия X в. находится под безусловным господством восточных форм искусства и т. д. Марксистская оценка воззрения О. Шпенглера дана во вступительной статье А. Деборина к переводу первого тома книги «Закат Европы». В ней правильно подчеркнуто, что, отождествляя всеобщий кризис капитализма с гибелью Европы, Шпенглер ищет выхода на путях самого кондового немецкого шовинизма и империализма и выступает ярым противником пролетариата и его мировоззрения. Деборин показал, что идея культурно-исторических типов была развита Н. Я. Данилевским, третье издание книги которого «Россия и Европа» вышло еще в 1888 г. Что же касается оценки взглядов Шпенглера на «арабскую культуру», то здесь Деборин недостаточно критичен, поскольку он тоже никак не дифференцирует ее, между тем как на самом деле она интегрирует в себе культуру самых различных народов, в том числе и арабов. Если Шпенглер по-своему преувеличивает особенности «арабской культуры», то Деборин перегибает палку в другую сторону, считая, что арабы не только не внесли вклада в алгебру, а, заимствовав ее у индусов, сделали шаг назад по сравнению с греками, отказавшись от символики.

Преодоление логицизма и историзма связано с признанием возможности взаимообогащения смыслов при сопоставлении современности и прошлого — открытием новых эмпирических фактов и углублением смысла прошлого (открытием того, о чем даже не подозревали сами творцы феноменов; известная школьная шутка, что древние греки не знали, что они древние),

[9] Там же, стр. 32.
[10] Там же, стр. 192, 317.
[11] Там же, стр. 261.

с одной стороны, и расширением рамок современного видения при учете граней подхода к действительности, имевших место в прошлом, которые иначе могут быть безвозвратно утеряны, — с другой. Это предполагает возвышение над магией истории как простой хронологии, требует глубже рыться в фактах и их связях между собой. И вообще, ведь трудно установить грань между историей и современностью. Все со временем становится историей. А иное историческое оказывается подчас актуальнее конъюнктурного современного. Есть смысл настаивать на этом, поскольку динамизм современных темпов создает иллюзии слишком большой психологической дистанции между поколениями. Дети о собственных родителях говорят: «предки». «Многие даже думают, что для понимания великих человеческих проблем наших дней и для попытки их разрешения изучение прошлого ничего не дает» [12]. И к тому же изучение культурного прошлого приносит необычайное удовольствие от ощущения подлинности, от встречи с людьми совсем другого времени, с их образом мысли, с тем, что́ они хотели передать потомкам, и особенно с тем, что́ они дают нам понять, сами того не желая.

В широком смысле слова к истории культуры относятся все общественные явления. Не всякая философия и тем более не всякое научное открытие заслуживают специального рассмотрения в рамках истории культуры. Так, открытие Коперника и продолжение его дела Джордано Бруно и Галилеем приобрели социально-культурное значение не в силу чисто научных причин, а поскольку подрывали устои определенной системы отношений и соответствующих ей ценностей. Действительно, философия по своей первоначальной интенции имеет широкое культурное значение, занимает особое место в истории культуры. По-своему это обстоятельство выразил Гегель, сказав, что народ, не выработавший из своих недр философию, подобен храму, в котором есть все, кроме святыни, которой поклоняются в этом храме. Конечно, это слишком красиво и преувеличенно. Если же взять действительную картину, то роль философии в развитии культуры определяется тем, что она всегда была попыткой определения универсального отношения человека к миру. С отпочкованием частных наук от философии, явившимся в то же время процессом дальнейшего самоопределения философии, еще более резко определялась функция философии в качестве науки преимущественно о человеке как субъекте знания. Проблемы, касающиеся основополагающих ценностей человеческого бытия, культуры в целом, всегда осознавались как философские.

Следовательно, только такая система воззрения, которая осуществляет более или менее мировоззренчески-гуманистические функции, входит прямо в состав истории культуры. Что «деяния» ал-Фараби имеют отношение к культуре в этом более узком смысле слова, мы постараемся доказать в ходе дальнейшего изложения.

Для этого нужна широкая перспектива. Надо поместить его в конкретный исторический контекст и увидеть, центром притяжения каких сил эпохи он является. Но та или иная крупная фигура в истории культуры не исчерпывает себя настоящим, ибо корни ее уходят в прошлое, а тень от нее падает на ближайшее и отдаленное будущее. Словом, деятели культуры, оставившие значительный след, — это своего рода «узелки» в сети истории культуры, нити от которых тянутся во всех направлениях ко всем другим «узелкам».

Идеалистически настроенные историки культуры предлагают понимать творчество отдельного человека целиком и полностью лишь как самовыражение личности. Причем специально оговаривается абсолютная «независимость» личности от социальных условий, ибо признание исторической детерминации якобы ведет к «растворению» личности в «социуме». Верно, что человек как субъект способен в известной мере возвыситься над обстоятельствами, творить их, но, разумеется, не так, как ему заблагорассудится. Однако абсолютно неверно, что творчество есть целиком изолированное автономное царство индивидуальности, лишенной, подобно монаде Лейбница, окон и дверей, выходящих в остальной внешний мир. При такой интерпретации теряется всякая возможность сопоставления, исторического подхода, подразумевающего анализ предшествующего культурного наследия, выбора варианта развития и того влияния, которое оказал данный человек на последующее развитие, объективно включившись в цепь развития культуры. В основе такого взгляда, как правильно замечает Т. И. Ойзерман, лежит метафизическое противопоставление индивидуального социальному. «Между тем именно великий мыслитель в отличие от какого-либо невежественного человека в наибольшей мере воспринимает (и, конечно, практически осваивает) социальное содержание и интеллектуальные достижения своей эпохи» [13].

Анализ реального содержания мировоззрения ал-Фараби убеждает нас в том, что в ней имелись плодотворные зерна материализма и рационализма в понимании материальности мира, причинности, процесса познания, общества, нравственности и т. д. Подлинное значение этих идей может быть оценено лишь на путях решительного преодоления концепции, имеющей хождение в европоцентристски ориентированной литературе и состоящей в непонимании роли всей ближневосточной и среднеазиатской философской мысли раннего средневе-

[12] М. Блок, Апология истории, стр. 24.

[13] Т. И. Ойзерман, Проблемы историко-философской науки, М., 1969, стр. 285.

ковья в развитии мировой философии. Дело, следовательно, отнюдь не в относительной оценке роли тех или иных мыслителей этого периода. К примеру, Авиценна в значительной мере — ученик ал-Фараби, а Аверроэс подытожил все достижения «арабской» философии. В силу исторических обстоятельств ал-Фараби и его труды не получили такой известности, как сочинения его последователей и продолжателей. Но мы можем сослаться здесь на евангельское выражение: «по плодам вы узнаете их».

Ленинские идеи, касающиеся логики развития человеческого знания вообще в виде спирали («круга кругов»), дают возможность иного, единственно правильного подхода к «восточной» философии рассматриваемого периода (VIII—XII вв.). Движение философской мысли также включает в себя «круг», т. е. возврат, повторение известных черт пройденных ступеней на новой, более высокой ступени. Причем это повторение не надо понимать как чисто внешнее. Речь идет о том существе, о той всеобщности, о тех проблемах, к которым «возвращается» философская мысль на различных уровнях развития в том или ином своем аспекте. Но история философии, по В. И. Ленину, представляет собой не просто круг, а круг кругов. Это означает, что существуют этапы развития философской мысли, совершенно четко выделенные, связанные с определенным уровнем развития всей деятельности, всей культуры. Развитие философии на Ближнем Востоке и в Средней Азии, если применить эти ленинские идеи, представляет собой особый этап или особый «круг» в развитии мировой философии. Этот этап характеризуется своим возвратом, повторением, своим движением по спирали. С такой точки зрения ал-Фараби предстает как основоположник всей раннесредневековой прогрессивной философской мысли. От него путь идет к Ибн Сине, к ал-Газали (его философия представляет реакционное попятное движение), к Ибн Рушду, а от последнего тянутся нити к свободомыслящей философской мысли в Европе вплоть до возникновения философии и науки Нового времени. Возьмем вопрос шире, как это обязывает общая тематика нашей книги, с точки зрения роли ал-Фараби в истории культуры. Здесь хронологические рамки предстают шире. Речь должна идти о месте его внутри определенной культурной традиции, оформившейся и развившейся в период с VIII по XV в. и подготовившей европейское Возрождение. Эту культурную традицию называют то «арабоязычной», то «мусульманской», но не надо забывать одного — что многие народы, входившие в орбиту политических объединений, сложившихся под эгидой халифата, народы сопредельных стран внесли в нее свою лепту. Причем внутри этой культуры функционировали компоненты различной универсальности, от специфически местных традиций до общезначимых для истории мировой культуры. Мы постараемся их в той или иной мере

проследить. Поразительным и исторически несправедливым является факт известного забвения роли ал-Фараби в культуре, несмотря на его историческое значение. Начало связыванию нас с ним положил Ф. Дитерици. Этот пытливый исследователь относил ал-Фараби к отважным героям науки, вступившим в борьбу «с господством суеверия и тем иерархическим властолюбием, которое кровью написало свою историю и сделало все, чтобы подавить свободу духа и благородные законы гуманизма» [14]. Борец за духовное просвещение, за прогресс в утверждении гуманизма и человечности, ал-Фараби близок нам.

Рукописи сочинений ал-Фараби можно встретить почти во всех уголках Старого Света, в библиотеках Калькутты и Лейдена, Стамбула и Парижа, Тегерана и Лондона, Мадрида и Братиславы и многих других. Например, в библиотеке Айа София в Стамбуле хранится 10 рукописей с 16 сочинениями ал-Фараби. В Тегеранской библиотеке Меджлиса имеется 7 рукописей с его 14 сочинениями. Очень ценная рукопись Британского музея под инвентарным номером 7518 включает 11 трактатов. В Институте востоковедения АН УзССР хранится рукопись № 2385 под названием «Сборник трактатов мудрецов», составленная в 1667 г. на основе более ранней рукописи XIII в. В ней 16 трактатов, приписываемых ал-Фараби [15]. В Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР имеются 4 рукописи, в которые входят 10 трактатов ал-Фараби. Из трех рукописей логических трактатов (стамбульской, братиславской и мадридской) наибольшую ценность представляет братиславская рукопись (231-ТЕ-41), которая, между прочим, не упоминается ни в одной библиографии по наследию ал-Фараби. Можно предположить, имея в виду его распространенность, особенное влияние трактата «О значениях слова „разум“». Трактат «Слово о классификации наук» считался обязательным для арабских и еврейских ученых. В XII в. он был переведен на латынь. Этот трактат приобрел в эпоху средневековья характер учебного пособия как на Востоке, так и на Западе.

Мадридская рукопись примечательна комментариями Ибн Баджжи к логическим сочинениям ал-Фараби. Помимо рукописи на языке оригинала имеется значительное количество сочинений ал-Фараби, переведенных на еврейский язык (или написанных на базе древнееврейского алфавита). Из еврейских рукописей наиболее известны бодлеанская, мюнхенская и парижская.

Первые печатные издания работ ал-Фараби относятся к

[14] Fr. Dieterici, Alfarabis philosophische Abhandlungen, Leiden, 1892, стр. xli.

[15] По сообщению А. В. Сагадеева, ознакомившегося с этой рукописью, атрибуция переписчиком манускрипта некоторых из этих трактатов Абу Насру является сомнительной.

XV—XVI вв. В 1481 г. в Венеции был опубликован латинский перевод трактата по риторике. В 1638 г. в Париже была издана книга, в которую вошли два латинских перевода работ «О науке» и «О разуме и умопостигаемом».

Интерес к наследию ал-Фараби возродился в XIX в. В 1836 г. Август Шмёльдерс опубликовал арабские тексты и латинский перевод трактатов ал-Фараби «Что́ должно предшествовать изучению философии» и «Существо вопросов». Большой вклад в непосредственное ознакомление с текстами ал-Фараби внес Фридрих Дитерици. Он издал арабские тексты и немецкий перевод «Философских сочинений ал-Фараби», книги «Взгляды жителей добродетельного города» и «Гражданская политика» (последнюю публикацию завершил его ученик П. Бронле), что послужило основой ряда последующих изданий в различных странах мира. Английский ученый Д. М. Данлоп начал публикацию логических трактатов ал-Фараби с одновременным переводом их на английский язык. Вызывающая восхищение по сию пору «Большая книга о музыке» была издана в 1930—1935 гг. Р. д'Эрланже. К настоящему времени многие сочинения ал-Фараби изданы не только на языке оригинала, но и на английском, немецком, турецком и французском языках.

В России первую обстоятельную работу о нашем мыслителе под названием «Ал-Фараби, его жизнь и сочинения» в 1869 г. опубликовал на немецком языке М. Штейншнейдер. На русском языке в ряде изданий публиковались отдельные трактаты ал-Фараби. Систематизированное издание его трудов началось с подготовленной творческой группой ученых Академии наук Казахской ССР по изучению наследия ал-Фараби книги «Философские трактаты ал-Фараби» (Алма-Ата, 1970). В эту книгу вошло пять трактатов, достаточно полно представляющих философский аспект его творчества: «О том, что должно предшествовать изучению философии», «О значении слова „разум"», «Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля», «Слово о классификации наук», «О взглядах жителей добродетельного города».

Как бы продолжением серии является книга «Социально-этические трактаты ал-Фараби» (Алма-Ата, 1973), куда вошли исключительно интересные, посвященные «вечным» темам справедливости, добра и человечности трактаты: «Указание пути к счастью», «Гражданская политика», «Афоризмы государственного деятеля», «О достижении счастья». Естественнонаучное наследие мыслителя получило освещение в «Математических трактатах ал-Фараби» (Алма-Ата, 1972), где помещены тексты, посвященные геометрии и тригонометрии.

По мере расширения доступа к произведениям ал-Фараби возрастает и степень интереса к его творчеству, различным сторонам которого посвящена обширная литература.

Детальный анализ постановки ал-Фараби проблем теории познания дан И. Мадкуром в книге «Место ал-Фараби в философской школе мусульман» (Париж, 1936). Американский исследователь Н. Решер в книге «Развитие арабской логики» (1964) останавливается на вкладе Абу Насра ал-Фараби в логическую науку.

Созрели предпосылки для полного ознакомления общественности со всеми трудами ал-Фараби и для оценки его вклада в историю культуры.

Чествование памяти великого ученого-энциклопедиста в международном масштабе является свидетельством необходимости освоения культурного наследия прошлого как важнейшего звена борьбы за социальный прогресс, за гуманизм.

Более десяти веков отделяет от нас эпоху ал-Фараби. За это время человечество добилось огромных успехов во всех областях знания, но всегда следует помнить о тех, кто прокладывал путь к истине. Пусть высказанное ими не отвечает запросам сегодняшнего дня, но они положили кирпичи в фундамент, на котором построена современная культура.

5630

2. ЭПОХА

Требование поставить творчество мыслителя и ученого в контекст исторической эпохи представляется аксиоматически очевидным с позиций материалистического понимания зависимости общественного сознания от общественного бытия. «Ход идей соответствует ходу вещей», — говорил еще Спиноза. Но насколько легко провозгласить известную программу, настолько же трудно провести ее конкретно. На практике установление связи философского и научного творчества с историческими условиями нередко превращается в формальное соблюдение необходимого условия — характеризовать историческую обстановку, когда внутренняя органическая связь определенной системы воззрений с эпохой оказывается лишь декларацией. В качестве типичного примера упрощенного подхода к истории культуры можно взять концепцию «экономического детерминизма», считающего возможным все духовные явления прямо и непосредственно вывести из экономики. Энгельс в свое время подверг резкой критике подобную трактовку материалистического понимания истории, считая, что именно о таких «последователях» Маркс имел право сказать: «Я сеял драконов, но сбор жатвы дал мне блох».

В. И. Ленин в полном соответствии с духом диалектико-материалистического мировоззрения отверг как вульгарный материализм сведéние понятий, выдвигавшихся тем или иным мыслителем, к общественно-экономическому, классовому эквиваленту.

Избегнуть внешнего сопоставления эпох и характеристики трудов данного мыслителя значит нечто большее, чем показать органическую и конкретную связь духовного явления с соответствующим способом производства и совокупностью всех общественных явлений эпохи. Надо еще объяснить, почему оно, это духовное явление, переживает свое время.

Предрассудок, согласно которому «средние века» суть лишь «перерыв» в истории, постепенно изживается. По крайней мере профессиональные историки знают, что эта эпоха характеризуется разнообразными достижениями в области технических

изобретений, искусства, чувств, религиозных размышлений, наличием разветвленных и охватывающих достаточно отдаленные участки всего Старого Света контактов. Так, М. Блок упоминает о контактах и торговле между странами Балтики и Черным и Каспийским морями, а также оазисами Туркестана. Но если говорить о ближайших исторических условиях, в которых формировался гений ал-Фараби, то здесь, к сожалению, мы упираемся в недостаточную теоретическую проработанность многообразных источников и еще бóльшую слабость эмпирических сведений.

Чем глубже мы проникаем в историю, тем более убеждаемся в несостоятельности «теории», утверждающей абсолютно обособленное развитие культуры отдельных племен, народностей и наций вне культурных контактов и связей с другими народами, особенно с теми, что продвинулись далее вперед по линии социального прогресса. Наиболее выдающиеся личности, оставившие след в развитии мировой культуры, воплощали в себе, по сути дела, единство человеческой культуры. Ал-Фараби относится к таким всемирно-историческим личностям. Он впитал в себя атмосферу культурной среды своей родины, иранскую, индийскую и античную культуры. И именно поэтому он стал личностью, способной подняться над ограниченными представлениями и предрассудками, сделать свое мышление пластичным и гибким. Ал-Фараби смог дать синтез знаний своей эпохи, подлинную энциклопедию своего времени.

Средняя Азия и Казахстан входили в тот обширный — раскинувшийся от Восточного Средиземноморья до казахских степей — регион, где зародились древнейшие очаги человеческой цивилизации [1]. Именно здесь много тысяч лет назад возникают земледелие и скотоводство — два основных «кита», на которых держалась вся экономика Древнего Востока, — а затем развиваются ремесла, возникают центры городской жизни. С самых древних времен страны и народы этого региона развивались в обстановке постоянных культурных, экономических и этнических контактов.

В Средней Азии и Казахстане переход к производящему хозяйству произошел в VII—VI тысячелетиях до н. э. Почти пять тысяч лет назад здесь уже существовали поселения, которые по своему типу, по своей структуре приближались к городам.

В начале I тысячелетия до н. э. здесь формируется классовое общество, возникают первые государственные образования. Древний Хорезм и Бактрия являлись могущественными государствами, и их роль была столь велика, что о них складывались легенды. Позже в Средней Азии возникают Парфянское государство и Кушанское царство. Первое включало в свой со-

[1] Подробнее об истории цивилизаций, развивавшихся на территории Средней Азии, см. в кн.: Б. Г. Гафуров, Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история, М., 1972.

став также Ирак и Месопотамию, второе — Афганистан и Северный Индостан. Под натиском парфянских войск не устояли римские легионы; кушанские армии были грозой для китайских императоров. В этот период достигает замечательного расцвета культура Средней Азии и Казахстана — материальная и духовная. В городах создаются грандиозные архитектурные ансамбли.

Древние произведения искусств, созданные в этом регионе, такие, как «амударьинский клад», иссыкский комплекс, нисийские скульптуры и ритоны, живопись Балалык-Тепе, Пенджикента, Афрасиаба, Аджина-Тепа, Шахристана, выполнены в столь совершенной художественной манере, что до сих пор служат источником эстетического наслаждения. В них запечатлен художественный гений народов Средней Азии и Казахстана, и они по праву входят в художественную сокровищницу человечества.

Шедевры среднеазиатского и казахстанского искусства отмечены яркой самобытностью; одновременно они отражают многие черты, свойственные искусству многих народов, живших на обширной территории от Средиземноморья до Дальнего Востока. На развитие художественных школ и традиций этого региона оказали влияние жившие здесь художники и скульпторы Рима, Греции, эллинистического Востока, Индии. В свою очередь, среднеазиатские произведения художественного ремесла распространялись по всему Востоку, как и произведения скульпторов и художников. Так, например, в основе гандхарского искусства Индии лежит художественный пласт, тесно связанный с бактрийским искусством. Искусство среднеазиатских и казахстанских кочевников (через так называемый «звериный стиль») оказало большое влияние на искусство ахеменидского Ирана.

Идеи зороастризма и других распространенных в Средней Азии и Казахстане религий свидетельствуют о развитии здесь интереснейших мировоззренческих учений.

Было высоко развито и поэтическое творчество. В Средней Азии и Казахстане получили распространение, а затем проникли дальше на запад и индийские литературные творения.

Начиная с середины VII в. н. э. Средняя Азия и часть Казахстана были постепенно завоеваны арабами и включены в состав Халифата. Завоевание, которое проводилось в интересах арабской правящей верхушки, вызывало решительное сопротивление местного населения, которому оно несло разорение и перспективу двойного гнета.

Однако было бы неверным, если бы мы ограничились только этим при характеристике последствий включения Средней Азии и части Казахстана в Халифат. Дело в том, что этнические, языковые и культурные процессы на территориях, вошедших в состав Халифата, были очень сложными.

На Ближнем Востоке и в Северной Африке значительные этнические массивы «арабизировались». Но и в тех областях, где население сохраняло родной язык, происходил процесс исламизации, а вместе с тем распространялся и арабский язык. Так же как латинский язык в средневековой Западной Европе, арабский язык на территории Халифата стал почти универсальным научным языком. Лишь позже у завоеванных народов стала вновь развиваться научная литература на местных языках.

Культура народов Халифата, которую иногда условно называют «мусульманской» или «арабской», на самом деле явилась результатом синтеза культур многих народов, в том числе народов Казахстана и Средней Азии. Тесное непрерывное общение обусловило многие специфические черты этой культуры; однако подчеркнем еще раз: каждый из входивших в Халифат народов имел значительное культурное своеобразие, самобытность, обусловленную его собственными культурными традициями и социально-экономическими факторами, которые, особенно с конца IX—X вв., приводят постепенно к возрождению местных культур.

Культура народов Халифата IX—XII вв. была несравненно выше европейской культуры того же времени. Величайшей исторической заслугой этих народов является дальнейшее развитие античных традиций, особенно в области естественных наук и философии.

С точки зрения исторической перспективы включение Средней Азии и части Казахстана в Халифат способствовало в конечном счете ускорению развития феодализма, консолидации народностей этого района, ослаблению раздробленности и созданию централизованного государства, на базе и по типу которого сложились местные среднеазиатские и иранские государства. Кроме того, нанеся сперва значительный ущерб местной экономике и культуре, Халифат способствовал в дальнейшем широчайшему развитию контактов между различными народами, на основе которых и произошел культурный синтез в Средней Азии и Казахстане и на всем Ближнем Востоке IX—XII вв.

Сам Халифат в эпоху ал-Фараби, во второй половине IX — первой половине X в., уже не представлял в политическом отношении единого целого. Власть центрального аббасидского правительства в конце концов свелась к власти над тогдашним Ираком. В Испании, Северной Африке, в Египте и Сирии правили фактически самостоятельные династии.

В Средней Азии в IX—X вв. возникают самостоятельные государства. Государство Саманидов включало в свой состав основную часть Средней Азии, некоторые области Южного Казахстана (причем последние были полусамостоятельными), а также Восточный и Северный Иран. В это время развиваются и углубляются феодальные отношения.

При Исмаиле Саманиде (892—907), наиболее талантливом и ярком представителе этой династии, создается огромное государство. Будучи сам крупным феодалом, он выражал и защищал интересы местной феодальной аристократии и купечества. Он стремился укрепить внешнюю безопасность страны и упорядочить внутреннее положение.

Эти меры, и в первую очередь объединение Хорасана, Средней Азии, а также части Казахстана вокруг одного центра, обеспечение фактической независимости страны и урегулирование отношений с кочевниками создали необходимые предпосылки для развития сельского хозяйства, ремесла, торговли, науки и культуры в Средней Азии и Казахстане.

Условия политической стабильности оказались чрезвычайно благоприятными для развития и расцвета городской жизни. Мерв и Бухара, Самарканд и Шаш-Бинкет, Исфиджаб и Фараб, Кят и Ходжент, Хульбук и Термез и многие другие города расширяют свою территорию, в них возводятся многочисленные постройки, в том числе монументальные, резко возрастает концентрация ремесленников. Урбанизация страны поднимается на новую ступень. Города становятся центрами образования и культуры. Медресе возникают именно в Средней Азии, а затем к концу X и XI в. стремительно распространяются по всему мусульманскому Востоку.

Можно назвать многих представителей науки — выходцев из различных среднеазиатских и южноказахстанских городов и селений, внесших значительный вклад в развитие культуры рассматриваемой эпохи. Можно упомянуть, например, хорезмийца Мухаммада ибн Мусу ал-Хоризми (780—863), которому принадлежит честь формулирования основ алгебры и утверждения десятичной системы исчисления. Его современником был знаменитый астроном, выходец из Ферганы, Ахмад ибн Мухаммад ал-Фаргани, давший краткий свод астрономических знаний того времени. Уже в XII в. его трактат был дважды переведен на латинский язык, а затем и на другие европейские языки.

В IX в. уроженец Мерва Хабаш ал-Хасиб делает важные открытия в области математики. Известны имена выходцев из Средней Азии и Казахстана — авторов медицинских, химических, филологических и иных трактатов, исторических и географических сочинений.

Выходцы из Средней Азии, Казахстана и Ирана оказали большое влияние на развитие литературы мусульманского средневековья. Современником ал-Фараби был «Адам поэтов» — родоначальник таджикско-персидской поэзии Абу Абдаллах Джафар Рудаки (ум. в 941 или 952 г.). В своих стихах Рудаки воспевал разум и знание, благородство, человечность и труд. Рудаки был не одинок. Существовала целая плеяда поэтов «саманидского времени»; в конце X в. великий Фирдоуси заканчивает бессмертную поэму «Шахнамэ».

Население Средней Азии и Казахстана внесло значительный вклад в создание экономического потенциала Халифата. Кроме того, во всех крупнейших центрах Халифата было значительное количество населения, происходившего из Средней Азии и Казахстана. Так, в одном из кварталов Багдада, как сообщает ал-Якуби, жили выходцы из Балха, Мерва, Хутталя, Бухары, Исфиджаба, Иштихана, государства Кабул-шаха, Хорезма.

Очень широк и многообразен был вывоз различного сырья и готовых продуктов из Средней Азии и Казахстана в западные области Халифата. Бухарские и мервские ткани, например, были среди наиболее известных на багдадских базарах. Самарканд еще в IX в. являлся фактически единственным центром производства бумаги, но и в X в. самаркандская бумага считалась самой лучшей — за ней буквально охотились. Среднеазиатское железо, добывавшееся в горах Ферганы, перерабатывалось в ее центрах, и изделия из него, в том числе оружие, пользовались спросом повсюду — до самого Багдада. Славились среднеазиатские и казахстанские самоцветы. Широкая караванная торговля свидетельствует о развитии экономических связей между Средней Азией, Казахстаном и другими странами Халифата.

От Исфиджаба до Дамаска в эпоху, когда жил и творил ал-Фараби, повсеместно наблюдался подъем производительных сил, происходил интенсивный по масштабам того времени процесс урбанизации, сопровождавшийся расцветом науки и культуры.

Правда, мы далеки от идеализации этой эпохи. Мы не должны забывать, что внутри феодального строя шла ожесточенная классовая борьба. Развитие торговли, ремесел и рост городов происходили за счет жестокой эксплуатации крестьян и ремесленников; правители разных областей Халифата соревновались между собой в строительстве роскошных дворцов, которые воздвигались за счет трудового народа. Последний не раз отвечал на это антифеодальными восстаниями. Недовольство народных масс нашло также отражение в появлении различных еретических и реформаторских движений.

Нельзя идеализировать также тех халифов, которые собирали при своих дворах ученых и поэтов: это делалось ими не столько в целях развития науки и культуры, сколько для личного прославления. И тем не менее эта традиция в значительной мере способствовала развитию культуры, науки и литературы. Некоторые халифы были просвещенными людьми. Таким, в частности, был представитель династии Аббасидов ал-Мамун (813—833). Арабским халифам подражали и местные правители, которые привлекали ко двору ученых, литераторов, музыкантов. Это делали Тахириды и Саманиды в Средней Азии, в Египте — Тулуниды, правители Хорезма. То же самое делали и правители Сирии. К ним относится, в частности, Хамданид

Сайф ад-Дауля (правил в 945—967 гг.), который покровительствовал ал-Фараби.

Абу Наср Мухаммад ибн Мухаммад ибн Тархан ибн Узлаг ал-Фараби, известный на средневековом мусульманском Востоке как «Второй учитель» (т. е. второй после Аристотеля), родился в г. Фарабе, расположенном на Сырдарье при впадении в нее р. Арысь, в 870 г. в тюркской семье. Бассейн Сырдарьи — колыбель древней цивилизации, сыгравшей в истории Казахстана такую же роль, как Нил для Египта, Тигр и Евфрат для Месопотамии.

Фараб, согласно автору X в. ал-Мукаддаси, был большим городом с населением около 70 тыс. душ мужского пола, с соборной мечетью, цитаделью и базаром. Город был расположен в Отрарском оазисе, который вместе с прилегающими к нему районами был древнейшим центром оседлости, ирригационного земледелия и городской цивилизации Казахстана. Как поселение городского типа Отрар возник в последние века до нашей эры. О масштабах экономического и культурного развития оазиса говорят руины свыше 60 поселений, замков-крепостей и городов, следы мощной и широко разветвленной оросительной системы, относящиеся к различным историческим периодам от раннего до позднего средневековья. А. Н. Бернштам отмечал, что Отрар привлекал к себе внимание средневековых арабо- и ираноязычных авторов как важнейший узловой пункт караванных дорог. Он находился на стыке различных географических ландшафтов, занимая выгодную позицию с точки зрения орошения плодородных земель. А. Н. Бернштам поэтому видел в Отрарском оазисе ключ к развязке важнейших вопросов взаимоотношения кочевой степи и оседлого населения — далеких предков казахского народа [2]. В результате переселения согдийцев, имевших большой опыт в области земледельческого труда и древних традиций градостроительства, в Южном Казахстане сложилась своеобразная городская цивилизация.

Следует отметить в этой связи, что в исторической науке длительное время господствовало убеждение, будто в евразийских степях, чрезвычайно удобных для скотоводства, было развито исключительно кочевничество. При этом кочевники нередко противопоставлялись оседлым жителям. Утверждалось, что культура кочевых племен и народов якобы являлась второсортной, что кочевники были неспособны создавать высокую цивилизацию. Все это, разумеется, неверно. Марксистско-ленинское понимание истории дает совершенно другую оценку развитию цивилизации кочевых народов.

К. Маркс писал: «У всех восточных племен можно проследить с самого начала истории *общее* соотношение между оседлостью одной части их и продолжающимся кочевничеством другой части» [3]. Исследования советских ученых и прежде всего кропотливые изыскания археологов, внесшие большой вклад в конкретную разработку проблем истории Средней Азии и Казахстана, показали, что на всех территориях, ранее считавшихся классическими местностями чисто кочевого хозяйства, на самом деле развитие производительных сил приводило к возникновению оседлых поселений и городов. Так было, в частности, и в такой «классической» стране кочевников, как Монголия. Большой заслугой советских археологов, в том числе казахских ученых, является установление факта развитой оседлой и городской жизни в Казахстане, и прежде всего в Южном Казахстане. Еще в 1950 г. крупный казахский исследователь А. Х. Маргулан выпустил монографию «Из истории городов и строительного искусства древнего Казахстана», в которой было убедительно доказано, что «соединение кочевого быта и оседлого хозяйства в прошлом проходит красной нитью почти во всех районах Казахстана и особенно в тех, которые расположены в речных долинах, около озер и в предгориях». «Бассейны современных рек Чу, Таласа и Сыр-Дарьи некогда были центрами кипучей городской жизни» [4]. О разнообразии хозяйственно-культурных типов на территории Казахстана — от кочевого скотоводства до земледельческого хозяйства с применением искусственного орошения — говорит Б. Е. Кумеков, доказывая это на примере государства кимеков, образовавшегося в Восточном Казахстане в IX—XI вв. [5].

Очень велик вклад в изучение древних городов и поселений Казахстана, внесенный экспедициями, работавшими под руководством А. Н. Бернштама и С. П. Толстова.

Однако наиболее весомые результаты были получены за последние полтора десятка лет в ходе работы археологических экспедиций Института истории, археологии и этнографии им. Ч. Ч. Валиханова АН КазССР. Мы имеем в виду Чардаринскую экспедицию (1959—1963) [6], археологические работы в Таразе (1958—1965) [7] и особенно возглавляемую К. А. Акишевым Отрарскую археологическую экспедицию (начала работать в 1969—1970 гг.). Сейчас на юге Казахстана выявлено более 300 остатков ремесленных поселений и средневековых городов.

Письменные источники не балуют нас обилием сведений об

[2] См.: А. Н. Бернштам, Древний Отрар,— «Известия АН КазССР, серия археологическая», 1951, вып. 3; А. Кларе, Древний Отрар,— «Протоколы Туркестанского кружка любителей археологии»,— год. 6, 1901; Н. Лыкошин, Догадка о прошлом Отраре,— «Туркестанские ведомости», 1894, № 94.

[3] К. Маркс и Ф. Энгельс (Маркс — Энгельсу в Манчестер, 2 июня 1853 г.), Сочинения, т. 28, стр. 214.

[4] А. Х. Маргулан, Из истории городов и строительного искусства древнего Казахстана, Алма-Ата, 1950, стр. 8, 27—28.

[5] Б. Е. Кумеков, Государство кимаков IX—XI вв. по арабским источникам, Алма-Ата, 1972.

[6] А. Г. Максимова, К. А. Акишев, Б. И. Вайнберг, Л. М. Левина, Древности Чардары, Алма-Ата, 1968.

[7] Т. Н. Сенигова, Средневековый Тараз, Алма-Ата, 1972.

Отрарском оазисе в IX—X вв. В эту эпоху Отрарский оазис входил в область Исфиджаб — так пишут авторы X в. ал-Истахри, Ибн Хаукал и Мукаддаси. Исфиджаб описывается как большой чистый город, а жизнь в нем — как приятная. Его жители — люди простодушные, хотя и своенравные. Он изобиловал плодовыми деревьями, и его рынки были переполнены товарами. Сообщается, что вокруг него было «много городов и селений». Но, пожалуй, самое восторженное описание этой области принадлежит автору географического сочинения X в. «Худуд ал-алам». Согласно его характеристике, в Исфиджаб привозились все товары, производившиеся тюрками. В Исфиджаб собирались купцы со всего мира.

Вопросами исторической топографии области Фараба (Бараба) занимались крупные востоковеды прошлого, как, например, В. В. Бартольд [8], В. Ф. Минорский и др., и современные советские ученые. Однако многое остается до сих пор не до конца выясненным. Мы не можем здесь подробно останавливаться на своем понимании данных письменных источников и поселениях этой области и вопросах локализации на современной географической карте. Отметим лишь, что раскопки в Отраре и Таразе показали, что стандарт градостроительства в Южном Казахстане в IX—X вв. был очень высок и по своему качеству был вполне сходным с градостроительством в таких крупнейших городских центрах, как Мерв, Бухара, Самарканд, Термез, Ташкент.

Второй вывод: это безусловное наличие местных особенностей, которые, очевидно, обусловлены местной традицией и соседством с кочевой степью, этническим характером населения.

Напомним сообщение Махмуда Кашгарского, что жители Тараза (как и жители Баласагуна) говорят по-согдийски и по-тюркски.

Таким образом, в Южном Казахстане, в том числе в области Отрара-Фараба, в IX—X вв. бурно развивается городская жизнь, ведется большое строительство, создаются целые архитектурные ансамбли, процветают ремесла.

Благодаря своим торговым связям эти города привлекали к себе купцов и путешественников из близких и отдаленных областей и стран — из Согда, Египта, Индии и Дальнего Востока. Социальные и культурные контрасты выступали здесь отчетливо и ярко. Разумеется, сложные идеологические процессы интеграции различных элементов и борьбы течений внутри мусульманской идеологии, а в отдельных случаях и против нее не могли не найти своего отражения в культурной жизни городов Южного Казахстана IX—X вв.

Археологические исследования на территории Казахстана

[8] В. В. Бартольд, Туркестан в эпоху монгольского нашествия,— Сочинения, т. I, М., стр. 232—234.

наряду со сведениями нарративных источников свидетельствуют о том, что ко времени жизни ал-Фараби в обширных районах Семиречья, Центрального и Восточного Казахстана существовала развитая городская культура, носителями которой были местные тюркские племена — огузы, карлуки, кимаки, кипчаки, создавшие развитое искусство, ремесла, науку. Как мы уже отмечали выше, в IX—XI вв. наблюдается блестящий расцвет культуры городов Казахстана и Средней Азии, в том числе и Отрара.

Когда при рассмотрении эпохи, в которую жил ал-Фараби, мы останавливаемся на данных, относящихся к тюркским племенам, предкам казахского народа, нас интересует не столько сам факт рождения нашего мыслителя в Отраре, сколько реальная связь, существовавшая в истории этих племен, с одной стороны, и других этнических групп и народов Средней Азии и Ближнего Востока — с другой. Есть данные, позволяющие пойти дальше и говорить о включенности их в один культурный регион, что верно по меньшей мере в отношении Южного Казахстана. К сожалению, мы не можем в полной мере конкретизировать это положение, потому что сведения об этническом составе населения этого района и его географическом расселении весьма разноречивы. Помимо частных миграций здесь сказываются и другие специфические обстоятельства того времени — разнобой в наименованиях местностей в различных источниках (тем более в источниках, написанных на разных языках), отсутствие какой-либо унификации и значительная доля условности в характеристике расстояний.

Как уже отмечалось выше, несмотря на различия в уровне общественной жизни, национальных традициях и исторических судьбах, в результате длительного процесса взаимовлияния, а в конечном счете и синтеза культур втянутых в орбиту ислама народов возникла общая для них арабо-мусульманская культура. В сферу развития этой культуры оказался вовлеченным в Южный Казахстан, хотя он и имел значительное культурное своеобразие, обусловленное его собственными культурными традициями, историческими и социально-экономическими факторами.

Сложившаяся в Казахстане социально-экономическая и культурная ситуация явилась той почвой, которая породила ал-Фараби и многих других ученых как из самого Фарабского округа, так и из других районов Казахстана. Земляком ал-Фараби был, например, Аббас Джаухари — астроном и математик, принимавший вместе с ал-Хоризми участие в составлении знаменитых астрономических таблиц, а также его современник Исхак ал-Фараби, чей труд, по мнению К. Броккельмана, видимо, был использован Махмудом Кашгарским при составлении сочинения «Диван лугат ат-турк». Живший в Казахстане ученый Исмаил Джаухари прославился созданным им обширным

словарем, охватывающим более 40 тыс. арабских слов. Уроженцем Восточного Казахстана был арабоязычный географ и политический писатель Джанах ибн Хакан ал-Кимаки. Появление этой плеяды ученых обусловливалось всем предшествовавшим ходом развития культуры в Казахстане, равно как и в других районах средневекового мусульманского мира.

Такова была родина ал-Фараби.

Руководимый жаждой знания, ал-Фараби в молодые годы, когда еще острым и свежим бывает восприятие мира, отправляется в путешествие. Многие годы он проводит в Багдаде — политическом и культурном центре Халифата. Здесь он основательно пополняет свои знания, входит в контакт с видными учеными и благодаря эрудиции, силе мысли и величию характера довольно быстро занимает среди них первенствующее положение. Но у догматически настроенных богословов возникает личная неприязнь к нему, смешанная с завистью, а главное — оппозиция ко всему строю его мыслей, ориентированному на познание реальных вещей и поиски достижения счастья в земной жизни. В конце концов ал-Фараби был вынужден покинуть этот «город мира».

О Багдаде и его роли в духовном формировании ал-Фараби следует сказать особо. Прежде всего это был центр интенсивной культурной жизни. Именно в нем пересечение различных культурных традиций и влияний сказалось с наибольшей силой. Языческие верования, иудейство, христианство (в лице несториан и монофизитов), ислам, культуры разных народов создавали импульс для столкновения мыслей, их шлифовки, возвышения над локально-этнической узостью. Именно к Багдаду относится то, что ал-Фараби говорит о коллективном городе: «этот город является самым восхитительным и счастливым из невежественных городов и своим внешним видом напоминает цветастое и красочное одеяние и в силу этого оказывается *любимым кровом каждого,* ибо любой человек в этом городе может удовлетворить свои желания и устремления. Почему-то народ стекается [в этот город] и оседает там. Его размеры безмерно увеличиваются. В нем рождаются люди разных родов, имеют место браки и половые связи разного вида, здесь рождаются дети самого разного рода, воспитания и происхождения. Этот город состоит из многообразных, входящих в друг друга объединений с отличными друг от друга частями, в которых *чужеземец не выделяется* из местного населения и в которых объединяются все желания и все действия. Поэтому очень возможно, что с течением времени в нем могут вырасти самые достойные [люди], *там могут сосуществовать мудрецы, ораторы, поэты всех видов*»[9]. Но соответственно в нем контрасты добра и зла проявляются сильнее, чем где бы то ни было. Багдад был Меккой для интеллектуалов того времени. В нем они «пробовали» свои силы, создавали школы, вступали в соперничество, добивались успеха, изгнания, возвышения и унижения. Именно здесь работала знаменитая школа переводчиков, в которой значительную роль играли несториане. Они переводили и комментировали произведения Платона, Аристотеля, Галена, Эвклида. Шел параллельный процесс освоения культурных достижений Индии. Такая работа стимулировала и самостоятельную творческую активность. Наставниками ал-Фараби в Багдаде оказались Юханна ибн Хайлан и знаменитый переводчик античных текстов на арабский язык Абу Бишр Матта. О Юханне ибн Хайлане, по сообщению Усейбиа, ал-Фараби рассказывал как о человеке, который был приобщен к живой традиции передачи наследия Аристотеля от учителя к ученикам через целый ряд поколений. Абу Бишр Матта преподавал логику. Но, как говорят средневековые источники, ученик довольно быстро превзошел учителя. Следует отметить одно обстоятельство из годов учения ал-Фараби в Багдаде: он получил возможность ознакомления со «Второй Аналитикой» Аристотеля, которую теологически настроенные несториане пытались «прикрыть», поскольку там развивались теоретико-познавательные взгляды, не оставлявшие места для религиозного откровения.

Ал-Фараби переезжает в Харран, где жили ученые-несториане, вытесненные в свое время из Александрии. Последние годы своей жизни он проводит в Халебе и Дамаске, пользуясь высоким уважением ведущей политической фигуры в Северной Сирии — Хамданида Сайф ад-Дауля.

Скончался ал-Фараби в декабре 950 г. в возрасте 80 лет.

[9] Аль-Фараби, Социально-этические трактаты, Алма-Ата, 1973, стр. 158 (курсив наш.— *Б. Г.* и *А. К.*).

3. ИДЕЙНЫЕ ИСТОКИ И ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Если обрисовать линию культурной традиции, к которой оказался подключенным ал-Фараби, то ее схематичные контуры будут приблизительно таковы. Египет, Вавилон, Индия создают предпосылки развития ремесел, науки, искусства. Древняя Греция подхватывает эстафету и создает блестящую цивилизацию, синтезирующую и продолжающую культуру Востока. Позднее античная культура мигрирует, как бы возвращаясь к своей прародине, это — эпоха раннего средневековья. Знание предельного счастья и совершенства, которого может достичь человек, «говорят, в древности было у халдеев, обитавших в Ираке, затем оно появилось у египтян, затем оно перешло к грекам, от них перешло к сирийцам, а затем — к арабам» [1]. Наследие античности, прокомментированное, усвоенное, преумноженное, обогатившееся новыми потенциями в мире арабо-мусульманской культуры, развивается Возрождением в Европе. Такова магистраль прогресса мировой культуры.

В творчестве Абу Насра исключительное место занимает Аристотель. Интерес ал-Фараби к великому античному мыслителю симптоматичен и оказался типичным, модельным с точки зрения всего дальнейшего развития средневековой мысли. Наряду с Аристотелем достаточно полно отражен в творчестве ал-Фараби и Платон. Диалоги «Кратил», «Софист», «Парменид», «Тимей», «Федон», «Государство» были широко известны к тому времени на Востоке.

Тяготение к Аристотелю доказывает сосредоточенность интересов ал-Фараби на посюстороннем. Зато в области социально-этической он проявляет обостренный интерес к Платону — при убеждении, что Аристотель в этой области следует за Платоном. Уникальным является факт написания ал-Фараби комментариев к «Законам» Платона, которые до него не привлекали специального внимания. Для раскрытия идейных истоков мировоззрения ал-Фараби мы сначала остановимся на краткой характеристике учений Платона и Аристотеля, затем покажем, как ал-Фараби понимал связь между тем и другим мыслителями. Опосредствования рецепции античной философии Абу Насром ал-Фараби и ближайшие культурно-исторические предпосылки его творчества позволят определенным образом представить его творчество на фоне предшествующей культуры.

[1] Аль-Фараби, Социально-этические трактаты, стр. 335.

Платон выдвинул на первый план знание, утверждая, что реальное — только мысль. Но речь идет не об индивиде и его мысли, а о том содержании знания, которое независимо как от индивида, так и от человечества в целом, — об объективной истине, о системе объективного знания. Эта система предстает перед индивидом в процессе его формирования как система правил поведения, норм познания, отложившаяся в языке, в системе взаимоотношений людей. С другой стороны, все элементы материальной культуры (дома, ложа, столы и т. д.) представляют собой объективированный, опредмеченный человеческий разум. Как челнок или статуя является воплощением прообраза, имеющегося в уме мастера, так и в живых организмах, а затем и в устройстве всего космоса проявляет свою силу и мощь разум, но не человеческий, а сверхчеловеческий, система определений которого образует мир идей. Телесный, чувственно-воспринимаемый мир есть лишь воплощение идей, мир теней.

В. И. Ленин останавливает внимание на том, что Платон все-таки диалектик и что его диалектика отлична от субъективной, софистической диалектики. Это — главное приобретение платонизма.

Но для того чтобы разобраться в нем, следует вкратце осветить отношение Платона к предшествующим учениям, которые нашли продолжение в его философии. Это не означает, что идея выводится из идеи же, что игнорируются материальные условия жизни обществ. При определяющем влиянии последних на сознание, развитие философии в общем и целом имеет свою относительную самостоятельность, внутренние законы развития, которые и составляют суть историко-философского движения.

Гегель характеризует учение Платона как конкретное. Действительно, в нем нашли отражение разнородные точки зрения, выдвинутые порознь, абстрактно. Взгляд Анаксагора и Сократа он развивает в положение об объективном (божественном) мышлении, определяющем сущность и строение всего сущего. В системе идей главенствующее место занимает идея блага. Поэтому он вводит новый принцип объяснения — принцип телеологизма, т. е. объяснения вещей в соответствии с целью, с той ролью, которую они играют в достижении блага. Внешне причинное объяснение носит, с его точки зрения, вспомогательное значение по отношению к целевой причине. Объяснение единичного в рамках более широкого целого, всеобщего, внутри которого оно существует, составляет то рациональное зерно, на котором паразитирует платоновский идеализм.

Платон обосновывает свою точку зрения ссылкой на «высшие этажи» бытия, где действительно имеет место целесообразная деятельность, — на бытие людей. Но он переносит понятие цели на весь мир. Вот весьма интересное разъяснение, приводимое в «Федре». Сократ (в уста которого Платон вкладывает свои мысли) упрекает Анаксагора, что он не пользуется разумом для объяснения вещей. Причины беседы, которую Сократ ведет в тюрьме, Анаксагор объясняет тем, что тело Сократа состоит из костей и мускулов, и ссылкой на тысячу подобных материальных причин. Истинную же причину, коренящуюся в свободном решении Сократа, он игнорирует.

Гераклита Платон усвоил через неудачного посредника — Кратила. Вполне понятен поэтому вывод, что знания о чувственно-воспринимаемых вещах быть не может, коль скоро они вовлечены в поток изменения. Но, с другой стороны, он вполне справедливо утверждал, что знание, истина есть. Отправляясь от вывода софистических исследований, что мышление есть выражение всеобщего, и опираясь на парменидовский тезис о предметности мышления (одно и то же есть мысль и то, что́ мыслится), Платон делает вывод о существовании мира вечных идеальных сущностей. Пестрое марево изменяющихся вещей существует лишь в отношении к неразвитому уму (софиста) и представляет мир теней, отблесков подлинного мира. Философия Платона конкретна по сравнению с предшествующими учениями, но она еще не представляет собой систематически развитого из одного принципа единства.

Противоположность чувственного и мысленного намечена уже у элейцев и Демокрита. Но только Платон резко фиксировал ее как наличие двух предметов, соответствующих различным видам познавательной деятельности. С этого момента проблема чувственного и мысленного не снимается с повестки дня. Гегель продолжает линию Платона, считая единственно реальным мысленное бытие. На самом деле чувственность и мышление суть лишь различные, но органически связанные уровни духовного освоения одного и того же чувственно-воспринимаемого мира на основе исторически развивающейся практики. Посредине между чувственностью и мышлением находится такая познавательная способность, как рассудок, и вырастающая на его основе математика. Если отвлечься от мистики, то здесь выражена и близость математики к диалектике, к диалектическому мышлению и зависимость математики от диалектики. Ограниченность математики Платон усматривает в том, что она исходит из определенных предпосылок, не восходя к безусловному, в себе обоснованному, что начала ее гипотетичны. Основываясь на этом, неокантианцы толкуют понятия вообще как гипотезы, требования, упорядочивающие материал чувственности.

Суть абсолютного идеализма Платона, смешанного с пифагорейским тезисом о том, что «сущностью» чувственных вещей являются треугольники, В. И. Ленин называет «архивздорной мистикой идей». Гегель же «прикрашивает», рафинирует точку зрения Платона, вводя существование некоего сверхчувственного доприродного бытия более утонченным способом.

С исходным пунктом философии Платона связана и мистическая теория познания. Именно: Платон прямо и недвусмысленно заявил, что познания как процесса деятельности разума нет, что душа, пребывавшая до рождения человека в мире идей, лишь вспоминает то, что́ некогда ею там созерцалось. По толкованию Гегеля, это лишь «неподходящее слово», которым выражается мысль об активности познающего субъекта, в духе которого коренится мысль. И здесь, защищая Платона, Гегель проводит аналогичную, правда, более утонченную точку зрения, что в мысли субъекта живет «дух» абсолютного разума, что мысль не определяется вещами.

Но Платон недаром был назван изобретателем диалектики. Последняя проникает в понимание процесса познания. Сократовский метод, приводящий человека в смущение указанием на противоречия в обыденных представлениях, выступает как стимул, пусковой механизм, пробуждающий потребность в познании того, что́ есть п о и с т и н е.

Новое, внесенное им в диалектику, состоит в том, что все общее (благо) определяется им не как отрицание особенных конечных характеристик, а как конкретное единство противоположностей. Он «внес в объективную диалектику Гераклита элеатскую диалектику». Это значит, что он пошел навстречу требованию выразить движение в логике понятий. Вместо внешней изменчивости вещей выступил их внутренний переход в них же самих, выступил их переход из и через самих себя. Объективная диалектика идей — вот ответ Платона на элейскую проблему.

Платон определяет идеи через столкновение субъективных «мнений». Это составляет характернейшую черту его диалогов. В итоге он приходит к рассмотрению категорий («бытие», «единое», «много» и т. д.), т. е. форм деятельности освоения человеком предметного мира. Именно ориентация на деятельность позволяла идеалистам так или иначе выявлять диалектику объективного мира, хотя и в извращенной форме.

Платон первый резко фиксировал то обстоятельство, что определения мышления не являются просто принадлежностью индивида, а представляют собой независимо от него сложившиеся правила логического мышления и речи, т. е. находящиеся вне индивида формы социальной деятельности. Но идеализм это обстоятельство извращает, представляя продукты человеческой деятельности как нечто сверхъестественное, надиндивидуальное. Отдельный же человек может лишь приобщиться к этим «образцам», или «идеям». Платон в качестве идеалиста

фиксировал это в мистифицированной форме, в форме признания особого, идеального мира, «тенью», воплощением которого является реальный мир. Религиозно-идеалистическая окраска мешала выявлению реального подтекста, т. е. активности общественного субъекта и опредмечивания форм его деятельности в материале природы. Отсюда иллюзия о созидании реального мира деятельностью духа.

Проблематика активности и объективности мышления постоянно в той или иной форме воспроизводилась в истории философии, найдя адекватное решение лишь в связи с введением категории практики.

Обожествление же форм общественной деятельности в виде идей означало консервирование исторически преходящих форм общественной организации, поведения, мышления и т. д., доходящее до мелочной регламентации. Конкретнее: диалектика Платона проявляется в требовании не ограничиваться одним определением, а рассмотреть также и то, что противоположно ему. Так, например, при предположении, что существует многое, необходимо исследовать, что́ вытекает из этого предположения как для самого многого в отношении к самому и к единому, так и для единого в отношении к самому себе и ко многому. Интерес состоит в том, что при таком чисто логическом рассмотрении каждое определение переходит само в противоположное «Я» — имеет много сторон, свойств. Но «Я» — один среди других, един. Единое есть. Тем самым устанавливается различие единого и бытия, т. е. многое. А положение, что есть многое, равнозначно отождествлению его с самим собой, т. е. утверждению его единства. И так обстоит дело по отношению к связи движения и покоя, бытия и небытия, равенства самому себе и инобытия, неограниченного и ограничивающего.

Утверждение «единое есть многое» должно быть освобождено от двусмысленности, связанной с термином «единство». Это не погашение различия, а единство именно различного и даже противоположного.

На анализе того, что́ сам Платон понимает под диалектикой, А. Ф. Лосев вскрывает характерные черты античной диалектики, состоящие в определении типов содержания, категорий, которые охватывают действительность в течении[2]. Для Платона диалектика есть: 1) осознание предмета (в противоположность практическому исследованию); 2) разделение его на части и сведение в целое; 3) конкретная общность единичностей и единичности в их общности, совокупности; 4) выявление смысла, сущности каждой вещи; 5) то, что предел и беспредельное рождает число одно, отличающееся от многого. Последнее представляет исходное начало диалектики — т. е. рассмотрение предмета в имманентном его содержании. Мыслить — значит мыслить что-либо одно и четко фиксировать (оконтурить) его в понятии. Это понятие, эту суть надо развернуть последовательно, систематически, что приводит мысль к чему-то другому, отличному от исходного понятия.

Главная черта диалектики Платона, которой она отличается от «пустой» диалектики, состоит в следующем. Обычно находят одно определение предмета, потом — другое. Этим достигается видимость объективности и многосторонности: и вашим и нашим; с одной стороны — так, с другой — эдак. Но нет конкретного постижения самого предмета, его внутренних связей, ибо находимые определения касаются-де предмета в разных отношениях, т. е. связаны лишь внешне. Тем самым две мысли не соединяются, и переход от одной к другой носит характер движения «взад — вперед» (Гегель).

Диалектика же — и здесь В. И. Ленин согласен с Гегелем — касается противоположностей, противостоящих друг другу в одном и том же отношении в одно и то же время и потому образующих нерасторжимое единство. «Пустая» диалектика состоит в «разведении» противоположностей, в умертвлении их живого единства.

Платон гениально наметил эту суть диалектики. В. И. Ленин особо отмечает и выписывает приводимое Гегелем характерное высказывание Платона в диалоге «Софист»: «Трудное и истинное заключается в том, чтобы показать, что то, что́ есть иное, есть то же самое, — а то, что́ есть то же самое, есть иное, и именно в одном и том же отношении»[3]. Находить же в одном другое или посредством оснований доказывать противоположное и не трудно и не составляет диалектики.

Не соглашается Платон и с отрицательным выводом элейцев и софистов из диалектики: небытия нет (есть только бытие), или все, что существует для нас, истинно и нет ложного. Но если все истинно, то стирается различие ложного и истинного. Подлинно истинное включает в себя ложное, заблуждение, но в качестве снятого момента. А частичка истины, раздутая и преувеличенная, есть ложь.

Сказанное относится и к самому Платону. Его диалектика идей исходит из преувеличения, обожествления роли понятий в познании. Поэтому она предстает как связь идей внутри «статуарно застывшего бытия» (Лосев) и также часто сбивается на «рассуждательскую», безрезультатную, отрицательную диалектику.

«Платон мне друг, но истина дороже» — это изречение, приписываемое Аристотелю, довольно точно отражает его отношение к Платону. Расхождение Платона с истиной, составляющее центр исканий Аристотеля, вращается вокруг утверждаемой, с

[2] А. Ф. Лосев, Античный космос и современная наука, М., 1927.

[3] Цит. по кн.: В. И. Ленин, Конспект книги Гегеля «Лекции по истории философии»,— Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 253.

одной стороны, Платоном общности знания, идей и, с другой стороны, столь несомненной чувственно-воспринимаемой единичности вещей, с которыми приходится иметь дело человеку.

Аристотель считает, что при всяком действии дело идет об индивидуальной вещи, например лечить приходится индивид. Ссылаясь на комментарии немецкого переводчика Аристотеля к «Метафизике», В. И. Ленин пишет: «Наука касается только общего (ср. книга 13, глава 10, § 6), а действительно (субстанциально) только отдельное. Значит, пропасть между наукой и реальностью? Значит, бытие и мышление несоизмеримы?»[4]. Во фрагменте «К вопросу о диалектике» В. И. Ленин приводит следующие слова Аристотеля: «Мы не можем ведь принять, что есть некий дом (вообще) наряду с отдельными домами»[5].

Утверждение реальности чувственно-воспринимаемых вещей само непосредственно составляет материализм и направлено против приписывания идеям независимого существования. В сочинении, посвященном родам сущего, в «Категориях», он особо выделяет первую сущность как то, о чем сказывается все остальное, но что не может сказываться ни о чем другом. То есть это та первичная реальность, через которую определяется все остальное. Соответствующее положение из «Метафизики» В. И. Ленин комментирует: «Прелестно! Нет сомнений в реальности внешнего мира»[6]. Противоречия, сомнения, колебания появляются у Аристотеля потому, что ему одновременно присуща «наивная вера в силу разума, в силу, мощь, объективную истинность познания»[7].

Как, например, объяснить линии, плоскости, точки и другие понятия математики? С одной стороны, чувственные вещи подчинены тем отношениям, которые выражены в математике. Но, с другой стороны, они не присутствуют как таковые в чувственных вещах, не являются субстанциями. Иногда он намечает правильный ход мысли. «Книга 13, глава 3 разрешает эти трудности превосходно, отчетливо, ясно, *материалистически* (математика и другие науки абстрагируют *одну* из сторон тела, явления, жизни). Но автор не *выдерживает* последовательно этой точки зрения»[8].

Материалистическая линия в вопросе о реальности внешнего мира обосновывалась Аристотелем в полемике против теории идей. В ходе полемики ему удалось обнаружить наиболее уязвимые пункты учения Платона и выставить их в подлинном свете.

[4] В. И. Ленин, Конспект книги Аристотеля «Метафизика»,— Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 331.

[5] В. И. Ленин, К вопросу о диалектике,— Полное собрание сочинений, стр. 318.

[6] В. И. Ленин. Конспект книги Аристотеля «Метафизика»,— Полное собрание сочинений, стр. 327.

[7] Там же, стр. 326.

[8] Там же, стр. 330.

Критика Аристотелем Платона намечает глубокий метод критики идеализма, показывая, что идеализм вырастает из неспособности объяснить природу общих понятий, из трудностей процесса познания. Это — метод, нацеливающий на раскрытие того, что́ В. И. Ленин называет «гносеологическими корнями» идеализма. С другой стороны, в идеализме Платона как еще наивной, «дикой», а потому и классической форме идеализма прозрачно проступает суть всякого (пусть даже более «культурного», рафинированного, хитрого) идеализма. Суть этой критики В. И. Ленин резюмирует следующим образом: «Идеализм первобытный, общее (понятие, идея) есть о т д е л ь н о е с у щ е с т в о. Это кажется диким, чудовищно (вернее: ребячески) нелепым. Но разве не в том же роде (*совершенно* в том же роде) современный идеализм, Кант, Гегель, идея бога)»[9].

Материализм Аристотеля проявляется в целом ряде вопросов теории познания. В. И. Ленин подчеркивает важность знаменитого сравнения души с воском и цитирует его: «Ощущение есть восприятие ощущаемых форм без материи»[10]. «Суть», «соль» материализма В. И. Ленин усматривает в признании «бытия вне человека».

Подчеркивание момента деятельности, активности составляет несомненную заслугу Аристотеля. Лишь в деятельном акте освоения внешнего мира и существует познание. Ум, по Аристотелю, не существует вне деятельности, он и не орган и не вещь вне телесного органа, вне человека. Он и то и другое вместе.

В анализе ума у Аристотеля есть вполне определенное материалистическое содержание. Об этом свидетельствует сравнение им ума с доской, на которой еще ничего не написано, смысл которого состоит в утверждении, что ум существует лишь в отношении к познаваемому (без него он остается «чистой доской»), что он становится чем угодно, уподобляясь всему, двигаясь по контурам и логике вещей. Что можно сказать против следующего положения с позиций марксизма? Знание и ощущение, согласно Аристотелю, суть не сами вещи, а их форма.

Единственная реальность — отдельные предметы. Они даются органам чувств. «И поэтому не имеющий чувственных восприятий [человек] ничему не научится и ничего разумом не постигнет»[11]. По Аристотелю, если нет чувственного восприятия, то будет отсутствовать и всякое знание.

Категории возможности и действительности, вообще играющие важную роль в философии Аристотеля, применяются им и к проблеме познания. Первая ступень познания — чувствен-

[9] Там же, стр. 329.

[10] В. И. Ленин, Конспект книги Гегеля «Лекции по истории философии» — Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 260.

[11] А р и с т о т е л ь, О душе, 432а.

ность существует в форме возможности и в форме действительности. До осуществления акта ощущения способность к последнему является лишь возможной. Так, человек способен видеть, однако он не пользуется этой способностью во время сна. Диалектика связи возможности и действительности распространяется Аристотелем и на отношение ощущающей способности к ощущаемому предмету. Сам по себе этот предмет действителен, существует независимо от того, ощущается он кем-либо или нет. Взятый же в отношении к ощущающей способности он существует в возможности.

Каждый предмет реального мира состоит из двух компонентов: материи и формы. В процессе познания человек воспринимает не материю вещи, а лишь ее форму. Аристотель говорит по этому поводу, что не камень находится в душе, а лишь его форма. «Ощущение есть то, что способно принимать формы чувственно-воспринимаемых [предметов] без [их] материи, подобно тому как воск принимает оттиск печати без железа и золота» [12].

В акте ощущения происходит отождествление субъекта и объекта. «Чувственно-познаваемый объект и ощущение в их актуальном состоянии представляют собою то же самое, но по способу существования они не тождественны» [13].

Учение о деятельности и страдательном уме излагается Аристотелем в третьей книге «О душе» (глава пятая). Находящийся в человеке разум страдателен, он зависит в своей актуализации от реального мира; в то же время есть непрерывно деятельный, бессмертный и вечный ум. Страдательный разум есть своеобразная форма проявления деятельного разума, без которого он ничего не может мыслить.

Предмет и мысль в их отношении друг к другу рассматриваются как бы во «встречном движении». До акта познания объект лишь в возможности постигаем умом, способен стать предметом мысли. Точно так же ум, не проявивший себя в деятельности, есть лишь ум в возможности. Познание представляет в известном роде двойную актуализацию: 1) ум овладевает предметом, «прилагается» к нему, 2) предмет теряет «безразличие» к человеку, приобретает идеальное бытие в уме человека. «В возможности ум известным образом заключает в себе [самые] предметы мысли, но в действительности этого нет, покуда он не помыслит» [14].

«Существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой же стороны — [ум], все порождающий, — известное свойство: подобное свету. Ведь некоторым образом свет вызывает к действительности цвета, существующие потенциально. И ум этот — особый, ему не свойственны страдательные состояния, он ни с чем не смешан, пребывая по существу [своей природы] в [постоянной] деятельности» [15].

[12] Там же, 424а.
[13] Там же, 425а.
[14] Там же, 429а.

Филопон отметил, что непрерывное мышление относится к человеческому уму вообще, а не к уму индивида. Аристотель, по Марксу, отвергает бессмертие индивидуальной души и бога позитивных религий. В области воспитания он не отводит места религии.

Посылку о материальном бытии, существующем вне человека и познаваемом им, Аристотель не выдерживает последовательно. Элементы раздвоения, эклектики связаны с идеализмом. Характеризуя специфику аристотелевского идеализма, В. И. Ленин пишет: «Идеализм Аристотеля Гегель видит в его идее бога (326) [247] ((Конечно, это — идеализм, но он объективнее и *отдаленнее, общее,* чем идеализм Платона, а потому в натурфилософии чаще=материализму))» [16]. Для объяснения ленинского положения следует обратиться к принципиальным схемам учения Аристотеля.

Он был мыслителем, который определил свое положение в истории, рассматривая свои идеи как результат эволюции и критики его предшественников, особенно Платона и его школы. Этот анализ обобщается им в учении о четырех видах причин. Они таковы: 1) сущность, форма, то, благодаря чему нечто есть то, что оно есть; 2) материя, субстрат, материал (например, кирпичи для строительства дома); 3) причина движения («то, откуда движение»); 4) целевая причина, благо («то, ради чего»). Самым существенным является знание «ради чего» хорошего в каждой вещи и вообще наилучшего по своей природе. Таким наилучшим признается бог, «мышление мышления». Здесь у Аристотеля телеология, т. е. учение о целесообразном устройстве мира, созданном неким высшим началом, сочетается с эстетическим подходом к вещам.

Если сопоставить учение о четырех причинах с учением о первой сущности, о том конкретном бытии, которое составляет предпосылку и познания и действия, то в этой сущности замечается раздвоение. Собственно, целевая, движущая и формальная причины образуют одну сторону, а именно сущность, общее во всяком индивидуальном предмете. Это — калька с платоновской идеи. Другая сторона — материя, субстрат — характеризуется как пассивное начало, как возможность, что напоминает платоновское определение материи как лишения или лишенности.

То новое, что вносит Аристотель по сравнению с Платоном, Гегель усматривает в том, что материя для своего подлинного существования дополняется у Аристотеля д е я т е л ь н о с т ь ю формы.

[15] Там же, 430а.
[16] В. И. Л е н и н, Конспект книги Гегеля «Лекции по истории философии»,— Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 255.

Значит, платоновскую проблему отношения идей к чувственным вещам Аристотель преобразует как отношение формы и материи, действительности и возможности. В. И. Ленин выделяет проблему соотношения общего и единичного как фокус, ключ к сильным и слабым сторонам философии Аристотеля. Ему удается глубже, тоньше и — главное — правильнее раскрыть основное содержание аристотелизма. Материализм обеспечивает бóльшую объективность толкования той или иной философской системы в силу ясного требования четко квалифицировать ее содержание с точки зрения основного вопроса философии.

Стремясь провести единство общего и единичного, Аристотель признает нераздельность каждой определенной, конкретной формы с материей. Так, медь есть материя, а форма — медная статуя. Но ведь медь сама по себе есть тоже нечто оформленное, т. е. материя сама имеет форму, с которой она едина. Расхождение общего и отдельного намечается лишь в конечных звеньях рассмотрения. В этом и состоит «отдаленность» идеализма Аристотеля. «Путается человек именно в диалектике общего и отдельного, понятия и ощущения etc., сущности и явления etc.» [17].

Спускаясь по лестнице строения бытия, так сказать, вниз, мы обнаруживаем четыре элемента — огонь, воздух, воду и землю, а затем доходим до «чистой» материи, материи вне формы.

На высших же ступенях мы видим «чистую» форму без примеси материи, «чистую» деятельность. Она — в себе сущее, неподвижное, хотя и движущее все остальное; это форма форм, перводвигатель, бог. Логика обоснования этого перводвигателя довольно слабая. Она продолжает тот направленный против идей Платона аргумент, который состоит в указании на отсутствие в них деятельного момента. Аристотель заимствует неподвижность и вечность, свойственную идеям, приписывая их перводвигателю. Должна же быть причина (и притом внешняя) движения — вот суть всей его мотивировки. Дело, однако, в том, что Левкипп и Демокрит (оставляя в стороне Платона, поскольку он отрицает изменение в отношении к идеям) не видят никакой надобности в таком «почему», коль скоро они считают материю и движение последними основаниями всего сущего.

Отрыв в конечном счете общего от единичного, «беспомощно-жалкая запутанность в диалектике общего и отдельного» (В. И. Ленин) — корень антидиалектики Аристотеля. Общее как деятельное начало он выносит вовне отдельного, т. е. материальных вещей. Но последовательное рассуждение подводит

[17] В. И. Ленин, Конспект книги Аристотеля «Метафизика», — Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 327.

к выводу, что двигательное начало природы в целом пребывает вне природы, выше ее. А это и есть перводвигатель.

Аристотель изгоняет противоречие из сущности вещи. Способ, каким он пытается избавиться от противоречия в мышлении, состоит в утверждении: движение есть, нет самодвижения. Здесь причудливо совмещены точки зрения элейцев и Платона. Первые отрицали движение в силу его противоречивости. Второй признал нечто неподвижное как предмет знания. Аристотель признает движение и отрицает его противоречивость.

Он разводит стороны противоречия в пространстве и во времени, полагая, что противоположные характеристики фиксируют предмет не в одном и том же отношении. Так, больной в возможности — здоровый, но не в одно и то же время и не актуально.

В книге IV «Метафизики» Аристотель ведет борьбу именно против гераклитовского принципа «раздвоения единого и познания противоречивых частей его», против принципа единства бытия и небытия. Именно эта борьба паки и паки свидетельствует о том, что при игнорировании «тождества противоположностей» «остается в тени *само* движение, его *двигательная* сила, его источник, его мотив (или сей источник переносится *во вне* — бог, субъект etc.)» [18].

Этому принципу он противопоставляет знаменитый закон противоречия, согласно которому, как иронически замечает Гегель, «человек не есть корабль». Но ведь в этом никто и не сомневался. Аргументация Аристотеля, исходящая из положения, что противоположные определения не могут быть совмещены в одном предмете, опирается на необходимость определенности смысла и недопустимости их смещения. Диалектика как раз и требует строжайшей конкретности и определенности при анализе сущности, т. е. противоречий предмета.

Доводы Аристотеля против «тождества противоположностей» в едином предмете следующие:

1) Положение, которое гласит: «невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же отношении» [19], — самое достоверное начало.

2) Оно требует определенности значения слов, ибо невозможно ничего мыслить, если не мыслишь «каждый раз» что-нибудь одно; а если мыслить возможно, тогда для любого предмета мысли следует установить определенное имя.

3) Допущение противоречащих суждений об одном предмете ликвидирует всякое различие предметов. (Если человек одновременно не-человек, то в принципе он все что угодно, стена например.)

[18] В. И. Ленин, К вопросу о диалектике, — Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 317.

[19] Аристотель, Метафизика, 1005b.

4) Мало того, уничтожается и собственная позиция делающего такое допущение и вообще возможность спора с ним. (Далее следует поистине своеобразный ход: «Какая разница между таким человеком и, скажем, растениями?»)

5) Допущение противоречий в предмете и тезис Протагора «человек есть мера всех вещей» одинаково верны или неверны. «В самом деле, если истинно все то, что человеку приходит на ум и что ему представляется, тогда все должно быть вместе и истинным и ложным» [20].

Смысл закона недопущения противоречия раскрывается как приписывание или неприписывание предмету определенного признака. Но признак не предмет, он отличен от предмета, что означает включение моментов различия и отрицательности в закон, внутренне разрушающих его. Аристотель, допуская противоречие как возможность, вводит указание на время. Противоречие возможно, но — в разное время. Между тем вопрос состоит в том, относится ли оно к одному и тому же предмету. Если да, то оно выражает отношение предмета к самому себе. «Противоположность в отношении к самому себе есть противоречие. Противоречие есть категория сущности, т. е. категория отношения к самому себе. Поэтому противоречие в разное время может быть явлением того, что представляет одновременное противоречие» [21]. Противоречие изгоняется и таким образом: речь-де идет о приписывании противоречащих друг другу предикатов одному предмету в разных отношениях. Но в таком случае, согласно А. Ф. Лосеву и С. Б. Церетели, получается раздробление предмета, ибо он оказывается А в одном отношении и не-А в другом отношении. «Если и эти два предмета будут противоречить друг другу опять же в разных отношениях, то каждый из них разделится на два, т. е. получим четыре предмета и т. д. до бесконечности. А этим упраздняется один предмет, один предмет разложится до бесконечности» [22].

«У Аристотеля *везде* объективная логика *смешивается* с субъективной и так притом, что везде *видна* объективная» [23], — говорит В. И. Ленин. «Субъективная логика» — это логика софистов (Протагора и Кратила), утверждающая, что все истинно или одинаково ложно. Аристотель стремится отстоять «объективную логику», т. е. логику, соответствующую природе вещей. Но, отождествляя диалектику Гераклита с указанной «субъективной логикой», он вступает в конфликт с диалектикой.

Выявление того, что «путается человек» [24], не должно заго-

[20] С. Б. Церетели, Диалектическая логика, Тбилиси, 1971, стр. 93.
[21] Там же, стр. 95.
[22] Там же, стр. 85.
[23] В. И. Ленин, Конспект книги Аристотеля «Метафизика»,— Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 326.
[24] Там же, стр. 327.

раживать исканий Аристотеля, «который *всюду,* на каждом шагу ставит вопрос *именно о диалектике*» [25].

Так, форма во многих случаях понимается им не просто как абстрактно-общее, а как общее, нераздельное с единичным, выражающее именно его сущность, т. е. как принцип индивидуализации. Нередко форма понимается как смысл предмета в его целостности. К тому же форма всегда сохраняет чувственно-геометрический характер, характер оптически-воспринимаемой и мыслимой конфигурации и структуры предмета.

Аристотель четко подчеркнул фундаментальное значение категории движения. Указанные им формы движения сохраняют научный смысл. Он различает: 1) изменение в отношении «сущности», или возникновение и уничтожение; 2) изменение в отношении «качества», или превращение; 3) изменение в отношении «где», или пространственное перемещение.

В понятии времени Аристотель переступает пределы рассудочного тождества, определяя его через «теперь». Поскольку «теперь» существует лишь в данный момент, то прошлое и настоящее отличны от него и в то же время связаны друг с другом

Он первый дал естественноисторическое описание форм мышления. В «Аналитике», «Топике» и других логических произведениях им были впервые проанализированы формы рассудочной логики, правила умозаключения, схемы изучения любого предмета, разрешение софистических противоречий посредством различений и надлежащих определений. Под диалектикой же им понимается метод построения умозаключения, исходя из вероятности.

Здесь следует применить материалистический тезис, согласно которому о человеке нельзя судить по тому, что́ он говорит о себе. Поэтому нам надо различать действительную разработку диалектики от того, что́ называли в то или иное время «диалектикой».

В применении к историко-логической оценке философских взглядов следует различать то, что́ мыслитель считает ядром своих воззрений, от того, что не следует поддаваться магии слова, тому, что называлось диалектикой. То, в чем видит, к примеру, Платон цель диалектики — прояснение порядка умопостигаемого мира, — достигается через анализ борьбы «мнений», в ходе которой откристаллизовываются «идеи» как нормы духовной деятельности, т. е. оказывается второстепенным по сравнению со средством. Аристотель рассматривает диалектику как нечто низшее по сравнению с доказательным знанием («аподейктикой»), регулируемым правилами строго однозначного выражения мысли и речи, квалифицируя диалектику как вероятностное знание. Но по сути дела способ его исследований,

[25] Там же, стр. 326.

реализуемый через столкновение различных взглядов, выявление затруднений и поиски их разрешения, целиком пропитан диалектикой. Именно метод оказывается душой содержания, того содержания, благодаря которому Аристотель занимает почетное место в истории диалектики. Главное же в постановке проблемы. Характеристика всеобщих определений коллективного разума как определений божественного разума — конечный вывод. А приходит он к нему через «испытание» того, что было сказано его предшественниками, через изучение движения теоретического знания, взятого во всей его совокупности. Именно «вероятностное» знание является теоретически-категориальным, так как не исходит из заданных внешне посылок или эмпирических фактов. К тому же сфера запрета противоречия существенно сужается ввиду неприменимости его к возможности, допускающей одинаково две противоположности. В работе «Об истолковании» Аристотель считает, что, скорее, надо ограничить закон противоречия, чем снизить объективное значение возможности.

Форма как сущность, как цель развития предопределяет цикл развития, выступая как предел, которым завершается развитие и познание. Но когда вещь берется не в ее относительной изолированности и устойчивости, а в ее взаимосвязи с другими вещами и в генезисе вовлекается в ткань более общих структур, тогда приходится встречаться с различными и даже противоположными возможностями развития, с противоречием. Диалектическое противоречие допускается Аристотелем только в сфере правдоподобного, вероятного как нечто касающееся отношения сущности к формам проявления, необходимости — к случайности, т. е. только акциденций предмета, но не его сущности. И это роковая слабость его диалектики, в силу которой она квалифицировалась в качестве чего-то подчас низшего по сравнению с формальной логикой, хотя фактически Аристотель в своих изысканиях больше следовал принципам диалектики или установленным им самим формам силлогизма.

Неумение понять всеобщее как субстанцию отдельного, преувеличение отдельного и разведение формы и материи предопределили и формальное толкование логики в «Аналитиках». Когда отдельное берется как таковое, даже как многообразие различных сторон, то оно, естественно, вырывается из широкого контекста связей и фундаментальных отношений, выражаемых в категориях.

В «Аналитиках» Аристотель рассматривает мышление как таковое в его языковом проявлении. Деятельная природа мышления, отношение его законов к действительности обнаруживаются тогда, когда мышление рассматривается всесторонне. в аспекте его происхождения, развития, связи с языком, законами действительности, т. е. в аспекте теории познания, в аспекте диалектики, выявляющей категории как универсальные формы воспроизведения действительности в мышлении. Несомненно, у Аристотеля есть аспекты и формального и содержательного понимания логики мышления и попытки какого-то установления их связи. Непроясненность собственной его позиции как раз и свидетельствует о неспособности овладеть диалектикой.

Неблагодарная традиция подразумевала под названием «логика» главным образом содержание «Аналитик». Тем самым деятельность мышления толковалась как целиком субъективная, отличная от закономерностей движения вещей. На деле же у Аристотеля истинное мышление снимает противоположность субъективного и объективного. Мышление как обобщение и слепок с практики способно «снять» эту противоположность.

Аристотель, согласно Гегелю и Ленину, сам не мыслил по установленным для умозаключения правилам. Он понимал, что всеобщая сущность вещей и составляет суть форм истинного мышления. Общей предпосылкой его логики является тождество форм мышления и форм бытия. Поэтому его подлинная логика изложена главным образом в «Метафизике» и «Категориях», в его «первой философии», в учении о причинах всего сущего, о принципах знания, о родах сущего и высказываниях. Именно эта логика питает ту линию, которая привела к «Логике» Гегеля, к диалектической логике марксизма.

Наипревосходнейшим состоянием Аристотель считал блаженное созерцание, в котором бог пребывает вечно, а люди — иногда. Этот идеал насквозь пронизан конкретно-историческим мышлением эпохи рабовладельческого общества.

Отношение к труду, к практике, нашедшее в нем выражение, не позволило Аристотелю, как говорит Маркс, заметить то общее, что делает вещи товарами и определяет стоимость. Тот же самый исторически ограниченный горизонт мышления, который не дал Аристотелю возможности понять, что́ такое стоимость, лежит в основе неспособности справиться с диалектикой общего и отдельного, бытия и небытия и т. д.

Разнородность и сложность логической концепции Аристотеля дает повод для привлечения его имени к современным спорам о соотношении диалектики и формальной логики. С одной стороны, абсолютизируются те принципы, которые Аристотель сформулировал применительно к системе уже ставшего, готового знания. Действительно, на этой основе происходит формализация логики, которая к настоящему моменту привела к образованию математической логики как мощной и плодотворной специальной отрасли знания. С другой стороны, пробивает себе дорогу понимание диалектики как логики и теории познания, т. е. необходимость распространения диалектики на сферу мышления, что является объектом самых острых разногласий между подлинными марксистами-диалектиками и ме-

тафизическими противниками марксизма. Именно Аристотель попытался соединить объективную диалектику Гераклита, выраженную в плане онтологии, с субъективной диалектикой, проявляющейся в сфере логической активности субъекта. Последнее обстоятельство в качестве негативной диалектики было развито элейцами, а в плане субъективистско-релятивистском — софистами. Ведь именно элейцы поставили вопрос о том, что дело не в признании движения как факта чувственной достоверности: «вопрос не о том, есть ли движение, а о том, как его выразить в логике понятий» [26]. Но результат их анализа таков: движение в силу противоречивости неистинно, не способно оправдать себя перед лицом мышления. У Аристотеля мельком проскальзывает этот важный критерий диалектики, когда он говорит, что более ранние философы не были причастны к диалектике, так как не занимались анализом понятий. В том, что диалектика имеет «начало» в конкретном анализе понятий раскрывается логическая характеристика, как изначально и неотъемлемо свойственная ей. Но этот *частный* случай — понятия, их связь и переходы — несет в себе в наибольшей мере всеобщие связи, переходы, развитие. Ибо логика понятий есть выражение, манифестация, выявление всеобщего, которое объективно-реально существует лишь в частной конкретной форме. Ведь логика понятий есть самопознание действительности. Органом этого самопознания является человек. С другой стороны, пока не ставится четко самим человеком задача критического анализа того, чем является движение как таковое, до тех пор он не может в полной мере играть роль этого органа. До тех пор пока человек поглощен данным конкретным «примером» движения реальности, и его мысль, естественно, обречена вращаться в кругу частного и особенного. Из недифференцированной слитности со своей собственной единичной, частной формой существования сознание высвобождается, лишь противопоставляя ее себе и тем самым выделяя в этом частном его всеобщую сущность. Лишь сознание собственного движения мысли по поводу конкретного случая дает возможность осознать всеобщую природу движения, развития, а последнее дает возможность свободной ориентации в конкретном случае движения. Ибо без этого осознания из движения изымается собственный ход мысли, имманентно участвующий в утверждении, раскрытии и обосновании развития.

Существует достаточно определившаяся традиция видеть в Аристотеле предтечу современной математической логики, философа, рассматривающего мышление под углом зрения оперирования формальными символами и соблюдения закона запрета противоречия. Абсолютизируется все из «Аналитик», что говорит в пользу такой трактовки. В то же время замалчивается логическое содержание «Метафизики», но в особенности игнорируется «Топика», которая ввиду своей тематики длительное время фигурировала под названием «Диалектика» (так однажды ее назвал сам Аристотель в «Аналитиках»). Под третирование «Топики» подводится «теоретический базис»: это-де сырое раннее произведение, от которого, надо полагать, автор в зрелые годы отказался. На самом же деле Аристотель в тех же самых «Аналитиках» с полной ответственностью ссылается на «Топику». Но в особенности в сочинении «Риторика», которое, согласно общепринятому мнению, выражает вполне созревшие и определившиеся его взгляды, без всяких видоизменений воспроизводятся существенные пункты «Топики».

Если в многообразных формах древнегреческой философии могут быть угаданы все типы позднейших мировоззрений, то в наибольшей степени это относится к философии великого Стагирита. Его позиции особенно важны при разрешении проблем соотношения формальной и диалектической логики. Существует традиция видеть в Аристотеле (в отличие от Платона) основателя формальной логики, между тем как классики марксизма считают его диалектиком, предтечей Гегеля в области диалектической логики. Эти расхождения имеют не только субъективный смысл — они коренятся в самом составе взглядов Аристотеля. Что касается объективной диалектики, диалектического содержания аристотелевской онтологии, то по крайней мере в советской историко-философской науке оно признано в качестве принципиальной линии мышления Аристотеля. Иначе обстоит дело с самостоятельным, отличным от формальной логики учением о познании, с субъективной диалектикой как логикой. В этом плане доминирующим является формалистическое истолкование аристотелевской формальной логики, которое направлено не только против диалектики в качестве особого логического учения, но и против диалектики вообще, независимо от воли исследователя. Здесь, скорее всего, действует магия слов, то, что́ разумеет под «диалектикой» Аристотель, а не ее подлинный смысл, ориентация только на «Аналитики» и игнорирование остального содержания аристотелевского «Органона». Может быть, здесь имеет значение связанная с успехами математической логики тенденция рассматривать формально-логическую методологию как единственное средство научного исследования, по отношению к которой диалектика в лучшем случае играет роль философской, идеологической надстройки, не находящей применения в конкретном научном исследовании.

Прежде всего в «Метафизике», а также в ряде других работ («Топика», «О софистических опровержениях», «Риторика») мы находим теоретическое обоснование тех диалектических методов, которыми философ успешно пользовался для решения самых трудных проблем Диалектиком является не тот, кто огра-

[26] В. И. Ленин, Конспект книги Гегеля «Лекции по истории философии»,— Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 230.

ничивается признанием диалектического характера реального мира, а тот, кто, разрабатывая проблемы объективной диалектики, воспроизводит ее в мышлении человека. Хотя Аристотель и открыл формы силлогизма, тем не менее пользовался он ими в своих построениях весьма редко.

В «Аналитиках» излагается *аподейктика,* учение о достоверном, необходимом истинном знании. *Топика,* предметом которой является правдоподобное, вероятное, является логической предпосылкой аподейктики. Прежде всего следует отсечь чисто субъективный смысл кажимости, который может быть сопряжен с термином «вероятный», «правдоподобный», выражая лишь логическую вероятность. Для Аристотеля «вероятное» является выражением, символизацией объективной возможности. Причем возможность является для него столь же фундаментальной характеристикой, как и действительность. Она составляет сферу проявления человеческой активности, и скорее следует отказаться от запрета противоречия, чем от возможности.

Определение любой науки начинается с выделения предметной области. Свое изложение диалектики в «Топике» Аристотель начинает так: «Наша работа преследует цель найти метод, согласно которому мы можем образовывать умозаключения из правдоподобных посылок о любой выдвинутой проблеме, а если сами ведем речь, не впадать при этом в противоречие» [27]. Мы подчеркиваем, что диалектика есть метод 1) умозаключений из правдоподобных посылок, 2) относительно любой темы и 3) в соответствии с законом противоречия.

Прежде всего о значении слова «правдоподобный». Слово это буквально обозначает известный, общепринятый, общеизвестный, укоренившийся в общем мнении, вероятный. Большинство логиков ограничивается лишь одним значением слова и потому определяет диалектику как учение о вероятностных выводах. В некоторых местах «Аналитик» мы действительно находим известное отождествление диалектических посылок с вероятностным суждением. Однако у Аристотеля оно не является абсолютным. В начале «Аналитик» о вероятности диалектических посылок (выражающих противоречие) говорится в связи с тем, что диалектические посылки вводятся в систему формальной логики в качестве вероятностных суждений [28].

Разграничивая доказывающие и диалектические суждения, он указывает на следующие признаки. 1. Доказывающее суждение есть принятие лишь одного из членов противоречия. Диалектическое суждение есть рассмотрение с признанием одинакового права обоих членов противоречия. 2. Доказывающее суждение есть утверждение или отрицание, диалектическое же суждение имеет смысл в связи с вопросом о предпочтении того

[27] Аристотель, Топика, 101a.
[28] Аристотель, Аналитики, 24b.

или иного члена противоречия. 3. Доказывающее суждение строго истинно. Диалектическое суждение носит вероятностный характер.

Аристотель отделяет кажущееся правдоподобным от действительно правдоподобного. Диалектика отлична от эристики — искусства словопрений, — которая исходит из более или менее очевидных в смысле ложности посылок. Она ставит серьезные проблемы, предостерегая от спора по поводу очевидных вещей, например по поводу того, является ли снег белым или сто́ит ли почитать богов. Такого рода сомнения, по Аристотелю, заслуживают наказания. Скажем, в области этики важной проблемой является такая: кого мы должны почитать выше — родителей или закон. В логике принципиальное значение имеет установление того, составляют ли противоположности предмет одной науки.

Хотя логический статус вероятности представляется Аристотелю несравненно более низким, чем достоверности и необходимости, тем не менее им признается применительность общих характеристик диалектики. Он называет ее «искусством открытий», полагая, что диалектика есть движение от известного к неизвестному, путь синтетического расширения знания. В отличие от аподейктики, исходящей из готовых дефинитивных определений понятий и аксиом, диалектика занимается выяснением самих предпосылок той или иной отдельной науки, является «путем к принципам всех наук». Указание этого пути является на самом деле специфической задачей диалектики. Принципы науки не выводимы из чего-либо другого, иначе они не были бы «первейшим относительно всего прочего». Они ничем не могут быть доказаны, и их уясняют лишь исходя из правдоподобного посредством установления определения, которое является обозначением сущности предмета.

Систематически разграничивая те исходные принципы, которые Аристотель дал для различения формальной и диалектической логики, можно указать на следующие противоположности: 1) достоверность — вероятность, 2) строгость — неопределенность, 3) всеобщность — частое повторение, 4) необходимость — случайность, 5) гомогенность сферы приложения — разнородность, гетерогенность, 6) восхождение от начал — движение к самим началам. Кажущаяся всеобщность аподейктики обусловлена тем, что либо исходят из некоторых всеобщих, якобы не требующих доказательства начал, в качестве которых фигурирует принцип запрета противоречия, либо исходят из того, что начала, свойственные отдельным наукам, каким-то образом уже дефинитивно определены вне методов аподейктики. Поэтому диалектика, будучи лишенной определенной предметной области, в то же время универсально имеет отношение к началам всех наук. Диалектика есть наука общеметодологическая, касающаяся приемов рассуждения во всех областях. «Связаны же

все науки между собой [чем-то] общим [всем им]. Общим же [всем] я называю то, чем пользуются для того, чтобы из него вести доказательства, а не то, относительно чего ведется доказательство, и не то, что́ доказывается. А диалектика имеет дело со всеми [науками]. Диалектика не имеет, однако, дела с чем-нибудь столь [строго] определенным, как равно и с каким-либо одним [определенным] родом» [29].

Практическая ее польза несомненна. Для философской науки необходим всесторонний анализ того, что́ кажется истинным всем людям, большинству людей или разумнейшим из них, взвешивание всех «за» и «против», позволяющее разграничить ложное от истинного. Диалектика имеет громадное значение как развитие способности мышления, упражнение. Наконец, в общественных сношениях мы вынуждены ориентироваться в различных мнениях, должны определять свою позицию и опровергать другие.

Диалектика «Топики» опирается в своих умозаключениях на противоречивость бытия и отражающие ее диалектические посылки. В ней используются логические свойства противоречивости, ее выводы основаны на оценке взаимного отношения сторон противоречия. К методу выявления антиномий Аристотель прибегает часто. Так, «Физика» начинается с анализа двух проблемных вопросов: существует одно начало или есть много начал; подвижно или неподвижно начало.

Учет противоречия связан с разнообразием реальных явлений и необходимостью их всестороннего анализа. Детерминация сущностью форм проявления не всегда оказывается однозначной. Необходимость присуща произведениям природы в разной степени. Всестороннее рассмотрение различных предположений является способом отыскать истину. Диалектика касается проблемных ситуаций, т. е. таких вопросов, относительно которых нет единодушия. Или же она имеет отношение к вопросам, о которых вообще не существует никакого определенного мнения. В главах 3 и 13 первой книги «Первой аналитики» проводится принципиальное различие между двумя видами возможного («вероятного»), различие, которое в самих «Аналитиках» не используется, остается вне формального строя силлогизмов и приобретает решающую роль в самом процессе вывода только в диалектике «Топики».

Во-первых, Аристотель различает случайную, или «неопределенную» возможность того, что может быть, но равным образом или даже в большей мере может и не быть. Например, может произойти землетрясение, когда некий человек ходит. Позже Гегель назвал такую возможность «абстрактной», так как трудно указать закон, который бы связал эти два события. Наоборот, в случае так называемого «собственно возможного»

[29] Аристотель, Аналитики, 77a.

речь идет о том, что вообще бывает с объектом в зависимости от его природы. В «Риторике» Аристотель перечисляет свойства, характеризующие человека и, как правило, зависящие от его возраста, положения в обществе, достатка, пола и т. п. Поседение волос, излишняя подозрительность — признаки старости, однако эти качества являются приближенным выражением вовне внутренних закономерностей, природы человека, его сущности.

Для диалектика совсем не безразлично, с какой вероятностью идентифицируются его посылки. Ведь он исследует скрывающийся за вероятной формой проявления закон, сущность объекта, его противоречивость, которая выражает основную тенденцию развития предмета и выступает в форме того, что чаще всего бывает, а потому становится содержанием общепринятых ходячих мнений. Другая же сторона противоречия отражает возможность исключений в зависимости от неблагоприятных материальных условий. «Вероятное есть то, что случается по большей части, а не просто случается, как определяют некоторые, но то, что может случиться и иначе: оно так относится к тому, по отношению к чему оно вероятно, как общее к частному» [30]. Только такое «вероятное» (а не просто логически вероятное) составляет правдоподобность диалектических посылок: «Правдоподобное есть нечто такое, что бывает не всегда, но по большей части» [31]. И все же правдоподобное нельзя идентифицировать с необходимостью.

Отсюда становится понятной критика Аристотелем платоновских диалектиков. Ошибка платоновцев не в том, что они исследовали противоположности в бытии и мышлении, а в том, что они «не имеют никакого понятия о сущности, которая стоит прежде них» [32] (т. е. противоположностей), и рассматривают их, «не касаясь этого существа» [33]. Создание Аристотелем теории сущности явилось прочным основанием для диалектического метода исследования противоположностей. Только при конкретном анализе сути дела или вещи становится ясным, почему одно из определений надо взять в качестве основного, а другое (как второстепенное) опустить. Иначе говоря, одной диалектической противоречивости по формуле «и то, и другое» мало для диалектики, диалектический метод обязан разрешить противоречие, выделив основное, определяющее.

Аристотель правильно понимал, что хотя объект и слагается из противоположных начал, они неравноценны не только для бытия этого объекта, но и для его познания. Говоря о том, что диалектика и риторика одинаково имеют дело с противоположностями, он прибавляет: «Эти противоположности по своей

[30] Аристотель, Риторика, 1357a.
[31] Там же, 1402a.
[32] Аристотель, Метафизика, 1004b.
[33] Там же, 1078b.

природе не одинаковы, но всегда истина и то, что они лучше по природе вещей, более поддаются умозаключениям и, так сказать, обладают большей силой убедительности»[34]. Слово «истина» не следует понимать лишь в логическом смысле, здесь оно употреблено в значении выражающей суть дела стороны.

«Вероятностность» диалектических посылок о правдоподобном, таким образом, является логической формой отражения диалектической противоречивости объектов. Предметная область аристотелевской диалектики — это противоречие сущности и явления (формы и материи), тогда как логика «Аналитик» односторонне экстраполирует в область мышления одни существенные отношения (формы, родовые отношения) и в этом смысле является формальной логикой.

Обобщением онтологического содержания аналитической силлогистики является аристотелевское представление о формально-логическом методе и структуре науки, которые мы сокращенно назовем «аналитическим методом». Чтобы термины силлогизма находились в существенном отношении и, следовательно, стягивались в одно целое, необходимо, чтобы все они принадлежали одному общему для них роду — категории[35]. Учение о категориях дает критерий для существенных отношений, отделение которых от случайных составляет альфу и омегу аристотелева «Органона». Поэтому любая наука даже под угрозой потери аналитической необходимости своих умозаключений, точности своих положений должна, по мнению автора «Аналитик», придерживаться оснований (средних терминов силлогизмов), которые не выходят за пределы одного рода или категории — предметов исследования данной науки. В противном случае налицо будет переход в другой род, потеря критерия необходимости выводов теорем. «Ясно, что иначе быть не может, ибо крайние и средние [термины] необходимо должны быть одного и того же рода. Если же они сами по себе [не таковы], то они будут случайными [признаками]»[36]. По существу аналитический метод, вся силлогистика «Аналитик» были сведены этим к требованию дедукции любой теоремы науки на основе определения сущности предмета данной науки и к запрещению прибегать к положениям и методам другой дисциплины.

Диалектика Аристотеля является своеобразной формой разрешения противоречий, с которыми они столкнутся, очевидно, при развитии понятия об аналитическом методе. Она есть дальнейшее развитие представлений об онтологическом содержании формальной логики и разрешении противоречий, которые самой формальной логикой решены быть уже не могут.

Благодаря формальному содержанию аналитический метод с самого начала должен быть ограничен областью чисто формальных отношений и отражающих отношения формальных наук. Такими науками во времена Аристотеля были математика, логика, астрономия и т. д. Например, в математике точность доказательств определяется тем, «что [здесь] не берут ничего случайного», и этим она отличается от предметов, обсуждаемых в диалектических спорах. «Предметом же [изучения] математических наук являются понятия, а не какая-либо [материальная] основа. Ибо если геометрия и рассматривает некоторую [материальную] основу, то не как таковую»[37]. Нельзя требовать абсолютной точности и строгости выводов от наук, имеющих дело с материальными предметами. «А точность, именно математическую точность, нужно требовать не во всех случаях, но лишь для предметов, у которых нет материи. Таким образом, этот способ не подходит для науки о природе, ибо природа во всех, можно сказать, случаях связана с материей»[38].

Мы видим, что «неточность» проявляет себя в природе в виде случающегося по большей части (что является, как сказано выше, содержанием диалектических посылок) и отражает противоречие сущности и явления («формы» и «материи»). Следовательно, «точность» (или «неточность») должна определяться в теории в первую очередь не уровнем наших знаний об объекте, а соответствующим характером самих объектов исследования. Так, Аристотель указывает на необходимость известной «неточности», неопределенности в формулировке юридического закона. Судья должен исходить не из буквы, а из духа закона, прощать человеческие слабости, брать в расчет все конкретные обстоятельства (которые законодатель не способен предусмотреть), в том числе и виртуальный замысел. Возможно ли вообще применение формального метода к исследованию материальных предметов? Да, возможно, отвечает Аристотель, но с поправками на диалектическую противоречивость.

Примером применения аналитического и диалектического («логического») методов может служить исследование животного мира в работах Аристотеля «О частях животных» и «О возникновении животных». В первой работе философ исследует не реальных животных, а таких, какими они должны были бы быть, если бы их форма (видовые свойства) получала всегда полное осуществление, т. е. исследует животных со стороны их формальной (или целевой) причины. Благодаря этой идеализации к ним применимы все средства аналитического метода и могут быть использованы все его преимущества: точность, аналитическая необходимость выводов и т. п. Аристотель старается исчерпать все возможности такого рода (т. е. формально-логического) исследования родо-видовых отношений, не прибегая к гипотетическим методам диалектики.

[34] Аристотель, Риторика, 1355a.
[35] Его же, Топика, 107a.
[36] Его же, Аналитики, 75b.
[37] Там же, 79a.
[38] Аристотель, Метафизика, 995a.

Однако этот метод не раскрывает свойств индивидуального генезиса животных, его особых условий — ведь сами по себе виды неподвижны и не развиваются. За пределами этого метода происходят нарушения нормального (с точки зрения вида, понятия) развития внешними и внутренними материальными условиями, которые играют большую роль в индивидуальном генезисе животного. Поэтому в работе Аристотеля «О возникновении животных», где описываются свойства генезиса животных в процессе их индивидуального развития, придается большое значение материальной и движущей причине, которые философ вводит в исследование наряду с формальной. Хотя в целом генезис подчинен становлению формы вещи (выступающей в виде цели), однако в отдельных случаях возможно расхождение и даже противоречие в действии обоих видов причин. Это означает, что не все свойства индивидов могут быть объяснены одними формальными причинами, — формальный метод исследования должен быть дополнен диалектическим (который в этой работе назван «логическим» в противоположность аналитическому или фактическому). Ведь объект рассматривается под углом зрения оснований, которые выражают природу не только этого объекта, но и внешних обстоятельств, так что происходит как бы естественное обобщение оснований рассуждений.

Итак, раздвоенность, «неточность» свойственна как диалектическим посылкам о правдоподобном, так и самим природным явлениям, борьбе противоположных сил в них. Это делает посылки и вероятностный характер выводов из них вполне адекватным отражением материальных объектов. Необходимо лишь правильно сочетать диалектические и формальные методы.

Мы уже сказали, что диалектик обобщает основания своих выводов, так как он исходит не только из «формы» (сущности), но и из конкретных обстоятельств, действующих на объект и образующих в нем то, что называют отношениями к другому, состояниями изменения. Это означает, что диалектик вносит в исследование поправку на взаимосвязь и изменение объекта.

Действительно, что такое форма, как она образуется? Понятие формы получается при рассмотрении объекта с точки зрения того, что́ он есть «сам по себе» всегда и повсюду, независимо от его отношений и состояний изменения. Понятие формы отражает те свойства объекта, которые ему присущи неотъемлемо, составляют его особенность и не могут зависеть от случайности внешних отношений или состояний. Такой определенностью вещи, тождественной с бытием, является вид вещи, «вторичная сущность», или форма. Аристотель называет вид «неделимой» единицей мышления, так как в отличие от материи форма вещи, по его мнению, не может быть разложена на противоположные определения.

Напротив, преходящие и противоречивые свойства объекта

составляют его «материю». Это область акциденций, принадлежащих совместно самым разнородным по виду вещам. В них обособленность объекта снимается, объект рассматривается не «сам по себе», а под углом зрения наиболее общих видов и категорий. Сократ, поскольку он — человек (по своей форме), смертен и не может быть бессмертным, а поскольку он — материальное тело (по своей материи), он может быть белым и не белым. Признак белизны случаен для человека[39]. Поскольку акциденция не указывает на бытие ее носителя, Аристотель говорит, что диалектика одна занимается «небытием».

Отсюда ясно, что обобщение диалектикой оснований познания является не только количественным изменением объема, но существенно изменяет и качественный характер познания. Если мы имеем в качестве основания особенности вещи, ее вид или «форму», мы судим о вещи средствами логики «Аналитик», которая является ф о р м а л ь н о й в строгом смысле этого слова; если же мы используем самые общие основания, берем в расчет всеобщие связи и развитие, включая в мышление диалектическую противоречивость, то мы рассматриваем вещь с помощью тех диалектических силлогизмов, о которых говорится в «Топике».

Аналитическое исследование ведется внутри определенного рода, описываемого в принципах, дефинициях и аксиомах отдельных наук. Напротив, обсуждение самих принципов выходит за рамки возможностей этих дисциплин, является делом философии и диалектики и имеет значение для фундаментальных открытий.

Почти во всех своих работах Аристотель обращается к диалектике. Встречающееся иногда у него пренебрежительное отношение к диалектикам вызвано тем, что исследование общих сторон объекта и его противоречивости некоторые философы не доводят до изучения его особой природы и ближайших ее («достаточных») оснований, поэтому их выводы лишены аналитической необходимости, составляющей преимущество формально-логического познания объекта. Отсюда ясно, почему слова «знание», «наука» относятся философом скорее к аналитике, чем к диалектике, так как диалектическим знанием общего люди (в известной мере) обладают и тогда, когда познание объекта еще не завершено, не достроено до частного его анализа.

Особой ветвью диалектики — пейрастикой — Аристотель развил диалектическое искусство разоблачения софистики, которая, спекулируя на диалектической противоречивости объектов, пытается выдать видимость, полученные на случайных основаниях умозаключения за сущность объекта, доказательство. Он образно сравнивает софистику с «нечестной борьбой», преследующей внешние цели (обогащение).

---

[39] Е г о ж е, Аналитики, 83а.

Риторика — стратегия и тактика спора. Это — стратегия практического мышления, участвующего в реальных жизненных делах и отстаивающего интересы субъекта. Это — мышление, захваченное жизнью, ее коллизиями и драмами. Такого рода мышление кажется бесконечно далеким от мышления человека, озабоченного только достижением истины, охваченного интеллектуальной страстью к логике. Два попутных замечания по этому поводу. Указанные два «вида» мышления — практически-ориентированное и строго объективное — представляются и в плане современного изучения подлежащими компетенции разных наук. Объективная истина — идеал мышления в теории познания. Но исторический материализм показывает зависимость мышления индивида, группы, класса от их материального положения, ее отягощенность земными интересами и ориентацией. В принципе необходимо совмещение этих двух планов — гносеологического и историко-материалистического, — раскрывающих реальные условия функционирования мышления, достигающего истины через заблуждения и иллюзии.

Аристотель искушен в уловках и кознях этого мира, знает истинную цену притязаний на абсолютную истину, о которых заявляют все. Ему известны приемы демагогии, рассчитанные на извлечение выгоды путем софистического подыскивания оснований. Он говорит о том, как можно скрыть вину, что́ делать, когда не знаешь, что́ сказать о человеке, как использовать гнев, презрение, любовь, ненависть, страх, стыд, сострадание для привлечения на свою сторону. Можно осторожного человека изобразить как коварного и холодного, принять простоватого за доброго, человека с тупой чувствительностью за кроткого и т. д. — словом, в зависимости от интересов можно выдвигать на первый план разные моменты. Никакие формальные запреты не могут пойти в сравнение с могуществом человеческих интересов. Плотина, которую Платон и Аристотель хотели создать как противодействие субъективистскому произволу и анархии мысли, может лишь временно задержать поток. Подобно тому как соблюдение правил этикета может создать впечатление культурности, так и внешнее соблюдение формальных запретов может быть прикрытием самой беспардонной казуистики и сикофантства.

Позиция Аристотеля не является релятивистской. Он везде выступает против субъективизма софистов. Сила логической убедительности, голос правды является для него той меркой, согласно которой он оценивает субъективизм, прикрывающий свою наготу одеянием из пышных слов, деклараций, рассчитанных на неразвитость и нравственную испорченность слушателей. Истина и справедливость, говорит Аристотель, по своей природе сильнее своих противоположностей.

Риторика, касающаяся вышеуказанной стратегии, близка к диалектике. Раскрывая ее содержание, более определенно очер-

чиваются особенности диалектики. Их роднит многое, и прежде всего то, что суть красноречия для Аристотеля состоит в доказательности, все остальное — лишь аксессуары. Диалектика — логическая основа риторики. Предмет риторики, как и диалектики, всеобщ, он не относится к области какой-либо отдельной науки; строго говоря, они не имеют особого предмета и потому играют чисто методологическую роль. Способы убеждения, а не конкретное содержание рассуждения подлежат их компетенции.

Обе они — риторика и диалектика — считаются всеобщим достоянием, все некоторым образом причастны к ним. Но способность судить обо всем исходя из некоторых общих точек зрения таит в себе опасность ложного мудрствования, обходящего конкретику и существо дела. Диалектика и риторика в одинаковой мере изучают противоположности. Надо разбирать противоположности, уметь доказывать каждую из них — не в софистических целях доказательства чего угодно, в том числе и дурного, а для того, чтобы знать, как это делается, а также чтобы уметь опровергнуть, если кто-либо пользуется доказательствами в противоречии с истиной.

Диалектика изучает как действительный, так и кажущийся силлогизм. И риторика изучает действительно убедительное и кажущееся убедительным. Софист стирает эти различия, у него знание заранее подчинено его намерению. Диалектика служит основанием для диалектического спора, целью которого является методический переход от видимости, внешних свойств объекта к его сущности, большей частью являющейся чем-то противоположным своему внешнему обнаружению. Диалектика — это важное средство познания тех предметов, которые еще не оформились, развиваются, возникают, которые вступают во взаимодействие с другими объектами. Следовательно, предметом диалектики является исследование генезиса и взаимосвязи вещей. Понятие о структуре диалектики появляется в результате обращивания идей о структуре формально-логического силлогизма, а именно понятия о среднем термине (выражающем особую природу, сущность) и соответствующих представлениях о силлогической форме. В качестве основания диалектических силлогизмов выступает не особенная природа, а нечто общее для самых разнородных вещей, общие места, общие точки зрения, отправляясь от которых можно вообще защищать или опровергать определенные положения — топы.

Топ — не понятие, а выработанный прием рассуждения о том или ином предмете, основанного на общепринятом мнении. Топы безотносительны к предметной области; так, топ большего и меньшего годится и для справедливости и для явлений природы. Аристотель перечисляет множество топов. Некоторые из них строятся на основе наведения, обобщения частных случаев, на основе аналогии, ссылки на последствия, разграничения слова и дела и показа их тождества, на основе учета многознач-

ности слов и т. д. Причем он останавливается и на софистических топах, когда установление или отрицание факта достигается с помощью страха, когда заключение делается на основе случайного признака, когда причинная связь подменяется временно́й последовательностью. Это искусство «черное делать белым» порицается Аристотелем. Поскольку топы все же группируются вокруг дефинитивных свойств предикатов, отражают сущность, постольку они способны в известной мере замещать термин и быть основанием выводов. Общее действенно в той мере, в какой оно представляет особенное.

Благодаря дефинитивности — центральному понятию «Органона» — образуется мост между формальной логикой «Аналитик» и диалектической — «Топики». Отсутствие в диалектических силлогизмах ссылки на неизменную и абсолютно обособленную сущность делает их пригодным для отражения изменения и взаимосвязи. Свою методологическую функцию диалектика выполняет благодаря столкновению противоположных мнений, т. е. благодаря противоречию. Ведь и в практике и в теории бывают такие ситуации, когда есть основания и для утверждения и для отрицания. Иногда общепринятое мнение очевидно, но мы не знаем, почему дело обстоит так, а не иначе. Чтобы избежать сомнения и непроясненности, надо дойти до сущности предмета, определить его понятие. Есть ступени диалектического восхождения к определению, к дефиниции как характеристике сущности предмета. Они связаны с тем, что все предикаты (P), которые могут быть приданы или оспариваемы относительно субъекта (S), могут быть сведены к четырем классам: 1) случайное, или случайный признак, то, что́ свойственно предмету и что не может не принадлежать ему (пример — признак белизны у Сократа); 2) особенное, или особенный признак, нечто свойственное предмету и потому могущее его заменить, представительствовать от его имени (пример — способность к языкознанию и человек); 3) род, или общее во многом, в различных по виду предметах (пример — живое существо и человек); 4) определение, которое включает в себя предшествующие три класса и требует указания на видовой признак — специфическую определенность предмета. Все предложения, образованные по четырем классам атрибутов (свойств), относятся к какой-либо категории, ибо категории, по Аристотелю, не только роды бытия, но и всеобщие предикаты, то, что́ может сказываться обо всем. Достаточно строгого списка категорий он не приводит, но в специальном произведении по этой теме он перечисляет следующие категории: что, сколько, каково, в отношении к чему-либо, где, когда, лежать, находиться, делать, страдать.

Наряду с перечислением большого количества точек зрения и анализом возможных ошибок при получении дифиниции Аристотель указывает и на вспомогательные по отношению к зада-

че диалектики средства. Первое из них — это изучение различных значений слова. Оно направлено не на то, чтобы обмануть другого, а на то, чтобы избежать спора о словах, подменяющего спор о существе дела. Второе средство — нахождение различий, позволяющее уяснить видовые особенности предмета и потому имеющее смысл при рассмотрении близких по природе предметов, когда их различия сами по себе не очевидны. Третье средство — нахождение сходств, выделение всеобщей природы, родового понятия.

Сущность метода диалектики состоит в выявлении, развитии и разрешении противоречий, заключенных в обсуждаемом тезисе.

О методе аристотелевской диалектики вообще можно судить на основании формально-логического метода его «Аналитик». Аналитический метод оказывается бессильным перед задачей числового (арифметического) выражения свойств иррациональных геометрических отношений. Противоречие между требованиями аналитического метода и практикой математики (арифметизация геометрии у Брисона, Антифонта и Евдокса) возможно устранить двумя способами: 1) путем деонтологизации логических форм силлогистики; 2) созданием дополнительной логической дисциплины — диалектики, в рамках которой противоречия, обнаруживающиеся при формально-логическом подходе к действительности, стали бы главным предметом исследования и получили бы свое положительное разрешение.

Первый способ — это движение вспять; он не решает противоречия, а лишь находит средства обойти их. Формы логики освобождались от всякой ссылки на их реальное содержание и тем самым освобождались от противоречий в самом их источнике. Такой путь — путь формалистических исчислений, относящихся уже не к объектам, а к словам, символам. Первой попыткой развития формальной логики была логика стоиков и (позднее) схоластов.

Второй способ является дальнейшим развитием формальной логики до снимающей ее диалектики — «высшей математики» логики. Онтологическое содержание здесь не только сохраняется за логическими формами, но даже подтверждается самим фактом существования особой дисциплины о противоречиях — диалектики. Метод аристотелевской диалектики представляет собой обращение метода формальной логики, т. е. является одновременно и отрицанием его и развитием, своеобразным решением его задач. Поэтому диалектическая противоречивость бытия и мышления не находится в коллизии с законами формальной логики, и диалектика вправе пользоваться этими законами.

Закон противоречия у самого Аристотеля — не запрещение противоречий (он сознавал их неизбежность в области диалектики), а требование их разрешения. Его понимание существенно отличается от традиционного истолкования закона, согласно

которому противоречия не должны допускаться в мышлении с самого начала их возникновения.

Сущность вещи, ее вид скрывается в диалектических посылках за своей противоположностью, которая является формой внешнего проявления сущности в виде исключительных случаев. Пока сущность не отделена в предмете от форм ее проявления, противоречие допускается и составляет существенный компонент диалектических умозаключений. Задача преодоления противоположностей сводится, таким образом, к получению дефиниции сущности вещи, а само противоречие является логическим средством ее познания.

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

До открытия сущности любое свойство выступает как представительство и символизация сущности. От внешнего описания через столкновения тезиса и антитезиса, через возвышение противоположных мнений до уровня противоречия происходит постижение предмета самого по себе. Сущность есть успокоившееся отражение, есть идеализация определенного предела изменчивости как чего-то абсолютного. Напротив, подлинным основанием диалектики может быть учение об относительности нашего знания, о многопорядковости сущности, о диалектической противоречивости самой сущности вещей.

Форма в качестве сущности есть особенное всеобщее, идея вещи, ее архетип, ее деятельный прообраз. В качестве статичного предела она, с одной стороны, оторвана от динамики, изменчивости, всеобщих связей. Но, с другой стороны, по отношению к «первой сущности», к единичным вещам она выступает как гипостазированный образ общего. Этот ракурс, связанный с неспособностью установить подлинное отношение общего и единичного, является одним из глубоких корней антидиалектики Аристотеля. «Нет сомнения в объективности познания, — пишет об Аристотеле В. И. Ленин. — Наивная вера в силу разума, в силу, мощь, объективную истинность познания. И наивная *запутанность*, беспомощно-жалкая запутанность в

диалектике общего и отдельного — понятия и чувственно воспринимаемой реальности отдельного предмета, вещи, явления» [40]. Поэтому-то он и не смог овладеть идеей раздвоения единого и познания противоречивых частей его. «Аристотель в своей „Метафизике“ постоянно *бьется* около этого и *борется* с Гераклитом respective с гераклитовскими идеями» [41].

Важна сама попытка Аристотеля построить диалектику как логику, предполагающая историю практического и теоретического освоения мира, постижения «логики вещей» и потому — за границами возможностей даже такого гениального ума.

Как бы там ни было, у Аристотеля мы находим глубокую постановку вопросов, которые не перестают волновать философов, логиков и ученых вообще. Относительно знаменитого принципа запрета противоречия, который Аристотель выдвинул как важнейший принцип против субъективизма Кратила, математик XX в. высказывает следующие суждения: «Непротиворечивость сама может быть выражена формулой. Гегель показал следующее: если игра, в которую играет математика, действительно непротиворечива, то формула непротиворечивости в этой игре вообще не может быть доказана. Но если дело обстоит таким образом, то как же мы можем вообще надеяться доказать эту формулу?» [42]

Какое бы значение ни придавал диалектической логике Аристотель, важно уже то, что он первый выделил сферу чистой логической необходимости и наряду с ней — тоже впервые — логику возможного, вероятного бытия. Так, искусство является творческим воспроизведением не того, что́ есть, но того, что́ могло бы быть. «... Задача поэта говорить не о действительно случившемся, но о том, что могло бы случиться, следовательно, о возможном по вероятности или по необходимости. Именно, историк и поэт отличаются [друг от друга] не тем, что один пользуется размерами, а другой нет: можно было бы переложить в стихи сочинения Геродота, и тем не менее они были бы историей как с метром, так и без метра, но они различаются тем, что первый говорит о действительно случившемся, а второй — о том, что могло бы случиться. Поэтому поэзия философичнее и серьезнее истории: поэзия говорит более об общем, история — о единичном. Общее состоит в том, что человеку такого-то характера следует говорить или делать по вероятности или по необходимости,— к чему и стремится поэзия, придавая [героям] имена; а единичное, например, что́ сделал Алкивиад или что́ с ним случилось» [43]. Сказанное можно кон-

[40] В. И. Ленин, Конспект книги Аристотеля «Метафизика»,— Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 326.

[41] В. И. Ленин, К вопросу о диалектике,— Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 316.

[42] Г. Вейль, Полвека математики, М., 1969, стр. 44.

[43] Аристотель, Об искусстве поэзии, 1451а.

кретизировать на такой основной части фабулы, как перипетия. Последняя есть «перемена событий к противоположному, притом, как мы говорим, по законам вероятности или необходимости. Так, в „Эдипе“ [вестник], пришедший, чтобы обрадовать Эдипа и освободить его от страха перед матерью, объявив ему, кто он был, достиг противоположного, и в „Линкее“ — одного ведут на смерть, а Данай идет за ним, чтобы убить его, но вследствие хода событий последнему пришлось умереть, а первый спасся» [44]. Один из крупнейших знатоков античной философии А. Ф. Лосев справедливо сетует на то, что посвященный диалектической логике трактат Аристотеля «Топика» очень мало и плохо излагается, еще менее изучается [45].

Отношение ал-Фараби к Платону и Аристотелю представляет собой сложную проблему. Безусловным является его преклонение перед Аристотелем и Платоном, особенно первым. Оно доходит до того, что свои собственные рассуждения Абу Насром ал-Фараби иногда унижаются, считаются чем-то второстепенным, незначительным.

Необходимость опереться на авторитет, взятая в качестве сознательной установки, не могла не сказываться негативно на творчестве. Но там, где ал-Фараби не находит «зацепок» у древних, там, где отсутствует соответствующий идейный материал, он разворачивается в полную меру и строит свои исследования широко, смело и свободно.

«Подражание Аристотелю должно быть таким, чтобы любовь к нему [никогда] не доходила до той степени, когда его предпочитают истине, не таким, когда он становится предметом ненависти, способным вызвать желание его опровергнуть» [46]. Принципиально важно не то, что ал-Фараби преклоняется перед Платоном и Аристотелем, а то, что́ именно ему «по душе» в их воззрениях, которые надо рассматривать как теоретический источник его собственных воззрений.

С этой точки зрения выступает как несостоятельная трактовка учения ал-Фараби как механического синтеза платонизма и аристотелизма (или неоплатонизма и перипатетизма, на чем мы остановимся ниже), ибо есть глубокий смысл в арабской пословице, согласно которой люди гораздо больше походят на свое время, чем на своих родителей.

У ал-Фараби есть специальный трактат, где он задается целью выяснить отношение Аристотеля к Платону. Объясняя причины и цель его написания, он говорит следующее: «Поскольку я наблюдал, как многие из наших современников спорили друг с другом о возникновении мира или его предвечности и утверждали, что между обоими выдающимися мудрецами,

[44] Там же, 1452a.

[45] См.: А. Ф. Лосев, Эстетика символической выразительности у Аристотеля,— сб. «Искусство слова», М., 1973, стр. 307.

[46] Аль-Фараби, Философские трактаты, Алма-Ата, 1970, стр. 13.

возглавившими [философские учения], есть некое разногласие касательно Первого Создателя и доказательства [его существования], а также относительно первопричин, возникающих от Первого Создателя в делах души и интеллекта, воздаяния за деяния — будь то добрые или злые — и по многим вопросам политики, этики и логики, то я решил в этом сочинении показать общность взглядов этих философов и объяснить смысл их высказываний, чтобы выявить единство их убеждений и устранить сомнение и неверие из сердец тех, кто изучает их книги» [47].

Содержащееся в названии этого трактата слово «ал-иттифак» (согласие, единодушие, гармония) Ф. Дитерици, по нашему мнению, правильно относит за счет возможной неосведомленности переписчика, считая, что им искажается замысел автора. В рукописи, которой руководствовался Ф. Дитерици, вместо этого слова используется выражение «ал-джам' байна», которое более точно указывает на общность взглядов Платона и Аристотеля, так как ал-Фараби видимое противоречие между их взглядами объясняет тем, что они касались либо разных сторон одного и того же вопроса, либо подходили к нему на различных уровнях и преследовали отличные цели. Истина — одна, способы приближения к ней многообразны, что подчас воспринимается остро, как отсутствие всякой связи, абсолютной противоположности тех или иных мнений, которые подвергаются сравнению.

Общность взглядов Платона и Аристотеля он прослеживает по целому циклу вопросов, считая, что известные основания или повод для предположения о существовании между ними разногласий имеются. Он касается различий в образе их жизни, в методе исследования и изложения, в понимании истоков нравственности, ее формирования и возможности изменения нрава, в трактовке проблем теории познания (диалектики известного и неизвестного). Он считает неправильным противопоставлять Платона и Аристотеля по вопросу о том, создан ли мир богом или существует от века, по вопросу о целях и формах, душе и интеллекте. У них общий идеал — созерцательная жизнь мудреца. Философ должен править государством. Платон к этому добавляет: участие в управлении нужно постольку, поскольку в этом есть необходимость. Без таковой философ должен быть занят своим благородным делом — размышлением. Аристотель чисто теоретически иногда подчеркивает преимущество деятельности по сравнению с созерцанием, но не выдерживает последовательно своей позиции.

Ал-Фараби как историк философии склонен сгладить противоречия между Платоном и Аристотелем. Такой подход сохраняется и по сию пору. Известный исследователь античной философии Э. Целлер замечает, что «научное величие Аристотеля —

[47] Там же, стр. 41.

вне сомнения; он соединяет чрезвычайно многосторонние знания с самостоятельностью суждения, проницательностью, широким умозрением и методическим исследованием и благодаря этим качествам стоит так одиноко, что с ним можно сравнить, пожалуй, разве Лейбница» [48]. В качестве важнейшей особенности мышления Аристотеля он указывает на «решительное требование самого широкого опытного знания, какое из всех его предшественников встречается разве лишь у Демокрита» [49]. Э. Целлер видит слишком большую идентичность Платона и Аристотеля по вопросу об идеях, по вопросу о бессмертии души (у Платона — четкое признание, у Аристотеля-де неясное ввиду недостаточного объяснения отношения страдательного разума к деятельному), по вопросу о вечности мира (здесь, наоборот, Э. Целлер считает нечеткой позицию Платона). Несмотря на все пункты расхождения, немецкий исследователь полагает, что «близость Аристотеля к Платону более характерна для философии Аристотеля и глубже определяет ее, чем пункты разногласий между обоими философами» [50]. Близок к Э. Целлеру в этом отношении А. Ф. Лосев: «Аристотель в своей критике изолированного царства идей имеет в виду не столько Платона, сколько некоторых своих собратьев по платоновской школе, а именно прежде всего мегарскую школу, которая действительно с начала и до конца раскрывала мир идей и мир действительности» [51]. По сути дела Аристотель «продолжает, развивает и значительно углубляет платоновский идеализм, учение о мировом Уме, о наличии в нем субъекта и объекта, о тождестве этого субъекта и объекта, о наличии в нем своей собственной и специфической ноуменальной материи, об Уме как перводвигателе и о наличии в нем первопотенции, переходящей в живую энергию или „энтелехию“ всего сущего, включая материальный мир» [52].

Разъясняя, что идеи у Платона — это своеобразные порождающие модели, сами по себе телесные, способные восполнить недостаток голой чувственности для построения точной науки, он далее утверждает: сам Платон критиковал представление об изолированном существовании идеи, выступал против дуалистического разрыва вещи и идеи. Объектом критики при этом вполне мог быть и Аристотель (начавший свою деятельность при жизни Платона), который в своей критике теории идей объявлял, что «сущность не может существовать отдельно от того, чего именно она является сущностью» [53]. Он-де противник

[48] Э. Целлер, Очерк истории греческой философии, М., 1913, стр. 159.
[49] Там же, стр. 168.
[50] Там же, стр. 167.
[51] А. Ф. Лосев, История античной эстетики. Высокая классика, М., 1974, стр. 7.
[52] Там же, стр. 335.
[53] Там же.

платоновской диалектики и энтузиаст формальной логики и потому не понимает, что сущность может быть и в сущем и вне его. У Аристотеля дуализм: он признает идеи как закономерности вещей, но отделенные от самих вещей и служащие для них движущей и вообще конечной причиной. В этом А. Ф. Лосев видит суть учения о перводвигателе. «Аристотель критиковал мир идей Платона за его изоляцию мира вещей, не понимая диалектической природы порождающей модели, которая одновременно и в телах и вне всяких тел. В ответ на это Платон критикует мир идей Аристотеля тоже за изоляцию этого мира от мира вещей, не допуская того, чтобы причина вещей имела самодовлеющее и самозамкнутое бытие и не была бы их порождающей моделью. Платон защищает модельную телесность идей вместо ее внетелесного гипостазирования у Аристотеля в потустороннем мире внемодельно действующих конечных причин» [54].

Оба мыслителя из одного лагеря. Но это не снимает необходимости внимательного анализа принципиальных разногласий, имевших между ними место и очень важных и по существу и с точки зрения тактики идейной борьбы против идеализма, как это показал В. И. Ленин в своих «Философских тетрадях».

Чтобы проследить корни сближения воззрений Платона и Аристотеля, следует обратиться к некоторым фрагментам исторического процесса их передачи, оказавших, в частности, влияние на ал-Фараби. Прежде всего остановимся на том, как воспроизводились и толковались взгляды Аристотеля у его непосредственных преемников, которых назвали перипатетиками. Античный перипатетизм, существовавший в течение почти восьми веков, вплоть до IV в. н. э., вовсе не является пассивным воспроизведением идей Аристотеля, связанным с незначительными исправлениями и дополнениями. Этим он отличается от аристотелизма. Наоборот, перипатетики обратили свое внимание на противоречия и трудности, пронизывающие учение Аристотеля (поскольку, как правильно замечает Иегер, этому учению не хватало именно систематичности). Отталкиваясь от них, перипатетики развили свои представления о философии и методе мышления. Теофраст и Эвдем расширили сферу логики, добавив к категорическому силлогизму гипотетические и разделительные умозаключения. Стремясь систематизировать знания в свете принципов аристотелевского учения, они более углубленно занялись частностями, деталями, что способствовало формированию знания о частных областях в самостоятельные научные дисциплины и выделению их из философии. В этом отношении отличается Аристоксен, который написал трактат по истории музыки, заложив основы ритмики и гармоники. Андронику Родосскому принадлежит честь критического издания тру-

[54] Там же, стр. 336

дов Аристотеля. Во взгляды поздних перипатетиков вкрались элементы стоицизма и неоплатонизма, которые в конечном итоге привели к слиянию перипатетизма с неоплатонизмом.

В этой связи следует отметить неясность позиции Аристотеля по вопросу о соотношении деятельного разума и разума страдательного. Для него деятельный разум, в котором мыслимое и мыслящее тождественны, бессмертен. Наоборот, страдательный ум есть субъективная способность индивида, связанная с чувственным восприятием. Объект этого ума есть не зависящая от него реальность, к которой он подлаживается. Некоторые перипатетики, пытаясь уточнить точку зрения на этот вопрос, отмежевали ее от объективно-идеалистического представления о душе и перешли на позиции материализма, правда вульгарного. Реакция на снижение уровня рассуждения не заставила себя долго ждать. Александр Афродизийский возрождает учение Аристотеля о двух разумах, но на основе неоплатонического пантеизма. Он «более категорически, чем Аристотель, отрицает бессмертие души» [55].

Позиция этого мыслителя нас интересует в том плане, что она составила предпосылку концепции мышления, развитой ал-Фараби. Александр Афродизийский называет страдательный разум «материальным» или «природным»; он характеризует этот разум как возможность, как дощечку, на которую письмена будут нанесены природой. Конечный предмет познания — бог в вещах. Бог, воздействуя на душу людей, превращает знание из возможного в действительное.

Следует отметить одно принципиальное обстоятельство. Та проблематика, которую ал-Фараби и его последователи восприняли из античного перипатетизма и которую они разработали на свой лад, свидетельствует о приближении к материализму. Ярый враг материализма, Ф. А. Ланге четко фиксирует это обстоятельство: «Дело идет главным образом о трех пунктах: о вечности мира и материи в ее противоположности к христианскому учению о творении; о положении бога в отношении к миру, по которому он или действует только на самое крайнее небо неподвижных звезд, а все земные вещи управляются им только косвенно, посредством силы созвездий, или же бог и мир сливаются в одно; наконец, об учении о единодушном разуме, который один есть бессмертное в человеке: учение, по которому уничтожается индивидуальное бессмертие, т. к. разум именно есть единый „божественный свет“, освещающий душу людей» [56].

Неоплатонизм, через который в значительной мере наследие Платона и Аристотеля перешло к арабам и который мы уже по сути дела затронули, часто рассматривается лишь как не-

[55] Э. Целлер, Очерк истории греческой философии, стр. 276.
[56] Ф. А. Ланге, История материализма, т. I, СПб., 1899, стр. 119.

оригинальное, эклектическое учение. Такова точка зрения Целлера, который, с одной стороны, относит само возникновение неоплатонизма к соприкосновению греческой мысли с восточными воззрениями, а с другой — считает, что мусульманская философия пошла вслед за неоплатонизмом в смысле эклектичности и неоригинальности. Он говорит следующее о чертах творчества Прокла, которые заимствовали у него арабы: «Внутренняя несвобода мысли, отсутствие действительно научного обоснования и развития» [57].

У истоков неоплатонистского движения находится Аммоний Саккас, который упоминается ал-Фараби. Но главной фигурой неоплатонизма, конечно, является Плотин (204—270). В центре его системы — идея бога, который решительно лишается всяких антропоморфных черт. Он изливает полноту своего бытия, благодаря чему существует все остальное. Очень часто его систему называют динамическим пантеизмом. За Первосущим следует Нус, это его вторая ипостась. Нусу, или мышлению, присущи пять категорий: бытие, движение, пребывание, сходство, различие. Следующая ступень — идеи. Этому интеллектуальному ряду сопутствуют мировая душа, вторая душа, или «природа», множество душ и, наконец, материя. Плотин вслед за Аристотелем признает безначальность мира. Что же касается материи, то он доводит до абсурда аристотелевское представление о ней. Для него материя — ничтожнее небытия, это — отрицательное бытие, носитель изначального зла.

Восточные влияния особенно проявились у Ямвлиха, который происходил из Сирии. У Боэция (480—525) эклектическое соединение Платона и Аристотеля достигает апогея, ибо он говорит о полном совпадении их учений. Неоплатонизм с его идеей эманации божества, возможности приобщения человека к духовному первоисточнику в целом оказался созвучен философским устремлениям, развившимся в Халифате.

Различные идейные течения, шедшие вразрез с господствующей религиозной идеологией, находили себе в эпоху средневековья, как правило, выражение в ересях, одной из которых было «до поры до времени» мистическо-аскетическое течение суфизма. Пока рационализм не овладеет человеком, признав его самоценность, не овладеет личным опытом и переживаниями, он неизбежно будет дополняться мистикой, которая представляет стремление изнутри, из собственного опыта и переживаний охватить мир. Выдвинутое суфизмом положение о свободном толковании Корана сближала его с мутазилитизмом. Этим объясняются гонения на суфиев со стороны представителей ортодоксального ислама. Так, в 922 г. был казнен ал-Халладж, провозгласивший тожество человека с богом. Е. Э. Бертельс отмечает синкретичность суфизма, включавшего в себя

[57] Э. Целлер, Очерк истории греческой философии, стр. 325.

элементы буддизма, неоплатонизма, зороастризма и народных верований на базе ислама [58]. Аскетизм наряду с идеей обожествления человека и пантеизмом был определенной формой непринятия реального, «земного» мира. Источники говорят о том, что ал-Фараби примыкал к суфизму, что несомненно нашло отражение в его воззрениях.

Своеобразную оценку неоплатонизму дает А. Ф. Лосев, который рассматривает его как предельное завершение платоновской философии, помогающее разобраться в тенденциях и неразвитых моментах учения самого Платона. Под этим углом зрения он проанализировал трактат Прокла «Первоосновы теологии». Так, у Платона неясно взаимоотношение единого, иного, чисел и богов. Число возникает из единого и многого и вместе с ними составляет первооснову бытия. Если это не боги наивной мифологии, что же такое боги Платона? Ясно, что они не боги наивной мифологии. Прокл помогает нам понять, что боги — это числовые структуры, представляющие середину между единым и умом.

Неоплатоническая школа была основана Плотином. Прокл, продолжая исследования Порфирия и Ямвлиха, явился завершителем идейного развития этой школы. Основной смысл деятельности этой школы А. Ф. Лосев оценивает следующим образом: «Она возникла как последняя попытка умирающего язычества продлить свое существование вопреки той новой религии, которая тогда была восходящей к христианству» [59].

Прокл уступает Плотину только в оригинальности, в его произведениях мы видим тенденцию «резюмировать все вековое наследие античной философской мысли» [60]. Два типа объяснения свойственны неоплатонизму — снизу, от низших принципов, и сверху, от высших принципов. К этим двум способам прибегает и ал-Фараби.

Если взглянуть на иерархию бытия снизу, то первое, с чего мы начинаем, — это физический мир. Объяснение движения, космоса — в мировой душе, составляющей вторую ступень бытия. Принципом осмысления космоса и его души, комплексом закономерностей, по которым разворачивается жизнь космоса и мировой души, является ум, представляющий третью ступень бытия. Мышление вносит во все различение и расчленение. Но что является в его действии принципом объединения? Для объяснения этого выставляется четвертый принцип — Единое, которое «является абсолютной единичностью всего сущего, то есть и всего ума со всеми его внутренними расчленениями, и всей души с ее движениями, и всего космоса с его бесконечными телами и их системой» [61].

[58] Е. Э. Бертельс, Суфизм и суфийская литература, М., 1965, стр. 95.
[59] А. Ф. Лосев, История античной эстетики, стр. 434.
[60] Там же, стр. 437.
[61] Там же, стр. 439.

Число аналогично Единому в смысле бескачественности и аналогично уму в силу свойственного ему различения и оформления. В нисхождении Единое убывает в своих эманациях. Наряду с мировой душой Прокл признает внутримировые души. В качестве вывода А. Ф. Лосев говорит о материалистической тенденции, вытекающей из пантеистического язычества и подсказавшей «Проклу такие учения, как его учение о внеличном Едином, о богах, которые суть числа, и о числах, которые суть боги, как учение о тождестве мышления и бытия, как учение о необходимой связанности души с телом» [62].

Насколько неоплатоническое «резюмирование» античности было сильно, свидетельствует факт приписывания Аристотелю произведения «Теология», представляющего собой на самом деле извлечения из книг IV—VI «Эннеад» Плотина. Это заблуждение времени разделял и ал-Фараби. Тем легче было ему, опираясь на это произведение, доказать близость воззрений Платона и Аристотеля, ибо в уста Аристотеля вкладывался специфический платоновский текст.

Неоплатонизм оказал сильное влияние на многих деятелей эпохи Возрождения в Италии, его идеи подхватили и развили Т. Кампанелла и Дж. Бруно.

Эта связь, по мнению В. К. Чалояна, реализовалась через кавказско-византийскую, в отличие от ирано-арабской, ветвь неоплатонизма — через Дионисия Ареопагита (Петра Ивера), Эригену, Амальриха, Давида Динантского и Николая Кузанского. Он делает следующее замечание по этому поводу: «Если сравнить византийскую и арабскую философию, то между ними можно заметить много общего, что объясняется значительным сходством в исторических условиях развития арабского и византийского Востока. Эта общность проявляется и в методах философского обоснования и защиты религиозной догматики, в использовании эллинской и эллинистической философии, в сохранении ее и передаче западному миру. Можно, к примеру, сказать еще о том, что принципу византийского иконоборчества был вполне созвучен арабский рационализм» [63]. Но идеи не мигрируют сами собой, их движение и передача являются следствием реальных связей, контактов и потребностей. Эллинистическая культура, возникшая как результат завоевания Александра Македонского, способствовала оживлению связей между различными культурами. Она сама была синтезом греческой и восточной культур. Что касается первой, то в философском отношении характерно влияние стоицизма, эпикуреизма, скептицизма и неоплатонизма. Важное значение имела массовая миграция несториан из Византии, среди которых было много просвещенных людей. Благодаря деятельности академий в Ни-

[62] Там же, стр. 456.
[63] В. К. Чалоян, Восток—Запад (преемственность в философии античного и средневекового общества), М., 1968, стр. 172—173.

сибине и Гундишапуре стали известны труды Аристотеля, Галена. Арабы, создавшие громадную державу, простиравшуюся от Инда до Пиренеев, рано или поздно должны были овладеть культурным наследием всех народов, находившихся под их эгидой, что послужило основой для самостоятельного творчества.

Выше мы уже характеризовали в общем виде эпоху ал-Фараби. В данном контексте мы более подробно остановимся на характеристике идеологической, философской и научной атмосферы, в которой сформировался ал-Фараби и внутри которой ему удалось наметить свою собственную траекторию развития.

При ал-Мансуре, Харун ар-Рашиде и особенно при ал-Мамуне приняло большой размах движение по освоению наследия индийцев, иранцев и древних греков. Харун ар-Рашид основал в Багдаде научное учреждение под названием «Дом мудрости» для разработки проблем философии и естествознания. Ал-Мамун расширил это учреждение, обеспечив его богатой библиотекой, в которой опытные переписчики занимались расширением литературных фондов этой академии. Показательным для отношения ал-Мамуна к научным изысканиям является факт включения в договор о мире с византийским императором Михаилом III условия о снабжении библиотеки в Багдаде копиями имевшихся в империи научных сочинений. В переводе античных трудов большую роль играли сирийские ученые. Так, Хунайн ибн Исхак перевел сочинения Платона, Порфирия, греческих комментаторов Аристотеля и многие произведения Галена. Дело перевода превратилось в семейную традицию выдающихся умов этого времени, каждый из которых проводил самостоятельные исследования. Тот же Хунайн ибн Исхак был выдающимся врачом и написал многочисленные трактаты по медицине (факт первоначального перевода именно медицинских трактатов интересно сопоставить с тем обстоятельством, что выдающиеся мыслители и ученые этого времени, как правило, были одновременно и врачами). Переводчик Сабит ибн Курра написал много работ по различным разделам математики, основываясь на трудах Эвклида и Архимеда.

Столкновение с другими культурами и верованиями способствовало формированию философии как деятельности, стимулирующей функционирование культурных ценностей, поскольку, по выражению А. Швейцера, «для общества, как и для индивида, жизнь без мировоззрения представляет собой патологическое нарушение внешнего чувства ориентирования»[64]. Необходимость обоснования догм Корана расколола богословов (мутакаллимов) на ортодоксов-ашаритов и на мутазилитов, стоявших за свободное толкование религиозных

[64] А. Швейцер, Культура и этика, М., 1973, стр. 82.

догм. Ко второму направлению примыкали философы. С точки зрения ортодоксов, термины «философ», «последователь Аристотеля» и «еретик», «безбожник» были абсолютно тождественны. До возникновения антагонизма между ашаритами и собственно «философами» внутри самого ислама возникали серьезные расхождения по принципиальным вопросам, в том числе по вопросу о предопределении. Джабриты занимали крайне фаталистические позиции. Напротив, кадариты наделяли человека свободой воли и ответственностью за свои поступки. Высвобождение философии из-под эгиды теологии, начатое ал-Кинди, было продолжено ал-Фараби, который считал, что в «священных текстах» есть эзотерический смысл, который требует расшифровки и аллегорического толкования.

Математические и астрономические знания народы мусульманского Востока в той или иной мере заимствовали у индийцев. Самым ранним трактатом, переведенным с индийского на арабский, был астрономический труд «Сиддханта» Брахмагупты. Во времена правления ал-Мансура в Багдад были завезены два важных научных трактата, один по астрономии, другой по математике. Последний был использован ал-Хоризми в первом в своем роде тексте по алгебре, в котором фигурируют цифры, получившие впоследствии названия арабских. В алгебраическом трактате ал-Хоризми прослеживается вавилонское и сирийское влияние. Астрономические таблицы индийцев также послужили материалом для упоминавшихся уже разработок ал-Хоризми.

Значительно меньшим было влияние индийской философии, хотя, например, в учении ар-Рази концепция пяти принципов и атомизм роднят его с учением ньяя-вайшешики. Атомизм стал в целом знаменем мусульманских теологов в борьбе против аристотелизма. Отличие этой формы атомизма от древнегреческой косвенно свидетельствует в пользу ее восприятия именно из индийских источников. Смысл этой концепции сводится к тому, что атомистическое строение времени, пространства и материи является основанием преходящей природы вещей и возможности уничтожения мира. Ал-Ашари (873—935) построил свое учение именно на таких предпосылках. Авторы ортодоксально-теологических трактатов, упоминая «барахима» (т. е. брахманов) и название еще одной малоизвестной секты, четко противопоставляют свою позицию скептицизму и рационализму, защищая права откровения и сверхчувственного знания.

Что касается вклада сирийцев, то, как уже говорилось, арабский мир был обязан им многим по части ознакомления с произведениями античности. Но есть и другая сторона, которую нельзя сбросить со счета. Сирийцы были носителями древних традиций семитских народов и в значительных мас-

штабах способствовали переносу на Арабский Восток христианства.

Такова была общая духовная атмосфера, в которой формировалось мировоззрение ал-Фараби.

Предшественниками ал-Фараби в области математики и астрономии были ал-Хоризми, о котором мы выше уже говорили, и ал-Фаргани (изучением трудов последнего занимался отец Маймонида, на него прямо ссылается Коперник). В руководимой ал-Хоризми обсерватории рассматривались те же проблемы, которые поставил в свое время Клавдий Птолемей: продолжительность солнечного года, равноденствие, наклонение эклиптики [65]. Он исследовал целые разделы из работ Герона Александрийского. Изумительно точно была измерена им длина земного градуса.

Непосредственным предшественником ал-Фараби в философии был ал-Кинди. В своих многочисленных работах он охватил исследованиями медицину, философию, математику, в особенности оптику и теорию музыки (которую он включал в состав математики), астрономию, дал в трактате «О количестве книг Аристотеля и о том, что́ необходимо для усвоения философии» классификацию наук, предвосхищающую концепцию ал-Фараби. Ал-Кинди стремился опираться на причинностное объяснение мира, рассматривая бога как «отдаленную причину». Придавая высокое значение страсти к познанию, он выступал против теологов со свойственной им «грязной завистью»: «...Воистину нет веры у того, кто противится приобретению знания об истинной природе вещей и кто называет приобретение такого знания неверием» [66].

Когда мы говорим о расцвете культуры народов Ближнего Востока, Средней Азии и Казахстана, начавшемся с эпохи ал-Фараби, нельзя не упомянуть и мощного литературного движения, которое питалось корнями народного искусства. Нельзя не признать справедливости мысли Ф. А. Ланге, несмотря на его враждебное отношение к материализму, признающего, что материалистическому пониманию природы могло способствовать эстетическое воззрение на природу [67].

---

[65] Надо учесть, что сама астрономия Птолемея в значительной степени была «построена на результатах, полученных за 300 лет до него Гиппархом, в свою очередь находившимся под влиянием как греческих, так и вавилонских идей» (О. Нейгебауэр, Точные науки в древности, М., 1968, стр. 147).

[66] Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока, IX—XIV вв., М., 1961, стр. 60.

[67] Ф. А. Ланге, История материализма, т. I, стр. 98.

4. ОСНОВНЫЕ ИСХОДНЫЕ ПРИНЦИПЫ

Ал-Фараби стремился создать синтетическую картину мира, охватывающую космос, человека, его разум и находящую выход к существенным для человеческого бытия реалиям. Имея в виду это обстоятельство, и мы начнем анализ его мировоззрения с изложения основных исходных принципов, которые связаны у него с общей концепцией строения Вселенной.

Первая бросающаяся в глаза черта этой концепции — описание бытия в иерархическом порядке. Конечно, при определенном желании и особенно при натяжках можно увидеть в этом намек на эволюционное развитие и концепцию структурных уровней материи. Но тогда следовало бы подробнее и обстоятельнее это доказать. Пока же мы хотели бы подчеркнуть специфичность этой иерархии, заключающей в себе нечто большее, чем качественная, а тем более количественная несводимость высокоорганизованных структур к более низкоорганизованным. Между ступенями иерархии есть связь, но гораздо важнее принципиальное различие между ними. Между прочим, последовательно согласовать эти два момента с точки зрения эманационной теории (и в том ее варианте, который развивается ал-Фариби) не удается.

Бытие первого порядка с точки зрения религии ислама — господь бог, Аллах. Ал-Фараби стоит на плечах предшествующих опровержений антропоморфного изображения бога, он лишает его всяких личностных моментов. У него бог — перводвигатель, первопричина, первичное бытие. Для всей иерархии ал-Фараби характерен дух ценностного подхода. Самые высшие, превосходные степени совершенства могут быть отнесены только к первичному бытию — или, как образно говорит И. Мадкур, он вне конкурса.

Оценочные квалификации («что лучше по природе») и иерархичность восходят к «Тимею» Платона и аристотелевским взглядам на строение мира. На их основе складывается и упрочивается геоцентрическая картина мира: в центре — неподвижная земля, вокруг нее вращается восемь сфер. Опираясь на Птолемея, ал-Фараби добавляет девятую, беззвездную

сферу, которую он помещает выше сферы неподвижных звезд. У Аристотеля нет полной ясности в вопросе о том, как относится перводвигатель к вечно движущимся сферам. Иногда он допускает наличие неподвижных двигателей у самих сфер. Это согласуется с представлением о наличии у небесных тел своей души. Но картина движения небесных тел теряет при этом единство, поскольку число разумов и душ сфер помимо первого двигателя достигает 55.

Сложную и запутанную аристотелевскую картину движения сфер ал-Фараби значительно упрощает, сокращая количество разумов и четко определяя субординацию разума и души каждого уровня. Души осуществляют непосредственное воздействие, так сказать, представляя рабочий механизм приведения соответствующей сферы в движение, а разумы — энергетические источники, откуда души черпают свою силу. В отличие от Аристотеля, мы видим здесь автономию каждого разума относительно своей сферы. Побудителем движения является стремление, любовь души к разуму, причем низшее влечется к высшему, но ни в коем случае не наоборот. Бог — выше своих творений и потому не может испытывать к ним любовь.

«Первый Сущий есть первопричина существования всех существ в целом. Он [один] свободен от недостатков; все же прочие существа — кроме Него, — обладают хотя бы одним недостатком или несколькими [недостатками]. Что касается Первого [Сущего], то он свободен от всех этих [недостатков], ибо Его существование совершенно и предшествует в бытии всему прочему, нет ничего совершеннее Его, и ничто не может предшествовать Ему. При этом Его существование добродетельно и совершенно в самых высших ступенях» [1]. Он самодовлеющ и ни в чем не нуждается, мудр знанием своей сущности, есть Истина, Живое и Жизнь. Из Него происходит все остальное. «Первый Сущий и это то, из чего возникает бытие... Бытие же Первого Сущего есть как бы истечение бытия в бытие других вещей, а бытие всего прочего истекает из бытия его самого» [2]. «... Он не существует ради чего другого и другое не существует помимо Него, чтобы явиться целью Его бытия, ибо в таком случае Его существование будет иметь внешнюю причину, и Он более не будет Первопричиной... Напротив, Первый Сущий существует ради самого себя, а другие бытия существуют в Нем, следовательно, относятся к Его субстанции и к Его бытию» [3].

В соответствии со своей собственной сущностью Он существует сам через себя, не нуждаясь ни в чьем посредстве. Это первичность его бытия. Рассматривая первое бытие с точки зрения причин, мы схватываем необходимую его сущность.

[1] Аль-Фараби, Философские трактаты, стр. 203.
[2] Там же, стр. 225.
[3] Там же, стр. 226.

Познавая самого себя, этот разум признает, что он — сущность, существование которой нераздельно с сущностью.

Акт самопознания приводит к появлению множественности. Бытие второго порядка производится следующим образом: первопричина, познавая свое первичное бытие, порождает первый разум; познавая свою необходимую сущность, порождает душу; познавая свою возможность, производит первичную сферу. Таким образом, второй «круг» в иерархии бытия триадичен. Это относится ко всем последующим ступеням. Из этого логически следует, что первый разум, познавая самого себя, производит второй разум, познавая душу и первичную сферу — сферу неподвижных звезд и душу этой сферы и т. д. «От Первопричины исходит бытие Второго, которое также является субстанцией абсолютно нетелесной и которое не находится в материи. Оно умопостигает свою сущность и умопостигает Первопричину, и то, что оно умопостигает из своей сущности, является только его сущностью и ничем иным. Поскольку оно умопостигает нечто из Первопричины, из него с необходимостью вытекает бытие Третьего. Поскольку оно субстанционально заключено в свою сущность, из него с необходимостью вытекает бытие Первого Неба. Третье также не находится в материи; оно является интеллектом благодаря своей субстанции; оно умопостигает свою сущность и умопостигает Первопричину. Поскольку оно субстанционально заключено в собственной сущности, из него с необходимостью вытекает бытие сферы неподвижных звезд. Так как оно кое-что умопостигает из Первопричины, из него с необходимостью вытекает бытие Четвертого.

[Последнее] также не заключено в материи. Оно умопостигает свою сущность и умопостигает Первопричину. Поскольку оно субстанционально заключено в свою собственную сущность, из него с необходимостью вытекает бытие сферы Сатурна. А так как оно умопостигает нечто из Первого, из него с необходимостью вытекает бытие Пятого. Это Пятое также не заключено в материи. Оно умопостигает свою сущность и умопостигает Первопричину» [4]. К пятой ступени относится сфера Юпитера, к шестой — Марса, к седьмой — Солнца, к восьмой — Венеры, к девятой — Меркурия, к десятой — Луны. О каждом из небесных тел он говорит следующее: «Оно имеет лучшее очертание — сферическое. Оно обладает лучшими видимыми качествами, а это — свет: потому, что некоторые из его частей производят свет, — как, например, обстоит дело со звездами, а другие являются актуально прозрачными, освещаясь полностью сами собой и [светом], заимствованным у звезд. [Наконец], оно имеет самое лучшее движение, которое есть, — движение круговое» [5].

[4] Там же, стр. 232—233.
[5] Там же, стр. 245.

Бытия небесных тел заканчиваются на сфере Луны. Десятый разум относится к подлунному миру и имеет другое название: «деятельный разум». Получается одиннадцать ступеней бытия, десять разумов (ал-Фариби говорит иногда об одиннадцатом разуме, подразумевая под первым разумом разум, присущий первопричине).

Он является последним разумом, замыкающим в самом низу иерархию небесного, непреходящего мира; ему соответствует подлинный мир с его материальным субстратом, формами и четырьмя элементами. Это мир изменения, возникновения и уничтожения, которому предшествует непорочный божественный мир.

Каждый из разумов умопостигаем в действительности. Причем «нижним чинам» иерархии приходится познавать не только свой принцип, но и сущность вышестоящих разумов. Ал-Газали считал слабым пунктом теории эманации признание того, что образы бога, его воплощения могут иметь более обширные познания, чем он сам. Сравнивая познания небесных душ, более близких по иерархии к богу, с человеческим, ал-Фараби замечает: «Что касается большинства умопостигаемых [человеком] сущностей в материальных предметах, то небесные души их не умопостигают: они слишком возвышены, чтобы постигать расположенное ниже их»[6].

Метафизически-теологическая концепция мира благодаря интерпретации разумов как двигателей сфер превращается в космологию и астрономию. Космология — наиболее слабая сторона философии ал-Фараби, а вместе с тем и наиболее пропитанная мистикой. Но лишь в рамках этой космологии, представляющей преобразованное учение Плотина об эманации, и развивается учение о «подлунном мире», где элементы материализма выступают весьма явственно. Силы, разделяющие с единым богом господство над миром, напоминают чем-то богов древнегреческой мифологии, от которых вполне не отказались ни Платон, ни Аристотель, ни неоплатоники. Тем самым вкладывается элемент политеизма, несовместимый с догматикой ислама.

Но в целом И. Мадкур рассматривает позицию ал-Фараби как монистическую, близкую к пантеизму Спинозы, хотя и стремится тщательно отделить материалистический пантеизм, который он приписывает стоикам, от мистического пантеизма, который он приписывает Плотину и Спинозе. Он отделяет бытие бога как первичной субстанции от субстанции Аристотеля и прямо ссылается на «Этику» Спинозы, согласно которому субстанция есть то, что есть в себе и постигается собой. Все другие бытия имеют источником единое подлинное существование и являются умопостигающими началами как проявления его знания и мышления.

[6] Аль-Фараби, Социально-этические трактаты, стр. 52.

Разумы, т. е. идеальные принципы, порождают Вселенную и образуют ее идеальный характер. Но в отличие — можно даже сказать: в противовес — от Плотина ал-Фараби отводит в своей картине строения мира значительное место материи. Он также признает реальное бытие подлунного мира и его единство (в процессе эманации) с небесным миром. Деятельный разум, обозначающий границу между неизменным и изменяющимся миром, занимает вовсе не десятистепенное место в системе ал-Фараби с точки зрения его идейного удельного веса. Выход ко всем проблемам, кроме астрономии, связан именно с подлунным миром; здесь научная мысль обретает определенные предметные области своего изучения. Собственно, здесь заново решаются проблемы структуры реальности, к которым реалии сверхчувственного мира имеют касательство, но не прямое. В этом, уже нашем мире есть реальные вещи, состоящие из двух компонентов: материи и формы. Первичная материя является основой четырех элементов, разнообразные сочетания которых и образуют подлунный мир. Материя как пассивный субстрат должна приобретать формы, исходящие из деятельного разума. Другие разумы определенным образом участвуют в сочетании элементов и соединении материи с формой. Понятие «формы» очень сложное, оно ведет свое происхождение от платоновской идеи как общего понятия. В то же время оно совпадает с аристотелевским пониманием формы как общей природы класса вещей, их сущности. Весьма своеобразным и материалистическим является положение ал-Фараби об органическом единстве формы и материи. «Форма не может иметь ни субстанции, ни бытия — без материи»[7].

Энгельс справедливо заметил, что в средневековье в противовес религиозной ортодоксии основной вопрос философии принял форму вопроса о том, создан ли мир богом или он существует от века. Ответ на вопрос о безначальности мира отделял философию от теологии, еретиков от ортодоксов. А философами признавались сторонники Аристотеля, который в традиции арабской мысли и был олицетворением философии. Сам Аристотель считал тезис о безначальности мира собственным достижением. Возвысивший восточный перипатетизм до системы, ал-Фараби был назван «Вторым учителем». Согласно сообщению Маймонида, имелся трактат, в котором ал-Фараби критиковал Галена за его сомнения по поводу разрешимости вопроса о вечности или сотворенности мира и высказывался в том смысле, что его разум никак не может принять утверждений пророка об акте творения. Именно эти откровенные высказывания навлекли на него травлю и недоверие со

[7] Его же, Философские трактаты, стр. 237.

стороны ортодоксов. Здесь выявилась трудность совмещения тезиса о безначальности мира вследствие вечности материи и формы как конечных причин всякого возникновения и уничтожения (аристотелевские положения, развитые им в «Метафизике») и тезиса о том, что мир является творением бога. Он решает (или, можно сказать, обходит) эту проблему так: мир по своей сущности, зависимости от творческого акта бога является вторичным, но не во времени. Движение — в полном соответствии с Аристотелем — он считает переходом от потенции к действительности, вечным, не созданным. Время, подобно движению, вечно, причем в определении времени ал-Фараби расходится с Аристотелем, считая его характеристикой движения.

Следовательно, именно аристотелевское учение о возможности и действительности было для ал-Фараби предпосылкой тезиса о безначальности мира, так как всякий акт возникновения предполагает (во времени) существование возможности. «Это абсурд, что возникновение Вселенной имеет начало во времени. Верно только то, что она является творением самого Создателя (да возвеличится величие Его!) путем толчка вне времени, которое рождается от движения Вселенной»[8].

В надлунном мире ал-Фараби считает естественной иерархию, идущую сверху вниз. В подлунном мире он идет обратным путем — от низшего к высшему. Наименее совершенной является первичная материя, затем последовательно поднимаются по ступеням совершенства четыре элемента: «минералы, растения, животные, лишенные разума, и, наконец, разумное животное, которое никто не превосходит»[9].

При рассмотрении первого сущего и вытекающих из него идеальных бытий в качестве их характерной черты ал-Фараби отмечает отсутствие в них противоположностей, способных нарушить их незыблемость. Иначе обстоит дело с природными телами. Их субстрат способен принять в себя определенную форму и ее противоположность с одинаковым успехом. Причем в зависимости от степени сложности предмета, в зависимости от того, являются ли «смеси» элементов менее сложными или более сложными, находится степень остроты противоречия. «Бытие, возникшее из малосложной смеси, содержит в себе незначительные противоречия и уменьшенные и слабые силы»[10].

И наоборот, «чем сложнее бытия, чем больше они содержат в себе противоположностей и составных частей последних, тем острее противоположность сложных предметов и тем могущественнее силы [возможности] противоположностей и тем больше силы воздействуют одни на другие. Так как те бытия,

[8] Там же, стр. 83—84.
[9] Там же, стр. 239.
[10] Там же, стр. 258.

которые сложнее, составлены из неоднородных частей, ничто не препятствует тому, чтобы они содержали какую-то противоположность»[11]. Менее сложные или более однородные тела различаются только под воздействием внешних сил. Так, камень и песок — как предметы однородные — разлагаются только через воздействие внешних предметов. Говоря об органическом процессе, в частности о питании, ал-Фараби фиксирует его коренное отличие от предшествующего жизни типа связи. В отличие от неорганических тел тела органические, т. е. растения и животные, «разлагаются также и внутренними противоположностями; вот почему, если одно из этих тел проникает в бытие, его форма продолжает существовать некоторое время благодаря постоянному восстанавливанию им того, что разлагается в теле. Это происходит только для того, чтобы заменить то, что разлагается, но ничто не может заменить то, из чего составлено его тело, ни объединиться с этим телом, не лишив его собственной формы и не охватив этим же самым данное тело. Это называется питаться»[12].

Рассматривая человека как высшее звено развития в подлунном мире, ал-Фараби выделяет основные «силы» его души: питающую, ощущающую, силу воображения, мыслящую, стремящуюся. В связи с этим он развивает представления об анатомии, физиологии и психологии человека. Пристальное внимание он проявляет к тому, что мы назвали бы по-современному генетикой человека. Он различает организмы, размножающиеся бесполым и половым путем. По отношению к различию мужчины и женщины он заявляет, что, помимо «половых сил», все прочие органы и душевные силы у них общие. «Между тем это не препятствует встретить мужчин, свойства которых похожи на свойства женщин, и женщин, свойства которых похожи на свойства мужчин». Но гораздо интереснее отметить, что принципиально в смысле способности к развитию он считает мужчину и женщину одинаковыми, но не различает их в том, «что касается силы чувственной, воображения и интеллекта»[13].

Преклонение ал-Фараби перед разумом настолько велико, что он делает его венцом мировой гармонии. Для уяснения же трактовки или конкретно деятельного разума лучше всего обратиться к его трактату, посвященному различным значениям слова «интеллект» и являющемуся подлинным гимном разуму, наиболее четким и ярким произведением на эту тему, пожалуй, во всей средневековой философской литературе.

Бог, или первопричина, — не только всепорождающая причина, но и подлинное тождество бытия и мышления, ибо начало постижения им сущего означает и начало бытия этого

[11] Там же, стр. 258—259.
[12] Там же, стр. 259.
[13] Там же, стр. 282.

сущего. Выше мы говорили о концепции Аристотеля, выделявшего два вида разума: страдательный и деятельный. Первый является характеристикой способности индивида. Второй включает в себя характеристику перводвигателя, закономерностей вещей и общечеловеческого разума. Основываясь на более четкой позиции Александра Афродизийского по этому вопросу, ал-Фараби проводит более детальное разграничение, выделяя четыре вида разума: «в возможности», «в действительности», «приобретенный» и «деятельный». Последний представляет по сути дела гипостазированный, объективированный общечеловеческий разум. Это — представитель разума Бога на земле. Сложнее обстоит дело с определением «разума в возможности».

Со стороны субъекта разум возможен как еще не реализовавшая себя способность постигать, уподобиться всему сущему. Разум в возможности, по ал-Фараби, — это некая часть души или нечто, сущность чего способна или готова абстрагировать сущности и формы существующих предметов от материи, с тем чтобы сделать их своими формами. Но материальные формы как таковые не отделяются от той материи, с которой связано их существование, — они лишь становятся формами разума в возможности. И формы, абстрагированные от материи и ставшие формами разума в возможности, суть умопостигаемые сущности. Разум в возможности есть, таким образом, как бы субстрат, в котором реализуются формы. Так, если представить себе воск, на котором сделан отпечаток таким образом, что формы этого отпечатка будут пронизывать не только поверхность, но и глубину воска, и эта форма настолько охватывает всю материю, что она как бы превращается в эту форму, то тогда, говорит Абу Наср, можно приблизиться к постижению того, как образовались формы вещей в разуме, ибо последний является как бы субстратом этих форм, но отличается от телесной материи, которая воспринимает контуры вещей, но не их сущностное содержание [14]. Но диалектика состоит в том, что разум возможен и со стороны объекта, поскольку предмет способен мыслиться, умопостигается, является умопостигаемым в возможности. Умопостигаемые сущности в возможности, прежде чем стать умопостигаемыми в действительности, представляли собой материальные формы, находящиеся вне души, когда они обретаются как умопостигаемые в действительности, то их бытие становится не таким, каким оно было в материальных формах. Им не присуще бытие в себе, когда они становятся умопостигаемыми сущностями в действительности [15].

Осуществление акта познания ведет к тому, что разум в возможности становится разумом в действительности. Это

[14] См. там же, стр. 23—25.
[15] Там же, стр. 26.

означает: 1) реализацию способности индивида познавать мир; 2) превращение умопостигаемого в постигнутое умом. Пока он [разум] не приобрел формы существующих вещей, он является разумом в возможности, но коль скоро эти формы в нем реализовались так, как мы это показали выше, он становится разумом в действительности. Если в этом разуме реализуются умопостигаемые сущности, абстрагированные от материи, то они становятся умопостигаемыми сущностями в действительности, тогда как, прежде чем абстрагироваться от материи, они были только умопостигаемыми в возможности, а отрешившись от нее, стали умопостигаемыми сущностями в действительности и формами сущности (разума). Итак, эта сущность превратилась в разум в действительности благодаря умопостигаемым сущностям в действительности. Следовательно, умопостигаемые сущности и разум в действительности суть одно и то же. Наше выражение, таким образом, означает: эта мыслящая сущность есть не что иное, как то, во что превратились умопостигаемые сущности, став ее формами, ибо и она сама стала этими формами [16]. «А рассуждать о том, что же от и в нас является актуальным интеллектом, это то же самое, что рассуждать о тех же нематериальных формах, которые никогда и не имели субстанций. И так же, как мы говорим, что актуальный интеллект существует в нас, точно так же об этих формах следует говорить, что они существуют в мире» [17].

Приобретенный разум — это «разум в действительности, существующий в нас», разум, рассматриваемый со стороны субъекта как реализация его способности превращать формы внешних предметов в собственные формы. В нем умопостигаемые сущности превращаются в формы разума. Деятельный разум опосредствует «разум» субъекта и объекта, формы вещей и разум субъекта, подобно тому как солнце опосредствует отношения между способностью глаза видеть и созерцаемым предметом. Благодаря солнцу глаз становится видящим, а предмет видимым, выделенным из темноты цветным предметом. «И так же, как солнце, осветив глаз лучами, сделало его действительно видящим и благодаря этому возможное видимое стало действительно видимым, точно так же деятельный разум превращает разум в возможности в разум в действительности и по той же причине умопостигаемые становятся умопостигаемыми в действительности» [18]. Человек приобретает разум благодаря приобщенности к деятельному разуму. «Этот разум в некотором роде является разумом в действительности и весьма близок к приобретенному разуму. Это он превращает разум в возможности в разум в действительности и он же претворяет

[16] Там же, стр. 25—26.
[17] Там же, стр. 31.
[18] Там же, стр. 36.

умопостигаемые в возможности в соответствующие умопостигаемые в действительности» [19].

Однако бытие форм в деятельном разуме иное, чем их бытие в разуме в действительности. «А это значит, что то, что есть низшее в актуальном интеллекте, часто упорядочивается и становится впереди высшего, прежде чем мы постепенно поднимемся к предметам самого совершенного бытия, хотя нередко они могут оказаться предметами самого несовершенного бытия, как явствует из книги «Доказательство».

И поскольку мы идем от известного к неизвестному, а совершенное бытие в себе является наименее для нас известным, иначе говоря, наше знание о нем самое малое, — то необходимо, чтобы порядок существующих в актуальном интеллекте вещей был противоположен тому порядку, который установлен в интеллекте деятельном для тех же вещей. Деятельный интеллект сначала постигает самые совершенные из существующих вещей» [20].

Подлунный мир, подверженный процессу возникновения и уничтожения, ал-Фараби наделяет ступенями совершенства: его высшей ступенью является приобретенный разум, сущность которого включает в себя понятийный мир действительности, а самой низшей ступенью является первоматерия, которая под воздействием деятельного разума приобретает те или иные формы. Восходящие через ряд ступеней формы достигают ступени приобретенного разума. Происходит как бы двусторонний процесс: сначала деятельный разум «посылает» формы вниз, чтобы сделать умопостигаемые сущности действительными, затем эти формы, получив актуализацию, начинают восходить с возрастающей степенью совершенства: камни, растения, животные неразумные и разумные. Разумное животное — это человек, носитель приобретенного разума.

Из концепции деятельного разума вытекает смертность индивидуального разума. Но в этом вопросе строго однозначной позиции у ал-Фараби нет. Точка зрения бессмертия индивидуальной души квалифицируется им как «басня». Помимо этого, считает ал-Фараби, данная точка зрения выполняет определенную служебную роль в жизненной борьбе, поскольку под видом утешения культивирует смирение. В жизни люди добиваются своих целей как путем открытой борьбы, так и с помощью хитростей и уловок. Тезис о воздаянии за смирение является самым настоящим обманом, которым пользуются наиболее расчетливые и бессовестные люди. Именно они с наибольшим тщанием лицемерно принимают этот тезис, демагогически прикрывают свои цели, добиваясь реальных выгод и прибавляя к ним моральный капитал, поскольку их считают

[19] Там же, стр. 37.
[20] Там же.

правдивыми, мудрыми, почитают и возвеличивают. «Что касается смирения, то оно заключается в признании того, что некое божество правит миром и что духовные лица руководят и управляют всеми такими действиями, как теми, что служат прославлению божества молитвами, восхвалением и освящением; если человек исполняет эти обряды и *отказывается от многих благ, являющихся предметом желания в этой жизни, и если он твердо придерживается всего этого, то ему возместят за все это и воздадут великими благами, коих он достигнет после смерти* (курсив наш.— *Б. Г.* и *А. К.*). Если же он не придерживается ни одного из этих обрядов и пользуется благами в течение своей дольней жизни, он будет наказан за это после своей смерти великими бедами, кои настигнут его в потусторонней жизни. *Все это — хитрости и козни против одной группы и в пользу другой* (курсив наш.— *Б. Г.* и *А. К.*). Все это — хитрости и ловушки, которые использует тот, кто не способен бороться за эти блага открыто и честно, козни, к которым прибегает тот, кто не имеет силы захватить эти блага собственными руками и силой своего оружия, без притворства и чужой помощи, чтобы запугать других и вынудить их оставить все эти блага или некоторые из них, дабы ими овладели другие; так поступает тот, кто бессилен бороться за то, чтобы захватить и отвоевать их для себя» [21].

Ал-Фараби не мог не видеть страшной силы религии, но все-таки он явно преувеличивает роль сознательного обмана, вовсе не замечая обусловливающих существование религии материальных корней. «...Того, кто придерживается этих обрядов, будут принимать за пренебрегающего земными благами; о нем будут думать хорошо и на него будут полагаться. Его не будут ни опасаться, ни остерегаться, ни подозревать в чем-либо. Напротив того — он скроет свои замыслы и поведение свое будет расписывать как божественное» [22].

Но к «принимающим смирение», согласно ал-Фараби, кроме расчетливых обманщиков относятся также поддавшиеся обману, введенные в заблуждение и искренне верующие люди. Тот, кто без всяких задних мыслей совершает обряды и отказывается от всех мирских благ, в глазах официального общественного мнения представляется каким-то чудаком, заслуживающим осмеяния и осуждения (не сказался ли в этом суждении его собственный опыт аскетической жизни?). «Однако многие будут в насмешку высказывать ему похвалы, другие окажут ему поддержку в своих собственных интересах, дабы он не оспаривал каких-либо благ, но оставил бы их, чтобы последние были в обилии для них и для других. Третьи будут хвалить его поведение и образ действий из страха, чтобы люди, не при-

[21] Там же, стр. 357—358.
[22] Там же, стр. 358.

знающие это поведение, не лишили бы их того, чем они владеют. Четвертые будут хвалить и считать его счастливчиком только потому, что сами заблуждаются так же, как и он» [23].

Ал-Фараби выступает против пифагорейского представления о перевоплощении души и утверждает, что она не может существовать раньше тела. Весьма своеобразна его мысль о том, что бессмертны души добродетельных и сведущих людей, тогда как души людей невежественных смертны. Это разграничение заставляет усомниться в том, насколько ортодоксально он верил в бессмертие души. Не состоит ли оно (бессмертие) в том, что человек сохраняется в памяти других людей благодаря своим творениям, как впоследствии говорил Л. Фейербах?

Разум не прирожден человеку. Он является частью души, которая формируется прижизненно, в меру приобщения к безличному, космическому разуму. Последний вечен, индивид преходящ, смертен. В то же время ал-Фараби довольно часто прямо высказывается в поддержку тезиса о бессмертии души и подробно расписывает, что ожидает души разных людей на «том свете». Идет ли здесь речь о простом тактическом приеме, обращении к «широкой публике» с назидательными целями или, наконец, о собственном мировоззренческом колебании — судить трудно. Приведем два фрагмента из одного трактата для демонстрации всего сказанного выше. «Когда одно поколение людей умирает, их тела уничтожаются, души их освобождаются и достигают счастья, на смену им приходят другие люди, которые занимают их место в городе, и [если эти люди] делают то же, что их предшественники, то тогда их души также освобождаются, и после гибели своих тел они достигают тех же ступеней, что и их предшественники из прежнего поколения, располагаясь по соседству с ними в том смысле, в котором существует соседство в нетелесных [вещах], и эти души соединяются с подобными себе душами людей одного поколения.

Чем более умножаются подобные между собой отрешенные [от материи] души, соединяясь друг с другом, тем большей силы наслаждения достигает каждая из них. По мере того как к ним присоединяются последующие души, их наслаждение возрастает от встречи [с душами] предшествующими, а наслаждение предшествующих возрастает от соединения с последующими, ибо каждая из них, умопостигая свою сущность, умопостигает также многократно сущности душ ей подобных и то, что в них постигается, возрастает при соединении в будущем с [душами] последующих, и наслаждение каждой из них с течением времени беспредельно возрастает. Так же точно обстояло дело с каждым из поколений. В этом подлинное высшее счастье, являющееся целью деятельного разума» [24].

[23] Там же, стр. 360.
[24] Аль-Фараби, Социально-этические трактаты, стр. 128—129.

Насчет того, где человек находит счастье, в этой или потусторонней жизни, мы поговорим ниже особо. Пока же можно четко фиксировать определенную позицию относительно «мертвых душ», или, вернее, душ умерших. Душа бессмертна. Души добродетельных, соединяясь, ведут к увеличению коллективного и индивидуального наслаждения. Значит, души злых будут вечно мучиться и беспредельно будет расти их страдание? Есть и такой вариант. Но есть для злых и другая участь. «Их души остаются [связанными] с материей и не достигают того совершенства, посредством которого они отрешаются от материи, так что они гибнут, как только гибнет материя» [25].

Разум для Абу Насра — самое высшее и специфическое благо человека. Разум как теоретическая способность культивируется теоретической философией, охватывающей естествознание, математику и метафизику. «Поскольку мы достигаем счастья только тогда, когда нам присуще прекрасное, а прекрасное присуще нам только благодаря искусству философии, то из этого необходимо следует, что именно благодаря философии мы достигаем счастья» [26].

В чем же, согласно ал-Фараби, заключается сущность религиозных представлений, их отличие от философских знаний? «Начала существующих вещей и их ступени, счастье, руководство добродетельными городами, — пишет он, — [все это] человек может либо мыслить в понятиях и умопостигать, либо воображать. Человек мыслит их в понятиях, когда они запечатлеваются в его душе в том виде, в каком они существуют в действительности; он воображает их, если в его душе запечатлеваются их образы, подобие и подражательные представления» [27].

Он приводит такое сравнение: 1) ви́дение предмета таким, каков он в действительности; 2) ви́дение его отражения (в воде, зеркале); 3) ви́дение отражения не самого предмета, а его изображения (например, отражение в зеркале портрета человека). Значит, мы можем иметь дело с самой реальностью или каким-то ее суррогатом в виде подобия или «подражательного образа». «Большинство людей по природе и по навыку лишено способности понимать и мыслить это в понятиях. Им следует представить в воображении начала существующих вещей, их ступени, деятельный разум и первое руководство через [образы], которые подражают всему этому. Понятия [перечисленных вещей] и сами они едины и неизменны, тогда как [образы], которые подражают им, многоразличны, и так же, как это имеет место с видимыми предметами, имеющими более близкое, а частью более отдаленное [сходство] с тем, чему подражают. Так, отражение человека, наблюдаемое в воде, более близко к

[25] Там же, стр. 130—131.
[26] Там же, стр. 35.
[27] Там же, стр. 133—134.

действительному человеку, чем отражение его изображения, наблюдаемое в воде. Поэтому одна группа или один народ может представлять эти вещи в подражательных образах иными, чем другая группа или другой народ. Вот почему различные добродетельные народы и добродетельные города могут иметь различные религии, хотя все они верят в одно и то же счастье.

Религия — это отображения [перечисленных вещей] или отображения их образов в душах [людей]. Поскольку широкой публике трудно [постичь] эти вещи и то, как они существуют [в действительности], постольку ее стремятся обучать этому другими способами, а именно посредством подражательных [образов]» [28].

«Те, кто верит в счастье, представленное в понятиях, и воспринимает начала как нечто, представленное в понятии, — это мудрецы; а те, у кого эти вещи существуют в душах, как представленные в воображении, кто принимает их и верит в них в том же [воображаемом] виде, — это верующие» [29].

«Другие же, — когда их религия является для них истинной, — не сомневаются в ее истинности и считают нужным отстаивать ее перед другими, совершенствовать ее, устранять в ней сомнение и защищать ее любыми средствами от противников. Им позволено применять ложь, обман, клевету и упорство...» [30]

Деятельный разум «правит» подлунным миром. Но надлунный мир, небесные сферы тоже влияют на земные явления. Жизнь на земле включена в космический оборот, а не изъята из него. «Сначала от небесных тел и их различных движений образуются элементы, затем — минеральные тела, потом — растения, далее — неразумные животные, затем — разумные животные, и посредством многих, неисчислимых сил образуются индивиды каждого вида. Эти силы, которые присущи каждому виду, предназначаются для того, чтобы создавать и сохранять бытие [индивидов]» [31]. Небесные тела могут содействовать или препятствовать воздействию земных тел друг на друга. Так, солнце оказывает влияние на климат и зависящие от него природные процессы. Что касается человека, то небесные тела оказывают влияние только на разнообразие окружающих его естественных предметов, на среду обитания, все остальные совершенства — от деятельного разума. «Это различие (среды обитания.— *Б. Г.* и *А. К.*) связано в первую очередь с различием в положении над [этими частями земли] частей первой сферы, а затем — с различием в положении над ними неподвижных светил, далее — с различием положений относительно

[28] Там же, стр. 134—135.
[29] Там же, стр. 136.
[30] Аль-Фараби, Философские трактаты, стр. 192.
[31] Его же, Социально-этические трактаты, стр. 96—97.

их наклонных сфер. С различием частей земли связано различие испарений, которые поднимаются от земли, и каждое из испарений, возникающих из земли, подобно этой земле. С различием испарений связано различие воздуха и различие вод. Далее, говорят, что вода в каждом районе [земли] возникает от испарений, находящихся под землей этого района... В таком порядке следует различие сфер неподвижных планет, различие в первой сфере, различие положений наклонных сфер, различие воздуха, различие вод, различие растений, различие видов неразумных животных, различие в питании народов. Различие в питании их связано с различием скота и посевов, которыми живут люди из поколения в поколение. За этим следует различие нравов и различие естественных свойств характера. Точно так же различие частей неба, находящихся в зените [у тех или иных народов], является причиной различия нравов и свойств характера... Что же касается остальных совершенств, то небесным телам не присуще предоставлять их, это возможно только для деятельного разума. Но деятельный разум может предоставить остальные совершенства только человеческому роду... Он прежде всего наделяет человека силой и началом, благодаря которым он стремится или может стремиться самостоятельно ко всем остальным совершенствам» [32].

Попытки установления связи между преобразованием материи и закономерностями движения небесных сфер еще до ал-Фараби привели к соединению астрономии с алхимией и астрологией, к попыткам предсказывания событий нашей жизни по наблюдаемому движению небесных тел. Он негативно относился к этому модному настроению умов, замечая иронически, что в наше время наблюдается слишком много «ясновидцев». Астрология должна была бы обосновать правомерность своих притязаний. Если мы сделаем попытку опереться на опыт, практику, обобщения фактов реальности, то увидим, что все эти предсказания опираются на случайные ассоциации. Если затмение солнца влечет смерть монарха, то почему этого не происходит, когда солнце закрывается облаками? Если планета, имеющая кровавый цвет, возвещает войну, то почему этого не делают красные тела, находящиеся к нам гораздо ближе? Иногда опираются на простую последовательность событий. Астрологи сами непоследовательны, так как строят свою жизнь, не опираясь на астрологию, а ориентируясь на реальность. Что же касается чисто логической стороны дела, то для обеспечения необходимого заключения следует составить категорический силлогизм. Но будущее связано с возможностью и включает в себя элемент случайности. Относительно будущих событий поэтому могут быть составлены лишь гипотетические силлогизмы, дающие лишь вероятность, но не достоверность. Движения же

[32] Там же, стр. 110—112.

сфер сложны и не столь нерегулярны, чтобы мы могли сделать строгие выводы из них по поводу связанных будто бы с ними событий, которые, видимо, не являются прямым следствием небесных влияний.

Не следует, однако, восхищаться, забывая историзм, тем, что-де ал-Фараби отвергал целиком астрологию. Поражает строго рационалистический подход к ее задачам. Он считает, что астрологическая программа в ее реальном виде наталкивается на ряд принципиальных трудностей и что ее не надо принимать в слишком упрощенном духе, выступая против суеверий. В этой связи мы хотели бы сослаться на О. Нейгебауэра, который дает оценку астрологии в целом: «Современному ученому древний астрологический трактат представляется сущей бессмыслицей. Но не следует забывать, что мы должны оценивать подобные учения с учетом всей окружающей их обстановки. Для греческих философов и астрономов Вселенная была вполне определенной системой из непосредственно связанных тел. Идея о предсказании влияния этих тел друг на друга в принципе не отличается от современной нам механической теории. И она находится в резком контрасте с идеями произвольного божественного управления или возможности влиять на события путем магических операций. По сравнению с религиозным, магическим и мистическим фоном основные астрологические догмы являются чистой наукой. Конечно, границы между рациональной наукой и свободной спекуляцией быстро стирались и астрологические учения не препятствовали, а скорее содействовали развитию суеверий и магии. Примеры такого легкого перехода от науки к вздору нетрудно указать и в современном нам мире» [33].

Рационалистический подход к астрологии доказывается и тем, как строго естественнонаучным образом ал-Фараби пытается объяснить сновидения и отправления. При этом он ссылается на «силы души», темперамент и прочие реальные факторы. В состоянии сна воображающая сила «перестает обслуживать мыслящую и стремящуюся [силы] и возвращается к чувственным формам, которые она находит сохраненными и действующими в ней. Она [воображающая сила] воздействует на эти [формы], составляя одни с другими и отделяя одни от других. Помимо сохранения и сочетания чувственных форм она [воображающая сила] имеет третью функцию: моделирование. Действительно: среди всех душевных сил только [воображение] способно моделировать чувственные предметы, сохраняемые в нем. Она [воображающая сила] моделирует, стало быть, то данные пяти чувств, составляя чувственные аналоги, которые в ней сохраняются, то умопостигаемые объекты интеллекции, то силу питающую, то силу стремящуюся; она также

[33] О. Нейгебауэр, Точные науки в древности, М., 1968, стр. 168.

[иногда] моделирует темперамент, находящийся в теле» [34]. То же с известными видоизменениями относится к откровению. Когда воображение отрывается от реальности и ее имитаций, мы имеем дело с патологией.

Существенным исходным принципом мировоззрения ал-Фараби является детерминизм. Притом он стремится добраться до коренных начал исследуемых ими явлений.

На отношении его к астрологии это можно продемонстрировать особенно ярко. «Если имеются две похожие друг на друга вещи и далее обнаруживается, что третья вещь является причиной одной из них, то поспешно предполагать, что она является причиной и второй вещи. Это предположение не является правильным в отношении каждой из подобных вещей, так как сходство явлений может быть случайным совпадением, а может быть и совпадением по существу» [35]. Объяснение причины события связано с принципиальным определением того, является та или иная связь необходимой, просто возможной или невозможной. Грубой ошибкой является смешение возможного с неизвестным, с тем, что еще не познано. Наука выявляет и сферу невозможного, которое ни в коем случае нельзя идентифицировать с неизвестным. Относительно неизвестного надо предполагать, что при изучении его мы в конечном счете сможем найти его причины. Нельзя на основании аналогии с правилами, относящимися к определенной сфере явлений, делать вывод о причинах другой сферы явлений. Причины могут быть близкими и отдаленными. Но даже отдаленные причины постижимы. «...Например, когда Луна находится в состоянии полнолуния и проходит над морем, вызывая его приливы и отливы, и тем орошается земля, и выращиваются пастбища, и пасутся на нем животные, которые жиреют, а человек извлекает пользу от этого и обогащается и тому подобное» [36]. «Однако тот, кто утверждает, что он, якобы, находит путь к знанию о времени, образе, месте смерти, как, например, путем хорошего или дурного предположения, или произведения исчисления, или связью между телами или явлениями, не следуя путем, который я упомянул, то он претендует на то, что совершенно не подчиняется здравому смыслу» [37].

Связать можно что угодно с чем угодно. Ал-Фараби не только констатирует возможность превращения принципа всеобщей связи в «принцип взаимоперепутанности», но и раскрывает мотивы такого подхода. «Явления мира и состояния человека в нем многочисленны и различны: среди них — добрые и злые, любимые и ненавистные, красивые и дурные, полезные и вред-

[34] Аль-Фараби, Философские трактаты, стр. 292.
[35] Его же, Математические трактаты, Алма-Ата, 1972, стр. 284.
[36] Там же, стр. 294.
[37] Там же, стр. 295.

ные. Любой, кто противопоставил бы множеству своих действий различные явления мира, например, движения животных, или голоса птиц, или членораздельную речь, или изготовленные драгоценные камни, или пущенные стрелы, упомянутые названия или движения, как-то: движения каких-то звезд и другие подобные явления, возможно, обнаружил бы, что между теми упомянутыми состояниями и явлениями, как бы они ни были многочисленны, существует связь, посредством чего они могут сравниваться. И, возможно, среди них встречается совпадение имен, которое поразит размышляющего над ними, однако это не происходит ни от необходимости, ни от обязательности, на которые должен бы опираться разумный человек. Это именно случайность, к которой склоняется только тот, в чьем разуме есть слабость: или же присущая ему, или обусловленная. Присущая — это та, которая бывает у молодого человека, лишенного опыта, то ли вследствие глупости его натуры, то ли вследствие отсутствия опыта. Обусловленная слабость ума наблюдается у человека, когда его одолевают душевные переживания, например: сильная страсть, гнев, печаль, страх, веселье и т. п.» [38]

[38] Там же, стр. 296.

5. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ И ЛОГИКА

Ал-Фараби продолжает теорию познания, развиваемую Аристотелем в «Аналитиках» и в книге «О душе». Особенно принципиальное значение имеют его положения об ощущении как источнике знания, о путях формирования исходных принципов знания, о природе разума. Та роль, которую разум играет в устройстве космоса, в жизни человека, в нравственности, позволяет предполагать, что и в теории познания права́ разума будут признаны в полном объеме. Его приоритет перед откровением несомненен.

Абу Наср порицает тех, кто сомневается в способности человеческого разума постичь истину. Эти люди, особенно когда они сталкиваются с действительными проблемами и действительными противоречиями, «считают, что тот, кто мнит, что он постиг истину, и говорит о том, что он ее постиг, лжет умышленно ради почестей и власти». Поэтому сознательная софистика рекомендуется ими как средство реальной ориентации в мире. «В то же время они считают, что тот, кто пытается извратить истину, заслуживает оправдания из-за своего усердия, поскольку достигнутая им точка зрения ему кажется правильной. Отсюда — многие из них приходят к такому заключению, что все люди заблуждаются, когда полагают, что постигли [истину]. Некоторые делают из этого вывод о неразрешимости всех вопросов. Другие же из этого заключают, что в постигаемом нет совершенно ничего истинного и если кто-то и утверждает, что он постиг что-то, то он в этом заблуждается» [1]. Наоборот, ал-Фараби полон познавательного оптимизма. Разум способен овладеть бытием, так как их пронизывает единое начало — божественный разум. «В природе же всех существующих вещей заложена способность постигаться интеллектом и реализоваться в качестве форм этой сущности» [2].

Умопостигаемые формы, существующие отрешенно от материи (а таковы они в надлунном мире, подобном миру идей

[1] Аль-Фараби, Социально-этические трактаты, стр. 167—168.
[2] Его же, Философские трактаты, стр. 27—28.

Платона), даны актуально человеческому уму. В предметах подлунного мира умопостигаемые формы даны вкупе с материей и в процессе познания еще должны быть извлечены из этой оболочки. В этом смысле они даются человеческому уму потенциально. Разум как способность, со своей стороны, актуализируется лишь благодаря деятельному разуму, подобно тому как солнце сообщает человеческому глазу способность видеть (в темноте предметы неразличимы), в то же время выделяя из безразличного фона предметы во всей их красочности. Концепция человеческого разума, формирующегося в опыте посредством приобщения к деятельному разуму (если более рационализировать — к разуму, логосу вещей), есть концепция страдательного разума. Она связана с отрицанием бессмертия души и врожденного знания. Человек не рождается разумным, а лишь способным к разумности. «Разум в возможности» — способность, общая всем людям. «Приобретенный разум» — приобщение индивидов к единому, общечеловеческому мышлению. Вечность и непрерывность присущи деятельному разуму как свойственной человеческому роду способности. В области гносеологии ал-Фараби реализует свой общий тезис о равенстве всех людей в смысле равенства познавательных возможностей. Это и было неприемлемо для всех «ясновидцев», «вещателей истины», глашатаев официальной идеологии.

Психологически разграничивая «силы души», Абу Наср намечает учение о ступенях процесса познания. «С возникновением человека первое, что появляется в нем, — это сила [или способность], посредством которой он питается. И это будет питающая сила. Затем [возникает] сила, посредством которой он воспринимает ощущаемое, как, например,— тепло и холод, и то, посредством чего он воспринимает вкусы, запахи, звуки, [наконец], цвета и все видимые предметы, такие, как лучи. Одновременно с появлением чувств в нем появляется чувственный аппарат, заставляющий его желать или отвергать то, что он ощущает. Далее, в нем образуется другая сила, посредством которой он сохраняет ощущаемое, запечатлеваемое в его душе, после его исчезновения [из поля] наблюдения чувств; это — сила воображения. Последняя объединяет ощущения между собой или делит их на различные сочетания и разделения, одни — ложные, другие — истинные, и она сопровождает стремление, относящееся к воображаемому. Наконец, в нем появляется мыслящая сила, посредством которой он воспринимает умопостигаемые объекты интеллекции, отличает красоту от уродства и обретает искусства и науки» [3].

Ал-Фараби категорически настаивает на первостепенной роли ощущений как источника знаний, посредством которого постигаются единичные вещи. «Знания получаются в душе только

[3] Там же, стр. 264—265.

путем чувственного восприятия» [4]. Отрицание чувственности как исходного момента знания, по мнению ал-Фараби, связано со сложностью процесса познания, опосредствованностью каждого акта постижения предшествующим знанием. «А поскольку знания реализуются в душе сначала непреднамеренно, то человек не помнит этого и получает их по частям. Поэтому большинство людей иногда воображает, что знания постоянно были в душе и что они познаются путем нечувственного восприятия. Если же они реализуются в душе в результате опыта, то душа становится разумной, поскольку интеллект — это не что иное, как опыт. И чем больше будет этого опыта, тем более совершенным интеллектом будет обладать душа» [5].

Деятельный разум опосредствует отношение человеческого мышления к реальным вещам, наделяя мышление знанием основ логического постижения, его предпосылками, аппаратом категорий и аксиоматически принимаемых положений. Свое понимание мышления ал-Фараби противопоставляет точке зрения мутакаллимов, которые отождествляют его то с точкой зрения здравого смысла, то с пониманием основ мышления Аристотелем.

«Относительно *интеллекта,* о котором постоянно спорят мутакаллимы, каждый понимая его по-своему, они говорят: „Это относится к тому, что разум утверждает“; или: „Это то, что разум отрицает“; или: „Это разум допускает“ или „не принимает“, понимая под этим мнение, которое у всех складывается с самого начала. Итак, мнение, разделяемое всеми или большинством, они называют интеллектом. Ты это поймешь, постепенно вникая в их утверждения и в то, что, пользуясь этим словом, они пишут в своих книгах» [6].

Что касается слова «разум», «упоминаемого Аристотелем в книге „Доказательство“, то под этим словом он понимает только ту способность души, благодаря которой человек получает достоверное знание универсальных, истинных и необходимых посылок, отнюдь не путем аналогии или размышления, а от врожденной смекалки, — по природе или с детства, — не сознавая, откуда и как это к нему пришло. Эта способность есть некая часть души, которая получает первое знание без всякого размышления или рассуждения. Достоверное же знание [этих первых посылок] получается посредством способности, о свойствах которой мы уже упомянули. Эти-то посылки и являются основами умозрительных знаний» [7].

Свое отношение к мутакаллимам по этому поводу ал-Фараби подытоживает следующим образом: «Мутакаллимы полагали, что понятие интеллект, относительно которого они спорят

[4] Там же, стр. 78.
[5] Там же, стр. 79.
[6] Там же, стр. 20.
[7] Там же, стр. 20—21.

между собой, есть именно интеллект, упомянутый Аристотелем в книге „Доказательство“ или [во всяком случае] нечто ему подобное. Но если рассмотреть первые посылки, которые они приводят, то обнаружится, что все они являются общепринятыми посылками. Поэтому они при выражении своего мнения руководствовались одним, а практически делали другое» [8]. Ал-Фараби уличает их в противоречии. На словах эти теологи стоят за суверенность человеческого разума, опирающегося на факт, в действительности же они применяют «общепринятые посылки», т. е. догмы религии.

Мнение, от которого отталкивается ал-Фараби, изложено Аристотелем так. Процесс познания начинается с «заранее известного», с истинных начал, не нуждающихся в доказательстве в силу своей очевидности. Доказательства достигаются лишь благодаря уму, который приобретает основоначала в опыте посредством индукции. Здесь мы сталкиваемся с древним парадоксом: человек постигает известное или неизвестное; если неизвестное, то откуда он знает, что это именно то, что́ он хотел постичь; если же известное, то получается, что он постигает уже известное. Излагая свое понимание этого вопроса, ал-Фараби ссылается и на Платона и на Аристотеля, считая, что они проводили единую точку зрения. Изложенная выше позиция Аристотеля, по его мнению, совпадает с теорией воспоминания Платона, если отсечь аллегорические представления о вечности души и познания, исключив чувственное восприятие.

«Так, Аристотель в книге „Доказательство“ сомневается в том, что ищущий знание не свободен от одного из двух: „Либо хотят познать то, что неизвестно, либо то, что известно. Когда хотят познать неизвестное, то как убедиться, что это именно то, что требуется изучить? Когда хотят познать известное, то не будет ли стремление ко вторичному познанию излишним и ненужным?“ Затем он внес новое слово в этот [вопрос]. Он сказал: „Тот, кто хочет познать нечто, должен познать и что-либо другое, что уже наличествует в его душе. Предположим, что [понятия] *равенство и неравенство* как бы заложены в душе, тогда тому, кто хочет узнать о кусках дерева, равны они или нет, надлежит при реализации [сравнения] справиться о том, что душа уже содержит в этом отношении. Он найдет одно из них [т. е. равенство или неравенство], как бы вспоминая то, что уже заложено в его душе; если эти куски дерева равны, то посредством [понятия] *равенства,* а если неравны, то посредством [понятия] *неравенства*“» [9].

Собственно говоря, для обоих начала — универсалии. Последние представляют «опыты над действительностью. Однако есть опыты, которые получаются преднамеренно. У народа те

[8] Там же, стр. 23.
[9] Там же, стр. 75—76.

[опыты], которые получаются из общих понятий преднамеренно, называются *посылками* к опытам. Те же, которые получаются из общих понятий непреднамеренно, либо не имеют [народного] названия, ибо им не дали названий, либо имеют названия среди ученых, которые называют их *началами* знаний, *основами* доказательства и подобными терминами» [10]. Начала относятся к тем знаниям, которые, согласно вышеприведенной характеристике Абу Насра, возникают и укрепляются в душе непреднамеренно.

Мышление как более высокая ступень познания опирается на материал чувственности. Но надо твердо знать, что разум «не обладает, помимо восприятия, никаким особо присущим ему действием, кроме способности постигать совокупность вещей в их противоположностях и представлять состояние существующих предметов иными, чем они есть [в действительности]» [11].

Логические воззрения ал-Фараби выяснены в литературе недостаточно. Считая себя в этой области истолкователем «Органона» Аристотеля, ал-Фараби написал комментарии и пояснения ко всем произведениям великого логика древности. Логический объективизм, подчеркивание связи с внешним миром посредством органов чувств как фундамента человеческого знания — вот те стороны логического наследия Аристотеля, которые подхватывает «Второй учитель».

Имея в виду тот пиетет к Аристотелю, который свойствен всей арабской философии и который в значительной мере обязан своим формированием ал-Фараби, мы позволим себе не согласиться с мнением В. Иегера о том, что Аристотель оказался единственной великой личностью, которая не имела своего Ренессанса и с которой считались лишь по традиции [12]. Он пережил свое возрождение на средневековом мусульманском Востоке. И сейчас в связи с повышением значимости логико-методологических проблем и борьбой различных течений внутри логики усиливается интерес к Аристотелю как родоначальнику логической науки. Живое и органичное ощущение неповторимости облика вещей, сочетающееся с требованием строгой логической необходимости, как нельзя лучше отвечает потребностям современной науки. Логика призвана направить мышление к истине и предохранить от заблуждения. С логической точки зрения ал-Фараби делит все знание на исходное, первоначальное, выраженное в виде аксиом и постулатов, и на выводное, получаемое путем умозаключения. Законы и правила логики касаются процедур выведения знаний. Как нельзя обойтись в языке без грамматики, так и в мышлении нельзя обой-

[10] Там же, стр. 78.
[11] Там же, стр. 80.
[12] W. Jaeger, Aristotle. Fundamentals of the History of his Development, Oxford, 1962, стр. 5.

тись без логики. Ортодоксы с самого начала отнеслись к логике враждебно, видя в ней основу независимого от догм мышления. Напротив, ал-Фараби исключительно высоко оценивает значение логики. Ведь если сам человек стал человеком именно благодаря разуму, то логика, которая культивирует разум, является искусством, относящимся к тем благам, которые являются самыми специфичными для человека.

Ал-Фараби предостерегает от гордыни «тех, кто воображает, что логика — это ненужное ему излишество, поскольку в какое-то время будто бы существовал человек совершенного ума, который никогда не заблуждался в истине, абсолютно не ведая никаких законов логики» [13]. Эти законы «напоминают весы и меры, служащие орудиями для проверки во многих телах того, в чем может ошибиться или оказаться недостаточным чувство. Например, линейкой проверяются [прямые] линии, ибо чувства могут ошибиться или неточно воспринять их прямоту; а циркулем — круги, ибо нет уверенности, что чувства не ошибутся и не воспримут неточно окружность» [14].

Логика ценна и для того, чтобы убедиться в том, что́ нами принимается за истину, и для того, чтобы опровергнуть заблуждение, а не рассуждать вкось и вкривь. В обоих случаях мы опираемся на знания и разум, «мы не оставляем наши умы в бездействии и не позволяем им витать в неопределенности» [15]. «Худшее, самое безобразное, скверное и недостойное во всем этом — опасаться и избегать того, что надлежит [сделать], если мы хотим рассмотреть противоположные взгляды и вынести решение в двух спорных мнениях, в суждениях и доводах, которые приводит каждый для подтверждения своего взгляда и опровержения взгляда противника» [16].

Ал-Фараби выступает за сознательную логико-методологическую позицию в деятельности мысли. «Ясно, что тот, кто не хочет в своих убеждениях и мнениях ограничиваться презумпциями (а это такие убеждения, обладатель которых не уверен в себе), — тому необходимо перейти от них к их противоположностям. Те, кто предпочитают занимать такую позицию, ограничиваются в своем мнении предположением, довольствуясь этим, — тем это, конечно, не обязательно. Те же, которые полагают, что навык к рассуждениям и диалектическим спорам или навык к математике (например, геометрии, арифметике) освобождает от знания законов логики и подменяет их, повторяя [якобы] то же действие, давая человеку силу проверить всякие суждения, доводы и мнения и направляя его [якобы] к истине и совершенно безошибочному достоверному знанию всех наук, — такие люди похожи на тех, кто думает, что навык и

[13] Аль-Фараби, Философские трактаты, стр. 125.
[14] Там же, стр. 120.
[15] Там же.
[16] Там же, стр. 122.

тренировка в запоминании стихов, речей и многократный их пересказ избавляют от совершенствования языка, от грамматических ошибок и правил грамматики, заступая их место и заменяя их действия; а также будто бы дает человеку силу проверить с их помощью *и'раб* при произнесении каждого слова, правильно ли оно выговорено или с отступлением от грамматических норм. И тем, кому здесь надлежит вникнуть в суть синтаксиса, тем там надлежит вникнуть в суть логики» [17].

На всем логическом наследии Абу Насра сказывается влияние создателя теории силлогизма — Аристотеля. Но хотя Аристотель и был «духовным наставником» ал-Фараби в области логики, тем не менее он был таким «вдумчивым и глубоким» учеником, который не повторял своего учителя, а критически осваивал «преподанный ему материал». В наследии, оставленном ал-Фараби, если и повторяются мысли Аристотеля, то в более расширенном и углубленном виде, а зачастую то, чего Аристотель едва коснулся, ал-Фараби развил и рассмотрел более тщательно и подробно, примером чему служит тщательно разработанная ал-Фараби теория условного силлогизма. Во главе работ ал-Фараби, посвященных «Органону», стоит «Вводный трактат по логике», пользовавшийся в свое время широкой популярностью. Данная работа представляет собой наметки, предлагаемые ал-Фараби тем, кто хочет вступить на путь логических изысканий. На этот трактат опирался Ибн Баджжа в своих комментариях к «Эйсагоге» Порфирия и в «Разделении наук». В последнем случае он отталкивался и от классификации наук, разработанной ал-Фараби. Практическую деятельность ал-Фараби называет несиллогистическим искусством. Силлогистических искусств он насчитывает пять: философия, диалектика, софистика, риторика и поэтика. Следовательно, он не ограничивает сферу логики, сферу «силлогического искусства» формальной логикой, аподейктикой, которая объявляется им собственно философским рассуждением. Он не отрицает диалектики как стратегии и тактики спора относительно того, что обычно принимается за известное и очевидное. Диалектика нужна, по ал-Фараби, и тогда, когда требуется выправить то, что кажется достоверным, не будучи таковым на самом деле. Эту сторону дела, о которой мы выше упомянули, — изучение диалектических идей «Топики» Аристотеля в средневековой философии вообще и в работах ал-Фараби в частности — надо подчеркнуть особо как далеко еще не выполненную задачу.

Ал-Фараби категорически настроен против софистики, которая ставит целью введение в заблуждение: это — обман и трюкачество. Цель риторики — убеждение, уговоры, а не достоверность. Поэтика есть имитирование предмета, подобно тому как шахматист имитирует на доске военные действия.

[17] Там же, стр. 125.

Искусство логики находит применение во всех разделах философии. Ал-Фараби ясно проводит мысль о взаимосвязи логики и грамматики, логического суждения и грамматического предложения, причем привлечен материал арабской грамматики, вполне доступной для студиозов того времени. Это объясняется тем, что для арабских философов в целом и для ал-Фараби в частности логика, являясь наукой о мышлении, находила свое выражение в речи — письменной и устной; «оформление» логических правил и их практическое применение шло посредством языка. В выдвинутой им классификации наук ал-Фараби на первое место ставит языкознание, а за ним логику.

Но в этой взаимозависимости двух дисциплин — логики и грамматики — приоритет отдавался логике как науке «общечеловеческой», законы которой могут быть использованы любым народом и любым человеком, тогда как грамматика является индивидуальной наукой данного народа, сложившейся специфически и обособленно на основе этнических, психологических качеств того или иного народа.

Наличие глубокого сходства между логикой и грамматикой отмечалось в истории мысли неоднократно. Столь же определенно отмечалось различие между ними, особенно остро выступившее в XX в. Вот почему споры о природе и функциях каждой из них и об отношении их к друг другу не утрачивают злободневности. Под этим углом зрения должны быть оценены позиции ал-Фараби по вопросу об отношении логики к грамматике. Он во многих логических трактатах стремится проследить, как в способе построения арабского языка передается природа значений и их связи. Ф. Хаддад считает, что на эту проблему арабские грамматики не дали должного ответа [18].

В «Вводном трактате по логике» ал-Фараби дает семантические определения слов, рассматривая значения, вкладываемые в них народами и учеными. Слова, бытующие в народе, если они используются в определенном искусстве, должны быть взяты в значении, принятом сведущими в этом искусстве людьми.

Далее он рассматривает два вида знания: бездоказательное (интуитивное) и доказательное. Здесь ал-Фараби не раскрывает того, как он понимает доказательное знание. Бездоказательное знание, по его мнению, опирается на принятые мнения, общеизвестные вещи, чувственные восприятия и первые умопостигаемые посылки. Объединив первые два вида, мы будем иметь опытные знания, достигнутые на протяжении истории человечества, третий вид — это начальная ступень познания — чувственное восприятие. Четвертый следовало бы отнести к первым двум, т. е. к опытному знанию, однако ал-Фараби не хочет,

[18] F. Haddad, Alfarabi's views on logic and its relation to grammar,— «Islamic quarterly», 1969, № 4.

видимо, этого признать, так как считает неизвестным их происхождение. Это — знания, имеющие характер аксиоматической очевидности, вроде положения «целое больше части». Ибн Сина опирается на определение интуиции, данное ал-Фараби. О четырех видах интуитивного познания говорит также Маймонид в «Трактате по искусству логики». Здесь мы видим связь между логикой и теорией познания. В последней решается проблема истинности исходных посылок любого знания.

Абу Наср рассматривает дальше необходимость и акцидентальность перехода бытия вещи из одного состояния в другое: а) он обусловлен сущностным признаком вещи, б) акцидентальным или случайным стечением обстоятельств.

В пятом, наиболее обширном разделе трактата ал-Фараби разбирает грамматическое предложение и его основные элементы — подлежащее и сказуемое, а также части речи, обозначающие подлежащее и сказуемое. Рассмотрение грамматического предложения проводится на логической основе, т. е. подлежащее рассматривается не только как элемент, отвечающий на вопрос: «кто?», «что?» — но и как элемент, который может быть субъектом суждения; то же самое относится и к глаголу.

В целом «Вводный трактат по логике» производит впечатление схематического наброска, в котором ал-Фараби как бы делится замыслами своих будущих сочинений. Логика внутренне членится на два раздела и находит применение, как мы уже сказали выше, в пяти «искусствах». Первый раздел касается простых выражений, которыми обозначается элемент суждения, умопостигаемое. Мы должны считаться с многозначностью слов. Не только общество, но и отдельные группы членов общества придают различное значение одному и тому же выражению, как это видно из анализа Абу Насром слова *акл.* Для достижения логической строгости мы должны иметь в виду, что изменения в произношении, наличие дополнительных сигналов (мимика и т. д.), переносные значения, искажения в восприятии должны быть полностью приняты в расчет и по возможности элиминированы. Второй раздел касается суждений и умозаключений, их структуры и видов.

Более детальную характеристику видов рассуждения, чем в разобранном выше трактате, ал-Фараби дает в «Слове о классификации наук». Основным признаком доказательного рассуждения является непротиворечивость и достоверность. Диалектические рассуждения касаются либо защиты определенной позиции, либо «укрепления» мнения, которое само по себе недостоверно. Последний момент сближает диалектика с софистом. «Каждый, кто умеет лгать и вводить в заблуждение путем рассуждения о чем бы то ни было, называется этим именем; о нем говорят, что он *софист*» [19].

[19] Аль-Фараби, Философские трактаты, стр. 133.

В этом разделе логики Абу Наср изучает те приемы, которые призваны отклонить разум человека от правильного пути, от истины. То, что́ вводит в заблуждение, носит логический и внелогический характер. К последним моментам ал-Фараби относит чисто субъективные свойства: характер человека, свойственные ему привилегии, приверженность к определенным мнениям. К сфере логики относятся заблуждения, связанные со словесным выражением и смыслом. То, что́ вводит в заблуждение из-за словесного выражения, состоит из общих имен и амфиболий. При этом используются метафоры, двусмысленные выражения, замена общего единичным, изменение звуков, подключение жестов и мимики к смыслу высказывания. Перечисляя то, что вводит в заблуждение из-за значения (смысла), Абу Наср говорит о смешении случайного и необходимого, о переходе от отдельного (верного самого по себе) к соединенному, о заключении от привходящего свойства вещи к сущности, о тавтологиях, аналогиях, о выведении из сказанного в относительном смысле суждения без ограничения условий. В число софизмов он включает апорию Зенона, согласно которой движущееся тело покоится, поскольку оно должно сначала пройти половину пути, но прежде чем пройти ее, пройти ее половину и т. д. до бесконечности. Ее разрешение ал-Фараби усматривает в сопоставлении конечного времени с конечным расстоянием или бесконечного расстояния с соответствующим ему бесконечным временем.

Риторика служит делу убеждения, но она не ведет, как диалектика, к предположению, близкому к достоверности. «Риторические рассуждения — это такие, благодаря которым человек может удостовериться в любом мнении, а его ум — успокоиться на том, что ему говорят, и подтвердить это в большей или меньшей степени»[20].

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

В «Трактате о канонах искусства поэзии» и в «Книге о поэзии» он разбирает поэзию как вид искусства, освещает особенности арабской поэзии. Вслед за Аристотелем он считает, что поэтическое творчество есть «подражание» реальности. Он сопоставляет поэтические образы, сравнения, метафоры с формами абстрактно-логического мышления. Наличие общих черт у искусства и абстрактного мышления является основанием, исходя из которого ал-Фараби рассматривает поэтику как компонент логической науки. В этой связи он сближает изыскания Аристотеля в области софистики с изысканиями в искусстве поэзии, поскольку те и другие касаются ложных суждений, запечатлевающих в уме слушателей подражание предмету. Но между софистом и поэтом есть принципиальная разница. Цель софиста отлична от цели «подражателя», поскольку софист вводит в заблуждение слушателя, заставляя его предполагать нечто обратное действительности. Таким образом он представляет существующее несуществующим, а несуществующее — существующим, в то время как «подражатель» представляет не обратное действительности, а подобие ее.

[20] Там же, стр. 134.

В поэтических суждениях есть две стороны: размер и фабула. Соответственно они и классифицируются. «Классификация на основе размеров относится к сфере исследования музыканта или и зависит от языка, на котором составляются эти суждения, и рода музыки, к которой они относятся. Научная классификация на основе фабул относится к области исследования толкователя символов, интерпретатора поэзии, исследователя поэтических идей, лица́, изучающего поэзию различных народов и различных школ». Он обращает внимание на то, что древние греки в отличие от других народов жестко соединяли вид поэзии с размером. «Они имели определенный размер для каждого вида поэзии. Так, у них размер для пэана был иным, чем размер для сатиры, точно так же размер для сатиры был иным, чем размер политического стиха и т. д.».

Говоря о способности к поэтическому творчеству, ал-Фараби делит поэтов на три категории. К первой относятся те, кто наделен природной склонностью к тем или иным жанрам поэзии, хотя лишены теоретического знания основ данного искусства. Вторая категория характеризуется тем, что ее представители наряду с природными способностями глубоко знакомы с искусством поэзии. Их можно назвать «мыслящими». К третьей группе поэтов относятся те, кто лишен таланта и глубоких знаний канонов искусства и потому лишь подражает поэтам первых двух категорий. Всякое принуждение чуждо искусству, прекрасное поэтическое произведение возникает естественно, «по природе». Поэзия близка к живописи по своей цели и форме, хотя материал их искусства различен: в одном случае это слова, в другом — краски. Ал-Фараби специально останавливается на особенностях арабской поэзии, высказывая глубоко меткие литературоведческие соображения, касающиеся размера, формы бейтов, ритма, чередования гласных и согласных и т. д. Но он берет все время в расчет содержание как главное, считая форму производной. Содержание — это подражание вещам. Используя сравнение, ораторы отклоняются от области риторики в область поэзии. То подражание, которое составляет основу поэзии, связано с представлением какой-либо вещи через

другую вещь, до некоторой степени похожую на первую. Причем вырабатываемые поэзией образные представления обладают практической силой, часто влияют на поступки человека, даже вопреки его знаниям.

Разграничивая сущность вещи от ее существования, ал-Фараби поставил вопрос о том, является ли существование предикатом. Оно является таковым только для профессионального логика, поскольку для ученого-естественника существование вещи и есть сама вещь. Приписывание существования ничего не добавляет к характеристике объекта и поэтому не является информационным предикатом.

Придавая большое значение логике, ал-Фараби, однако, постоянно говорит о необходимости подтверждения и проверки мышления данным восприятия. Показательным в этом отношении является трактат «О возражении Галену по поводу его разногласий с Аристотелем относительно органов человеческого тела». В нем преломляется общая его позиция применительно к конкретной ситуации в медицине. К тому же этот трактат, по нашим сведениям, не попал до сих пор в научный оборот.

Ал-Фараби показывает сложность любого процесса познания, особенно познания, связанного с изучением болезней и практическим их лечением, и считает, что Аристотель и Гален с разных сторон освещают одну и ту же проблему.

Медицина кроет в себе внутренние противоречия, к которым она периодически возвращается в своем развитии. Это, с одной стороны, стремление выработать теоретические основы медицины, с другой — конкретные цели практической медицины, связанные с детальным клиническим изучением индивидуального больного; это противоречие отражает сложность связи теории и практики. На основе чисто логического рассуждения нельзя решить проблему лечения, но возможности эмпирического знания также ограниченны.

Гален, будучи большим практиком, физиологом-экспериментатором, противопоставляет эмпирический метод познания функций органов теоретическому («грамматическим объяснениям»). Согласно воззрениям Галена, общие положения следует выводить путем планомерной, систематической обработки фактов, добытых наблюдением, проверенных опытом.

Гален рассматривает установление сущности чего-либо как процесс, который достигается разложением целого на отдельные элементы, т. е. частное постигается, по его мнению, в результате аналитического расчленения целого. Как и другие врачи, он, естественно, склонялся к эмпиризму.

Трактат ал-Фараби «О возражении Галену...» направлен против представителей эмпирической школы, с одной стороны, и спекулятивной — с другой.

Взгляды Аристотеля и ал-Фараби на соотношение теории и

практики сходны. С их точки зрения, познание опирается на эмпирические данные. Традиции Аристотеля, способ его научного познания вошли в науку в определенной линии развития благодаря разносторонней деятельности ал-Фараби.

Имея в виду влияние Аристотеля на ал-Фараби, надо учесть, что их разделяет более тысячи лет, в течение которых наследие Стагирита испытало различные интерпретации. Оно прошло «через руки» перипатетиков, стоиков, скептиков, несториан. Ал-Фараби утверждает, что он был приобщен к традиции устной передачи наследия Аристотеля. От Александра Афродизийского, Фемистия, Порфирия, Аммония, Филопона, Симпликия через сирийские школы тянется единая цепь к ал-Фараби. Со временем его деятельности совпадает широкое проникновение сочинений Аристотеля по логике в переводе на арабский язык. До этого на Ближнем Востоке были в ходу четыре логических произведения: «Эйсагоге» Порфирия, «Категории», «Об истолковании» и «Первая Аналитика» Аристотеля.

Н. Решер полагает, что ал-Фараби является первым специалистом в логических исследованиях среди арабоязычных ученых. Он же считает, что приоритет ал-Фараби в ряде случаев проблематичен, поскольку история логики от Аристотеля до ал-Фараби в значительной степени не исследована. Н. Решером осуществлен перевод краткого комментария ал-Фараби к «Первой Аналитике» [21]. Этот трактат расценивается им как первое самостоятельное специальное исследование на арабском языке, посвященное «Первой Аналитике». Новшества, внесенные ал-Фараби в толкование вопросов, разбираемых в «Первой Аналитике», Н. Решер усматривает в следующем. В отличие от Аристотеля ал-Фараби в этом трактате ничего не говорит о модальности силлогизмов [22] и об ошибках в силлогизмах, незначительную часть его посвящает анализу категорического силлогизма, составляющего важнейшую тему «Первой Аналитики», мало освещает вопрос о доказательстве. Н. Решер считает, что в данном случае Фараби идет по стопам сирийских логиков, которые проявляли пренебрежение к гносеологии «Первой Аналитики» и модальности силлогизмов. Зато большее место уделено условным силлогизмам, о которых Аристотель почти ничего не говорит. Возможно, здесь сказалось влияние стоиков.

Оригинальные соображения развиты ал-Фараби прежде всего в этом пункте, в учении об условных силлогизмах. Противопоставляя условные силлогизмы категорическим, ал-Фараби делит их на два основных вида, называемых им соединительными и разделительными. Первый вид включает в себя утвержде-

[21] N. Rescher, Al-Farabi's short commentary on Aristotle's Prior Analytics, Pittsburgh, 1963.

[22] Н. Решер делает к этому примечание, ссылаясь на М. Штейншнейдера, что сам ал-Фараби ничего не имел против модальных силлогизмов, которые он пространно трактовал в большом комментарии к «Первой Аналитике».

ние следствия через утверждение основания и отрицание основания через отрицание следствия. В разделительные силлогизмы входят классические modus ponens и modus tollens.

Ал-Фараби систематически развивает учение Аристотеля о первичных неопосредствованных посылках, которые не подлежат доказательству, ибо без их наличия доказательство неминуемо приведет к регрессу в бесконечность. Четкое выделение четырех основных типов «известных утверждений» составляет оригинальную черту логической концепции ал-Фараби. Исходную основу логического процесса составляют: 1) принятые мнения, которые заслуживают доверия в силу того, что они приняты всеми или большинством людей либо хотя бы частью наиболее авторитетных мудрецов; 2) очевидные суждения, такие, как «благодарность к родителям — долг»; 3) данные чувственного восприятия («Зайд сидит»); 4) некоторые общие принципы, умопостигаемые сущности, аксиомы («часть меньше, чем целое»).

Следуя за Аристотелем, ал-Фараби интересуется проблемой сведения всех модусов к модусам первой фигуры силлогизма. При обсуждении того, как могут быть сведены модусы Datisi, Disamis Ferison, он идет собственным путем. Но особенно оригинальным является способ сведения модусов Barоco и Bocardo, в котором он пользуется методом выделения (эктезиса).

Новым моментом является обоснование такого вида силлогизма, как силлогизм через противоречие. Исходя из мысли Аристотеля о возражении («Возражение есть посылка, противная посылке отвергаемого силлогизма») [23], ал-Фараби дает трактовку, превосходящую по объему и систематической точности комментируемый источник. Силлогизм через противоречие вводится им для выяснения истинности сомнительной посылки. Если имеется суждение, в котором мы не уверены, следует взять противоречащее ему суждение, прибавить явно истинное суждение. Если вывод окажется ложным, то можно обнаружить ложность взятого суждения. Отсюда будет проистекать истинность первоначального суждения.

К общей характеристике индукции, данной Аристотелем, ал-Фараби добавляет в своем трактате идущий дальше толкуемого сочинения в смысле точности анализ обстоятельств, при которых возможна или невозможна индукция. Связанный с этим анализ вывода через «перенос» (по терминологии Аристотеля, доказательство через более достоверное) квалифицируется Н. Решером «как совершенно новый подход к предмету».

«Трактовка методов переноса путем „анализа“, „синтеза“ и „исследования вида“ представляет собой интересный способ систематизации рассуждения по предмету индуктивного рассуждения в пределах категорического силлогизма. А обсуждение

[23] Аристотель, Аналитики, 69а.

установления общей посылки методами „устранения“ и „существования“ заслуживает того, чтобы все это рассматривали как подход к теоретической методологии для установления эмпирических обобщений, который практически не имел последователей до бэконовских времен» [24].

Очень важным моментом является обоснование Абу Насром ал-Фараби необходимости использования менее строгих логических методов с учетом многообразия и специфики предметных областей познания, необходимости «послабления», «снисходительности». Эта позиция непосредственно опирается на известную мысль, высказанную Аристотелем в «Никомаховой этике». Но главное — она отвечает всему духу мышления Аристотеля с его подчеркиванием роли чувственного опыта и пониманием значения диалектики, т. е. правдоподобного, в подходе к исходным началам наук.

Из анализа Н. Решера И. Деледалль делает выводы чрезмерно крайнего характера, объясняя все различия между Аристотелем и ал-Фараби неаристотелевскими влияниями. И. Деледалль настаивает на том, что толкование Абу Насром условных силлогизмов есть результат влияния — через Галена и Секста Эмпирика — стоиков. Только два типа знания, неопосредствованного доказательством, И. Деледалль связывает с аристотелевским влиянием, относя чувственный опыт и аксиомы к прямому заимствованию из Галена. В этой связи позиция Ибн Сины, более сознательно ориентирующаяся на Галена и Секста Эмпирика, характеризуется как более плодотворная. «Осудив Аристотеля, Авиценна спас логику» [25]. Этот вывод прозрачно противопоставляет Абу Насра Ибн Сине, «вызволившему» логику из «тупика». Но можно утверждать, что Аристотель не отрицал роли чувственного опыта в формировании исходных начал научного знания. Что же касается аксиом, то признание их исходными моментами в построении науки составляет собственную позицию Аристотеля. Во-первых, Аристотель по самой сути своей логики, направленной на достижение истины, в силу связанности логики с теорией познания не мог ограничиться установлением правил связей мыслей, но должен был исследовать условия образования исходных истинных мыслей, которые по традиции называются материальными условиями истины. Формальные же условия мысли могут выполняться и тогда, когда заключение следует не только из необходимого истинного, но и из вероятного, а также — в принципе — из случайного, если оно почему-либо принимается за истину. Считать, что все должно быть доказано, — значит впадать при доказывании в бесконечность или в круг. Таково аристотелевское

[24] N. Rescher, Al-Farabi's short commentary on Aristotle's Prior Analytics, стр. 43—44.

[25] G. Deledalle, La Logique arabe et ses sources non-aristotéliciennes,— «Les Études Philosophiques», 1960, № 3—4, стр. 303.

обоснование истинных, непосредственных начал знания. Аристотель выдвигает положение, что основой познания является чувственное восприятие. И именно индукция как метод познания объявляется путем к недоказываемым началам, в том числе и к определению. Начала доказательства неврожденны и недоказуемы формально, они возникают из постепенной переработки материала чувственного содержания. Можно было бы упрекнуть Аристотеля за непонимание роли практики. Но это, конечно, выходило за исторические границы его гносеологического учения [26].

Мы видим, что все разбираемые Абу Насром начала логического доказательства в той или иной мере намечены у Аристотеля. У него даже есть нечто вроде «узрения» или интеллектуальной интуиции, ибо о началах науки, говорит Аристотель, не может быть науки.

Хотя в разработанной им классификации наук ал-Фараби отделяет логику от метафизики, тем не менее в силу пронизанности его логической концепции теоретико-познавательными мотивами мы встречаемся при рассмотрении логической проблематики с чисто онтологическими вопросами о соотношении сущности и существования, субстанции и акциденции, необходимости и случайности, общего и единичного. В особенности в связи с анализом диалектики, в связи с проблемой противоречия ал-Фараби очень часто возвращается к проблеме вечности мира. Известно, что Аристотель проблему «вечен мир или нет» относит к сфере чистого знания и считает ее чрезвычайно трудной. Ал-Фараби несколько иначе смотрит на дело, и по вполне понятным причинам. Он считает проблему не только возвышенной, но и затрагивающей при любом способе ее разрешения очень важные вопросы (религии, откровения, чудес — как обострил ситуацию впоследствии Маймонид). Предлагаемый Абу Насром метод подхода к проблеме вечности мира весьма оригинален. Он считает необходимым прежде всего определить смысл понятия «мир», поскольку для него сам этот термин неоднозначен (в том, что обозначается им, есть и пребывающее и подлежащее уничтожению и возникновению). Только при аналитическом и многостороннем подходе можно надеяться достичь доказательных суждений.

Вопрос о предикате существования в литературе традиционно рассматривается как вытекающий из кантовского опровержения онтологического доказательства бытия божьего. «Поэтому, — пишет Н. Решер, — возможно, будет интересно заострить внимание на том, как этот вопрос обсуждался арабским философом ал-Фараби, который жил за тысячу лет до „Критики чистого разума“ и за целое столетие до самого святого

[26] См. об этом: А. С. Ахманов, Логическое учение Аристотеля, М., 1960 (гл. X. Учение Аристотеля о началах доказательства).

Ансельма» [27]. Поводом для постановки этого вопроса являются «Аналитики» Аристотеля. В связи с обсуждением того, является ли дефиниция доказательством, Аристотель выдвигает положение, что она касается содержания определяемого предмета, а не факта его реальности или нереальности, попутно затрагивая вопрос о произвольности языкового обозначения. Как, например, спрашивает он, при определении мы сможем доказать, что такое человек? «Необходимо ведь, чтобы тот, кто знает, что такое человек или что-либо другое, знал бы также, что [он] есть, ибо о том, чего нет, никто не знает, что оно есть, но [знают только], что означает [данное] слово или название, как если я скажу, например, „козлоолень“. Но что такое „козлоолень“, „козлоолень“ — это знать нельзя», поскольку знание по своей сути предметно. «В самом деле, определение объясняет что-то одно, как и доказательство. Но что такое человек и что человек есть — это не одно и то же.

Далее, необходимо, говорим мы, чтобы посредством доказательства о всякой [вещи], если только она не сущность, доказывалось, что [она] есть. Но бытие ни для какой вещи не есть ее сущность, ибо сущее не есть род. Следовательно, доказательство дается о том, что [данная вещь] есть, что и делается теперь в науках. Действительно, так геометр принимает, что обозначает треугольник, а что [треугольник] есть, он доказывает. Так что же будет доказывать дающий определение того, что есть [данная вещь] треугольник? В таком случае тот, кто посредством определения знает, что есть [данная вещь], не будет знать, есть ли она. Но это невозможно» [28].

Вопрос о предикате существования у Абу Насра (а вслед за ним и у Ибн Сины) возникал в связи с разграничением сущности и существования, а не из анализа онтологического аргумента. Исторический контекст рассуждений ал-Фараби и Канта в известной мере диаметрально противоположен. Во времена ал-Фараби существование бога было идеологической аксиомой. К эпохе Канта эта очевидность была утрачена настолько, что нужны были изощренные аргументы для ее восстановления. Совершенно различна и познавательная ситуация, уровень подхода к вопросу. Кант подходит к ней с сугубо гносеологической точки зрения разграничения бытия и понятия [29], что Гегель очень едко критиковал, ссылаясь на кантовский же пример со ста таллерами, которые лучше иметь в кармане, чем в понятии.

«Не проблема доказательства существования бога, но возрастающая систематизация некоторых понятий логики Аристотеля заставила ал-Фараби взяться за проблему существования

[27] N. Rescher, Studies in the history of Arabic logic, Pittsburgh, 1963, стр. 39.
[28] Аристотель, Аналитики, 92.
[29] См.: И. Кант, Сочинения в 6 томах, т. 3, М., 1964, стр. 517—524.

как предиката»[30]. Если «существует» предикат, то тогда вообще существование наряду с другими свойствами могло бы рассматриваться как атрибут вещи (в качестве сущности). Отношение сущности и существования приобрело бы форму отношения вещи и свойства, субстанции и атрибута. Тем самым несколько смазано было бы различие между ними, которому ал-Фараби в общефилософской конструкции придает принципиальное значение.

В ходе предыдущего изложения мы стремились дать определенную оценку того вклада, который внес ал-Фараби в логику. При этом мы акцентировали внимание на отношение его к предшественникам, особенно Аристотелю. О том, какое воздействие оказал он на последующее развитие логики, можно судить лишь на основе обобщения большого исторического материала и накопившихся в этой области исследований. Между тем даже анализ логических воззрений самого ал-Фараби представляет еще непочатый край для исследования, к которому мы стремились обозначить лишь вехи подхода.

[30] N. Rescher, Studies in the history of Arabic logic, стр. 42.

6. ВКЛАД В НАУКУ

В трудах ал-Фараби нет резкого разделения философии и частных наук. В данном вопросе ему свойственно то отношение к системе знания, которое сложилось в его эпоху. Прежде чем приступить к существу дела, два замечания вводного характера.

Во-первых, ал-Фараби высоко ценит авторитет науки и занимающихся ею людей. Для науки нужны люди чистого сердца, высоких помыслов, лишенные всякого тщеславия и мелочного себялюбия. Атмосфера научного исследования формирует культуру человека, способность его быть объективным и преклоняться перед истиной. Он нетерпим к тем, кто не способен выполнять высокое предназначение человека науки и играет лишь роль камня преткновения. «А [наука] из-за тех, кто подвизается на ее поприще, из-за того, что она оказалась несостоятельной и бесполезной для них, теряет престиж и унижается»[1].

Во-вторых, изучение вклада ал-Фараби в естествознание и математику имеет принципиальное значение с точки зрения опровержения тех, кто говорит об отсутствии на «Востоке» самобытного мышления, ибо развитие естествознания, по своей сути противоположное мистике и суеверию, — факт чрезвычайной важности.

В литературе, посвященной истории науки, роль ал-Фараби в развитии науки почти не освещена, он в основном характеризуется как философ, подражатель Аристотеля. Вопреки этому тезису именно плодотворные исследования Абу Насра в области частных наук являются дополнительным аргументом в пользу самостоятельного, оригинального характера его философии, поскольку эти его исследования основываются на вытекающей из его философии методологической программе. (Кстати, историю науки вообще не следует резко отделять от истории философии; тем более это касается периода, когда еще не было разграничения между философией и частными науками.)

[1] Аль-Фараби, Социально-этические трактаты, стр. 28.

Одну из интересовавших ал-Фараби областей естествознания, а именно медицину, мы уже затронули. Имеются упоминания о нескольких его работах по медицине, но не более. Занимался ли он специально медициной, был ли он врачом-практиком, об этом мы можем только догадываться. Но мы точно знаем, что он часто апеллирует к аналогии с организмом при рассмотрении строения общества. В трактате «О взглядах жителей добродетельного города» и др. есть много мест, посвященных психологии, анатомии, физиологии, биологии и даже примитивной генетике.

«Алмагест» Птолемея вплоть до Галилея служил предметом изучения, комментирования и истолкования. Одним из исследователей и продолжателей идей «Алмагеста» на Востоке был ал-Фараби. Его комментарии к «Алмагесту» и «Книга приложений» сохранились в единственной рукописи, хранящейся в Британском музее под № 7368. Оба эти трактата до сих пор не издавались ни на одном языке. Советские ученые Б. А. Розенфельд, А. Ж. Машанов и А. И. Кубесов предприняли первые шаги по исследованию этой важнейшей грани творчества ал-Фараби. Здесь важно отойти от хрестоматийно-упрощенного представления о сплошной ложности и реакционности космологических и астрономических воззрений Птолемея. В таком случае неясна заслуга Коперника. Какое место «между» Птолемеем и Коперником занимает ал-Фараби? Выяснить это было бы чрезвычайно интересно.

Как и в остальных случаях, простое переложение текста ал-Фараби само по себе не представляется чем-то необходимым. Только через сопоставление со взглядами тех, кто подготавливал диалог между системой Аристарха Самосского, первого создателя гелиоцентрической картины мира, и птолемеевской системой и кто противодействовал этому диалогу, и в свете того, как уточнялась, дополнялась, обрастала подробностями картина мира, по Птолемею, и как возникли в конечном счете предпосылки для выводов Коперника и Галилея, можно понять смысл воззрений Абу Насра. Надо «подвести» к тому, что́ говорит Галилей в конце «Диалога о двух системах мира»: «Из двух систем одна является ясной, а другая темной, тот, кто не вовсе слеп, должен уметь различать белое: так скажите же мне прямо, что кажется вам белым?» [2]

Прежде всего отметим тождество методологических позиций ал-Фараби и Галилея. Последний подчеркивает, что Аристотель предпочитает чувственный опыт всем рассуждениям. «... У нас в наш век есть такие новые обстоятельства, которые, в этом я нисколько не сомневаюсь, заставили бы Аристотеля, если бы он жил в наше время, переменить свое мнение» [3]. Сказанное

[2] Г. Галилей, Диалог о двух системах мира, М.—Л., 1948, стр. 332.
[3] Там же, стр. 53.

относится и к ал-Фараби. Подчеркивая внутреннее единство человеческой культуры, О. Нейгебауэр расценивает исключительную роль астрономии, «поскольку она несет в своем медленном, но неуклонном прогрессе корни наиболее решающего события в человеческой истории — создания современных точных наук. Мне кажется, что проследить за этой особенной ветвью истории культуры стоило наших усилий, как бы отрывочны ни были полученные результаты» [4]. Выбирая некоторые отрывки, заметим, что Галилей прямо ссылается на предшественника ал-Фараби — ал-Фаргани и на его старшего современника — ал-Баттани. Что касается ученых позднейших времен, то следует отметить некоторые другие факты. Так, ал-Бируни, между прочим, приводит сведения, которые показывают, что идея эквивалентности геоцентрической и гелиоцентрической систем подспудно жила на Востоке. Ал-Бируни пишет: «Кроме того, вращение Земли ни в коей мере не уменьшает значения астрономии, поскольку все явления астрономического характера так же хорошо можно объяснить этой теорией, как и другой» [5]. Под влиянием учения ал-Фараби, Насир ад-Дин ат-Туси выступал против сложных механизмов птолемеевой теории Луны и Меркурия. Коперник использовал его конструкции.

«Алмагест» Птолемея, как известно, состоит из тринадцати книг. Первые две трактуют о наиболее простых фактах, известных из наблюдения за суточным движением небесной сферы, движением Солнца, Луны и планет, а также и некоторых явлениях, связанных с небесной сферой и ее движением. В них же излагаются постулаты птолемеевой астрономии: 1) Земля шарообразна; 2) небо — вращающийся шар; 3) Земля находится в центре неба и неподвижна. III книга «Алмагеста» посвящена длине месяца и теории двух Лун. V книга содержит описание астролябии, описывает лунный параллакс и измерение расстояния до Луны. VI книга посвящена затмениям. В VII и VIII книгах помещен звездный каталог. IX—XIII книги трактуют теории движения планет.

Птолемей старается в своей книге объяснить сложную картину движений планет, как она представляется земному наблюдателю, сочетанием движений по кругам, и притом как равномерное движение. Его теория представляет собой дальнейшее развитие космологии Аристотеля: Земля в центре, дальше вода, воздух, огонь, хрустальная сфера Луны. Область небесных светил состоит из эфира, она неизменна. Область эфира ограничена сферой неподвижных звезд, за которой начинается область первого двигателя, под которым Аристотель подразумевал ум. Аристотелю принадлежат астрономические доказательства шарообразности Земли, основанные на круглой форме

[4] О. Нейгебауэр, Точные науки в древности, стр. 174—175.
[5] Там же, стр. 180.

края тени, отбрасываемой Землей на Луну во время лунных затмений. Практически принцип относительности движения провозглашен Аристотелем. Согласно теории Птолемея, Земля неподвижна и находится в центре Вселенной. Вокруг нее по окружностям, называемым дифферентами, двигаются центры других окружностей, называемых эпициклами. По ним планеты двигаются.

Комментарии ал-Фараби к «Алмагесту» составлены на основе переработки текста Птолемея; в них авторский текст не выделен из слов толкователя и содержание сочинения вольно и порою сжато излагается комментатором. Комментарии к «Алмагесту» написаны ал-Фараби как учебно-педагогическое сочинение, но в них имеются добавления и усовершенствования методического характера. Например, в отличие от Птолемея движение планет ал-Фараби по возможности изучает совместно, так как, по его мнению, у светил много общего как в астрономическом, так и в математическом отношении, и поэтому у него в девятой книге вмещено содержание девятой, десятой и одиннадцатой книг «Алмагеста». Здесь мы встречаем ряд новых добавлений и примечаний, отражающих результаты исследований самого ал-Фараби, а также достижения его предшественников и современников.

Относительно положения о том, что Земля не совершает никакого поступательного движения, ал-Фараби замечает, что он в своей «Физике» дал другое доказательство невозможности движения Земли. Он подробно останавливается на вопросах сферической астрономии. Ал-Фараби совершенствует тригонометрический аппарат Птолемея: он везде заменяет хорды синусами, высказывает лемму, равносильную плоской теореме синусов, и доказывает ее для вписанного прямоугольного треугольника, дает ряд разъяснений сущности действия составления отношений. Следует особо отметить, что, обобщая метод Птолемея по вычитанию одного числового отношения из другого, ал-Фараби фактически рассматривает каждое отношение как число. В своих комментариях он пользуется терминами «число отношения» и «число линии AB», которые явились важным шагом в расширении понятия числа. Эти идеи ал-Фараби в дальнейшем были успешно развиты ал-Бируни, Омаром Хайямом и другими мыслителями. Введение тригонометрических функций (линий) и расширение понятия числа позволили Абу Насру алгебраизировать многие рассуждения Птолемея. Ал-Фараби своими наблюдениями подтверждает важное открытие, сделанное его предшественниками, об изменении апогея Солнца, что является его заслугой в теории Солнца и показывает, что он был не только крупным теоретиком астрономии, но и превосходным практиком-наблюдателем. Однако, сам ал-Фараби считал это открытие заслугой астрономов обсерватории ал-Мамуна.

Комментарии к «Алмагесту» сыграли важную роль в освоении и развитии учеными мусульманского средневековья астрономо-математического наследия Птолемея. Свидетельством тому служит включение в астрономический раздел энциклопедической «Книги исцеления» Ибн Сины этих комментариев ал-Фараби.

Как изложение Абу Насром содержания птолемеевского сочинения, так в особенности его «Книга приложений к „Алмагесту“», содержащая оригинальные разработки, еще не подвергались в литературе детальному анализу. По единогласному мнению крупнейших историков арабской науки и философии, научные труды ал-Фараби изучены далеко не полностью, почти не изучены его физико-математические труды.

Американский ученый Н. Решер в «Аннотированной библиографии ал-Фараби», вышедшей в 1962 г., подтверждает это же мнение [6].

Созданная в 1968 г. при Академии наук Казахской ССР группа по изучению научного наследия ал-Фараби проделала некоторую работу по выяснению заслуг мыслителя в развитии науки вообще и естественно-математических наук в особенности.

Ал-Фараби как крупнейший философ средневековья особое значение придавал методологическим вопросам науки. В своем трактате «Происхождение наук» он приводит оригинальные объяснения причин происхождения отдельных наук. При этом ал-Фараби опирается на свою философскую концепцию независимости науки от религии. Он допускает бога только как первопричину мироздания, подчеркивая, что природа самостоятельна, а ее причины по своему характеру естественны.

Абу Наср вводит понятия субстанции и акциденции. Субстанция постигается только разумом, причем посредствующим звеном являются акциденции, которые воспринимаются органами чувств. Следует особо отметить, что, по ал-Фараби, субстанция (материя) всегда и везде обладает потенциально количественной природой; она имеет меру и может выражаться в числах. Эта числовая измеримость или выражаемость объективной действительности есть идея, лежащая в основе современной науки. Отметим, однако, что ал-Фараби в силу исторических условий, в которых он жил, не мог подняться до полного понимания всех предпосылок появления различных наук. В основном материалистически объясняя причины происхождения отдельных наук, ал-Фараби рассматривает их изолированно, вне связи с жизнью человеческого общества. Положения ал-Фараби о происхождении наук сыграли положительную роль в развитии естественно-математических знаний и были развиты дальше в трудах позднейших ученых Востока и Запада.

[6] N. Rescher, Al-Farabi, An Annotated Bibliography, Pittsburgh, 1962.

Одну из первых классификаций наук дал Аристотель. На мусульманском Востоке большое внимание уделял этой проблеме основоположник восточного перипатетизма ал-Кинди. Ал-Фараби, хотя и является последователем как Аристотеля, так и ал-Кинди, вопрос о классификации наук трактует по-своему, исходя при этом из материалистической позиции. В предисловии к «Слову о классификации наук» он следующим образом объясняет свой замысел: рассмотреть известные науки, каждую в отдельности, представить полное содержание и разделы каждой из них, если они таковые имеют, привести краткое содержание каждого из последующих разделов. Эти разделы он объединяет в пять глав: 1) языкознание и его разделы; 2) логика и ее разделы; 3) математические науки, то есть арифметика, геометрия, оптика, математическая астрономия, музыка, наука о тяжестях и наука об искусных приемах; 4) естествознание и его разделы, метафизика и ее разделы; 5) гражданская наука и ее разделы; юриспруденция и калам[7].

Таким образом, ал-Фараби в системе наук большое внимание уделяет естественно-математическим наукам. Исходя из того, что в основе познания многообразия всего мира лежит познание чисел и величин, ал-Фараби особое значение придает среди этих разделов арифметике и геометрии, а также искусству правильного логического мышления. По его утверждению, эти науки «проникают во все науки», так как они оперируют понятиями и отношениями, абстрагированными от реальных предметов и от реально существующих взаимосвязей и взаимоотношений между этими предметами. Так, геометрическое тело есть не что иное, как реальное тело, рассматриваемое только с точки зрения его пространственной формы и размеров в полном отвлечении от всех других свойств. Это отвлечение обусловливает умозрительно-дедуктивный метод геометрии, причем ее выводы являются развитием непосредственного отражения в сознании реальных пространственных форм, отношений и их взаимосвязей.

Характерно определение, данное ал-Фараби последнему разделу математики — «науке об искусных приемах» как науке о применении математики на практике, т. е. прикладной области математики, касающейся «естественных и ощущаемых тел». Мы еще возвратимся к «науке об искусных приемах».

Следует отметить, что до сих пор «Слово о классификации наук» рассматривалось односторонне как сугубо философское сочинение, затрагивающее отдельные аспекты методологических вопросов классификации наук. На самом же деле определение предмета каждой отрасли знания в нем органически переплетается с сопровождающим его сжатым, емким и лаконичным изложением самого содержания данной науки. Поэтому более

[7] Аль-Фараби, Философские трактаты, стр. 107.

правы те, кто считал этот труд своеобразной энциклопедией науки средневековья. На наш взгляд, разделы «Слова о классификации наук» следует прежде всего рассматривать как миниатюрные монографии по той или иной отрасли знания и принимать их во внимание как при изучении уровня отдельных отраслей наук рассматриваемой эпохи, так и при оценке научных интересов и достижений самого ал-Фараби как ученого.

Указанная классификация наук легла в дальнейшем в основу классификации наук Ибн Сины, Роджера Бэкона и др. В классификации Р. Бэкона математика и естествознание занимают значительный удельный вес. В этом немалая заслуга его восточных учителей, в частности ал-Фараби. Р. Бэкон был хорошо знаком с содержанием «Слова о классификации наук»; восхищаясь этим трактатом в своей «Средней книге», он ставит имя ал-Фараби в один ряд с именами Евклида и Птолемея.

Заслуживает особого упоминания то обстоятельство, что ал-Фараби методологически правильно решает ряд вопросов, связанных с математизацией науки о природе. На примере теории музыки он демонстрирует плодотворность применения математических методов в исследовании объективных закономерностей природы и искусства. У него совершенно отсутствует числовой мистицизм, присущий музыкальному учению пифагорейцев.

При всем уважении к наследию древних греков ал-Фараби не преклоняется слепо перед авторитетами, когда их учения противоречат новым достижениям естествознания. Примером может служить критика ал-Фараби теории музыки и космологии пифагорейцев. Мнение пифагорейцев, что планеты и звезды при их движении порождают звуки, которые гармонически сочетаются, он считает ошибочным. Предположение о том, что движение небесных светил может порождать какой-либо звук, несостоятельно. Другой пример: по мнению ал-Фараби, Евклид в построении своих начал ограничился лишь синтезом. Сам же ал-Фараби успешно применяет одновременно и анализ.

Метод научного исследования, аналогичный методу ал-Фараби, мы встречаем в Европе у Леонардо да Винчи и у Галилея.

Велики заслуги ал-Фараби в развитии математических наук. Он оставил много трудов по математике, которые до сих пор почти не изучались. Нам известны следующие его сочинения математического содержания: математический раздел «Слова о классификации наук» (рукописи хранятся в библиотеках Парижа, Стамбула, Мадрида), тригонометрические главы «Книги приложений к „Алмагесту"» (единственная известная нам рукопись хранится в Британском музее в Лондоне, которая до сих пор не издавалась и не переводилась на другие языки), «Книга духовных искусных приемов и природных тайн о тонкостях геометрических фигур» (единственная известная нам рукопись

хранится в библиотеке Упсальского университета в Швеции), «Комментарии к трудностям во введениях к первой и пятой книгам Евклида» (арабских рукописей этого сочинения не сохранилось, но имеются две рукописи древнееврейского перевода, хранящиеся в Мюнхене), «Трактат о том, что правильно и что неправильно в приговорах звезд» (сохранилось несколько рукописей, имеются издания и переводы на современные языки).

В математической главе «Слова о классификации наук» определяется предмет каждой из математических наук: науки чисел (арифметика и теория чисел), науки геометрии, науки о звездах (астрономия и астрология), науки о музыке, науки о тяжестях и науки об искусных приемах. В последнем случае ал-Фараби имеет в виду прежде всего искусство конструирования «хитроумных» механизмов. Впервые применение термина «искусные приемы» в более широком смысле мы встречаем у ал-Кинди. Ал-Фараби, развивая идею ал-Кинди, рассматривает эту науку в более общем смысле, как науку о приложении математики к решению практических задач, и распространяет этот термин, в частности, на алгебраические и другие методы решения числовых задач.

Следует отметить, что во взглядах на применение математики к решению задач естествознания Аристотель и ал-Фараби стояли на различных позициях. Ал-Фараби не исключает, как Аристотель, полной математизации науки, связанной с материей и движением. Наоборот, он утверждает, что применение математических методов не ограничено. Но только ощутимые тела и материальные вещи, пишет Абу Наср, имеют состояния, которые мешают применять доказанные математические положения на практике по желанию человека, поэтому необходимо подготовить естественные тела для применения в них этих математических положений, так же как необходимо создать приспособления для устранения препятствий.

Смысл рассуждений ал-Фараби о методе применения математики сводится к тому, что конкретное явление, становясь объектом изучения математики, теряет некоторые свои частные, индивидуальные черты. В связи с этим приходится каким-то адекватным способом создать простую и ясную картину изучаемого явления, что приводит к отвлеченной, идеализированной схеме явления. Здесь ал-Фараби высказал основной принцип применения математических методов, заключающийся в том, что при построении математической модели изучаемого объекта учитываются лишь наиболее существенные факторы, определяющие именно те черты поведения объекта, которые в данном случае интересуют исследователя, и отбрасываются менее существенные. Здесь же ал-Фараби высказывает мысль о расширении понятия числа до положительного действительного числа и одним из первых в истории математики дает определение

предмета алгебры, которое в дальнейшем было принято Омаром Хайямом.

В тригонометрических главах «Книги приложений к „Алмагесту“» изложены основные понятия о тригонометрических линиях и принципы составления тригонометрических таблиц, уточняются значения для хорды, синуса и косинуса одного градуса, вводятся тангенс и котангенс в тригонометрическом круге, доказываются теоремы синусов и тангенсов для прямоугольного сферического треугольника.

В «Книге духовных искусных приемов» излагается теория «геометрических искусных приемов», т. е. геометрических построений. Особо важны задачи на построение с помощью циркуля постоянного раствора, задачи на преобразования многоугольника, в одной из которых встречается намек на многомерные обобщения куба, а также задачи на построение на сфере.

М. Штейншнейдер ошибочно отождествил этот трактат с другим трактатом ал-Фараби — «Цель надежды в искусстве песка и исправления фигур», хранящимся в Бодлеянской библиотеке (Оксфорд) и посвященным геометрии. Сравнение обеих этих рукописей показало, что это два совершенно различных трактата, первый из которых посвящен теории геометрических построений и почти полностью был включен в трактат Абу-л-Вафы ал-Бузджани «Книга о том, что необходимо ремесленнику из геометрических построений».

В «Комментариях к трудностям во введениях к первой и пятой книгам Евклида» ал-Фараби рассматривает основные понятия геометрии и критикует порядок их изложения у Евклида с точки зрения философии Аристотеля.

Трактат «Что правильно и что неправильно в приговорах звезд» представляет интерес для истории математики тем, что содержит оценки возможности более и менее вероятных событий. Здесь изложено философское учение ал-Фараби о вероятностях.

Историк XIII в. Ибн Абу Усейбиа в своих «Источниках сведений о разрядах врачей» упоминает также два не дошедших до нас трактата ал-Фараби — «Введение в воображаемую геометрию» и «Книга о пространстве и количестве». Не исключено, что первый из этих трактатов посвящен вопросам, связанным с многомерными обобщениями куба, о которых говорится в «Книге духовных искусных приемов».

Ал-Фараби написал большое количество трудов по логике, в которых разрабатывались и вопросы, близкие к вопросам математической логики. По мнению специалистов, у него имеются начала разработки материальной импликации, которые в дальнейшем были развиты в логических трудах Ибн Сины.

Труды ал-Фараби по математике оказали большое воздействие на математическое творчество Абу-л-Вафы, Ибн Сины, Омара Хайяма, Роджера Бэкона, Леонардо да Винчи и других позднейших мыслителей.

С математикой тесно связаны и труды ал-Фараби по астрономии и математической географии. В «Слове о классификации наук» определяются предмет и содержание астрономии. Относя астрологические предсказания к категории ремесел, он подчеркивает, что только математическая астрономия относится к истинным наукам.

Большой интерес для истории науки представляет знаменитый трактат ал-Фараби «Что правильно и что неправильно в приговорах звезд». В этом трактате на основе законов формальной логики и достижений современного ему естествознания ал-Фараби в лаконичной форме излагает свою концепцию предмета науки о небесных светилах. Он одним из первых на Востоке подвергает уничтожающей критике юдициарную астрологию, по которой земные дела и события управляются различными сочетаниями, связями, физическими состояниями и т. д. небесных светил. Наряду с этим ал-Фараби пытается раскрыть причины существования отдельных лженаук. По его мнению, это прежде всего субъективные причины, связанные с личными недостатками людей, каковы, например, недостаточный уровень научного развития, природное отвращение к наукам, высокое положение ученых, занимающихся этой лженаукой, сознательное замалчивание достижений некоторых ученых из корыстных целей. Нечто аналогичное высказывается и Роджером Бэконом, который также дал перечень так называемых помех для познания истинной науки. В качестве таких помех Бэкон называет преклонение перед ложным авторитетом, привычку к старому, предрассудки невежественного человека, гордыню мудрости.

Следует особо отметить, что на протяжении всего трактата ал-Фараби то в явной, то в неявной форме высказывает мысль об относительности знаний, касающихся Вселенной, сомневается в правильности отдельных мнений, укоренившихся в астрономии того времени. Несомненно, что идеи, высказанные ал-Фараби в этом трактате, не могли остаться незамеченными и нашли живейший отклик как у современников, так и у его последователей. Например, многие положения ал-Фараби, связанные с отрицанием возможности предсказаний по звездам, в той или иной форме встречаются у Ибн Сины и ал-Бируни. Мысли ал-Фараби об условности и относительности знаний, касающихся Вселенной, могли благоприятствовать высказываниям гелиоцентрического характера.

В трактате «О необходимости искусства химии» ал-Фараби критикует алхимиков, которые стремились к превращению металлов или минералов прямо в золото и серебро. Однако он не разделяет мнения и тех, кто считает алхимию совершенно бесполезной. Согласно ал-Фараби, алхимию следует рассматривать как часть естествознания, имеющую определенный объект исследования, а не как волшебное искусство превращения дешевых металлов в драгоценные. В дальнейшем Ибн Сина, Омар Хайям и другие ученые средневековья также критиковали алхимиков с позиции ал-Фараби.

По мере изучения научного наследия ал-Фараби вырисовывается его облик как крупного физика средневекового Востока. Физические воззрения ал-Фараби изложены в трактатах «Большая книга музыки», «Трактат о вакууме», «Перечисление наук», «Об основах естествознания», «Существо вопросов», «Комментарии к „Физике“ Аристотеля», «Вопросы и ответы на них», «Комментарии к „Алмагесту“» и др. Он занимался натурфилософскими вопросами физики (категории материи и формы, движения и времени, свойства инерции, вопросы космологии и др.), вопросами оптики и статистики, а особое внимание, как мы видели, уделял музыкальной акустике.

Как для истории физики, так и для истории философии весьма ценен трактат «О вакууме», в котором ал-Фараби старается доказать с помощью эксперимента и логической аргументации невозможность существования абсолютной пустоты. Отсутствие экспериментирования или систематического наблюдения было главным недостатком аристотелевской физики, а также средневековой науки. В трактате ал-Фараби дана высокая оценка роли эксперимента в установлении законов природы (позже и ал-Бируни противопоставлял опытные науки чисто умозрительным заключениям и смело выдвигал проблемы, связанные с проведением физических экспериментов). В используемых ал-Фараби понятиях «напряжение воздуха» и «разность напряжений» намечаются контуры понятия «давление».

Вклад в науку, внесенный ал-Фараби, будет оценен не полностью, если мы не коснемся «Большой книги музыки». У каждого крупного мыслителя или художника есть произведение, которое служит символом всего его творчества. У ал-Фараби таким символом может служить «Большая книга музыки». По мнению некоторых авторов XII в., звания «Второго учителя» ал-Фараби был удостоен за создание последовательной теории музыки, подобно тому как звание «Первого учителя» Аристотель получил за создание науки логики.

«Большая книга музыки» — плод всей жизни ал-Фараби. Это синтетическое произведение, охватывающее проблемы теории познания, эстетики, психологии, анатомии, акустики, математики, инструменталистики. Поэтому анализ всего конкретного содержания этой книги возможен лишь при комплексном участии математиков, музыковедов, исследователей эстетики. Сейчас можно лишь попытаться очертить некоторые общие идеи этого фундаментального труда.

По замыслу ал-Фараби, сочинение должно было состоять из двух трактатов: первый посвящался проблемам теории музыки, второй — истории теории музыки. К сожалению, второй трактат «Большой книги музыки» утерян. Первый трактат в 1930 г. был

опубликован в Париже в переводе французского ученого д'Эрланже. В 1967 г. в Каире этот труд вышел в свет на языке оригинала.

Философские воззрения ал-Фараби были им плодотворно воплощены в конкретном научном исследовании. Учение о методе, венчающее здание его мировоззрения, особенно четко выражено в методологической программе, изложенной во введении к «Большой книге музыки». В разработанном ал-Фараби методе мышления органически сочетается требование конкретнейшего изучения отдельных вещей посредством наблюдения с необходимостью дедуктивно-аксиоматического построения теории, которая проверяется экспериментом.

Вводные соображения ал-Фараби к трактату проникнуты духом свежести, поиска, целеустремленной творческой программы, свободной от всяких предрассудков. Ал-Фараби пишет, что, прежде чем приступить к этому труду, он внимательно перечитал труды античных ученых, их последователей и современников. Музыкальное искусство оставило большой след в античной мысли, что было связано с особыми его функциями в общественной жизни древней Греции: воспитательной, магической и врачебной. Эстетическая сторона музыки сама по себе не принималась в расчет, так как музыка считалась средством, способным формировать душу человека, подобно гимнастике, формирующей его тело[8]. Практическую и моральную сторону воздействия музыки подчеркивает и ал-Фараби[9].

Необходимым предварительным условием построения любой теории ал-Фараби считает знание принципов (и умение выработать их), последовательное выведение из принципов остальных положений и критический анализ различных точек зрения по предмету данной теории. В то же время он считает своим достижением выработку метода, который специфичен для его исследования. Его своеобразие состоит в том, что он не ограничивается изучением принципов музыки и всего того, что относится к ней. Он продолжает исследование до изучения музы-

[8] «Прекрасно с античной точки зрения только то, что максимально утилитарно, максимально нужно для жизни, максимально полезно, удобно и выгодно, но что, с другой стороны, и в то же время есть предмет любования и доставляет вполне бескорыстную радость» (А. Ф. Лосев, История античной эстетики, М., 1963, стр. 30).

[9] Сравним это с его отношением к поэзии. Цели поэтического искусства ал-Фараби мыслит конкретно-утилитарно. Поэтому он делит поэтические произведения на шесть видов. Три похвальных вида направлены 1) на улучшение разумной силы, 2) на улучшение аффектов, возводимых к силе (гнев, гордость, честолюбие и т. д.), 3) на улучшение аффектов, возводимых к слабости и мягкости (страсти, страх, стыд и т. д.). «Три заслуживающих порицания [вида поэзии] составляют противоположности трем похвальным [видам]: что последние исправляют, то первые разрушают, приводят от умеренного состояния к чрезмерному. [Различные] виды мелодий и песен соответствуют различным видам поэтических произведений; разряды первых такие же, как разряды последних» (Аль-Фараби, Социально-этические трактаты, стр. 217).

кальных инструментов. Ал-Фараби пишет: «Мы показываем, как с помощью этих инструментов осуществляются... принципы... Мы четко объясняем пользу, которую извлекают из каждого из этих инструментов, и мы подсказываем, как можно получить другой результат, которого еще не приходилось получать в обычной практике»[10].

В этом высказывании мы склонны видеть предвосхищение роли эксперимента в познании. Первое, что поражает при чтении «Большой книги музыки», — это ясный, конкретный выдержанный в едином стиле язык.

Словом, это стиль светского человека, ученого, уверенно осмысливающего материал, делающего единственно верные и подкрепленные данными выводы. Подкупает его объективно доброжелательное отношение к ученым-предшественникам. Он говорит, что если чей-то труд содержит темные места, утратившие значение выражения, или иной недостаток, то другому позволительно разъяснять, усовершенствовать его, но воспроизводя подлинную мысль автора. При этом основная заслуга принадлежит все же автору: заслуга другого может заключаться только в том, что он передал какую-нибудь мысль, интерпретировал ее, объяснил.

Ал-Фараби поставил себе задачу — дать подробное и полное исследование музыки со всеми аспектами проблемы — и разрешил ее, тем самым впервые в истории музыки систематизировав данные о ней. Отдельные идеи, правила имелись и у предшественников ал-Фараби (например, идея пропорции и гармонии звуков у пифагорейцев), но именно он выработал стройную, последовательную теорию музыки, дополненную историей музыки, создав целую новую науку — науку музыки. При этом следует особо принять во внимание, что теория музыки, созданная ал-Фараби, по словам д'Эрланже, «носит общий характер и содержит правила, которые могли бы быть приложены к любой музыке». Именно поэтому «Большая книга музыки» до сих пор привлекает к себе внимание исследователей. Д'Эрланже подчеркнул, что в кратком очерке музыки ал-Фараби внес значительный вклад в музыкальную теорию и оказал серьезное влияние на последующее ее развитие. В произведениях авторов последующих веков отмечаются многочисленные места, заимствованные из этого труда, как, например, определение музыки, теория звука и интервала и др. В XV в. «Большая книга музыки» стала известна в Европе. Музыкальная теория Абу Насра оказала огромное влияние на европейских теоретиков музыки.

В своих сочинениях ал-Фараби последовательно проводит мысль о двух формах познания: познание ощущением и познание посредством мышления, или, согласно его терминологии, «посредством разума». Чувственные образы познаются посред-

[10] R. d'Erlanger, La musique arabe, t. I, Paris, 1930, стр. 3

ством ощущений, а мыслительные образы — при помощи чувственных образов.

В соответствии с природой этих двух форм познания существуют и два вида изложения: 1) от ощущаемых качеств к мысленным, т. е. от конкретного к абстрактному; 2) от мысленных сторон тела к ощущаемым качествам, т. е. от абстрактного к конкретному (согласно Фараби, этот порядок соответствует разуму). В «Комментариях к трудностям во введениях к первой и пятой книгам Евклида», где ал-Фараби дает свое толкование природы математических понятий, он говорит, что вторым способом познания — порядком, соответствующим разуму, восхождением от абстрактного к конкретному — пользуются математики. Наука о музыке рассматривается им в системе математических наук, следовательно, для изложения ее он пользуется методом познания, формой изложения от познания сущности (принципов науки) к ее свойствам, от абстрактного к конкретному. Во введении он пишет: «Чтобы быть хорошим теоретиком, независимо от науки, к которой это относится, необходимы три условия: 1) хорошо знать все принципы, 2) уметь делать необходимые выводы из этих принципов и данных, относящихся к этой науке, 3) уметь отвечать на ошибочные теории и анализировать требования, высказанные другими авторами, чтобы отличить истину от лжи и исправить ошибки.

Руководствуясь этим, я разделил свое сочинение на два трактата: в первом я показал сначала все, что позволяет нам достичь первых принципов науки о музыке, а затем все, что вытекает из этих принципов, не оставляя ничего без внимания»[11]. Рассматривая вопрос о происхождении музыки, ал-Фараби склоняется к точке зрения, выводящей музыку из человеческой речи, ее интонаций, акцентов и взволнованности. Во введении он пишет, что именно врожденные природные дарования, относящиеся к инстинкту человека, и позволяют ему сочинять, создавать музыку. В числе этих дарований он называет склонность человека к поэзии, инстинкт, который заставляет его издавать специфические звуки, когда он находится в состоянии радости, и другие звуки, когда он испытывает скорбь. «Музыка, развиваясь, стала наукой благодаря врожденным дарованиям и инстинктам, — отмечает он, — а звуки музыки являются завершением определенной страсти, определенного состояния души»[12]. Опираясь на положение об инстинктивной природе музыкального творчества, ал-Фараби дает очерк постепенного развития и совершенствования этой врожденной способности.

Ал-Фараби различает музыку практическую и теоретическую. Это различие он проводит на основе своего понимания искусства. Искусство является музыкальным, когда оно заключается в составлении музыкальной фразы и ее выражении, а

[11] Там же, стр. 2.
[12] Там же.

также в построении этой фразы, придании ей формы, но без выражения. И то и другое называется искусством практической музыки, но чаще это относится к первому. Ал-Фараби не относит к искусству способность человеческого слуха распознавать музыкальные фразы, отличать лучшее от худшего, гармоническое от негармонического. Он считает это видом теоретической музыки, т. е., собственно, теорией музыки. Ал-Фараби отграничивает способности композитора, творца музыкального произведения, от способностей исполнителя — инструменталиста или вокалиста, считая более важной способность задумать мелодию, так как она является по отношению к способности исполнения первенствующей по природе и во времени.

Особое внимание ал-Фараби уделяет способности теоретика «открывать непосредственно то, что было неизвестно», иными словами, ал-Фараби выделяет способность человеческого разума умножать знания о чувственном мире.

Теоретик музыки имеет дело с элементами, которые составляют музыкальное сочинение (мелодии, тона). Ал-Фараби проводит параллель между музыкальным сочинением и поэзией, подчеркивая прочную связь этих двух видов искусства. В музыке первичными элементами являются тона; они играют ту же роль, что и фонемы в поэзии. Элементы музыкального сочинения должны рассматриваться теоретиком в определенном порядке от простейших первичных до цельного музыкального произведения.

В вопросе о восприятии музыкальных звуков ал-Фараби, в противоположность пифагорейской школе, не признававшей авторитета слуха в области звуков и принимавшей за исходную точку рассуждений лишь вычисления и измерения, считает, что только слух имеет решающее значение в деле определения звуков, т. е. в этом вопросе он примыкает к гармонической школе Аристоксена. Слуховые ощущения могут быть, согласно ал-Фараби, как и всякие человеческие ощущения, «естественными и неестественными». Естественными ощущениями являются те, которым свойственна завершенность и которые приносят удовольствие. Неестественные ощущения порождают огорчения. В сплошном потоке музыкальной фразы встречаются оба вида ощущений. Музыкальная теория в принципе рассматривает индифферентно все, что воспринимает наше ухо, независимо от того, является ли ощущение естественным или нет. Музыкальные звуки могут производиться естественным путем (вокал) и искусственным (инструментальная музыка) или, согласно ал-Фараби, могут быть «продуктом природы» или «продуктом искусства». Теоретик музыки должен исследовать их безотносительно к их происхождению. Ал-Фараби сравнивает теорию музыки с арифметикой и геометрией, в которых сущность, являющаяся объектом изучения, может быть естественной либо продуктом искусства, но причина ее существования не имеет

большого значения для ученых. И вообще в математике, поскольку в ней вещи рассматриваются с абстрактной точки зрения, не обязательно знать, являются ли данные этой науки естественными или искусственными: ведь большинство предметов, изучаемых наукой, представляют собой продукты искусства и их даже невозможно встретить в природе.

Для того чтобы с уверенностью судить о каком-либо явлении, ал-Фараби считает необходимым привлекать опыт. Он различает понятия «опыт» и «эмпиризм». По ал-Фараби, эмпиризм есть лишь сочетание ощущений, а опыт включает активность разума. В соответствии с таким пониманием опыта ал-Фараби считает, что только искусственно создаваемые музыкальные явления дают возможность судить о музыке, ибо естественные очень редки, а ощущения, которые мы получаем от них, слишком нестойки, чтобы мы могли на их основании приобрести какой-либо опыт. Гармонические сущности, созданные искусственно, не имеют ничего скрытого для человека, так как в них можно проникнуть на основе опыта. Только воспринимая то, что производится искусственно, можно приобрести основательный, полный, совершенный опыт, в который входит то, что является естественным для человека.

Имея в виду, что опыт возможен только после того, как он приобретен, следует считать, что опыт практической музыки предшествовал опыту теоретической музыки. Выводом из этих рассуждений является положение о том, что музыкальная практика предшествует теории. Теория появляется только тогда, когда практика прошла весь путь развития, когда уже существуют мелодии, завершенные музыкальные сочинения, восприятие которых является естественным, а также многое другое, касающееся музыки.

Теория и практика в их взаимодополнении, говорит ал-Фараби, составляют учение о музыке. Но следует помнить, что музыкальная практика, на которую он опирался, была довольно ограниченной. Мелодическая музыка и лютня с 4—5 струнами и двумя октавами — модель, на которой он строит свои суждения.

Теоретик музыки не должен обязательно быть композитором или исполнителем. Иногда предпочтительнее, чтобы для него играл инструменталист и чтобы он довольствовался слушанием и суждением. Но теоретик музыки должен иметь хороший слух, в противном случае он уподобляется астроному без приборов. Кроме того, теоретик музыки должен принять во внимание, по ал-Фараби, общее мнение практиков, которые приобрели его с помощью ощущений.

Надо сказать, что сам ал-Фараби настолько глубоко изучил теорию и практику музыки, что это позволило ему изобрести музыкальный инструмент, представляющий собой разновидность лютни.

Как мы отмечали, ал-Фараби не считает «теоретическую музыку» искусством музыканта-исполнителя. Деятельность музыканта-исполнителя («составление музыкальной фразы и ее выражение») и композитора («построение музыкальной фразы, придание ей формы, но без ее выражения» — видимо, ал-Фараби имеет в виду публичное выражение) составляют содержание «искусства практической музыки».

Искусство сообща представляет собой дарование, способность, подготовленность. Оно не лишено разумного элемента. Дарование, способность — это в сущности одно понятие, означающее «подготовленность к восприятию слуховых ощущений». Эта «подготовленность», эта способность связана с «воображающей силой». Для правильного понимания рассуждений ал-Фараби следует иметь в виду его характеристику душевных способностей человека, которые разъясняются в трактатах «О началах существования форм и акциденций», «Сущность мудрости», «О взглядах жителей добродетельного города», «Существо вопросов», «Комментарии к „Категориям“ Аристотеля», а также в медицинских сочинениях. Из пяти рассматриваемых «душевных сил» человека нас интересует «воображающая сила». Под ней ал-Фараби понимает способность человека удерживать и восстанавливать в памяти образы чувственно-воспринимаемых предметов, «силу», посредством которой он сохраняет образы ощущаемых им вещей после того, как эти вещи ушли из поля деятельности чувств. «Воображающая сила» выполняет функцию комбинирования воспринятых образов. Часть данных комбинаций бывает правдивой, часть — ложной. На основе создаваемых воображением комбинаций возникает «разумная сила», посредством которой человек мыслит абстрактно, отличает прекрасное от безобразного, приобретает знания, овладевает искусством и наукой.

Искусство предполагает, согласно ал-Фараби, наличие способности (дарования) к «комбинированию воспринятых образов» и разумного элемента, т. е. искусство представляет собой «предрасположение с разумным элементом», «разумное дарование».

Представления (комбинации), возникающие в результате действия «воображающей силы», могут быть, как уже говорилось, «правдивыми», «истинными» либо «ложными». Для искусства как разумного дарования имеют ценность только истинные представления.

Рассматривая вопрос о врожденных и приобретенных способностях, ал-Фараби высказывает мнение, что существуют и те и другие: «Музыкальное искусство может родиться в форме природного дарования, и с помощью обучения можно приобрести музыкальный талант». Начинающий музыкант-исполнитель вначале подражает, стремится воспроизвести все, что видит, и все, что слышит. Когда он оказывается способным со-

хранить в памяти музыку, которую слышит, он приобретает определенную способность, позволяющую ему воспроизводить ее, при этом он освобождается от модели. Далее он упражняется в скорости и становится совершенным музыкантом. Сочинению музыки можно учиться и надо учиться. Согласно ал-Фараби, нужно много слушать музыку различных жанров; необходимо также уметь сравнивать различные жанры, анализировать мелодии и т. д. Эти занятия должны проводиться до тех пор, пока музыкант не будет в состоянии сочинять собственные мелодии, беря за образец те, которые он выучил. В зависимости от действия музыки на человеческую психику ал-Фараби различает три вида музыки: первый производит удовольствие, второй выражает (и вызывает) страсти, третий обращается к воображению. Соответственно они и применяются: музыка, которая порождает в нас приятные чувства, применяется в момент отдыха, она доставляет нам отдохновение. Музыка, которая возбуждает в нас страсти, исполняется, когда человек стремится воздействовать на определенную страсть или вызвать специальное состояние души под действием данной страсти. Музыка, которая возбуждает воображение, связана с чтением стихов и ораторским искусством. Она сопровождает слова, чтобы усилить их действие. Наиболее совершенной и превосходной признается музыка, которую производит человеческий голос.

Музыка близка к поэзии и по чувственному материалу, который она использует, и по организации этого материала во временную структуру, и в силу присущего ей принципа интонирования. Рифмование, усиливающее эмоциональное значение текста, оказало большое влияние на ближневосточную музыку и ее теорию. Имея в виду, что в пении полнее всего отражается сущность музыки, Гегель писал: «Выражение должно непосредственно раскрываться как сообщение субъекта, в которое он вкладывает свою личную задушевность»[13]. Инструментальная музыка обладает лишь некоторыми из качеств, присущих музыке. Ал-Фараби отдает предпочтение вокалу. Инструментальная музыка может служить подкреплением пению в той степени, в какой она может имитировать голос. Она служит для сопровождения, обогащения или играет роль прелюдии и интермедии. Она дополняет также мимику, выражая то, что́ голос не может сделать. Абу Наср признает значимость инструментальной музыки для воспитания слуха и тренировки руки при игре на инструментах.

Итак, инструментальная музыка имеет своим идеалом музыку человеческого голоса, так как тона, порождаемые всеми инструментами, имеют более низкое качество, если сравнить их с тонами голоса. Поэтому они могут применяться только для обогащения изучения пения, для его усиления, сопровождения и для того, чтобы облегчить его запоминание. Наиболее близки по звучанию к человеческому голосу духовые инструменты (флейта, рабаб), затем лютня, цитра и инструменты того же рода, затем ударные — барабаны, бубны, литавры и т. д. Ал-Фараби прав, бесспорно, в одном: во все времена инструментальная музыка имитирует человеческий голос, стремясь достичь широты его диапазона, глубины, модуляции и т. д. Примерно до XV в. музыка была вокальной почти целиком, но это не значит, что не существовало музыки чисто инструментальной, хотя бы и в незначительном масштабе в сравнении с вокальной.

Ал-Фараби так описывает появление чисто инструментальной музыки. Музыканты заметили, что из инструментов можно извлекать тона и мелодии иного вида по сравнению с человеческим голосом. Поскольку они вызывали удовольствие, то казались естественными, хотя и не обладали всеми качествами вокальных тонов. Музыканты, вместо того чтобы отклонить, приняли их. Так родилась чисто инструментальная музыка, которой голос не мог подражать. Инструментальная музыка, связанная с пением, согласно ал-Фараби, дает ему большую силу, большую выразительность и может дополнять его в различных обстоятельствах. Эти два вида музыки, таким образом, очень тесно связаны.

[13] Гегель, Сочинения, т. XIV, М., 1958, стр. 112.

7. КЛАССИФИКАЦИЯ НАУК АЛ-ФАРАБИ И НЕКОТОРЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ МУСУЛЬМАНСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Подытоживая вклад ал-Фараби в современную ему науку, имеет смысл поподробнее остановиться на его трактате «Слово о классификации наук», который был широко известен в свое время как произведение, необходимое для любого, кто претендует на обзор всего состава человеческого знания. Самая примечательная черта той классификации наук, которую дает ал-Фараби, состоит в том, что она определяется не общефилософской конструкцией, хотя философия в то время была вершительницей судеб частных наук, не общеонтологической схемой эманации мира от первосущества, а реальными научными соображениями гносеологического и методологического характера, пониманием специфики предметной области каждой науки в связи с уровнем знаний того времени и ее собственными разработками. Это говорит в пользу современной постановки проблемы классификации наук, при которой она перестала быть монополией одной лишь философии, а вырастает из совокупного движения всех отраслей знания.

Та классификация, варианты которой представлены в трудах ал-Фараби, показательна в смысле зависимости от общей ориентации и уровня знаний эпохи.

Во-первых, она навеяна античной традицией, т. е. той градацией всех возможных классификаций, которые возникли в период, по образному выражению В. И. Ленина, создания пробных систем, и характеризуется движением от простого к сложному, от абстрактного к конкретному и т. д.

Во-вторых, в ней предвосхищается европейское Возрождение, то становление естествознания, которое было связано с введением эксперимента в самый механизм научного исследования. Характерным, может быть, является смешение терминов «искусство» и «наука», когда говорится об «искусстве логики» и «науке музыки».

На Руси общим термином «хитрость» покрывали искусство

и науку. Древнее и естественное разграничение практического и теоретического знания приобретало новый смысл и особое звучание.

В-третьих, в этой классификации чувствуется печать руки сильной, единственной в своем роде, движимой той интеллектуальной страстью к истине, о которой говорил Спиноза, т. е. влияние собственных изысканий ал-Фараби.

Ал-Фараби, определяя свою цель, пишет о систематическом перечислении наук, о его пользе, т. е. о педагогической и эвристической роли, которую выполняет его книга. Однако он расположил отрасли знания в таком порядке, что получилась классификация наук, соответствующая его научным и философским устремлениям. Всю совокупность известных в то время наук он разбивает, как мы помним, на пять разрядов:

1) языкознание,
2) логика,
3) математика,
4) физика и метафизика,
5) гражданская наука.

Вызывает удивление и в высшей степени актуально то место, которое он уделяет науке о языке, что может быть проявлением инстинкта разума. Язык как стихия научной мысли есть, действительно, та форма ее существования, с которой мы сталкиваемся прежде всего.

«Наука о языке у каждого народа имеет семь крупных подразделов: наука о *простых словах* и наука о *словосочетаниях,* наука о законах простых слов и наука о законах словосочетаний, законы письма [правописания] и орфоэпии, правила стихосложения» [1]. Суждения ал-Фараби о законах языка вообще и арабском языке в частности, по-видимому, могут занять место в истории языкознания. Вкратце упомянем, каких вопросов он касается: звук и буква, виды звуков, образование слова, элементы слова, правила словосочетания с целью образования суждения, законы письма и чтения. Поэтика содержит в себе помимо логического момента языковедческий. Рекомендации по части специфики поэтической речи и относительно размеров стихов отличаются конкретностью и, надо полагать, не пропали даром для теории и практики художественного слова.

Логика, связанная с грамматикой, поскольку она даже свое название заимствует от слова «речь» (*нутк*), занимает первенствующее положение по отношению к другим наукам, поскольку она рассматривает исходные посылки, аксиомы, от которых отправляется всякое познание истины, а также пути движения к истине и уклонения от заблуждения. Примечателен довод в пользу необходимости логики, который характерен для демо-

[1] Аль-Фараби, Философские трактаты, стр. 111.

кратической гуманистической тенденции, проводимой им и в области психологии, этики, довод о равенстве всех людей в смысле способностей. Кто полагает, что логика — ненужное излишество, исходит из предположения, что возможно такое совершенство человеческого ума, при котором исчезает всякая возможность заблуждения. Подразделы логики (их восемь) определяются им по традиции, идущей от содержания аристотелевского «Органона» («Категории», «Об истолковании» и другие трактаты Аристотеля).

Далее, выделяя математику, ал-Фараби подчеркивает ее связь с логикой, состоящую в абстрактности той и другой науки. Внутренняя архитектоника математики — от арифметики к геометрии, от геометрии к оптике, затем к науке о звездах, музыке, науке о тяжестях и науке об искусных приемах — представляет собой движение мысли от абстрактного к конкретному.

В тексте речь идет о разграничении прикладного и теоретического знания в составе арифметики. «Прикладная арифметика изучает числа, поскольку они представляют исчисляемые предметы... Эта наука служит людям в торговых и гражданских сношениях.

Что касается теоретической арифметики, то она исследует числа только в абсолютном отношении, потому что они абстрагируются в представлении от тел и всего того, что поддается пересчету» [2].

Суть дела состоит не только в разграничении теории и практики, эмпирического и теоретического, как об этом свидетельствует и трактат «О возражении Галену по поводу его разногласий относительно органов человеческого тела», но и в том еще, что практика, эксперимент, опыт признаются мощным источником развития знания.

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

Теоретическая геометрия прямо не относится к реальным телам. Но она конкретнее, чем арифметика, так как включает в свой состав изучение поверхностей тел. Геометрия, в свою

[2] Там же, стр. 145.
[3] Там же, стр. 145.

очередь, — более общая наука, чем оптика, поскольку благодаря последней различается то, что́ видит зрение, от того, как обстоит дело в действительности.

В оптику «входит все то, что исследуется геометрией, ибо многое, что в геометрии неизбежно имеет какое-то состояние формы, положения, порядка, или чего другого, может показаться обладающим противоположным состоянием. То, что в действительности является четырехугольником, при рассматривании на каком-то расстоянии видится круглым; непрерывные величины представляются прерывными, а неравные — равными» [4]. Отсюда задача оптики: «Во всем, в чем может ошибиться зрение, объясняются виды уловок для предотвращения ошибок: с тем, чтобы встретить истину в рассматриваемой вещи, ее размере, форме, положении, строении и во всем, где зрение может подвести» [5].

Наука о звездах еще более конкретна, поскольку небесные тела в известной мере аналогичны земным телам. Они включают в себя науку о звездных приговорах, т. е. астрологию, о коей мы говорили выше, и то, что можно назвать математической астрономией. Они изучают три группы вопросов: 1) форму и величину небесных тел, положение их по отношению друг к другу, расстояния между ними; 2) движение небесных тел; 3) положение Земли, ее обитаемых и необитаемых мест, климата, восход и заход Солнца и т. д.

«Что касается мусической науки, то она заключается в изучении видов мелодий; того, из чего они слагаются; для чего их слагают; какими они должны быть, чтобы их действие проникало глубже и трогало сильнее» [6].

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

«Науки об искусных приемах указывают способы познания мер и методов приспособления для реализации их с помощью искусства и вызывания их к актуальной жизни в естественных и чувственно-воспринимаемых телах» [7]. В числе этих наук мы находим алгебру, поскольку посредством ее приемов ухищряются проделать разные вычисления, весьма затруднительные для простых способов. Входящие в этот цикл науки являются основой строительной техники, измерения площадей, создания различного рода инструментов, сосудов. Примечательно и то, что «они являются основой практических гражданских искусств», т. е. через технику связаны с науками об обществе и человеке.

Физика у ал-Фараби по сути дела покрывает все естествознание и изучает строение тела, вещества, их свойства, структу-

[4] Там же, стр. 150.
[5] Там же, стр. 150—151.
[6] Там же, стр. 156.
[7] Там же, стр. 160.

ру и уровни организации, процессы движения и изменения, растительный и животный мир.

В классификации наук ал-Фараби метафизика четко отделяется от теологии, догматического богословия. Предметом метафизики считается сущее как таковое, включая нематериальные предметы, т. е. умопостигаемые сущности и «основы доказательств теоретических частных наук, таких наук, каждая из которых обособляется для рассмотрения чего-либо особо сущего» [8].

Предмет гражданской науки — человек и все то, что связано с его волей. Она включает в себя этику и политику.

Ал-Фараби определяет юриспруденцию следующим образом: «Искусство юриспруденции [есть такая наука], благодаря которой человек может дать оценку любой вещи, недостаточно ясно определенной в каноническом праве какой-либо религии, установленном для какого-либо народа, и исправить ее» [9]. «Искусство *калама* заключается в способности человека отстаивать определенные взгляды и действия, которые провозглашает основатель религии и посредством рассуждений опровергает все то, что противоречит им» [10], не стесняясь прибегать к насилию и обману. «[Искусство] это не есть [мусульманская] юриспруденция: ибо *факих* [юрисконсульт] придерживается взглядов и действий, утвержденных основателем мусульманской веры, и принимает их за основу, из которой он извлекает все нужное для себя.

А знаток догматического богословия [*мутакаллим*] отстаивает положения, основы которых использует юрисконсульт, не извлекая из них ничего иного» [11].

Прежде чем переходить к выяснению наследия ал-Фараби в последующем культурном развитии, очертим общие особенности его мышления, которые в той или иной мере отражают стиль мышления мусульманского мира в IX—XV вв. как особого социально-исторического образования со свойственным ему единым социальным опытом входивших в него народов.

В данном случае под единым социальным опытом понимается не только совокупность достижений материального производства и духовной культуры, но и общий стиль мышления деятелей науки, искусства и философии.

Мышление, будучи прежде всего результатом и продуктом опосредствующей предметной деятельности человека, является в то же время предпосылкой сознательной и созидательной его деятельности. Материализованное в мире культуры, оно замыкает единый социальный комплекс, который образует труд и производственно-технический потенциал общества. Именно по-

[8] Там же, стр. 172—173.
[9] Там же, стр. 183—184.
[10] Там же, стр. 184.
[11] Там же, стр. 184—185.

этому можно говорить о стиле мышления той или иной эпохи, того или иного социально-исторического образования. Последовательное марксистское развитие этой концепции мышления исключает разделение истории науки на «науки о природе» и «науки о духе». В этом смысле история промышленности и возникшее предметное бытие промышленности наравне с историей духа — философии, искусства — есть, по словам К. Маркса, «раскрытая книга человеческих сущностных сил».

Особенностью мышления мусульманского средневековья было то, что в целом оно не было схоластичным, т. е. развивалось в весьма слабой зависимости от догматов господствующей религии. Только в подобных условиях сугубо теологическая проблема бога и отношения к нему человека могла превратиться в трудах ал-Фараби, Ибн Сины, ал-Бируни и Ибн Рушда в проблему отношения общего и единичного, общества и личности, «сущностных сил» и способностей человека к нему самому, в проблему, которая была разрешена сугубо рациональным путем признания совечности «бытия духа» и «бытия материи», человека и Вселенной, идеей «активного интеллекта».

В естественных науках эти идеи наиболее явно воплотились в космологических учениях. Общеизвестны достижения ученых мусульманского средневековья в области наблюдательной и практической астрономии. Накопленный ими эмпирический материал и его теоретическое обобщение послужили впоследствии реальной базой для пересмотра птолемеевой теории. Однако надо заметить, что важнейшие теоретические гипотезы средневековой астрономии мусульманского Востока родились из контекста философских, мировоззренческих идей. Мусульманское средневековье по существу не знало значительных натурфилософских систем. Шел интенсивный процесс дифференциации прикладных и теоретических наук, сопровождавшийся параллельными синтетическими построениями (поисками интегративных тенденций).

Общим для естественнонаучного мышления был рационализм как метод постижения истины и ориентации на практическое, опытное познание. Преимущественное развитие астрономии и математики — осуществленный идеал науки мусульманского средневековья [12].

Благоприятные исторические условия обеспечили возможность быстрого усвоения математикой стран Халифата как элементов греческой и эллинистической математической культуры, так и восточных традиций — вавилонских, иранских, индийских. Это позволило математикам мусульманского средневековья решать широкий комплекс практических задач (в пер-

[12] Фундаментальные исследования по истории средневековой арабской математики проведены А. П. Юшкевичем, Б. А. Розенфельдом и Г. П. Матвиевской.

вую очередь астрономических). Причем «решать» на уровне самого высокого исторически возможного теоретического познания. Можно говорить, что математика средневекового мусульманского Востока — это собрание разнообразных расчетных алгоритмов, но это нисколько не умаляет ее достижений. Сама алгоритмическая «установка» выражала дух обобщения, глубокой потребности в теоретизации, которая, начавшись с унификации решения нескольких типов задач на пропорции алгебраических приемов их выражения, завершается выделением алгебры в самостоятельную науку.

Среди важнейших теоретических достижений математики средневекового мусульманского Востока надо отметить также трактовку иррациональных величин как чисел. Известно, что среди математических методов рассматриваемой нами эпохи большое место занимали различные приближенные вычисления, необходимые для составления тригонометрических и астрономических таблиц, определения геометрических величин — длины окружности, элементов правильных многоугольников и т. д.

В процессе этих приближенных вычислений математикам часто приходилось оперировать алгебраическими иррациональностями. Практика математического познания вела к тому, что античное понимание иррациональности как геометрически несоизмеримых отрезков было обобщено до понятия числовой иррациональности — иррационального числа, равноправного с рациональными числами. Любое отношение величин рассматривалось как число. Такое обобщение понятия числа — этого фундаментального понятия всей математики — могло явиться лишь результатом глубокого теоретического исследования. В ряду имен, подготовивших эту микрореволюцию в математике, можно назвать имена ал-Хоризми, Сабита ибн Курры, ал-Махани, ал-Багдади, Омара Хайяма и др. [13].

К числу значительных достижений математики средневекового мусульманского Востока можно отнести также создание плоской и сферической тригонометрии как самостоятельной науки, нахождение алгоритма для извлечения корня с любым натуральным показателем, решение так называемого трансцендентного уравнения Кеплера по методу интеграции, исследование ускоренного движения и поведения величины в окрестностях экстремума [14].

Но, безусловно, высочайшей вершиной математики мусульманского средневековья было создание алгебры численных уравнений, которая послужила предпосылкой для развития аналитической геометрии Декарта—Ферми и исчисления бесконечно малых Ньютона — Лейбница. С точки зрения современного

[13] См. подробнее в кн.: «История математики», т. I, М., 1970, ч. II, гл. III.
[14] «Физико-математические науки в странах Востока», вып. 2, М., 1969, стр. 12—13.

уровня развития математической науки принято относить средневековую, в частности восточную, математику к полуэмпирическим наукам. В подобных случаях за эталон «научности» берется формализованная дедуктивная система, построенная на минимальном числе явно постулированных аксиом и определений. Практически такой «жесткий» критерий может быть применен лишь к математике конца XIX—начала XX в.

Исходя из конкретного понимания историзма надо признать, что тенденция математиков средневекового мусульманского Востока к алгоритмизации и тем самым к формализации математического знания представляла собой один из самых высоких теоретических уровней научного познания средних веков. И совершенно справедливо замечает А. П. Юшкевич: «Конструкция правил или алгоритмов этой науки опиралась на разветвленную систему понятий и операций арифметики, алгебры, геометрии. Дискурсивное математическое мышление играло активную творческую роль; справедливость многих приемов обнаруживалась в самом ходе конструкций алгоритма, а они как бы содержали в самих себе проверку — доказательство своей истинности» [15].

Если в первом приближении принять, что всякое научное познание развивается от статики через кинематику к динамике изучаемых данной наукой процессов и явлений, то можно сказать, что математика мусульманского средневековья представляет собой статический формализм. Статический по отношению к современным формализованным аксиоматическим системам математики. В силу социально-исторической ограниченности человеческого познания математики мусульманского средневековья не могли тогда построить единое целостное здание математики, но они заложили фундамент для этого, выделив специфическую предметную область числовой алгебры, плоской и сферической тригонометрии, обобщив понятие числа. И хотя, по свидетельству Б. А. Розенфельда [16], символика начала применяться в математике лишь в XV в. в мавританских государствах, мы можем говорить о «содержательной» формализации математики мусульманского средневековья.

На фоне сугубо рационалистической традиции научного творчества IX—XV вв. стиль художественного мышления с его тяготением к мистицизму, гиперболизации внутреннего мира человека выглядит «диссонансом». Предвосхищая дальнейшее изложение, мы можем сказать, что этот «диссонанс» был внешним, формальным. Единство тенденций лежало в более глубоких, мировоззренческих основаниях и определялось целостностью культуры рассматриваемого социально-исторического образования.

[15] Там же, стр. 12.
[16] Там же, стр. 227.

В этой связи интересно остановиться на возникновении и развитии суфизма.

Суфизм как одна из форм антифеодальной оппозиции (на разных стадиях своего развития) был с самого начала тесно связан с ремесленными кругами феодального города. Учение ранних суфиев в философском плане сводилось к пантеистическому отождествлению бога и Вселенной. Позднее выделилось мистическое направление суфизма, которое учило, что в человеке помимо низменной плоти содержится частица единой, возвышенной божественной субстанции. Умертвляя себя, очищаясь от всего, что связывает его с низменной плотью, человек способен освободить заточенную в нем светлую частицу божественной сущности и слиться с богом, отождествиться с ним. Но это мистическое слияние с богом суфии трактовали как самосозерцание бога, поскольку творец и единичная душа, погруженная в его созерцание, рассматривались ими как нерасчлененное единство.

Социальный аспект учения суфиев с проповедью равенства всех людей как потенциально в равной мере несущих в себе божественное начало, с осуждением богатства, стяжательства, угнетения, с их призывом вершить добрые дела привлекал к себе симпатии широких масс обездоленных и просто ищущих правды, справедливости.

Связь суфизма с философским вольнодумством и свободомыслием подчеркивается любопытным фактом, о котором упоминает академик В. В. Бартольд: «В Персии, как и в Малой Азии... слово „суфи“ до сих пор употребляется в смысле „вольнодумец“» [17].

Однако под влиянием духовенства и феодалов появляется новая форма суфизма. Некоторые суфии стали призывать народ только к благочестию, покорности властям, следованию шариату. Наибольшую роль в слиянии суфизма с ортодоксальным мусульманством, в создании особой, отвечающей интересам феодалов формы суфизма сыграл крупнейший богослов и философ Мухаммад ал-Газали (1058—1111 гг.).

Мистический суфизм постепенно вырабатывал своеобразный символический язык: стремление суфия к познанию божества отождествлялось с любовью, суфии — с влюбленными, бог — с объектом любви, экстатическое состояние суфия — с состоянием опьяненности вином.

Лирика классической поэзии мусульманского средневековья широко использовала социальные идеи и символику суфизма. Именно поэтому она имеет два плана осмысления: ее можно воспринимать и в плане интимно-лирическом (тогда ее образная система воспринимается как патетика, экзальтация) и в плане символическом (философско-этическом). Эта двойственность осмысления позволяет, как нам представляется, рассматривать стиль художественного мышления мусульманского средневековья как рационализм и в отражении социальной жизни человека. В условиях феодальной действительности рациональный критицизм приводил ученых к созданию социальных утопий, а поэтов — к мистическим исканиям истины. Несомненно, наиболее яркой фигурой, воплотившей в своем творчестве метаморфозу мистических поисков в рациональные реалии, был Руми.

[17] В. В. Бартольд, Сочинения, т. VI, М., 1966, стр. 119.

Первый план осмысления, обычно отделенный в суфийской лирике от второго метафизической стеной двоякого толкования, у него диалектически переходит во второй; мир рассматривается им как сфера борьбы противоположностей, которые превращаются одна в другую и познаются посредством друг друга; развитие всего сущего происходит как переход от одного этапа к другому посредством отрицания, а затем и отрицания отрицания; отрицание само не является абсолютным, а знаменует переход к новому этапу.

Если у Руми рациональные элементы диалектики облачены в символические одежды суфизма, то у Омара Хайяма рационализм художественного мышления проявляется в классически чистом виде. Будучи великим ученым, заглянувшим в бездны вечной смерти живого, Хайям последовательно развенчал для себя мифы потусторонней жизни. Неотвратимость смерти обостряет чувство жизни, восприятие ее радостей. Космическая дилемма Жизни — Смерти разрешается им в пользу жизни — «в царстве бытия нет блага выше жизни». Но такой глубокий аналитический ум не мог оставаться в рамках космической абстракции — он «заземлил» ее на свое время и в конечном счете на всю социально-историческую эпоху. Этот процесс «заземления» — социализации философско-этических размышлений — обернулся для Хайяма трагедией отчаяния. Мир, в котором ум и знания становятся причиной гонений и преследований («от мудрости нет в нашей жизни прока, и только круглые глупцы — любимцы рока»), мир, в котором рука судьбы щедра только к подлецам, а чистота и благородство должны довольствоваться коркой хлеба, вызывает у поэта желание поскорее выплеснуть горький напиток жизни. Но это — бунт активного, деятельного разума, желающего сокрушить этот злой мир и заменить его другим («чтобы не было преград стремленьям благородным и человек мог жить, тоскою не томим»), бунт активного разума, не видящего реальных средств изменения этого мира. Так свою эпоху описывает великий Омар Хайям.

Нам хотелось бы коротко остановиться также на творчестве Хафиза — в частности, потому, что оно для всего цивилизованного мира ранее других явилось олицетворением восточной лирики, ее высочайшей вершины и тем самым привлекло к себе внимание таких великих европейцев, как Гёте и Гегель.

С вершины своей абсолютной и законченной системы Гегель провозгласил, что «Восток согласно своему общему принципу не доходит ни до индивидуальной самостоятельности и свободы субъекта, ни до превращения всякого содержания в нечто интимное» [18]. По поводу же восточной лирики он сказал: «... мы здесь наталкиваемся не столько на поэтическое выражение самостоятельных представлений о предметах и отношениях, сколько на непосредственное описание того не связанного с рефлексией вживания, благодаря которому субъект опознается не в своей замкнувшейся внутри себя проникновенности, но в своей упраздненности по отношению к объектам и ситуациям» [19].

Ранее мы пытались показать, что индивидуальная самостоятельность и свобода субъекта поэтического творчества в конкретных исторических условиях мусульманского мира IX—XV вв. выразились именно в рефлексии, правда, зачастую облаченной в мистические одежды. Для Хафиза активная деятельность — поэтическое слово, но Гёте совершенно верно акцентирует внимание на диалектическом характере Слова — Дела.

Но наиболее реальное воплощение стиль мышления мусульманского средневековья получил в философском творчестве. Упоминавшаяся ранее принципиальная несхоластичность мышления рассматриваемого социально-исторического образования конкретизировалась в теоретической форме философствования. Одновременно с процессом становления конкретных естественных наук происходил процесс вычленения собственно философской проблематики. И в этом смысле трактовка истории арабо-мусульманской философии как «комментаторской» упускает существенное звено в истории философии в целом. «Комментирование», которое уже у ал-Фараби связано с сосредоточением внимания на мировоззренческой и гносеологической проблематике и которое завершается созданием Ибн Рушдом учения о превосходстве знания над верой, было теоретическим осмыслиданием, с одной стороны, природы философского знания, а с другой стороны, природы научного знания вообще. Именно поэтому учение о превосходстве знания над верой смогло впоследствии стать обоснованием самостоятельного статуса науки. Исследования последних лет, в частности философского и естественнонаучного наследия ал-Фараби, убедительно подтверждают сказанное.

Тенденции культурного творчества мусульманского средневековья, схематизированно прослеженные в области философии, науки и искусства, связаны: 1) с рационализмом, ограниченным некоторыми идеологическими схемами, 2) с иллюзиями по поводу «космической» роли разума и неизбежности победы добра и истины над злом и заблуждением и 3) с интенсивной сосредоточенностью внутренней жизни.

Разумеется, эти тенденции нельзя отделить от общего комплекса культурной жизни эпохи, которая включала в себя самые различные «образования», в том числе такие реликты, как языческие представления. Но нас интересует то, что реально было завещано мусульманским средневековьем и освоено как золотой фонд мировой цивилизации.

[18] Гегель, Сочинения, т. XIV, М., 1958, стр. 321.
[19] Там же.

8. СОЦИОЛОГИЯ И ЭТИКА

Наше время, полное противоречий, непрерывного динамизма, связанное с борьбой за судьбу человечества, с особой остротой ставит вопрос о гуманистических основаниях культуры, о нравственной основе цивилизации, о том идеале, который должен стать образцом, нормой поведения всех и каждого в отдельности. Обращаясь к истории, мы видим, что не было ни одного сколько-нибудь крупного мыслителя, который по-своему, на свой лад, на языке своей эпохи и в соответствии с потребностями ее не стремился дать ответ на этот вопрос. Непрерывность поисков человеческого духа в этом направлении свидетельствует об историческом единстве судеб человечества, человеческой культуры.

Ал-Фараби, который впитал в себя самые разнообразные культурные традиции, тем и ценен, что вложил свой камень в фундамент гуманизма, нравственного обоснования идеала человеческой жизни. И этот идеал дорог нам, дорог с позиций коммунистического мировоззрения. Иногда дело изображают таким образом, что коммунизм, основные устои мировоззрения которого были выработаны Марксом, Энгельсом и Лениным, есть полнейший подрыв нравственности. Уже в силу того, что марксизм признает зависимость сознания, идей, идеалов, людей от их общественно-материального бытия, вытекает-де вывод о незначительном месте таких вещей, как идеал и самосознание, самих по себе в жизни общества и отдельной личности; тем более, мол, марксисты не могут признать абсолютного значения каких бы то ни было норм нравственности, идеалов человечности, справедливости и т. д. В этой связи можно сослаться на В. И. Ленина, который ясно и категорично заявлял, что абсолютное включает в себя относительное, опирается на относительное.

Это суждение справедливо и применительно к сфере нравственности. Идеал коммунистов, опирающийся на реальные тенденции и закономерности развития мировой истории в XX в., никак не может быть отбрасыванием ценнейших завоеваний предшествующей культуры, в том числе и в теоретическом отношении. Марксизм исходит из признания возможности объективно-исторического конкретного воспроизведения без всяких натяжек феноменов культуры прошлого. Он не избегает сличения, сопоставления своего идеала с предшествующей историей. Наоборот, в таком сличении этот идеал не только ничего не теряет, но обогащается и внутренне уплотняется.

Одной стороной своего творчества, устремленной в будущее, ал-Фараби близок нам. Другой стороной, исторически обусловленной ограниченным горизонтом его времени, он дает повод вступить в полемику с таким противником, как религия, ибо концепция гуманизма и нравственный идеал ал-Фараби сформировались в условиях господства религии. Борьба за свободу человеческого духа и благородные законы гуманизма, за духовное просвещение человеческого рода составляет сердцевину творчества ал-Фараби, одушевляющий его пафос, его внутреннюю личностную мотивацию.

Какими бы сложными и отвлеченными теоретическими построениями ни занимался мыслитель, он видит конечную цель. Идеал ал-Фараби включен в состав его мировоззрения и вытекает из него. В частности, он дает высокую оценку значимости философии. «Поскольку мы достигаем счастья только тогда, когда нам присуще прекрасное, а прекрасное присуще нам только благодаря искусству философии, то из этого необходимо следует, что именно благодаря философии мы достигаем счастья»[1]. Каждая отдельная отрасль знания сама по себе, субординация всего научного знания в системе, отыскание «начала начал», «причины причин» — все служит одному: теоретическому и практическому совершенству человека, счастью человека. Сама теоретическая потребность постижения истины упирается опять-таки в человека; без стремления к добру и красоте, без нравственно развитой личности нет истины, нет мудрости, а есть лишь ее видимость. Но и добро неосуществимо без рассудительности, разумной и критической оценки намерений и мотивов. Только особый, специфически гуманистический пафос и настрой является источником большого вдохновения и гениальных прозрений. О такой связи высоких порывов и открытий новых горизонтов познания можно говорить, видимо, как об общем правиле. Нельзя, если взять другой пример, понять жизни, трагедии и творчества Галилея, если видеть в его исследованиях самодовлеющее созерцание природы, лишенное «человеческой жилки».

Кстати, ал-Фараби и Галилей, выступая против догматизации Аристотеля, выдвигают великий принцип опыта, считая, что данные чувственного опыта предпочтительнее любого рассуждения, построенного человеческим умом. Мы подчеркиваем самостоятельность суждений ал-Фараби не для того, чтобы опро-

[1] Аль-Фараби, Социально-этические трактаты, стр. 35.

вергнуть очевидный факт громадного уважения, более того, преклонения его перед Аристотелем. Это нашло выражение, в частности, в форме его произведений, написанных в виде комментариев к трудам Аристотеля. Считается поэтому вполне обоснованным отрицать самобытность воззрений ал-Фараби. Выступая с критикой трактовки творчества ал-Фараби как неоригинального, мы хотим показать, что он не был пассивным комментатором. Усвоив ценнейшие моменты аристотелевского учения, он развивал их далее.

Основные пункты мировоззрения ал-Фараби сосредоточены, как мы заметили выше, в учении о вечности мира, в учении о всеобщности принципа причинности и, наконец, в учении о разуме.

В особенности последний пункт был наиболее еретическим с точки зрения ортодоксии, поскольку он был связан с провозглашением бесконечных прав человеческого разума, с определенным материалистическим и гуманистическим пониманием природы мышления, создав основу демократической концепции равенства людей. Оно имеет прямую проекцию на идеал общественного устройства, на идеал совершенства людей, по меркам которых ал-Фараби оценивал окружающую его социальную среду.

Деятельный разум безличен, космичен, это внутренний логос, внутренняя закономерность объективного мира. Разум индивида развивается лишь в меру приобщения к космическому разуму. Последний одинаков для всех людей. Первое состояние всякого индивидуального разума — страдательность. Разум в потенции есть способность, общая всем людям. Приобретенный разум — приобщение индивидов к единому общечеловеческому мышлению.

Не только относительно познавательных особенностей, но и относительно всех специфических человеческих характеристик отрицание врожденности оказывается концепцией равенства людей. Подобно тому как человек не рождается разумным, а лишь способным к разумности, так он не рождается злым или добрым. «Человек, — говорит ал-Фараби, — не может быть наделенным с самого начала от природы добродетелью или пороком, так же как он не может быть прирожденным ткачом или писцом» [2]. Этические качества лишь кажутся врожденными в силу того, что не принимаются в расчет привычки и воспитание. Мало того, этические характеристики ал-Фараби вообще считает несоотносимыми с чисто природным состоянием. От природы люди по существу в этическом отношении равны, они еще вне этических оценок. Разница лишь в предрасположениях. Но их не следует абсолютизировать. «Неправдоподобно и невероятно, чтобы существовал кто-то, от природы полностью

[2] Там же, стр. 180.

предрасположенный ко всем добродетелям, этическим и интеллектуальным, так же как неправдоподобно, чтобы существовал кто-то, от природы имеющий предрасположение ко всем искусствам. Точно так же неправдоподобно и невероятно, чтобы существовал кто-то, от природы предрасположенный ко всем порокам» [3].

Защитники интересов господствующих «верхов» во все времена яростно нападали на идею равенства людей, стремясь развенчать и опорочить ее. Причем неистребимой привлекательности этой идеи противопоставляли изощренные доводы не только логического характера. «Били» на человечность, на то, что-де признание равенства людей есть нивелирование индивидуальностей, подавление талантов и склонностей или, наоборот, означает фантастическую надежду на превращение в Рафаэля любого члена общества. На самом же деле аристократические концепции относительно человеческих способностей направлены были на увековечение такого положения, когда средства образования, развития и наслаждения оказались монополизированными и в силу этого представлялись чуть ли не наследуемыми особенностями индивидов, входящих в господствующую элиту. Продолжая прогрессивные демократические традиции всего гуманизма, марксизм развил идею равенства людей, прижизненного приобретения и развития человеческих способностей в идею практического уничтожения всех классовых и социальных привилегий. На этой основе все члены общества могут приобщиться к достижениям культуры. Каждый в меру природных предрасположений способен к развитию, а не исключен заранее из сферы культуры в силу случайностей своего развития, принадлежности к определенной сословной группе. Таким образом, мы видим, что идеал общества, исключающего антагонизм эгоистических интересов, сформулировался тогда, когда для этого не было никаких реальных гарантий. Это была мечта, оставившая неизгладимый след.

Идеал, этические нормы и принципы, которыми дорожил ал-Фараби, нашли отражение в его концепции добродетельного города. Но прежде чем раскрыть содержание этой концепции, следует остановиться на том, что он везде искусно связывает проблемы политики и этики с общефилософскими, логическими, космологическими, онтологическими и другими проблемами.

Объединение людей — будь это город, народ или все человечество — отражает в миниатюре картину Вселенной, действуя по тем же принципам и законам. В структурном отношении объединение людей построено по такому же иерархическому порядку, который царит во Вселенной. Вселенную возглавляет первый сущий, который через ряд небесных сфер ниспосылает разумную силу, проникающую в подлунный мир и актуализи-

[3] Там же, стр. 181—182.

рующую его. Объединение людей возглавляет первый глава, указания которого передаются иерархическим порядком от близких ему помощников к более далеким, пока не достигнут такого слоя людей, управляемых, но никем не управляющих.

Свой социально-этический идеал ал-Фараби проводит на фоне сопоставления добродетельного города с невежественными, имея в виду под городом государство.

Если обратиться к «Гражданской политике», то можно проследить, как он сопоставляет добродетельный город с различными типами невежественных городов. Различные типы городов, описанные ал-Фараби, определялись им по видам благ, к которым они стремились. Если блага, к которым стремятся жители, направлены на совершенствование личности, что в конечном счете приводит к достижению наивысшего блага — счастья, то они принадлежат к добродетельному городу. Если же достижение благ сводится к удовлетворению нужд, стяжательству, развлечениям, почестям, властолюбию, то жители, жаждущие их получить, населяют города необходимости, обмена, низости, властолюбия и честолюбия.

Описывая помыслы, желания жителей невежественных городов, ал-Фараби описывал общество его времени, в котором процветала коррупция нравов, но, не имея возможности сказать об этом прямо, он прибегал к скрытой форме протеста. Говоря о ведущем месте социально-этических проблем в системе воззрений ал-Фараби, никак нельзя согласиться с имеющей место точкой зрения, что его социально-политические воззрения носят отвлеченный характер и никак не соприкасаются с исторической реальностью. Даже в формулировке этического идеала, не говоря уже об описаниях различных форм общественного устройства, не может не найти отражения эпоха, в которую живет тот или иной мыслитель. И этот образ, «зеркало», вовсе не безразличен для исторической науки. Ведь важна не только совокупность фактов, раскрывающих, как жили люди, но не менее важно постичь, как чувствовали, переживали, мыслили люди определенной эпохи. Иначе мы будем представлять скелет, но не живую плоть истории. Духовный строй людей прошлого при всей несопоставимости с нашим общественным опытом, будучи даже чуждым ему, никогда не перестанет быть предметом, достойным самого пристального внимания и изучения. «Добродетельный город» — это не воплощенная мечта мыслителя, здесь он говорит о том, какими люди должны быть, а не каковы они на самом деле.

Достижение совершенства отдельным человеком ал-Фараби гарантирует в том случае, если человек входит в объединение, которое действует по принципу разделения труда, взаимопомощи и духовного общения. Даже если человек является членом объединения, путь его к достижению цели долог и труден. Ведь личное совершенство индивидов должно достигнуть предела, с

тем чтобы общество, в котором они находятся, стало «добродетельным».

Ал-Фараби дает двоякое определение справедливости. Первое определение имеет больше социологический смысл, это — гармония, основанная на разделении труда и исполнении каждой группой людей своих обязанностей.

Во-вторых, ал-Фараби понимает справедливость в юридическом смысле, как то, что обеспечивает безопасность, богатства, достоинство и материальные блага. По проблеме наказания он придерживается той точки зрения, что оно должно быть соразмерно проступку. «Некоторые правители городов полагают о любой несправедливости, которая встречается в городе, что это несправедливость по отношению к горожанам. Другие полагают, что несправедливость касается только того, по отношению к кому она была проявлена. Иные разделяют несправедливость на две категории: на несправедливость, которая затрагивает отдельных лиц, но при этом является несправедливостью и против горожан, и на несправедливость, затрагивающую только отдельные лица и не передающуюся через них жителям города. Поэтому некоторые из правителей городов не считают нужным прощать виновного, если даже тот, кому причинили зло, простил его, а некоторые считают, что виновный должен быть прощен, если тот, кому было причинено зло, простил его. Некоторые считают нужным простить одних и не прощать других» [4].

Трактуя проблему достижения счастья как наивысшего совершенства, ал-Фараби прибегает к противопоставлению положительного и отрицательного, то объединяя, то разъединяя их, так как считает, что условия, от которых зависит достижение счастья, должны включать в себя как положительный, так и отрицательный момент, «влечь за собой похвалу и порицание». Эти факторы проявляются через активное взаимодействие физических, нравственных и умственных способностей, которые составляют основу поступков человека — безобразных и прекрасных. Тем самым ал-Фараби признает свободу выбора и творческое начало человека, который представляется не слепым орудием божества, а личностью, действующей сообразно велениям разума.

Своеобразным и существенным понятием этики ал-Фараби является понятие «нрав». Оно совмещает в себе то, что психологи называют «характером», и этическую характеристику личности. Утверждается органическая слитность процесса формирования этих двух сторон личности. Нрав есть не только нечто прижизненно формирующееся, но и нечто способное к изменению после завершения процесса формирования. Ал-Фараби трезво оценивает возможности такого изменения, говоря о

[4] Там же, стр. 226—227.

трудностях, сопряженных с ломкой сложившегося нрава. Обращаясь к активности индивида, он дает рекомендации по самовоспитанию, избавлению от дурных сторон характера. Для достижения совершенства необходима полнейшая искренность по отношению к себе. «Ни одна черта характера не избегает изменения и передачи. У ребенка, душа которого представлена в потенции, нет ни актуальных нравственных качеств, ни даже душевных качеств» [5]. Родословную этого положения ал-Фараби ведет от «Этики» Аристотеля, где утверждается, что добродетель возникает посредством упражнения и привычки, а «не дается нам от природы». Следовательно, любой нрав в принципе изменяем. Платон говорил, что природа побеждает привычку. Ал-Фараби считает, что это утверждение не противоречит мысли Аристотеля, а лишь подчеркивает то, что сама привычка как бы превращается в естество человека и потому не поддается изменению в результате легких усилий. «Взрослые люди, обладающие от природы трудноискоренимым нравом, стремясь устранить этот нрав, только еще больше его укореняют. Подобное происходит с дорогой, на которой растут лес, трава и кривые деревья. Если хотят очистить от них дорогу или склонить деревья в другую сторону, то при удалении их с пути они больше прежнего заслоняют дорогу» [6]. К этому ал-Фараби добавляет: «Клянусь жизнью, что тот, кто развил какую-либо черту характера и кому удалось усовершенствовать ее, тем самым укрепил в своей душе эту черту! И ему очень трудно устранить ее. Но эта трудность не означает невозможности» [7].

Человек не может быть наделен от природы добродетелью или пороком. «Но он может от природы быть предрасположен к состояниям, [связанным с] добродетелью или пороком, так что ему легче совершать действия, [вытекающие из] данного [состояния], чем какие-либо другие» [8].

«Природное состояние не имеет названия, и если кто-то называет его добродетелью или пороком, то только по общности имени, а не потому, что смысл одного тождествен смыслу другого. Человека порицают или хвалят за [состояния], возникающие в силу привычки. Его не хвалят и не порицают за другие [состояния]» [9].

Ал-Фараби не дает огульно отрицательной характеристики всем типам «невежественных городов»: достижение счастья через предельное развитие теоретического знания не означает отказа от всего «земного». Так, разбирая честолюбивый город, стремление его жителей к почестям, он не видит в этом ничего

[5] Аль-Фараби, Философские трактаты, стр. 72.
[6] Там же, стр. 71.
[7] Там же, стр. 73.
[8] Аль-Фараби, Социально-этические трактаты, стр. 180.
[9] Там же, стр. 181.

плохого. Ведь почестей порой достигают тем, что делают другим людям хорошее, приносят им счастье, поэтому ал-Фараби сравнивает этот город с добродетельным. Но когда любовь к почестям превышает меру, этот город превращается в «город палачей» и, естественно, такое качество его вызывает осуждение со стороны ал-Фараби. Начиная разбор властолюбивого города, ал-Фараби с первых же слов выказывает свое неодобрение к нему, ибо здесь процветает жажда крови человека, алчность к чужому богатству, порабощение, все то, что никак не соответствовало гуманным убеждениям мыслителя.

Исключительно своеобразной является попытка ал-Фараби сопоставить свой идеал общества с реальностью, причем он главной целью ставит выяснение системы установок и ценностей, на которые ориентируется тот или иной тип общества или группа людей. В соответствии с этим он разбирает концептуальные схемы, которые лежат в основе системы ценностей и связаны с решением вопросов о природе и сущности человека, о происхождении и причинах развития общества.

В первую очередь его интересует добродетельный город. «Город, в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается истинное счастье, является добродетельным городом, и общество, где люди помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельное общество. Народ, все города которого помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельный народ. Таким же образом вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу для достижения счастья» [10]. Он уподобляет добродетельный город совершенному, здоровому организму.

Добродетельному городу противостоят четыре основные разновидности порочного города: невежественный, безнравственный, изменчивый (переменчивый) и заблудший. Знание, разум — великая общественная сила, основа ориентации на высшие ценности, позволяющая не быть на поводу мелких и тщеславных интересов. Жители порочных городов либо не знают истинного счастья, либо не проявляют настойчивой целеустремленности в его достижении. Привычные к определенному образу действий, «они могут находить удовольствие в тех душевных состояниях, которые обретаются ими благодаря этим действиям» [11]. Их состояние он уподобляет самочувствию больных, которые, не подозревая о своей болезни, настолько уверяются в своем здоровье, что не внемлют словам лекаря.

Жители невежественного города, по мнению Абу Насра, не знают, что такое подлинное счастье. Поэтому они не могут в принципе верить в его достижение и стремиться к нему [12]. Не-

[10] Аль-Фараби, Философские трактаты, стр. 305.
[11] Там же, стр. 332
[12] Аль-Фараби, Социально-этические трактаты, стр. 164.

вежественный город, в свою очередь, подразделяется на шесть видов. Первый из них — это город необходимости, «жители которого стремятся ограничиться лишь необходимыми вещами, то есть теми, которые нужны телу для его существования — едой, питьем, одеждой, жилищем, половыми сношениями и помощью друг другу в достижении этого.

Город обмена — тот, жители которого стремятся помогать друг другу для достижения зажиточности и богатства, но не как средства для достижения чего-то другого, а как цели всей жизни.

Город низости и несчастья — это тот город, жители которого стремятся к наслаждениям — в еде, питье, половых сношениях, короче — они стремятся к такому наслаждению, которое действовало бы на чувства и воображение, стремятся возбудить веселье и утешаться забавами во всех их видах и проявлениях.

Честолюбивый город — это такой город, обитатели которого стремятся помогать друг другу с тем, чтобы их почитали, восхваляли, чтобы о них говорили и чтобы их знали другие народы, чтобы их прославляли и возвеличивали словом и делом, чтобы они выступали в великолепии и блеске — либо в глазах чужих, либо друг перед другом,— и все это в меру того, насколько они стремятся к этому или насколько им удается этого достигнуть.

Город властолюбивый — это такой город, жители которого стремятся к тому, чтобы другие покорились им, а сами они не покорялись никому; их усилия направлены на достижение той радости, которую доставляет им только победа.

Город сластолюбивый — это такой город, жители которого стремятся к тому, чтобы каждый из них свободно мог делать то, что он хочет, ничем не сдерживая свою страсть [13].

Безнравственный город сходен с добродетельным в том отношении, что его жители как будто бы понимают истинные ценности человеческого бытия. «Но действия жителей этого города являются теми же, что и действия жителей невежественных городов» [14]. Испорченный добродетельный город называется «переменчивым», и о нем не стоит долго распространяться. Но в особенности примечательна характеристика заблудшего города. Его жители полагают, «что счастье будет после этой жизни» [15].

Из всех порочных городов наибольший интерес представляют невежественные и заблудшие города. Есть определенные социологические схемы, которые соответствуют стилю жизни в них. Одна из них состоит в признании всеобщности борьбы за существование, распространяющейся и на общество. Ничто не объединяет людей, лишь внешние обстоятельства, нужда или

[13] Его же, Философские трактаты, стр. 323—324.
[14] Там же, стр. 325.
[15] Там же.

принуждение со стороны сильных приводят их к согласию, представляющему весьма преходящее состояние. Как только это внешнее исчезнет, между ними обязательно установится отчужденность, и они должны будут разойтись. Таков звериный взгляд из числа взглядов, принадлежащих человечеству [16].

Вторая схема заключается в том, что наличие объединяющих уз не отрицается, но имеются расхождения в толковании того, что́ лежит в их основе. Одни связывают общность людей кровнородственными отношениями, общностью происхождения от единого предка или тем, что мужчины одного племени вступают в брак с женщинами другого племени. Политические связи и договорные отношения также приводятся в качестве оснований общественной жизни. (Эти и последующие схемы рассуждений удивительно совпадают с существующими до сих пор определениями нации, ее признаков, хотя нация как этническая общность в то время не существовала.) «Некоторые считают, что основой связи (общественной связи людей. — *Б. Г.* и *А. К.*) являются сходство нравов, природных качеств и общность языка и что расхождения происходят из несходства этих черт... Другие полагают, что основой связи является... общность местожительства» [17].

Всем этим концепциям противостоит точка зрения, которую Абу Наср приписывает добродетельному городу. «... У существ может иметь место лишь борьба между различными видами; что же касается существ, входящих в один и тот же вид, то по отношению к ним вид выступает как то, что их связывает, почему последние и должны поддерживать между собою мир. По отношению же к людям связующим началом выступает человечность, и людям, поскольку они принадлежат к роду человеческому, надлежит поддерживать между собою мир. После этого они отвоюют у прочих видов все, чем они могут воспользоваться, оставив то, что не принесет им никакой пользы...» [18]. «Что же касается воинственного человека, то таковой — постольку, поскольку он воинствен — чужд человеческой природе» [19].

Из всех невежественных городов наилучшим является честолюбивый город, ибо, если честолюбие направить на достойные цели, оно будет способствовать приближению этого невежественного города к добродетельному. Если отвлечься от различий в типологии обществ, как она излагается в различных трактатах, то главным является противопоставление добродетельного города и невежественного города. Нельзя не отметить симпатий, которые ал-Фараби питает к коллективистскому городу (о чем мы упоминали уже в связи с характеристикой эпохи). «Коллективный город — это такой город, каждый житель

[16] Там же, стр. 348.
[17] Там же, стр. 351.
[18] Там же, стр. 362.
[19] Там же, стр. 363.

которого полностью волен делать то, что пожелает. Его жители равны. Их законы абсолютно не отдают предпочтения одному человеку перед другим. Их власть по отношению друг к другу и по отношению к [жителям других городов] распространяется только на совершение того, что способствует увеличению их свободы. Среди них встречаются различные нравы, разные заботы, желания, наслаждения бесчисленными вещами. Их жители образуют бесчисленное количество сходных и отличных друг от друга групп.

В этом городе, который объединяет в себе все эти города, сочетается низменное и возвышенное, встречаются какие угодно руководства...» [20], которые свойственны всем видам невежественных городов.

Абу Наср по-своему дает оценку характеру войн. Если город вступает в войну, чтобы защитить свои интересы, дать отпор врагу, посягающему на блага жителей города, то он ведет справедливую войну. Если же войны ведут только с целью подавления свободы другого народа или с целью утоления своих страстей, то такие войны несправедливы. Абу Наср также осуждает правителя, который, подвергая наказанию людей, заслуживших его, превышает меру; его возмущает и такая несправедливость, когда в пылу гнева правитель убивает безвинных людей, не заслуживших этого.

Ал-Фараби все время ищет такие пути, которые бы дали возможность каждому человеку быть счастливым по-своему. Он призывает всех людей к совершенствованию теоретического познания, так как оно расширяет кругозор человека, дает возможность наилучшим образом осознать свою жизненную цель. Осознание цели имеет существенное значение для жизни человека, так как тогда он намечает свой жизненный путь, которым он следует. Выбор истинного пути зависит от самого человека. Но ал-Фараби постоянно указывает на такую закономерность, как сочетание теоретического познания и хороших нравственных качеств. Он считает органически связанными добро и истину. Человек разумен тогда, когда его намерения и действия пронизаны потребностью добра. Он ссылается на мнение народа, согласно которому сообразительного в совершении зла называют «хитрым», «коварным» и лишь проявляющего сообразительность в совершении добра называют «разумным».

Поиски истины объединяют людей, ибо истина — объективна. «Истина — это заветная цель во всем, точно так же как благо и добродетель. Двое ищущих истину уже понимают свою цель, знают ее и не расходятся [во взглядах] относительно ее» [21]. Мнение народа, связь с практикой обеспечивают конструктивность поисков истины. Ал-Фараби берет в пример двух

[20] Аль-Фараби, Социально-этические трактаты, стр. 156.
[21] Там же, стр. 272—273.

людей. Один из них проштудировал все книги Аристотеля, но действия его противоречат прекрасному в общепринятом мнении. Другой не знает наук, но его действия прекрасны. Ал-Фараби считает, что второй ближе к тому, чтобы быть философом, чем первый. «Если человек ограничивается теоретическими науками, не согласуя своих действий с тем, что прекрасно в общепринятом мнении, его укоренившаяся привычка препятствует ему совершать действия, которые прекрасны в общепринятом мнении» [22]. Интересно в этой связи сближение, в духе Платона, философа и правителя как таких людей, которые должны обладать совершенным теоретическим знанием и умением претворять его в жизнь. Высокое значение, которое ал-Фараби придает теории, особенно видно из того, что типы городов (и типы соответствующих культур с их ориентациями) он различает и по такому признаку, как мировоззрение. Так, люди «невежественного города», захваченные повседневной суетой, не сознают подлинных ценностей и смысла жизни. Люди «безнравственного города» не согласовывают правильных понятий с поступками. Люди заблудшего города ложно представляют начала, которые лежат в основе мира. Культурная творческая роль мировоззрения состоит в том, чтобы люди осознали свое место и предназначение в мире.

Мысль ал-Фараби о высоком значении мировоззрения в жизни людей отвечает высоким духовным запросам человека, руководствующегося призывом греческой мудрости: «Познай самого себя». Но сама мировоззренческая система ал-Фараби ориентирована в двух планах. Первый превратно помещает центр всех устремлений человека в не-человека, в отчужденное от человека существо, в бога. Согласно второму плану, венцом всей системы знания является гражданская философия, т. е. мировоззрение обращено к самому человеку, человек как средоточие мировоззрения должен воплотить в своем поведении и отношении к людям осознанное им предназначение. Мировоззрение — это не система пустых абстракций, а то, что должно войти в плоть и в кровь самосознающей себя личности.

Идеал ал-Фараби — великое общество, общество всех людей, населяющих землю и живущих в мире. Воинственность разъединяет людей и потому чужда человечности. Если люди, говорит ал-Фараби, не связаны друг с другом по природе, а лишь только нужда и внешняя необходимость их объединяет, то естественной была бы отчужденность людей. Подобную точку зрения ал-Фараби расценивает как зоологический индивидуализм и называет ее «звериным взглядом». Его глубокое убеждение состоит в том, что человек по природе своей — общественное существо. Связывающим началом является человечество. «Человек относится к тем видам [существ], которые могут

[22] Там же, стр. 270.

достичь необходимого в делах и получить наивысшее совершенство только через объединение многих людей в одном месте проживания» [23].

Ал-Фараби стоит за централизованное управление государством, ему претят анархия и беспорядок. И несмотря на это, он из всех невежественных городов отдает предпочтение коллективистскому городу. Он имеет наибольшие шансы превратиться в город добродетели, хотя руководители такого города потакают разнообразным желаниям, в том числе и самым низменным, а сам город внешним видом «напоминает цветастое и красочное одеяние», будучи анархическим объединением отличных друг от друга частей. Но именно терпимость обусловливает приток населения в этот город. «В нем рождаются люди разных родов, имеют место браки и половые связи разного вида, здесь рождаются дети самого разного рода, воспитания и происхождения» [24]. Вот почему ал-Фараби допускает возможность, что с течением времени в коллективистском городе вырастут самые достойные люди.

Стремление ал-Фараби переустроить общественную жизнь на разумных основаниях само по себе не является утопическим и идеалистическим. Но само это стремление, которое является прогрессивным в его конкретном содержании, будучи лишено реалистического понимания коренных причин общественного развития, представления о путях изменения жизни людей, является иллюзорным. «Идея царства разума» во всем предшествующем историческом развитии оказывалась бесплодной мечтой.

Облик правителя, каким он должен быть, составляет излюбленную тему размышлений ал-Фараби. К ней он возвращается постоянно, специально посвящая ей «Афоризмы государственного деятеля». Указанные им нравственные характеристики, необходимые для государственного деятеля, — любовь к истине, благородство и величие характера, — взятые сами по себе, являются идеальной формой. Помимо причин, обусловливающих просветительскую утопию монарха — героя культуры, в качестве специфического момента можно отметить особенности государственной власти на Востоке. Система зависимостей, пронизывающая здесь всю структуру феодальных отношений и обусловливающая так называемый «восточный деспотизм», «укрупняет» все личные особенности главы государства, поскольку умножает их на всю мощь сильного и жестокого государственного аппарата.

Тема исключительного совершенства главы государства, «главного члена городского объединения», составляющего «сердце» в механизме общественного организма, — часто повто-

[23] Там же, стр. 108.
[23] Там же, стр. 108.

ряющаяся тема в творчестве ал-Фараби. Высокий идеал правителя, подобно другим выдвинутым им нравственно-эстетическим нормам, можно предположить, «задал» соответствующие сюжеты Фирдоуси, Саади, Юсуфу Баласагунскому. Он наделяет главу добродетельного города умом проницательным и прозорливым, слогом выразительным и ясным, большими познаниями, любовью к правде, возвышенной душой, смелостью. Поэтому он не согласен с теми, кто считает, что к неотъемлемым чертам правителя должны быть отнесены жестокость, запугивание, использование богатства.

«Ничто из этого не принадлежит к атрибутам профессии правителя. Это свойства, которые могут быть полезны для правителя, но о них мнят, что они составляют существо правления» [25].

Учение о том, что человек является продуктом прижизненного развития, продуктом окружающей среды, а не приходит в мир с врожденными идеями, развитое английскими и французскими материалистами, Маркс связывает с учением коммунизма, выдвигая афористический тезис: материализм — логическая основа коммунизма. В то же время он отмечает, что абстрактность и созерцательность не позволили предшествующим мыслителям последовательно развить материализм, материалистически истолковать самое общественную среду. Среда создает людей. А как и кем изменяется сама среда? Домарксистские мыслители — сказанное относится с полным правом и к ал-Фараби — оказались неспособными понять людей как авторов и актеров драмы, которая разыгрывается на базисе материальной жизни и потому имеет объективную логику, направляющую сознание и волю людей. А потому естественно было деление общества на две половины: ведомых и ведущих. Среда формирует людей. А сама среда создается государством, идеями и мнениями правителя. «Политические деятели делают жителей городов хорошими, приучая их делать добро» [26]. Но тем самым опрокидывается первоначальное материалистическое положение, ибо именно идеи объявляются всемогущей силой — все зависит от нравственной устремленности, идейного настроя главы государства.

Представление, по которому пути народов зависят от доброй или злой воли правителей, не является специфичным только для ал-Фараби. Оно в течение тысячелетий укоренялось и приобрело в эпоху средневековья прочность общего предрассудка. Разрушение этого предрассудка способствовало росту самосознания человека как личности. Вот почему ныне никто не хочет по-холопски, рабски служить тестом, из которого нечто замешивают благодаря воспитанию, от кого бы оно ни

[25] Там же, стр. 201.
[26] Там же, стр. 14.

исходило. Принципиальная дистанция между воспитателями и теми, кого воспитывают, между героями-благодетелями и народом была коренным образом сокращена Марксом и Энгельсом, которые нашли пункт совпадения изменения обстоятельств и изменения людей в революционной практике и тем самым указали действительный выход из тех неразрешимых трудностей, в которые попадала прежняя общественная мысль. Речь идет о разделе между физической основой человека и его общественной сущностью, между духом и материей, между идеалом и жизнью. Марксизм раскрыл корни этого трагического противоречия, показав, что исторически определенная форма материального производства, совершающегося в условиях частной собственности, и антагонизм эгоистических интересов обусловили все превратности в сфере сознания и, в частности, дополнение реального, рационального понимания иллюзорными, иррациональными представлениями о средствах осуществления идеала. Пользуясь высказыванием самого ал-Фараби о вынужденной эмиграции, к которой следует прибегать в поисках добродетельного города, можно сказать, что мыслитель, не найдя добродетельного города, в котором процветали бы науки и искусства, делает мучительное salto mortale, совершает своего рода «внутреннюю эмиграцию», разрешая проблемы в иллюзорном, нереальном мире религии. Естественно, что это решение — утопическое, фантастическое. Ал-Фараби, будучи сыном своего времени, не мог избежать обращения к другому миру как условию торжества справедливости. Это было духовной компенсацией безраздельного господства алчности, попирания совести и чести в реальности, компенсацией, к которой теоретическая мысль прибегала неоднократно и которую позднее с большой силой выразил Кант. Но возможность обеспечения справедливости в потустороннем мире вовсе не должна быть понята в духе полного презрения к мирской жизни.

Взгляды тех, кто считает мирскую жизнь ничтожной, он выражает пословицей: «Умри по воле — будешь жить по природе». «Некоторые думают, что соединение души с телом не является естественным, что человек — это и есть душа, а присоединение тела к ней портит ее и искажает ее действия, что пороки исходят от души по причине соединенности ее с телом, что ее совершенство и добродетель состоят в том, чтобы освободиться от тела» [27]. Другие считают, что нужно уничтожить все аффекты и страсти, поскольку-де человек из-за них оказывается в плену земных интересов. Детальной квалификации этих точек зрения ал-Фараби не дает, он лишь между прочим характеризует их как порочные. Провозглашая автономность нравственной сферы, неподвластность ее никакой калькуляции в отношении поступков и меры вознаграждения за них, ал-Фараби утверждает, что поступки должны быть абсолютно бескорыстны.

[27] Аль-Фараби, Философские трактаты, стр. 367—368.

Рассматривая взаимоотношение философии и религии, ал-Фараби считает, что содержание у них одно, но религия является знанием лишь в образно-символической форме, а философия представляет более высокую форму знания — мыслящее, разумное постижение. Отсюда критическое отношение к попыткам теоретического обоснования религии. Замечательной трезвостью и свободой суждения отличаются высказывания ал-Фараби о способах защиты религии. Выступая в защиту конкретной религии, ее сторонники указывают на слабые положения в других религиозных течениях. Но, замечает ал-Фараби, ведь эти указания могут быть взаимными, подрывая тем самым основы религии. Чувствуя недостаток доводов, другие прибегают к действиям, которые вынуждают противников данного религиозного течения «молчать и не сопротивляться либо из робости, либо опасаясь зла» [28]. Но самое худшее состоит в том, что адепты религии не брезгают никакими средствами, включая ложь, обман, клевету для защиты своих позиций. Причем даже этот моральный цинизм оправдывается. Либо противник веры просто враг, а врага следует побеждать любым способом, либо он — человек слабого интеллекта. В таком случае ради его же счастья позволительно прибегать и к обману. Глубоко проницательно за этой безразборчивостью в средствах обоснования религии, за проповедью смирения он видит реальную политику закабаления одних людей другими.

Но, давая реалистическую оценку гуманизму Абу Насра, мы не можем утаить того, что в его творчестве линия материалистического разумного обоснования нравственного идеала не настолько окрепла, чтобы открыто и ясно размежеваться с религиозными мечтаниями и идеалистическими компенсациями. Последние проникают в его идеал, деформируя его гуманизм. Но, поистине говоря, всему свое время: утопический характер веры мыслителей прошлого имеет историческое оправдание.

Учение о бессмертии индивидуальной души длительное время понималось как подпорка нравственности [29]. Ал-Фараби, во-первых, склоняется к точке зрения отрицания вечности души человека по общефилософским соображениям, примыкая в этом отношении к Аристотелю. Во-вторых, он провозгласил автономию нравственности и с этой точки зрения также «не нуждался» в бессмертии души. И все же... Все же мы сталкиваемся с поразительным противоречием, со специальными экскурсами в

[28] Там же, стр. 191.

[29] Петр Помпонацци считал, что законодатель, как врач души, должен сообразовываться с характером своих подопечных. «Менее благородные нуждаются в вознаграждении и наказании. Некоторыми же невозможно управлять даже и посредством их — для таких-то и изобретено бессмертие» (Ф. А. Ланге, История материализма, стр. 118).

область загробной жизни. И трудно предположить, что он излагает какую-то точку зрения, не определяя к ней своего отношения. Суть ее такова: души жителей добродетельных городов после смерти соединяются и наслаждаются, души жителей остальных городов обречены на дегенерацию и смерть или на бесконечную агонию. Причем в первом случае увеличивается доля наслаждения, во втором — страдания. М. Фахри резюмирует точку зрения Фараби следующим образом: наряду с признанием бессмертности только разумной части души, т. е. общечеловеческого разума, он в известной мере допускает переселение душ или прохождение циклов возрождения, что напоминает Платона, но в корне расходится с мусульманской доктриной телесного воскрешения и сохранения всех душ, независимо от того, мудры они или невежественны, добродетельны или порочны.

Величайшей заслугой Абу Насра является выдвинутая им идея автономности нравственного сознания, независимости его от импульсивно возникающих аффектов и рассудочного расчета, даже если это расчет на божью справедливость. Добро, благо должно предпочитаться не ради чего-нибудь. Эта автономия нравственности связана с присущим человеку свободным выбором, инициативой, из которой вытекают нравственные оценки. «Счастье — это добро, искомое ради самого себя; к нему никоим образом и никогда не стремятся, чтобы добиться чего-то другого, и по ту сторону [счастья] не находится ничего более значительного, чего бы человек не мог достигнуть. Добровольные действия, помогающие достижению счастья, — это прекрасные действия. Нравы и привычки, которые производят их, — это добродетели. Последние — это добро, установленное не ими самими, но с целью счастья. Действия, которые мешают [достижению] счастья, являются плохими или уродливыми действиями. Нравы и привычки, откуда эти действия исходят, — это недостатки, пороки и низости» [30]. Как благо, так и зло достигаются по желанию и свободному выбору [31]. «Что до добра и зла, основанных на воле, — а это хорошие и плохие [поступки], — то они присущи только человеку» [32]. «Между воздержанным и добродетельным есть разница. Дело в том, что хотя воздержанный поступает добродетельно, совершая хорошие поступки, все же он имеет тяготение и стремление к порочным действиям и борется со своими желаниями. В своем действии он совершает противоположное тому, что подсказывают ему его состояние и желание. Совершая хорошие поступки, он все-таки страдает, делая их. Добродетельный же следует в своих действиях тому, что подсказывают ему его состояние и желание, и совершает хорошие поступки с любовью и охотой, получая от них не страдание, а удовольствие» [33]. Рассуждения ал-Фараби о счастье и добре настолько своеобразны, что заслуживают более подробного изложения.

[30] Аль-Фараби, Философские трактаты, стр. 289.
[31] Там же, стр. 305.
[32] Аль-Фараби, Соцально-этические трактаты, стр. 114.

Некоторые говорят, пишет ал-Фараби, что счастье — это не награда за действия, посредством которых достигается счастье; оно также и не награда за поступки, от которых отказались и которым не свойственно, чтобы посредством них достигалось счастье, так же как мудрость, приобретаемая обучением, не является наградой за предшествующее обучение и за отдых, которым человек наслаждался бы, если бы он не учился, отказавшись от него и предпочтя ему труд. Точно так же удовольствие, которое сопровождает полученное от обучения знание, не является ни наградой за обучение, ни наградой за труд, беспокойство и страдание, которые человек претерпел, избрав учение и отказавшись от отдыха. Скорее, счастье — это такая цель, которая достигается добродетельными поступками, вроде усвоения знания при обучении и усвоения искусств при старательном выполнении связанных с ними работ.

Поэтому, если кто-то полагает, что счастье, которое он заслужил, однородно с тем, от чего он отказался, у того добродетели близки к тому, чтобы оказаться пороками. Например, скромный человек, отказывающийся от всех или некоторых чувственных удовольствий, делает это просто для того, чтобы за лишения ему воздалось таким же или еще большим удовольствием такого же рода, так что именно жадность и стремление увеличить удовольствие побуждают его оставить то, что он оставил. В то же время он должен считать, что удовольствие, оставленное им, принадлежало ему и он его оставил лишь с тем, чтобы получить аналогичные удовольствия с «увеличением прибыли». Иначе как он будет вознагражден за то, чего у него не было?

Точно так же обстоит дело со справедливостью, которую человек проявляет, оставляя или не стяжая богатства, когда это лишь простое проявление жадности, основанное на надежде быть вознагражденным за это сторицей. Такой человек также полагает, что все его и чужие богатства принадлежат ему, оставляя их людям, с тем чтобы удвоить их в виде вознаграждения. Таким образом, и этот поборник нестяжательства, и скромница, о котором говорилось выше, проявляют справедливость и скромность не потому, что они сами по себе являются благом, и не воздерживаются от совершения зла и порочных поступков, потому что таковые безобразны сами по себе.

Точно так же обстоит дело и с храбростью того, кто полагает, что, лишая себя удовольствий, ради которых он стремится к дольней жизни, он заслужит других удовольствий подобного же рода, и притом в гораздо большем объеме.

[33] Там же, стр. 184.

Подлинно же добродетельный человек со смертью лишь упускает возможность совершить больше поступков, которые увеличили бы его счастье после смерти. Его страх перед смертью — это не страх того, кто считает, что со смертью его постигнет очень большое зло; это и не страх того, кто полагает, что со смертью он упустит великое благо, которое он уже обрел. Добродетельный человек уверен, что со смертью зло вовсе не постигнет его, что благо, которое он обрел, находится с ним и неотделимо от него смертью. Следовательно, добродетельный человек вовсе не боится смерти, а желает продления жизни для того, чтобы еще больше вершить благо, в силу которого растет его счастье.

Добродетельный человек поэтому не стремится приблизить смерть, а всячески старается продлить свою жизнь, дабы его сограждане не лишились той пользы, которую он приносит им своей добродетелью. Он идет на смерть лишь тогда, когда своей смертью приносит другим бóльшую пользу, чем та, которую он мог бы принести им, оставшись живым. Если смерть приходит к нему против его воли, он не испытывает никакого страха и сохраняет достоинство. Смерть нагоняет страх лишь на жителей невежественных городов и на порочных людей. Когда добродетельный человек, заключает ал-Фараби, умирает или его убивают, следует оплакивать не его, а его сограждан, в той мере, в какой он был нужен в городе, и завидовать ему за то счастье, которого он достиг.

В наше время, когда буржуазия в лице ее идеологов открыто провозглашает необходимость возврата к варварству и ликвидации культуры как непомерного бремени, с особой остротой проявляется то обстоятельство, что марксизм как теория освободительного движения пролетариата является в то же время научно развитой теорией общественного идеала, освобождения человечества от всяких темных сил и развития всех заложенных в человеке природных способностей.

Осваивая наследие деятелей культуры прошлого, мы тем глубже чувствуем меру своей ответственности перед будущим, перед историей за развитие человеческого в человеке. Если мы воспринимаем великое произведение прошлого как устарелое, говорит Нейгауз, то это означает, что нам попросту не хватает исторической перспективы, т. е. культуры. Но это уже факт из нашей печальной биографии, а не из биографии данного произведения.

Смысл, значение определенной теории становятся объективно измеримыми, когда она рассматривается в развитии и при четком уяснении того, кто является ее сторонником и преемником, а кто выступает в качестве ее критика и врага. Современные защитники теологии стремятся доказать, что материализм в истории философии был-де случайным явлением, что в особенности ярко, по их мнению, демонстрируется в период средневековья. В качестве высшего пункта развития средневековой философии рассматривается учение Фомы Аквинского. Г. Лей указывает на затушевывание заимствований у «арабов» как самим Фомой, так и его нынешними последователями. Текст комментариев Фомы Аквинского к трактату «О душе» Аристотеля почти полностью совпадает с соответствующим текстом Ибн Рушда, хотя имя последнего упоминается в них всего один раз. С этой точки зрения ими затушевывается зарождение и развитие элементов философского материализма в творчестве передовых мыслителей Востока. В материалистическом направлении средневековой европейской философии, получившем разработку в трудах Сигера Брабантского (Франция), Роджера Бэкона (Англия), Мейстера Экхарта (Германия), нашли отзвук идеи великих просветителей арабо-мусульманской культуры. Антифеодальные движения средневековья идеологически тяготели к учению о всеобщем разуме. Даже в учении Яна Гуса, тесно связанном с практической борьбой против феодальной церкви, можно выявить отзвуки традиции, идущей от ал-Фараби и Ибн Рушда.

Современные реакционные философы борются с представителями материалистической линии в средневековой философии как с живыми врагами. На кафедрах и ученых советах защищаются диссертации, в которых обосновывается тезис о том, что аверроистское учение о коллективном общечеловеческом разуме подрывает у человека атрибут духовной личности. Католический философ Э. Жильсон идентифицировал свойственное марксизму демократическое и гуманистическое понимание природы мышления как общественно-исторически выработанной способности аверроизмом. В этой связи он говорит о «современном историческом аверроизме». Это верно лишь в том смысле, что марксизм продолжает линию и традиции материализма, а не является прямым и непосредственным преемником аверроизма.

Вопреки такому неисторическому сближению следует подчеркнуть более близкие традиции гуманизма французского и немецкого просвещения, наследниками и продолжателями которой стали Маркс и Энгельс, впервые в истории мысли давшие научное обоснование идеала на основе коммунистической ориентации, подсказанной эпохой. Маркс и Энгельс развили свой гуманистический идеал, опираясь на Гельвеция и Дидро, Винкельмана и Лессинга, Гёте и Шиллера. Мысль ал-Фараби о равенстве людей, противоречащая всякой иерархии, в широком историческом плане — предпосылка учения Гельвеция о равной способности всех людей к творчеству.

Ф. Энгельс, говоря о связи мыслителей мусульманского средневековья с последующим развитием философии, указывает, что от арабов к романским народам перешло жизнерадостное свободомыслие, подготовившее материализм XVIII в.

Любая общественно-исторически выработанная исключительность для отдельных индивидов и групп, любое одностороннее преимущество, смещая отправную точку развития одних по сравнению с другими, являются унизительными для человеческого достоинства. Равенство, вырастающее, согласно марксизму, на основе универсального характера человеческой деятельности, является естественным условием для нравственного подъема всего общества и каждого индивида в отдельности.

9. АЛ-ФАРАБИ И ПОСЛЕДУЮЩЕЕ РАЗВИТИЕ КУЛЬТУРЫ ЗАПАДА И ВОСТОКА

Мы затрагивали — и не могли не затрагивать — многосторонние связи культуры эпохи ал-Фараби с последующими ступенями ее развития. Есть смысл подробнее и конкретнее проследить те линии культурного развития, где в той или иной степени, прямо или косвенно ощущаются следы влияния творчества «Второго учителя».

В русле той же самой линии культурного развития, в котором протекала деятельность ал-Фараби, находится великий среднеазиатский ученый-энциклопедист ал-Бируни, 1000-летний юбилей которого отмечался недавно во всемирном масштабе. «Индия», «Канон Масуда», «Вразумление начаткам искусства звездочетства», «Фармакогнозия» составляют основные труды Бируни, ставшие в ряд замечательных произведений его времени. Он принадлежит к числу тех титанов мысли, величие которых возрастает по мере ознакомления с их наследием. Сто лет назад, когда в Европе впервые была опубликована «Хронология древних народов» ал-Бируни, он предстал лишь в одном качестве — как один из интереснейших историков средневековья. Но чем больше трудов открывали исследователи — по математике, географии, астрономии, — чем глубже изучали их, тем все более вырастала фигура ученого, возвышаясь на целую голову над массой современников.

Ал-Бируни изучал звезды и минералы, постигал тайны неба и земли, прочел тысячи томов, чтобы почувствовать себя историком, построил земной глобус — первый в Средней Азии, — писал стихи и не мог не ощущать, как лихорадочны были последние годы могущества Саманидов, он стал свидетелем взлета и падения двух раннефеодальных империй — караханидской и газневидской. Ветром социальных столкновений, феодальных войн, варварских нашествий овеяны страницы его рукописей — ведь науки, тем более такая, как история, не существуют вне времени. Быть может, бури социальной жизни Хорезма и подсказали ему тему первого крупного сочинения, заставив обратиться к прошлому, чтобы понять, как развивалось общество.

«Хронологию древних народов» ал-Бируни закончил в 27 лет — накануне первого века нашего тысячелетия. Если Абу Наср подходил к обществу с позиций нравственности и нравственного идеала, то ал-Бируни открыл новую грань социального познания. Это первая на Востоке попытка историко-этнографического исследования, не потерявшая своего значения и сегодня.

На одном из частных вопросов исторического исследования мы хотели бы продемонстрировать глубину прозрений ал-Бируни. Речь идет о достоверности и вероятности. «Однако то, что находится в границах возможности, должно трактоваться как достоверное до тех пор, пока другое свидетельское показание не докажет, что оно ложно, ибо мы иногда бываем очевидцами (а другие были свидетелями еще до нас) таких физических явлений, которые мы могли бы просто объявить невозможными, если бы что-либо подобное было рассказано о давно прошедших временах» [1]. «Современная историческая наука предусматривает необходимость широкого использования теории вероятности. «Физически невозможное событие, — сказал Курно, — это всего лишь событие, вероятность которого бесконечно мала». Ограничивая свою долю уверенности взвешиванием вероятного и невероятного, историческая критика отличается от большинства других наук о действительности лишь несомненно более тонкой нюансировкой степеней [2]. Так, в 30-е годы нашего века, изучая прошлое Средней Азии, советские ученые обратились к «Хронологии» и многое почерпнули из нее. Только у ал-Бируни содержались сведения о согдийском календаре, необходимом для исследования согдийских документов начала VIII в., только у ал-Бируни сохранились данные о домусульманской истории Хорезма, памятники которой начали изучать археологи в конце 30-х годов.

До наших дней дошла его переписка с Ибн Синой, датируемая 997 г. Ал-Бируни из Хорезма писал в Бухару 17-летнему Ибн Сине. Ученые спорили о трактатах Аристотеля «Физика» и «О небе». Их занимали вопросы строения Вселенной, физический закон свободного падения тел, неразлагаемые частицы — атомы. Этим проблемам ал-Бируни посвятил свой труд «Восемнадцать положений природы». В переписке ал-Бируни задает Ибн Сине вопрос: как и почему можно видеть то, что находится под водой, если поверхность воды гладкая и если зрительные лучи отражаются от гладких тел? В ответе — в связи с изложением точки зрения Аристотеля на природу зрения — делается ссылка на суждения ал-Фараби по этому поводу в трактате «Об общности взглядов» и в комментариях ко второй книге «О душе» Аристотеля.

Ссылки ал-Бируни на многие произведения античной фило-

[1] Цит. по сб.: «Бируни», М.—Л., 1950, стр. 39.
[2] М. Блок, Апология истории, стр. 73.

софской и научной мысли убеждают в многогранности интересов ученого, знакомого с произведениями Гомера, сочинениями Платона, Аристотеля, Архимеда. Критический подход Бируни четко проявился в работе над монументальным трудом об Индии. На 45-м году жизни он начал изучать санскрит, несколько раз посетил страну, ходил по ее земле, дышал ее воздухом, сравнивал, удивлялся. Индийская кастовая система, философия, точные науки, религия, суеверие, законы и обычаи, предания, система мер и весов, письменность, география нашли отражение в этой работе. Он, как и ал-Фараби, проявил себя исследователем, чуждым расовых предубеждений, с уважением относящимся к культуре другого народа. «Произведения его многочисленны, совершенны и предельно надежны. Не было ни среди его коллег в его время, ни после него, вплоть до сего рубежа, ученого, более искушенного в астрономии и более сведущего как в ее главных положениях, так и в тонкостях», — писал об ал-Бируни (которого считал своим учителем) сирийский историк и врач Абу-л-Фарадж.

Ал-Бируни и ал-Фараби входят в тот ряд тружеников науки, которые стремились идти малоизведанными путями. Они принадлежали к тем ученым, которые своим вкладом, внесенным в науку, рассеяли мрак суеверия и пытались раскрепостить ум человека от религиозных оков. Они настолько верили в силу человеческого разума, что стремились приблизить его к Высшему разуму, который не представлялся им чем-то сверхъестественным и недостижимым, — он был вершиной мировой гармонии, ее составной частью. Возвышаясь над людьми как эталон совершенства, этот разум был досягаем при полном раскрытии физических и духовных сил человека. А раскрытие этих сил зависело от самого человека, от свободы выбора.

Даты рождения ал-Фараби и ал-Бируни отделены одним столетием — с исторической точки зрения сроком незначительным, и, кроме того, их объединяет общее стремление — принести благо человечеству, наметить пути для его достижения.

Познание природы в целом, явлений, действующих в ней, вносило изменение в отношение к религии: слепое почитание божества сменялось стремлением «уразуметь» его, постичь его как вершину мировой гармонии.

В средневековье еще не произошло резкого разделения между философией и частными дисциплинами, круг интересов тогдашних ученых был обычно обширен, включая философские и естественнонаучные проблемы. Лишь большой уклон интересов в ту или иную сторону давал возможность определять ученого или как философа, или как естествоиспытателя. Исходя из вышеизложенного будет правомерным назвать ал-Фараби философом, а ал-Бируни — естествоиспытателем. Вместе с тем для ал-Бируни науки не являлись изолированными друг от друга сферами знания. И поэтому мыслитель требовал от

каждого ученого, какую бы он ни представлял науку, быть прежде всего философом в самом широком смысле.

Ал-Фараби и ал-Бируни свои изыскания начинают с постижения законов Вселенной. Модель Вселенной, созданная ал-Фараби, отражает веяния его эпохи, когда выводы Аристотеля о мироздании сочетались с неоплатонистскими установками. Такая модель импонировала ал-Фараби и в силу его убеждений: ее перспектива отражала всемогущество и всепроникновение разума. Неиссякаемый источник разума Вселенной — Первопричина и Первосущий — излучает разумную силу, которая, пройдя через ряд ступеней, актуализирует потенциальные силы материального мира. Посредником в этом выступает деятельный разум, расположенный на последней ступени эманации, а центральным звеном перехода от возможности к действительности выступает человек, который способен в дальнейшем оказывать творческое воздействие на другие тела.

Картина мира, нарисованная ал-Бируни, представляет Вселенную как целое, а природные процессы, происходящие в ней, — со всем разнообразием оттенков. Ал-Бируни, так же как ал-Фараби, отождествляет божественное начало с разумной силой, которая вдыхает жизнь в природу, придавая ей целесообразность и стройность. Насколько ал-Бируни верил в материальное начало Вселенной, говорит тот факт, что астрономические явления он объясняет не только с математической точки зрения, но и с точки зрения физических свойств небесных тел. И ал-Фараби, и ал-Бируни признают, что подлунному миру присущ поток изменений: процессы возникновения сменяются процессами уничтожения.

Кругооборот процессов изменения, совершающийся в природе, вовлекает все материальные вещи, тем самым определяется целесообразность существования каждой из них. В этой связи ал-Фараби говорит, что в природе нет ничего напрасного. Ал-Бируни видит во всем созидательную силу природы, которая целесообразно распределяет материал при создании своих творений. Частные моменты кажущейся дисгармонии, вливаясь в общее целое, дополняют мировую гармонию. «Естественная сила», преобразующая материю, не «уничтожает материи», даже если она имеется в избытке. В таком случае естественная сила «удвояет свое» действие. Поэтому ал-Бируни изучает Вселенную и как единое целое и как разграниченную на различные области познания, которые способствуют внесению большей точности в общую картину мира.

Если ал-Фараби, обращаясь к исследованию природы, начинает его с рассмотрения четырех элементов как простейших сущностей, лежащих в основе всех вещей, то для ал-Бируни различные сочетания этих элементов плюс пустота (пространство) являются причиной порождения как самих элементов, так и образованных ими тел.

Но основной категорией, которой они пользовались при исследовании природы, было взаимоотношение формы и материи.

Отношение к форме и материи различно у ал-Фараби и ал-Бируни. Вероятно, в ал-Фараби говорит и приверженец Аристотеля и философ, когда он наделяет форму бóльшим достоинством, чем материю, так как материя представлена у него в виде пассивного, страдательного начала, а форма — как воплощение идеи, замысла — божественного или человеческого, — а следовательно, как проявление разумной силы, целевого импульса; но, возвышая форму над материей, он в то же время показывает ее зависимость от материи, без которой как своего субстрата она не могла бы существовать. Сочетание формы и материи ал-Фараби называет «природой». Для ал-Бируни материя — не пассивное начало, а активное. Она не воплощается в форме, а обретает ее.

Начальной ступенью постижения природы является чувственное познание. В системе ал-Фараби ощущение является начальной ступенью познания, которая приводит человека в конечном счете к осознанию своего назначения в мире. Исследуя изменения, происходящие с небесными телами и на земной поверхности, ал-Бируни начинает с метода наблюдения. Подобно Аристотелю и ал-Фараби, ал-Бируни рассматривает чувственное восприятие как начальное познание окружающей человека действительности. Подчеркивая большую роль ощущений в познании человеком реальной действительности, он в то же время указывает и на их ограниченность, так как, по его мнению, органы чувств бессильны в познании общего, универсального. Поэтому человек и не останавливается на чувственной ступени познания, а стремится благодаря своему мышлению, разуму познать сущность предметов, их свойства и выясняет истинность своих знаний.

Говоря о методах постижения реальной действительности, ал-Бируни, равно как ал-Фараби и Ибн Сина, отмечал, что для этого необходимо:

1) очистить ум от всего субъективного и фанатичного;

2) исходить из самой природы и основываться на тех закономерностях, которые существуют в ней, опираясь на факт, опыт;

3) начинать изучение предмета с элементов, из которых он состоит;

4) руководствоваться дедукцией, основываясь при этом на чувственных данных;

5) давать себе отчет в том, что изучение предмета немыслимо без размышления;

6) идти от известного к неизвестному, от более легкого к более трудному.

Эти положения имели, несомненно, большое значение в конкретно-исторических условиях того времени, поскольку они в

условиях господства религии были направлены к отделению знания от веры. Здесь нужно заметить, что ал-Бируни, как и ал-Фараби, стремится отделить науку от религии. Вслед за ал-Фараби, который различал два вида знания, соответствующие способам их постижения (знание, полученное в результате постижения сущности предмета и основанное на достоверных доказательствах, и знание, полученное путем воображения не самого предмета, а его символа и основанное на убеждении), ал-Бируни в сочинении об Индии писал, что заблуждения некоторых людей в одном из вопросов астрономии объясняются двумя причинами: во-первых, недостаточностью истинных знаний, во-вторых, привычкой смешивать научные вопросы с религиозными. Придавая большое значение чувственному познанию, ал-Бируни не сбрасывал со счета логические выводы, к которым можно прийти после многократного наблюдения того или иного явления.

На основании многократного наблюдения к человеку приходит опыт, данные которого он может применять в повседневной жизни. А из этого вытекает, что полученные знания находят практическое применение. Абу Наср считает, что совершенным философом может считаться тот, кто обладает и теоретическими науками и способностью применять их в других науках в меру своих возможностей. Весь научный путь ал-Бируни убеждает нас в том, что он признавал не только активность природы, но и способность к творческому воздействию на нее человека. Не служат ли подтверждением этому различные эксперименты в области минералогии, фармакогнозии, которые проводил ал-Бируни? Экспериментировать — значит исследовать пути преобразования природы. Поиск путей преобразования природы означает веру в разум человека, который, по словам Абу Насра, является «самым специфичным благом».

В отличие от ал-Фараби, ал-Бируни не оставил специальных работ, в которых бы излагались социальные воззрения, но они у него были и притом являлись не только обобщением всего того, что было выработано предшествовавшими мыслителями, но и результатом собственных наблюдений и рассуждений ученого.

Социально-этические воззрения ал-Фараби и ал-Бируни объединяет то, что учение о человеческом обществе рассматривается в самой тесной связи с другими разработанными ими концепциями. Это составляет своеобразную черту почти всех их сочинений. Для ал-Фараби и ал-Бируни человек по своей природе — существо общественное и может существовать только в сообществе с другими людьми, коллективно, так как для удовлетворения своих потребностей он вынужден прибегать к помощи других. Жизненная потребность человека, согласно их учению, создает в нем чувство коллективности и потребность в общении. Достижение счастья, по мнению ал-Фараби, немыслимо

без человеческого совершенства, которое осуществляется через познание истины. Для ал-Бируни высшее счастье человека также состоит в познании, коль скоро он наделен разумом.

Ал-Бируни, как и ал-Фараби, выступал против национальной и религиозной ограниченности. Социально-политические воззрения обоих мыслителей проникнуты глубоким гуманизмом, рационалистическим подходом к осмыслению процессов, происходящих в обществе, признанием исключительной роли материальных факторов в жизни общества и человека.

Ал-Фараби и ал-Бируни принадлежат к тем гениям науки, которые в поисках истины опережали свою эпоху. Разрабатывая те или иные теории, они не всегда до конца были убеждены в правильности полученных выводов, им были присущи сомнения и колебания, но это говорит об их добросовестности и самокритичности. Ведь сомнения и колебания — это поиск, в конечном итоге приводящий к истине, к которой они всегда стремились.

Ал-Бируни был не только выдающимся ученым в области естественных наук — он оставил исключительный по важности след и на поприще гуманитарных наук: философии, истории и филологии. Ал-Бируни как историка прежде всего характеризует широчайший диапазон эрудиции и строгая объективность, которая пронизывает буквально все его работы. Историко-географические сведения, содержащиеся в трудах ал-Бируни, неоценимы; они охватывают огромный географический ареал — от Европы до Дальнего Востока. Ал-Бируни имел реальное представление о Балтийском и Белом морях, хорошо знал обитателей севера и востока Европы. Ал-Бируни упоминает р. Ангару и народности, жившие в области оз. Байкал. Уникальны приводимые им данные об исторической этнографии Центральной Азии, в частности его сведения о миграции центральноазиатских кочевых племен в XI в., последствия которой отразились на этнической карте расселения племен вплоть до Восточной Европы. Первым из средневековых авторов он дал объяснение термина «туркмен». Сведения, сообщаемые ал-Бируни о народах и племенах, населявших территорию современного Казахстана, в особенности о кимаках и огузах, об их расселении, об окружавших их природных условиях, об их верованиях и обычаях, представляют ценнейший источник для воссоздания истории казахского народа.

Чрезвычайно велик вклад ал-Бируни в развитие таких отраслей естествознания, как география, геология и минералогия. Ко всем этим наукам он, несомненно, шел от центра своих научных изысканий — от математики и астрономии. Именно от него идет нить к замечательным достижениям школы Улугбека. Ал-Бируни стремился использовать свои обширные математические знания как естественнонаучный метод, обогатить эмпирическую науку точным количественным анализом.

Ал-Бируни окружала разнообразная, бурно кипевшая жизнь среднеазиатских городов и стран. Торговля, путешествия, разнообразнейшие ремесла, строительство — вся эта богатая человеческая практика, накопившая огромное количество фактов, ждала своего теоретического обобщения. Казалось, что каждая отрасль человеческого знания жаждала того, чтобы к ней прикоснулись усовершенствующие рука и мысль гения. И ал-Бируни терпеливо подвергает критическому переосмыслению почти все из известных и доступных ему наук.

Научные труды ал-Фараби, ал-Хоризми, ар-Рази, ал-Бируни, Ибн Сины и ряда других среднеазиатских ученых раннего средневековья являют собой совершенно закономерный и исторически назревший этап энциклопедического синтеза научных знаний человечества. И совершенно так же, как исходным моментом для этого синтеза были труды Аристотеля, Теофраста, Птолемея, — одним словом, всей античной науки и культуры, так и совокупный результат развития науки на средневековом мусульманском Востоке стал несомненной (непосредственной или опосредствованной) предпосылкой последующего крупного естественнонаучного синтеза, осуществленного через шесть-семь столетий Декартом, Бюффоном, Кантом, Ломоносовым и другими европейскими учеными.

О непрерывности традиций и широте творческих контактов ученых мусульманского средневековья свидетельствует не только сотрудничество ал-Бируни и Ибн Сины, их совместное обращение к ал-Фараби. Ал-Бируни в своей «Фармакогнозии» упоминает имя врача ал-Хаммара. Об этом человеке говорится исследователем У. И. Каримовым, что он в Багдаде под руководством Яхья ибн Ади, «ученика ал-Фараби, занимался логикой и философией... При дворе хорезмшаха Мамуна ибн Мамера (1009—1017) работал вместе с такими учеными, как Бируни, Ибн Сина и др.».

Общеизвестны слова Ибн Сины, что он понял «Метафизику» Аристотеля только с помощью комментариев ал-Фараби. Имеются высказывания средневековых мусульманских авторов о том, что Ибн Сина очень часто пользовался работами ал-Фараби. Ибн Сина оказался более «везучим» в смысле известности. Его «Канон врачебной науки» и «Книга исцеления» составляли значительное время основу медицинского и вообще научного образования не только на Востоке, но и на Западе. Ибн Сину изучали Леонардо да Винчи и Везалий, о нем упоминает Данте; в Европе его медицинский труд считался ценным компендиумом вплоть до XVIII в. Он наследовал лучшие стороны медицинских взглядов Гиппократа, Галена, ар-Рази, ал-Фараби: лечить больного, а не болезнь, знать жизнь организма с учетом индивидуальных особенностей. Он затрагивает вопросы теории медицины многосторонне, останавливаясь на анатомии и физиологии, диагностике, этиологии и терапии, хи-

рургии и фармацевтике, гигиене, диете, профилактике заболеваний.

В этике и социологии он целиком следует за ал-Фараби, в особенности продолжая его идеи относительно прижизненного формирования характера и возможности его выправления. В отношении последнего вопроса он прибегает к образному сравнению ал-Фараби о необходимости перегнуть палку в другую сторону, дабы избавиться от ее кривизны.

Фирдоуси, Низами, Юсуф Баласагунский, Саади, Хафиз, Джами, Навои в творчестве ал-Фараби и Ибн Сины воспринимали глубину философского осмысления, преклонение перед разумом, разделяя одновременно их утопические иллюзии о «хорошем царе». Прислушаемся к словам Фирдоуси:

Из всех даров что разума ценней?
Хвала ему — всех добрых дел сильней.
Венец, краса всего живого — разум,
Признай, что бытия основа — разум.
Для человека с чистою душой
Без разума нет радости земной.

Высокий гуманистический идеал вдохновлял азербайджанского поэта Низами. Много позже Абай говорил о нем как о гиганте поэзии, у которого он учился мастерству. Юсуф Баласагунский создавал свою поэму «Кутадгу билик» в тот же период, когда Шота Руставели писал «Витязя в тигровой шкуре». Мудрые житейские и политические наставления Руставели схожи с советами Юсуфа, направленными на то, чтобы научить жить достойно и счастливо.

Уже по своей тематике поэма Юсуфа примыкает к социально-этическим воззрениям ал-Фараби. Последний поставил в центр своего учения об идеальном государстве проблему счастья, выделив в качестве путей ее достижения нравственность (этику) и политику (учение об обществе). Один из аспектов, а именно касающийся «добродетельного» правителя, занимает преимущественное внимание Юсуфа Баласагунского. А. А. Валитова, Ш. И. Нуцубидзе, К. Каримов и О. Альберте отмечают в мировоззрении Юсуфа следы влияния философии ал-Фараби и Ибн Сины. Как в отношении теоретического знания, так и в отношении нравственности он считает, что человек совершенствуется в процессе обучения и воспитания.

Идеологическое контрнаступление против всех ересей и самой главной из них — философии — нашло отражение в мировоззрении ал-Газали. В частности, он воспользовался идеями суфизма и превратил их в ответвление ортодоксального учения ислама (правда, суфизм и раньше включал течения, накладывавшие запрет на науку и тем самым примыкавшие к официальной теологии), выбросив из них все то, что противоречило основным догматам религии. Учение о растворении человека

в боге он заменяет концепцией постижения бога через любовь.

Ал-Газали прошел сложный путь духовного развития: от ортодоксии к мистике суфизма, скептицизму и опять к ортодоксии. Он продолжал то, что было сделано ал-Ашари. Последний в свое время, выйдя из среды мутазилитов, обернул логические и философские аргументы против своих учителей и единомышленников. Ал-Газали попытался сделать философию орудием схоластической системы. Можно обнаружить идейное сходство ал-Ашари и ал-Газали с христианскими схоластами. В произведении «Оживление религиозных наук» он изложил собственное учение. В то время существовало мнение, что если бы весь ислам погиб, то его можно было бы восстановить по основам этого труда. Прежде всего он выступает против разума, логического метода философов, выдвигая в качестве высшего источника познания мистическое озарение. Главные его собственные тезисы: творение из ничего, реальность атрибутов бога, воскрешение и чудо. Ему претят положения о вечности мира и детерминизме, так как с их введением, что прекрасно понимал ал-Газали, теряется необходимость во всемогущем боге, который в лучшем случае уподобляется существу, блаженно созерцающему со стороны самостоятельно существующий мир.

«Аристотель... глубоко погряз в пороках того неверия и той же ереси, что и его предшественники. Остальным также не удалось освободиться от неверия и ереси, поэтому появилась необходимость разоблачать неверие как этих метафизиков, так и их приверженцев из числа философствующих мусульман, к каким принадлежат, например, Ибн Сина, ал-Фараби и им подобные, хотя нужно отметить, что ни один из философствующих мусульман не постиг аристотелевской науки так же глубоко, как эти два мужа» [3].

И далее ал-Газали подробно освещает материалистические тенденции ал-Фараби и Ибн Сины, при этом он считает, что их учение противоречит основным догмам ислама. Поэтому, утверждает он, против них надо вести беспощадную борьбу. Этой борьбе посвящены многие его труды. После ал-Газали на мусульманском Востоке уже не появлялись такие крупные ученые, как ал-Фараби, Ибн Сина и ал-Бируни.

«Но этот результат не означает полного падения философии в культуре ислама. В то время как ее звезда закатывалась на Востоке, особенно после нашествия Чингисхана, она появилась более ослепительная на горизонте западного ислама, в Испании и косвенно примыкающей Северной Африке» [4-6]. В числе

[3] Газали, Избавляющий от заблуждения,— С. Н. Григорян, Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв., М., 1960, стр. 223.

[4–6] I. Goldziher, Arabic Literature during the Abbasid period,— «Islamic Culture», 1958, vol. XXXII, стр. 6.

выдающихся представителей арабо-испанской философии были Ибн Баджжа, философ, медик и астроном, Ибн Туфайл, создавший аллегорический «Роман о Хайе, сыне Якзана», и знаменитый Ибн Рушд.

Насколько неблагоприятной была обстановка в Андалузии для развития философии, свидетельствует тот примечательный факт, что тамошним богословам даже «Оживление религиозных наук» ал-Газали показалось ересью. Оно было сожжено публично в Кордове и других городах. Просвет при Альмоходах в отношении к науке и философии способствовал формированию талантов Ибн Баджжи, Ибн Туфайла, Ибн Рушда и Маймонида.

Ибн Туфайл, говоря в своем романе о распространении философии в Андалузии, ссылается на Аристотеля, «Книгу исцеления» Ибн Сины, ал-Газали, Ибн Баджжу. «Что же касается дошедших до нас писаний Абу Насра, то большая часть их по логике, а сочинения, касающиеся философии, изобилуют сомнительными местами». И он приводит пункты, которые действительно вызывали смущение и сомнение у ортодоксов. «Так, в сочинении „Совершенная община“ он утверждает, что души злых будут вечно пребывать после смерти в нескончаемых муках; потом он ясно показал в „Политике“, что они освобождаются и переходят в небытие и что вечны только души добрые, совершенные. Затем в „Комментарии к этике“ он дал некоторые описания человеческого счастья, и вот оказывается — оно только в этой жизни и в этой обители; далее вслед за этим прибавляет он еще несколько слов, смысл которых таков: „а все другое, что говорят об этом, россказни и бредни старух“. Но ведь это заставляет всех людей отчаиваться в милосердии божием и ставит совершенного на одну ступень со злым, ибо исходом всего он ставит небытие. И это непростительное заблуждение, неисправимая ошибка. Еще далее он обнаруживает скверные свои убеждения и относительно пророчества, утверждая, что якобы оно происходит силой воображения, предпочитая ему философию, и доходит до таких вещей, приводить которые нет нам нужды» [7].

Позиции ал-Фараби по принципиальным мировоззренческим вопросам не оказались заслоненными мелочами. Они стали, как видно, «заметными местами». Ибн Туфайл отмечает следующие пункты: 1) смертность душ злых и вечность лишь добрых душ; 2) счастье в этой жизни; 3) все остальное — бредни старух; 4) смерть есть небытие; 5) пророчество объяснимо силой воображения; 6) философия выше пророчества.

Именно Ибн Туфайл привлек Ибн Рушда ко двору халифа и побудил его к работе над комментированием Аристотеля.

[7] Ибн-Туфейль, Роман о Хайе, сыне Якзана,— «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв.», М., 1961, стр. 334.

Известен собственный рассказ Ибн Рушда по этому поводу. Когда Ибн Рушд вошел к повелителю правоверных, он нашел его наедине с Ибн Туфайлом. Последний начал рекомендовать его в самых похвальных выражениях, превозносить его знатность и древность его происхождения. Халиф спросил Ибн Рушда: «Как с точки зрения философов — извечно небо или имеет начало во времени?» «Тут я оторопел от смущения и страха, — вспоминает Ибн Рушд, — стал отговариваться и отрицать, что занимаюсь философской наукой. Я не знал еще, что замыслил с ним Ибн Туфайл. Поняв мою робость и смущение, повелитель правоверных обратился к Ибн Туфайлу и завел с ним разговор по поводу заданного мне вопроса. Он вспомнил, что говорили об этом Аристотель, Платон и другие философы, а затем также контраргументы поборников ислама, и я увидел в нем такую эрудированность, какую не мог бы предположить ни у кого из тех, кто занимается данным предметом, целиком посвящая ему свое время. Он продолжал снимать с меня скованность до тех пор, пока я наконец не заговорил. И он узнал, что у меня было насчет всего этого в уме, а когда я удалился, повелел выдать мне денег, великолепную почетную одежду и коня» [8]. Мы видим, что, после того как смущение Ибн Рушда прошло, «завязалась оживленная беседа о боге и вечности мира между государем, первым министром и профессиональным ученым — факт нечастый в истории человечества» [9].

Когда Ибн Рушд впоследствии был подвергнут опале за свои философские исследования, то из списка книг, связанных с «вредными» доктринами и подлежащих сожжению, было сделано исключение для сочинений по медицине, математике и астрономии, поскольку последние имели отношение к практическим нуждам. Это напоминает позднейшую историю с Галилеем, которого осудили не за саму предложенную им астрономическую теорию, которая могла быть полезна для практических расчетов и исчислений, а за то, что он признавал ее истинной — в противоположность геоцентрической теории, с которой церковь в то время связывала свои устои. Ибн Рушд развил идею ал-Фараби о преимуществе философии перед религией, разума перед откровением.

Учение Ибн Рушда о соотношении философии и религии, концепции единства интеллекта и смертности индивида имели практический подтекст, который заметил ал-Фараби. Действительно, абстрактные философемы не доходили до народа. Религиозные же «истины», поскольку они составляли реальный элемент жизни, проникали в толщу народного сознания, но, конечно, безо всяких теологических ухищрений. И все-таки борьба, которая велась на определенном и далеком от непосредственного выражения интересов трудящихся уровне, вовсе не замыкалась на этом уровне. Она сказывалась так или иначе на всей идеологической жизни, умонастроениях и ориентации общественных групп и классов. Философствование составляло подспудную основу «еретических» движений.

[8] Цит. по кн.: А. В. Сагадеев, Ибн-Рушд (Аверроэс), М., 1973, стр. 38—39.

[9] И. Кузьмин, Предисловие к кн.: Ибн-Туфейль, Роман о Хайе, сыне Якзана, Пг., 1920, стр. 12.

В связи с позицией Ибн Рушда категоричнее можно подчеркнуть, к примеру, что тезис о всеобщем разуме с его конечным выводом в пользу равенства людей вызвал резкие нападки со стороны ортодоксов, несмотря на кажущуюся абстрактность, несвязанность с практическими интересами.

Ибн Рушд в «Опровержении опровержения» показывает, что отрицание теологами причинности, вытекающее из необходимости отстоять догмат о божественном всемогуществе и способности его творить чудеса, подкрепляется рядом передержек. Один из распространенных и принятых теологами приемов состоит в том, что причинность отождествляется с необходимостью и факты случайного характера приводятся в опровержение причинности. Другой прием состоит в апелляции к еще не познанным причинно-следственным связям. Настаивая на универсальности детерминизма, Ибн Рушд говорит о невозможности выпадения из системы связей хотя бы нескольких или одного предмета. «Если бы хоть какая-то часть явлений, — пишет он, — была бы полностью независимой от других, то есть если бы одна из них не служила причиной других, тогда мир не мог бы быть единым связным целым» [10]. Отрицание причинности он приравнивает к отрицанию разума, ибо последний «есть не что иное, как постижение сущего по его причинам, и именно это отличает разум от всех других воспринимающих сил, так что тот, кто отрицает причины, должен отрицать и разум» [11].

В области социологии он, как и Ибн Сина, следует за ал-Фараби, особенно там, где речь идет о разделении труда. Говоря, например, об иерархии социальных групп, он приводит встречающееся и у ал-Фараби сравнение того, кто владеет искусством верховой езды, и мастера, владеющего ремеслом изготовления уздечек, с людьми, наделенными большими и меньшими совершенствами. Типология обществ совпадает с той характеристикой, которую дает им ал-Фараби в своих трактатах. Но в комментариях Ибн Рушда к «Государству» Платона больше проглядывает конкретика, он частенько прибегает к примерам из жизни Андалузии. Вместе с тем «у него невозможно найти даже намека на идеалы демократии, которые в зачаточной форме прорисовываются в трактате Фараби „О добродетельном городе“» [12].

[10] А. В. Сагадеев, Ибн-Рушд (Аверроэс), стр. 99.

[11] Там же, стр. 100.

[12] Там же, стр. 139—140.

В силу исторических условий в арабоязычном мире идеи Ибн Рушда нашли продолжение лишь у Ибн Халдуна (1332—1406). Его социологические взгляды достаточно широко известны и высоко ценятся. Суждения Ибн Халдуна о роли религии в жизни общества питаются сомнениями ал-Фараби и Ибн Рушда. Общая же генеральная теза о наличии определенной закономерности в историческом процессе, несомненно, навеяна философией Ибн Рушда.

Версия о более или менее прямом влиянии последнего на Маймонида неверна. Но что Маймонид и другие еврейские философы этого времени испытали на себе влияние арабо-мусульманской философии, в целом несомненно. Связи Маймонида с арабским миром были исключительно тесными. Его отец, занимавший видное место в официальном мире, изучал воззрения ал-Фараби. Учителем его был воспитанник Ибн Баджжи. Сам он изучал Аристотеля в арабских переводах и писал сочинения на арабском языке. Авторитет ал-Фараби в его глазах высок. В трактате «Путеводитель колеблющихся» он, в частности, пишет: «Уже Абу Наср Фараби разбил на голову это одиннадцатое положение (положение мутакаллимов о недопустимости бесконечности.— *Б. Г.* и *А. К.*) и показал все слабые места в нем и в его частных приложениях. Если ты будешь внимательно читать беспристрастно его знаменитое сочинение „Об изменчивых вещах", то ты найдешь, что все это изложено им ясно и отчетливо» [13]. Маймонид советует одному из своих учеников не читать по логике ничего, кроме работ Абу Насра ал-Фараби, потому что все то, что он сочинил, является «подлинным цветом мысли».

Культурные контакты арабского мира были непрерывными не только с арабской Испанией, но также с Южной Францией и Италией. Благодаря Крестовым походам культурное влияние Востока охватило всю Европу и в качественном отношении сделало шаг вперед. Возникший под влиянием арабо-мусульманской философии латинский аверроизм продолжает линию ал-Фараби — Ибн Рушда. Эта линия сказалась на философских учениях итальянского Возрождения, подготовила концепции Галилея, привела к Спинозе [14]. Наряду с номинализмом и естественнонаучным направлением (Р. Бэкон) аверроизм входил в число передовых оппозиционных течений философской и общественной мысли западноевропейского средневековья. Епископская власть дважды осуждала деятельность аверроистов в Парижском университете (1270—1277 гг.). Фома Аквинский тоже дважды приезжал в Париж (1269 и 1271 гг.) для опровержения аверроизма. Для того чтобы судить, чем была вызвана ярость католических богословов, приведем несколько тезисов из тех, что были осуждены епископом Тампье: разум всех людей — один и тот же и нумерически един; мир вечен; душа — форма человека, поскольку он человек, и она гибнет, когда разрушается тело.

[13] Моисей Маймонид, Путеводитель колеблющихся,— С. Н. Григорян, Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв., стр. 316.

[14] Спиноза испытал влияние пантеизма Маймонида, на которого имеются ссылки в «Этике», «Богословско-политическом трактате» и в письмах. А. Мец говорит о мутазилитах, к которым примыкал ал-Фараби, следующее: они «придали арабской философии то своеобразное направление, которое своими умозрительными исследованиями о существе и атрибутах бога оказало влияние на учение Спинозы, а через него — и на нас» (см.: А. Мец, Мусульманский Ренессанс, М., 1966, стр. 169).

Драматизмом насыщена деятельность парижских аверроистов XIII в. Есть сведения, что Сигер и один из его соратников были умерщвлены по тайному приказу папы. Фигура Сигера как последовательного аверроиста и антицерковника выделяется особо колоритно. Поэтому-то неотомисты стремятся представить философское направление, к которому примыкал Сигер, как «исключительно беспочвенное явление в культурной жизни средних веков» [15]. С другой стороны, они возвеличивают Фому Аквинского как центральную фигуру научной жизни Парижа XIII в. Анализируя взгляды одного из неотомистов — Шевалье, Г. В. Шевкина замечает: «Автор, как правило, отрицает влияние восточной культуры на развитие Европы, а там, где признает его, дает ему неправильную оценку. Характеризуя аверроизм как аристотелизм, искаженный неоплатоновскими влияниями, Шевалье видит в нем шаг назад по сравнению с томизмом, который считает творческой переработкой наследства Аристотеля» [16].

Сам томизм в специфических чертах является продуктом предшествовавшей идейной борьбы, «переориентации сил», вызванной реальной ситуацией, напором на церковь и ее догматы со стороны представителей прогрессивных течений в общественной мысли. Можно согласиться с имеющейся в литературе аналогией между ал-Газали и Фомой: оба прошли «философский искус» и добились компромисса философии и теологии за счет ущемления первой и более тонкой защиты последней. Церкви нужен был Аристотель с элементами реалистического (в общечеловеческом смысле слова) подхода к миру и человеку во имя самой церкви. В силу этого Фома тяготел к перипатетизму, подчиняя его догматике католицизма. Фома даже философское учение о вечности мира истолковал в том смысле, что оно согласуется с божественным творением, которое могло случиться таким образом, что вечным оказалось и само следствие творческого акта.

В той или иной мере рационализм арабо-мусульманской философии глубоко укоренился в европейском мышлении. Права

[15] Г. В. Шевкина, Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII века, М., 1972, стр. 11.

[16] Там же, стр. 12.

разума внутри теологии не могли быть отменены. Таким образом, принцип разумного обоснования завоевал себе гражданство внутри религии. Как только выходили за пределы ссылок на «священные» тексты, давали — и не могли не давать — рационалистические характеристики реальности, вырабатывался корпус идейного материала, который в том или ином виде сохранился вплоть до Галилея. Проблемы субстанции и атрибута, единичного и общего, путей познания и т. д., правда, подчас в мистифицированном виде, но были поставлены, и притом вполне серьезно. Не надо забывать об искреннем воодушевлении и пафосе поисков истины, готовности пожертвовать всем ради истины. Шла настоящая напряженная работа мысли. Стержневые пункты рассуждений и диспутов — причинность, вечность мира, основания человеческой морали — волновали философию вплоть до Канта и в более конкретной и глубже поставленной форме не потеряли своего значения и по сию пору. Спекулятивная метафизика нового времени, включая Гегеля, была наследницей средневековой схоластики.

Вильгельм Овернский, Фома Аквинский значительную часть своего внимания уделили борьбе с Комментатором (как называли Ибн Рушда) и его последователями. В ходе этой полемики ортодоксы особенно настаивали на следующих пунктах: вне бога нет субстрата возможности (т. е. материи как начала); мир сотворен и имеет начало; провидение не ограничено областью всеобщего; нет единого для всех людей интеллекта. На место акта мышления как основы божьего творения ставилась воля, так что момент определенной объективности, закономерности подменялся произволом и субъективизмом. Фокус господствующих религиозных устремлений выразил Фома Аквинский, дав новую интерпретацию двойственной истины. Он подразделил истины на разумные и сверхразумные, которые отличны по роду, но не противоречат друг другу. Разум-де не может доказать сверхразумных истин, но годится для отражения нападок против них. Только избранные души, свободные от повседневных тягот, могут попытаться исследовать разумом сверхразумные истины, но в этой тяжкой работе можно достичь лишь немногого. Отсюда проповедь осторожного отношения к разуму, апология неведения, поскольку считалось, что разум предрасположен к заблуждению. Только в откровении даже нищим духом открывается бог, происходит их приобщение к сверхразумным истинам.

Совершенно в том же роде рассуждает Кант, говоря, что нельзя разумно обосновать такие вещи, как существование бога, свобода воли и бессмертие души. Но — зато! — можно урезать права разума, когда он нападает на эти «основы». Воспроизведя на свой лад аргументацию Маймонида, Фома считает, что творение из ничего, начало мира не может быть доказано, тем самым предвосхищая антиномии Канта. Мир может с равным правом как иметь свое начало, так и быть безначальным. Какое из этих двух возможных решений вопроса фактически верно, этого нельзя разрешить с точки зрения разума именно потому, что разум допускает ту и другую возможность. Отсюда следует, что для выяснения этого вопроса необходимо обратиться к откровению.

Два лагеря непримиримо стоят друг против друга в средневековой европейской философии, точно так же как в средневековой арабо-мусульманской философии, и одним из важнейших пунктов выступает учение о разуме и оценка его возможностей и права. Августин, Ансельм, Альберт, Фома и др. стеной стоят против Сигера и Марсилия, против Мейстера Экхарта с его идеей человеческой души как «искорки» бога и его разума.

На Востоке и на Западе лицом к лицу стоят два лагеря: ортодоксальные идеологи церкви и свободомыслящие, признающие приоритет разума в познании истины. Альберту и Фоме Аквинскому противостоит Сигер Брабантский и Марсилий Падуанский. Ал-Фараби и Ибн Рушду противостоят ал-Ашари и ал-Газали. Это противостояние имеет актуальный смысл для современных теологов. Так, Ж. Маритэн говорит, что в отличие от учения Фомы Аквинского аверроизм был попыткой отделить философскую мудрость от мудрости теологической. Это сказано с явным неудовольствием и осуждением. Современная идеологическая борьба в области философии есть борьба между материалистическим и религиозно-идеалистическим мировоззрением. Марксист-материалист Т. И. Ойзерман, по книге которого мы цитируем Ж. Маритэна, видит в аверроизме подготовку нового идеала знания — научности. Поэтому он противопоставляет тезису «философия есть служанка богословия» позицию некоторых выдающихся, чуждых христианству, средневековых мыслителей, признававших наряду с божественной мудростью бесконечные возможности совершенствования человека в отношении знания.

Сам ход идейной борьбы в эпоху средневековья вплоть до нападок и извращений содержания и истории аверроизма современными неотомистами вычленил «еретическое» ядро этого течения. Им является теория единого и вечного разума, основные предпосылки которой сформулировал ал-Фараби. Как только не характеризуют эту теорию! «Материализм», «извращение учения Аристотеля» и т. д. П. Мандоне расценивает эту доктрину как наиболее разрушительную для христианской веры. Суть этой характерной для аверроистов концепции, которой не могли не почувствовать «нутром» теологи, состоит в признании единого разума для всего человеческого рода и посягательстве на представления о бессмертии индивидуальной души. Насколько культурно-политически актуальна история аверроизма для современности, свидетельствует попытка именно в

полемике с ним доказать тождество гуманизма и христианства как единственно прочной основы человеческой культуры.

Мы стремились на протяжении всего изложения показать обратное — включенность наилучших достижений арабо-мусульманской культуры в контекст мировой истории и формирования общечеловеческих идеалов гуманизма, основанных на разуме, а не на вере. Один из основоположников возрожденческого гуманизма, Петрарка, резко обозначил грань между собой и аверроистами. Но с точки зрения существа дела они составляли единый лагерь в борьбе за новое миропонимание. Идеи Ибн Рушда распространились далеко по Европе, дошли до стен Славяно-греко-латинской академии. Учение о «трех обманщиках» (Моисее, Иисусе и Мухаммаде), возникшее в недрах секты карматов и пользовавшееся поддержкой Рудаки, Насир-и Хисрава, Ибн Сины, ал-Маарри и частично ал-Фараби, приписывалось Ибн Рушду как самому отъявленному и закоренелому безбожнику. Значительно позже Лойбниц — как идеалист и сторонник религии — дает характеристику Ибн Рушду в духе этой традиции.

Традиции Абу Насра, его вера в разум были развиты на новой, более глубокой основе просветителями Востока в XIX в., в числе которых особо выделяется фигура Абая. Окольными путями, через поэзию Фирдоуси, Хафиза, Саади, Низами, Навои и ал-Физули, через знание ближневосточной культуры, он воспринял лучшие традиции, у истоков которых наряду с другими находился и ал-Фараби. Но величие Абая в том, что он не замкнулся в прошлом, а смотрел в будущее, на всю мировую культуру; в частности, через русскую культуру он приобщился к западной культуре, к античности.

Вся окружающая жизнь сама поставила перед Абаем как основную проблему — проблему нравственности. В центре его размышления — человек, смысл жизни человека, судьбы народа, и он является таким же этическим писателем, как ал-Фараби, Юсуф Баласагунский, Монтень. Раскрывая свой общий нравственный принцип, Абай обосновывает его собственным пониманием познания человека, мира, бога. Способностью понимать мир, знанием человек отличается от животных, и потому человек должен с детства приобщаться к знанию, учиться, только труд и знание воспитывают подлинного нравственного, не идущего на поводу мелких страстей человека. У человека есть естественная способность познать мир через свои органы чувств, через мышление, и он должен развивать в себе эту естественную способность. Человек — нравственно деятельное существо, он способен к добру или злу.

Абай отвергает идею предопределения человеческих поступков, он говорит, что человек, опираясь на свой разум и на правильное понимание окружающего мира, может все постичь, может все познать, может изменить мир к лучшему. Хотя он и

признает бога, но идея бога у него отнюдь не приводит к фатализму, к предопределению всех человеческих поступков. Его нравственный принцип, как мы видим, вплетается в довольно стройное мировоззрение. Это — в общем реалистическое, материалистическое мировоззрение. Идеализм, который в нем имеется, — это неизбежная дань времени. Его идеализм напоминает идеализм ал-Фараби, которым они как бы перекликаются через века.

Народы советского Востока не забывают о традициях близких контактов с другими народами Востока, но не противопоставляют их всему остальному богатству интернациональных связей. Они сейчас образуют органическое целое с новой общностью людей — с советским народом. Только включившись в эту общность, они смогли успешно преодолеть пропасть между арбой и космическим спутником. В этом процессе стало возможным полное освоение культурного наследия прошлого, которое, естественно, привело к собственному вкладу в современную культуру.

Через связь с русской культурой, с русским революционным движением, через связь с ленинизмом народы советского Востока обрели новую жизнь. Размах освоения культурного наследия прошлого, те пласты и памятники прошлого, которые подняты в СССР, исключительно велики и по сути дела по-настоящему возвращают ко второй жизни замечательное прогрессивное наследие. Знаменитый киргизский эпос «Манас», существующий более 1000 лет, по-настоящему был восстановлен, запечатлен и вошел в сокровищницу мировой культуры после Октября. Достаточно упомянуть также известный памятник материальной и духовной культуры предков таджиков — Пенджикент с его археологическими ценностями и текстами на согдийском языке. Пенджикентская живопись занимает почетное место в залах Эрмитажа; предметы быта и украшения Пенджикента свидетельствуют о многообразии его связей: жемчуг — из Индии, янтарь — из Прибалтики, кораллы — из Средиземноморья.

Работы по восстановлению архитектурных памятников Самарканда, отметившего недавно 2500-летие своего существования, сочетаются с «вписыванием» их в замечательную планировку возрожденного и обновленного, подлинно социалистического города, полного света, зелени, красоты.

Мы преклоняемся перед трудом зодчих и строителей, запечатленным в покоряющей архитектуре Гур-Эмира, в выразительности его сводов и неповторимости красок, свидетельствующим об их мастерстве, вкусе и изобретательности.

Этими краткими штрихами хотелось лишь наметить ту мысль, что изучение культурного наследия прошлого является составной частью строительства новой коммунистической культуры. Здесь мы вступаем в особую область, которая выходит

за рамки нашей темы. Да и сама эта тема многогранна и неисчерпаема. Мы уже указывали по ходу изложения на те ее сферы, которые совсем или почти не изучены. Важно было подчеркнуть: наша встреча с мыслителем, жившим более 1000 лет назад, может и должна нас обогатить сознанием и чувством непрерывности и единства человеческой культуры, значимости фундаментальных ценностей, выработанных человечеством на протяжении всей его истории и освоенных марксизмом-ленинизмом.

СОДЕРЖАНИЕ

1. Культура и индивидуальное творчество 3
2. Эпоха 18
3. Идейные истоки и предпосылки формирования мировоззрения . . 30
4. Основные исходные принципы 73
5. Теория познания и логика 91
6. Вклад в науку 109
7. Классификация наук ал-Фараби и некоторые тенденции развития культуры мусульманского средневековья 128
8. Социология и этика 140
9. Ал-Фараби и последующее развитие культуры Запада и Востока . . 161

**Бободжан Гафурович Гафуров,
Агын Хайруллович Касымжанов**

**АЛ-ФАРАБИ
В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ**

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редактор *С. А. Шуйский*
Младший редактор *Р. Г. Канторович*
Художник *М. М. Мержеевский*
Художественный редактор *Э. Л. Эрман*
Технический редактор *М. В. Погоскина*
Корректоры *В. Н. Багрова* и *Л. И. Письман*

Сдано в набор 11/VI 1975 г.
Подписано к печати 22/VIII 1975 г. А-11189
Формат 70×92¹/₁₆. Бум. № 1
Печ. л. 11,5. Усл. п. л. 13,46. Уч.-изд. л. 12,1
Тираж 2000 экз. Изд. № 3772. Зак. 492.
Цена 1 р. 20 к.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва, Центр, Армянский пер., 2

3-я типография издательства «Наука»
Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

**ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»**

Выйдут:

Сагадеев А. В. Философы ал-Андалуса. XI—XIII вв. 15 л.

Уотт У. М. Влияние ислама на средневековую Европу. Пер. с англ. 7 л.

Уотт У. М. и *Какиа П.* Мусульманская Испания. Пер. с англ. 12 л.

ЗАКАЗЫ НА КНИГИ ПРИНИМАЮТСЯ ВСЕМИ МАГАЗИНАМИ КНИГОТОРГОВ И «АКАДЕМКНИГА», А ТАКЖЕ ПО АДРЕСУ: 117464, МОСКВА В-464, МИЧУРИНСКИЙ ПРОСПЕКТ, 12, МАГАЗИН № 3 (КНИГА — ПОЧТОЙ) «АКАДЕМКНИГА».

ОПЕЧАТКИ

Стр.	Строка	Напечатано	Следует читать
20	1 сверху	Ирак	Иран
25	24 снизу	кимеков	кимаков
28	14 снизу	Почему-то	Поэтому-то
61	17 сверху	Гегель	Гедель
88	16 снизу	отправления	откровения

Зак. 740