

**Министерство высшего и среднего специального  
образования Республики Узбекистан**

**Ташкентский институт текстильной и легкой  
промышленности**

**Реферат**  
**Философские воззрения Ал-Фароби.**

**Сдала: Таирова Т.**

**Приняла: Жугина Г.В.**

**Ташкент-2014**

## **Содержание**

### **Введение**

**1. Идейные истоки и предпосылки формирования мировоззрения Ал-Фараби**

**2. Основные исходные принципы**

**3. Вклад в науку**

**4. Теория Музыки**

### **Заключение**

### **Список литературы**

## **Введение**

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. В результате переселения согдийцев, имевших большой опыт в области земледельческого труда и древних традиций градостроительства, в Южном Казахстане сложилась своеобразная городская цивилизация.

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» . 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.

## **Идейные истоки и предпосылки формирования мировоззрения ал-Фараби**

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» . 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.

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». Принципиально важно не то, что ал-Фараби преклоняется перед Платоном и Аристотелем, а то, что 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, 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» .

Содержащееся в названии этого трактата слово «ал-итти-фак» (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.

При ал-Мансуре, Харун ар-Рашиде и особенно при ал-Ма-муне 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». Необходимость обоснования догм Корана расколола богословов (мутакаллимов) на ортодоксов-ашаритов и на мутазилитов, стоявших за свободное толкование религиозных 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 преопределении. 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 масштабах 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, 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. Он исследовал целые разделы из работ Ге-рона 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, что 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».

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, признающего, что материалистическому пониманию природы могло способствовать эстетическое воззрение на природу.













## 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-Фараби) не удастся.

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—перво-двигатель, 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» . Он само-довлеющ 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». «... 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 к к Его бытию».

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

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». 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 дачествами, а это—свет: потому, что некоторые из его частей производят свет, — как, например, обстоит дело со звездами, *s.* другие являются актуально прозрачными, освещаясь полностью сами собой и светом, заимствованным у звезд. Наконец, оно имеет самое лучшее движение, которое есть, — движение круговое» .

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 к 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».

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.

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». " 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 Маймоида, 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 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».

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, лишённые разума, и, наконец, разумное животное, которое никто не превосходит» .

При рассмотрении первого сущего и вытекающих из него идеальных - бытии в качестве их характерной черты ал-Фараби отмечает отсутствие в них противоположностей, способных нарушить их незыблемость. Иначе обстоит дело с природными делами. 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» .

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, которые сложнее, составлены из неоднородных частей, ничто не препятствует тому, чтобы они содержали какую-то противоположность» ". 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» .

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 бесполом 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» .

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 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 *in se*, — 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. 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.

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

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». 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 умопостигаемые в возможности в соответствующие умопостигаемые в действительности» .

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» .

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 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.* 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.* 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 бессилён бороться за то, чтобы захватить и отвоевать их для себя» .

Ал-Фараби не мог не видеть страшной силы религии, но все-таки он явно преувеличивает роль сознательного обмана, вовсе не замечая обуславливающих 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» .

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

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, смертей. 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» 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» .

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».

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» .

Он приводит такое сравнение: 1) видение предмета таким, каков он в действительности; 2) видение его отражения (в воде, зеркале); 3) видение 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, многообразны, 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 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» .

«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» .

«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...»

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». 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 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» .

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 предсказания 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 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. Нейгебауэ-ра, 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» .

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 иногда моделирует темперамент, находящийся в теле». 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». 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». «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».

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 вредные. Любой, кто противопоставил бы множеству своих действия 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.»

## **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, лишённые 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» .

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.

Прежде всего, необходимо отметить 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». Сказанное 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». 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». Под влиянием учения ал-Фараби, Насир ад-Дин ат-Туси выступал против сложных механизмов птолемеевой теории Луны и Меркурия. Коперник использовал его конструкции.

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 АВ», 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 астро-номо-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.

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 обуславливает 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 классификаций-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 правы те, кто считал этот труд своеобразной энциклопедией науки средневековья. На мой 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 слано 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 породить какой-либо звук, несостоятельно. Другой пример: по мнению ал-Фараби, Евклид в построении своих начал ограничился лишь синтезам. 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 осязаемые 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).

## Теория музыки

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 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 или 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, завершённые 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». Начинаящий музыкант-исполнитель вначале подражает, стремится воспроизвести все, что видит, и все, что слышит. Когда он оказывается способным сохранить 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». 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, что голос не может сделать. Абу Наср признает значимость инструментальной музыки для воспитания слуха и тренировки рук» 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.



## **Заключение**

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 Эккарта (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.

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.

## **Список литературы:**

1. Чалоян В.К., Восток-Запад: Преемственность в философии античного и средневекового общества. 2-е изд., испр. и доп. – М.:Наука, 1979,216 с.
2. Гафуров Б, Касымжанов А., АЛ-ФАРАБИ в истории культуры.-М.:Наука,1975,181 с.
3. Терновский В.,ИБН СИНА (980-1037).-М.:Наука,1980