

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ  
БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ им. М. АКМУЛЛЫ  
РОССИЙСКИЙ ИСЛАМСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ЦДУМ РОССИИ

Бакаев Р.С.  
Тимербулатов З.М.

## **Гносеологическая система аль-Фараби**

*Учебное пособие для студентов с углубленным изучением истории и  
культуры ислама*

Уфа 2011

УДК  
ББК  
Б  
Т

**Бакаев Р.С., Тимербулатов З.М. Гносеологическая система аль-Фараби:** Учебное пособие для студентов с углубленным изучением истории и культуры ислама – Уфа: БашГПУ им. М. Акмуллы, 2011, - с.

Для чего и зачем человеку нужны истинные знания – как раз об этом идет речь в предлагаемой вниманию читателя книге, которая может быть использовано студентами исламских образовательных учреждений (университетов, медресе), а также при подготовке бакалавров и магистров с углубленным изучением истории и культуры ислама.

**Рецензент:**

*Зав. кафедрой философии, социологии и педагогики БГАУ,  
профессор, д.ф.н. Урманцев Наиль Мустафеевич*

*Работа выполнена в рамках проекта  
Комплексной программы "Содействие развитию мусульманского образования",  
Утвержденной Правительством РФ от 14.06.2007 " 775-р*

ISBN

© Тимербулатов З.М., Бакаев Р.С.2011  
© Издательство БГПУим. М.Акмуллы, 2011

**Оглавление**

Глава I. Аристотель: познание достоверных истин.....	4
Глава II. Основные исходные принципы.....	27
Глава III. Принципы истинного познания.....	48
Глава IV. Правильное мышление - путь к истине.....	79
Глава V. Путь к счастью через истину.....	92
Литература.....	125

## **Глава I. Аристотель: познание истины**

Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки (873-950 гг.) считался «Вторым учителем» после Аристотеля в средневековой арабо-мусульманской философии. Поэтому вполне будет уместным начать с определения нашей исторической диспозиции, т.е. с рассмотрения взглядов великого греческого мыслителя из Стагир. Влияние наследия Стагирита огромно. До сегодняшнего дня продолжается традиция считать родоначальником всей науки именно Аристотеля: так богато и многообразно его наследие. Например, его считают предтечей современной математической логики и теорий информации.

Стали «общим местом» ссылки на идеи Аристотеля о том, что логика – учение о правильном мышлении, о законах и принципах мышления, об оперировании формальными символами, о непротиворечивости формально-логического мышления и о многом другом. Не вдаваясь в специальные дискуссии о наследии Аристотеля, отметим, что, во-первых, взгляды Стагирита эволюционировали и поэтому могут быть в их оценках разными исследователями разные точки зрения. Во-вторых, долгая история комментариев к ним произвела на свет огромный массив легенд и мифов, которые, как оказывается, бывают связаны не только с событиями и людьми, но и с различными учениями. До сих пор идут горячие споры о «Топике». Даже о том, как называть эту работу Стагирита: «Топика» или «Диалектика»? При этом обе спорящие стороны ссылаются на самого Аристотеля, который в «Аналитике» обмолвился, назвав «Топику» «Диалектикой». Такие споры интересны сами по себе. Они стимулируют скрупулезность исследований, особенно исторического характера. Однако, вряд ли в этих спорах удастся прийти к бесспорному выводу, ибо точно могли бы сказать об этом лишь сами авторы, но их, к сожалению, уже нет десятки столетий. Поэтому: «Ах, оставим же ненужные споры!» – если время доказало, что их наследие продуктивно продолжает работать и приносить пользу людям.

Античная философия, особенно древнегреческая, богата россыпью великих прозрений и идей, из которых возникли и развились многие достижения духовной культуры человечества. Особенно это относится к сыну придворного врача македонского царя Филиппа Никомаха, к ученику величайшего мыслителя Древней Греции Платона, к учителю (аж!) самого Александра Македонского – Аристотеля. Его считали великим всегда: в древнем мире, в средние и новые века. Как видели, продолжают считать таким и творцы математической логики в наши дни. Среди его заслуг перед человечеством особое место занимает созданная им формальная («Аристотелевская») логика.

Учение Стагирита невозможно ограничить одной областью. Не только потому, что он сам занимался многими отраслями знаний. А еще потому, что из одной идеи могут вырасти такие ветви, которые сами по себе могут рассматриваться потом, как отрицание исходной мысли. Так, например, считается, что из учения Аристотеля, возникла диалектика Гегеля, что Аристотель был предтечей диалектического мышления Гегеля, для которого вся предшествовавшая философия была сплошной «метафизикой», включая и аристотелевскую формальную логику.

Античность – пора становления философии. Многие идеи еще не ответвились в самостоятельную область. Не устоялись многие термины, понятия и категории. Эхо творческого взрыва этих веков еще долго будет слышен в веках и дойдет до наших дней. Онтологические и гносеологические проблемы в эту пору еще во многом не были разведены. То, что говорилось о бытии или о познании, воспринималось и как знание, и как предмет этого знания. И в том, что Аристотеля считают диалектиком в вопросах онтологии (в частности его идеи о «формах» и «материи»), и формальным логиком в мышлении, есть определенная доля истины. Сам Стагирит, когда задумался над формами мышления, вероятно, этим вопросом не задавался. Формальная логика по Аристотелю – это учение о правильном мышлении. Это самостоятельная область. Фрагмент более широкого пространства познания вообще. Да и у Аристотеля, как только что подчеркнули, познание не исчерпывается лишь оперированием формальными символами. В «Органоне», на наш взгляд, есть и диалектика, и соблюдение законов и правил формальной логики. Попытки втиснуть Стагирита в какую-то одностороннюю классификацию, вероятно, непродуктивны. Хотя современная математическая наука опирается на формально-логическую и остается в этом плане как бы в области конкретных исследований (с помощью формальных правил), но она отражает диалектику бытия, как и классическая (аристотелевская) формальная логика, только в более обширной сфере бытия. Беспристрастный анализ это показывает на примере самого Стагирита. Мы не видим оснований противопоставлять диалектику Аристотеля его формально-логическим взглядам на мышление. Он использовал диалектику как методологию (логику) при решении самых многообразных проблем мировоззренческого, социального, политического, этического, эстетического характера. Даже, если нет прямых работ посвященных диалектике как логике, это не означает, что мышление Стагирита как исследователя было от начала до конца лишь только формально-логическим. Надо судить не только по словам, но и по делам. А в делах Аристотель демонстрирует (см. «Метафизику» и в ряде других работ – «Топика», «О софистических опровержениях», «Риторика») единство диалектического и формально-логического мышления. И продуктивность такого подхода доказала многовековая история. Тот, кто познавал

(разрабатывал) диалектику объективного мира, не мог не создавать в своем мышлении субъективную диалектику. Точнее, его мышление и было проявлением «субъективной диалектики» как методологии познания. Еще один косвенный довод для отвода от Стагирита обвинения в адиалектичности его мышления и познания. В работах Аристотеля довольно редко можно увидеть выстроенные по правилам дедукции или индукции суждения и умозаключения. Такого буквального пользования силлогистикой почти совсем нет.

Разработка «аподейктики» как учения о достоверном, истинном знании, казалось, бы должна быть построена чисто по правилам формальной логики, но нет же. Скорее, эти претензии можно было бы отнести к Спинозе, к его «Этике», где формальная логика используется на манер геометрии Эвклида. А те идеи, которые содержатся в «Топике», предметом которой Стагирит считал правдоподобные знания, можно рассматривать, как предпосылку аподейктики. Аристотель в термины «правдоподобный», «вероятный» и в другие в этом ряду не вкладывает чисто субъективного смысла. То есть не считает, что вероятность и правдоподобие – это характеристики неполноты знания, характеристика знаний человека. Точнее, да, это характеристики знаний человека, но основа этих характеристик – в действительности. «Вероятный» в контексте Аристотеля означает характеристику объективной возможности. Вероятен, то есть возможен. И знание этих возможностей характеризуется как «вероятный». Такие знания «вероятны» по содержанию знания, а по форме они вполне достоверны. Мое «вероятностное», по Стагириту, знание о том, что завтра опять будет день, достоверное знание. Отметим также, что для Аристотеля мир возможностей был такой же объективной частью бытия, как и мир действительных вещей. Такое понимание возможности («вероятности») для Аристотеля один из фундаментальных характеристик мироздания. Наличие мира возможностей объясняет активность человека, направленную на то, чтобы сделать возможное действительным.

Аристотель родоначальник, как считают многие ученые, почти всех современных наук. Наука начинается с предмета и определения предмета изучения. Эта традиция тоже восходит, вероятно, к Аристотелю. По крайней мере, свою «Топику» он начинается словами: «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»<sup>1</sup>. Отметим: Аристотель характеризует диалектику как метод в трех моментах:

- а) в диалектике должны быть умозаключения из правдоподобных посылок,
- б) имеет отношение к любой области исследования и

---

<sup>1</sup> Аристотель. Топика, 101a, 18-21.

в) должен соответствовать закону противоречия.

В «Топике» акцент на «правдоподобные» знания. Эта характеристика, эпитет, определение, термин, понятие – все равно как называть – у Аристотеля, как мы выше уже говорили, имеет онтологический смысл.

В обыденной речи, в русском языке это слово многослойно: здесь и то, что утверждаемое лишь частично совпадает с утверждаемым, и элемент неуверенности в утверждении, и момент общепринятости (мол, я уж тут ни при чем, так уж, мол, люди говорят или считают), и т.д. В логическом аспекте чаще всего берут лишь один смысл, что содержание суждения характеризуется некоторой степенью возможности. Вероятность здесь выступает как количественная характеристика возможности. Если понимать и принимать в таком смысле понятие «правдоподобны», то диалектика тем самым получается как учение о вероятностных выводах. Это дает основание для возможных утверждений, что Стагирит рассматривал диалектику в отличие от формальной логики именно в таком смысле. Тем более, что у Аристотеля можно найти при необходимости и подходящие слова. Например, в нескольких местах в «Аналитике» есть мысли, которые можно понять, как совпадение диалектических посылок с вероятностными суждениями. Но нужно брать весь текст и контекст. И не только одной данной работы, а всей философской системы Стагирита. Тогда ясно видно, что такое отождествление вероятностных суждений с диалектическими посылками носит фактурный, контекстный, относительный характер. В одном месте (это надо знать – в начале «Аналитики») он говорит, что диалектические посылки входят в формальную логику в виде вероятностных суждений. То есть можно понять так, что вероятностные суждения – это то же самое, что и вероятностные диалектические посылки (выражающие противоречие)<sup>2</sup>. А при анализе диалектических суждений и доказывающих суждений он обращает внимание на другие три момента:

1) суждение будет доказывающим, если из двух альтернативных положений, выбрать лишь одно. Глина твердая и глина мягкая. Она может быть и то, и другой. Но отдельно один от другого, а не одновременно. Каждое суждение в отдельности – пример доказывающего суждения.

А если оба суждения рассматривать как равноправные в одном и том же утверждении, то перед нами, по Аристотелю, диалектическое суждение, где взяты одновременно обе стороны противоречия;

2) в доказывающем суждении что-то утверждается или отрицается как данность, достоверность. А диалектическое суждение, включая в свое содержание два взаимоисключающих момента, задается вопросом не о том, которое из них истинно, а которое из них предпочтительнее;

---

<sup>2</sup> Аристотель. Аналитики. М., 1952, 24 в 10-12.

3) доказывающее суждение достоверно и истинно, а диалектическое суждение отличается от доказывающего тем, что это суждение вероятно (о вероятном).

У Аристотеля мы видим, что он различает «кажущееся правдоподобие» от «действительного правдоподобия», как субъективного от объективного.

При этом Стагирит настойчиво проводит требование отличать диалектику как учение в «правдоподобных» суждениях от эристики, от искусство словопрений. К эристике близка и софистика, которая пользуется ложными посылками, выдавая их за истинные, скрывая за кажущимися очевидными утверждениями сознательный отказ от истины ради достижения цели, ради того, чтобы посылки (истинные или ложные – не важно) казались правдоподобными и истинными (см. «О софистических опровержениях»). Аристотель рекомендует уклоняться от споров по поводу очевидных вещей, например, вопрос о почитании богов. Эти предостережения, вероятно, в свое время имели и политическое, и правовое, и религиозное звучание. Со временем в них остались только те моменты, которые имеют отношение к «вечным» темам философии. Степень этой серьезности может быть различным: философским, социальным, политическим и т.д.

Сомневаться в очевидном, по Стагириту, предосудительно. К примеру, спор о том, кого больше почитать: закон или родителей. В абстрактной форме это противоречие не разрешимо. Наука должна выяснять в этом случае является ли это противоречие предметом одной и той же науки. А судья исходит из конкретных реалий и субъекта суждения. Как видим, учение о диалектике и логике тесно переплетается у Стагирита и с политикой, и с этикой, и правом, и со здравым смыслом.

Когда у Аристотеля речь заходит о логическом смысле вероятности, т.е. в обычном понимании, о котором мы выше говорили, то он ставит такую вероятность значительно ниже, чем достоверность, которая, по его мнению, связана прямо или опосредованно с необходимостью. Следует при этом еще раз отметить, то объективное содержание, которое видел Аристотель в правдоподобных суждениях диалектики. Наличие объективной возможности как предмета, образующего содержание диалектически правдоподобных суждений, объясняет серьезную оценку диалектики Аристотелем. В диалектике Стагирит видит еще одну позитивную сторону: стимулировать творческую активность. Диалектика, утверждал Аристотель, есть движение от простого к сложному, от известного к новым открытиям, одним словом, способ расширения наших знаний.

Апудейтика исходит из готовых дефиниций той или иной науки, а диалектика в отличие от нее является способом продвижения вперед для всех наук. В этом смысле она универсальна. Наука, исследующая



предметы и события, является в познании первым звеном. Она не может получить что-то научное, пригодное ей до нее самой, т.е. до науки. Наука не может начинаться с науки, ибо до нее ее нет. Поэтому ей на помощь приходит диалектика со своими правдоподобными суждениями. При всей терминологической туманности суть ясна. Наука познает действительность. Но до действительности или под действительностью существует объективный мир возможностей. Вот диалектика как начало науки занимается этим миром возможностей, представляя науки материал, который указывает ей пути познания.

Тема, которая особенно занимает Аристотеля, – это противоположности. Он их обнаруживает и в диалектической логике, и в формальной. У Стагирита мы можем найти несколько пар основных противоположностей:

- вероятность – достоверность,
- неопределенность – строгость,
- случайность – необходимость,
- повторность – всеобщность,
- движение от начала – движение к началу,
- однородность (гомогенность) сферы приложения – разнородность, гетерогенность.

Аподейктика при всей своей кажущейся всеобщности, однако ограничена в своих возможностях. Это обусловлено тем, что аподейктика исходит или из аксиоматических начал (например, запрет на противоречия), или заимствует эти начала из других наук, которые уже дали им определения, доказали и правдоподобие, или еще где-то берет эти исходные начала, доказанные за пределами самой аподейктики. А диалектика в этом плане свободна. Она лишена определенной предметной области как действительности. Ее царство – весь мир, только пока в возможности. Но мир возможности даже больше мира действительности, ибо не все возможное становится действительностью. Поэтому диалектика имеет отношение к началам всех наук. Диалектика, таким образом, занимает место общей методологии всех наук. Ее правдоподобные суждения (о возможностях) распространяются во все области действительности. «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, что доказываемся. 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»<sup>3</sup>. Практическая сторона диалектики очевидна и несомненна. Для всех людей (или для разумнейших из них, Аристотель дитя своего времени) необходим всеобщий инструмент познания. Инструмент (или

---

<sup>3</sup> Аристотель. Аналитики, 77 а 25 – а 32.

способ), который был бы для всех орудием разграничения ложного от истинного. Инструмент, который мог бы быть принят всеми людьми... ну, или разумнейшими среди них. Диалектика, так как она дает, лишь правдоподобные суждения (и знания), больше подобна научному упражнению. Человек, занимаясь диалектикой, упражняет свой ум для занятий науками, чтобы познавать уже не возможный мир, а действительный. Тренируясь в области познания возможностей, мы готовимся к познанию действительности.

Есть еще одна область, где диалектика со своей особенностью не считается с противоположностями (в мире возможного, по мнению Стагирита, это допустимо), очень удобна и пригодна. Это – общество. Где люди имеют не только одинаковые, но и различные позиции. Диалектика со своим правдоподобными суждениями лучше подходит для установления взаимопонимания при различиях во взглядах. Правдоподобность допускает соглашение с другим, при том, что не отказываешься от своего (противоположного) взгляда. Ведь речь идет только о возможностях, т.е. о вероятных вещах, потому и суждения о них лишь правдоподобные. Их можно терпеть, если даже есть другие мнения, ибо неизвестно, кто в конечном счете прав в действительности. Излагаемый в «Топике» диалектическое мышление в своих умозаключениях опирается на противоречивость бытия, точнее, признает ее и познает такой, какая она есть – противоречивой. Так получаются противоречивые диалектические посылки (суждения). Диалектическая логика пользуется противоречиями, ибо она устанавливает взаимные отношения сторон. Скажем еще раз. Диалектика, занимаясь выявлением противоположностей, устанавливает, что они находятся в отношении противоположности, т.е. буквальном смысле занимается противоречиями. Они и есть, как отмечали выше у Аристотеля, предмет диалектического мышления. Такой подход к диалектике и пониманию ее предмета Стагирит демонстрирует часто. «Физика» начинается с выявления антиномий: имеется одно или много начал, подвижно начало или неподвижно. Мир многообразен, необходимо при его познании учитывать все стороны и аспекты, среди которых есть и массив противоположностей. Познанию без диалектики в такой ситуации не обойтись.

Сущность порождает формы существования вещи. Но сущность сплошь и рядом не совпадает с существованием. Необходимость в природе также проявляется по-разному. Без допущения возможности различного хода событий в мире, невозможно постичь истину вещей и событий. Всесторонность – основа возможности постичь истину действительности. Но для этого необходим инструмент, с помощью которого можно было бы разгребать, систематизировать, классифицировать противоположности, чтобы найти в действительности не противоречивую истину.

Неизвестное начинается с возможности. Диалектика поэтому может быть определена и как учение о неизвестной стороне бытия. Неизвестное не значит не существующее. Неизвестное тоже есть, но только еще не известно, что это.

Обратим внимание, что в «Первой аналитике» (гл. 3 и 13) Стагирит говорит о двух видах вероятного, т.е. возможного (случайном и собственным). Это разделение в силлогистике не используется. Они выпадают как бы из поля зрения Аристотеля. Но мы их видим в диалектике «Топики». Случайная, или неопределенная возможность есть то, что может быть или не быть. Вероятность «не быть» даже больше. Каждый человек может стать «папой римским». В принципе. Но для россиянина такая возможность, хотя и может существовать как-то, но очень и очень маловероятна. Гегель это называл «абстрактной» возможностью. Между такими явлениями не то что какую-то закономерную связь, а вообще связь найти почти невозможно. А «собственно возможное» то, что случается с объектом по его естественной природе. Каждый человек, когда он ребенок, имеет возможность стать взрослым, пожилым и старым человеком. Когда речь идет о такой возможности, можно перечислять множество внутренних и внешних признаков и характеристик приближения такой возможности к действительности. В «Риторике» Аристотель перечисляет по каким признакам можно уже говорить, что возможность стать старым для человека становится реальностью или уже стало действительностью: седина, слабость, болезни, внешний вид и т.д. Возможность, которая реализуется по сущности явления, есть «собственная». В современной терминологии «реальная возможность». Исследование вероятности (возможности) обязательно сталкивается с противоречием. Или в любой возможности по определению есть противоположности: может быть или не быть. То есть диалектическое познание по природе своей проблемное, вероятностное или, по терминологии Стагирита, «правдоподобное». Но эти исследования нужны, ибо без них невозможно проникнуть в сущность явления, когда оно уже стало действительностью. В этих положениях Аристотеля много мудрости: и степень вероятности как количественное выражение возможности, и тенденция развития, и противоречивость развития, и наличие как внешних, так и внутренних причин при реализации возможности, и критерии истинности вероятностных и достоверных знаний и т.д. и т.д. Вероятность (возможность) уже содержит в себе закон существования вещи или события, которую в действительности будет искать наука. Есть еще одна мысль. Если какая-то тенденция часто реализуется в возможности, превращая ее в действительность, то тенденция эта становится содержанием общепринятых представлений, содержанием здравого смысла. И тогда, когда реализуется в возможности другой вариант, другая

противоположность, это воспринимают, как несоответствие здравому смыслу. Интересная мысль.

Если реализуется одна сторона, то она воспринимается как благоприятная. Вторая сторона возможности, т.е. другая сторона того единства противоположностей, которая не реализуется в силу каких-то причин тоже дает, по мнению Аристотеля, позитивные знания. Мы можем предположить, что и когда, при каких обстоятельствах не может случиться или вероятность чего очень мала. «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»<sup>4</sup>. Именно это «вероятное» (а не субъективное вероятное) составляет правдоподобность диалектических суждений. Правдоподобным становится то возможное, которое, хотя бывает не всегда, но «по большей части»<sup>5</sup>. Но правдоподобие все же нельзя непосредственно связывать с необходимостью, ибо всегда есть противоположность, составляющая противоречивую сущность возможного. В этом позиции Стагирита расходилась с позицией платоников по этому вопросу. Аристотель говорит, что они, платоники, когда говорят о противоположностях и противоречиях в вещах и знаниях «не имеют никакого понятия о сущности, которая стоит прежде них»<sup>6</sup>, т.е. прежде противоположностей. Поэтому платоники рассматривают противоположности и противоречия «не касаясь этого существа»<sup>7</sup>. То, что уловил и сумел упорядоченности изложить Стагирит об антиномичности онтологии и гносеологии, ляжет в основу всего рационального познания человечества на все века. В философии же этот (об антиномиях) подход станет основой основ для развития диалектической логики.

Мир противоречив в своей основе уже тогда, когда его предметы и события находятся еще только в состоянии возможного. Ответ на вопрос, почему победила в возможном именно этот вариант, который превратил возможность в действительность, можно получить только при анализе этого конкретного предмета или события. Абстрактный диалектический подход говорит только о «правдоподобном», т.е. вероятностном варианте, который был у явления до того, как оно стало действительностью. Конкретный механизм превращения возможности в действительность должны изучать конкретные науки, которые выявляют причинные, объективные, повторяющиеся, устойчивые и экспериментально проверяемые связи объектов и их элементов, т.е. закономерные связи и отношения. Таким образом, диалектическая логика требует не просто констатации противоречивости мир и познания, а анализа разрешения этого противоречия, этой проблемы. Неоднократно мы сталкиваемся с

<sup>4</sup> Аристотель. Риторика. СПб., 1894, стр.12.

<sup>5</sup> Там же, стр. стр. 147.

<sup>6</sup> Аристотель. Метафизика, 1004 в 8-10.

<sup>7</sup> Тамже, 1078 в 25-26.

мыслью Аристотеля о том, что, хотя объект и противоречив по своей природе, противоположности, образующее противоречие, неравноценны во всех отношениях и для бытия этого объекта, так и для его познания. При этом еще раз нужно вспомнить различие между диалектикой и риторикой, о которой мы уже говорили чуть раньше. И вот что писал об этом сам Аристотель: «Эти противоположности по своей природе не одинаковы, но всегда истина и то, что лучше, по природе вещей более поддается умозаключениям и, так сказать, обладает большей силой убедительности»<sup>8</sup>. Истина в данном контексте означает ту сторону дела, которая связана с его сутью.

Понятно, что в разных работах Стагирит рассматривает разные аспекты бытия и познания. Поэтому в зависимости от контекста выделяет и акцентирует то одну сторону, то другую проблемной ситуации. Возможное, отраженное в сознании, становится «правдоподобным», т.е. вероятным. Вероятность эта есть отражение диалектического противоречия объекта в его возможном еще состоянии.

С помощью диалектики Аристотель исследует противоречивые сущности и явления. Его концепция о четырех началах широко известна, и пересказывать ее не имеет смысла. Диалектический метод, или диалектическая логика, используется Стагиром при анализе, например, формы и материи, целевых причин бытия. А когда речь идет о мышлении человека, то его больше интересуют формальные, символические моменты. Поэтому здесь мы видим то, что получило название «Аристотелевская, или классическая формальная логика». Ход мыслей Аристотеля о родом понятии – категориях – мы знаем. Познание, двигаясь от единичного к общему (аналитический метод), приходит к обобщениям, обобщенным понятиям. Из которых строятся истинные или ложные суждения, образующие посылки силлогизмов. Чтобы понятия, входящие в силлогизмы находились между собой в существенных отношениях, необходимо для них иметь родовое единство. Когда понятия принадлежат одному роду, мы имеем категории<sup>9</sup>. Выявление существенных отношений и связей предметов и их элементов происходит с помощью категорий. Они основа теоретического («метафизического») познания. Поэтому одну из главных задач своего «Органона» Аристотель определил как отделение случайных отношений от существенных. Учение о категориях – это учение о выявлении критериев для существенных отношений. По мнению Аристотеля для любой науки важно не потерять основания, без которых исчезнет истинность положений и выводов. Можно даже пожертвовать ходом умозаключения, если мышление стоит перед выбором потерять основания своей науки (средние термины силлогизмов) или отступить от некоторых процедур познания. Потеря категориального статуса (среднего

<sup>8</sup> Аристотель. Риторика, стр. 5-6.

<sup>9</sup> Аристотель. Топика, 107 в 3-17.

термина силлогизма) означает для науки потерю базовых принципов исследования. Крайние и средние термины связаны с необходимостью, но и скреплены с категорией (средним термином). Вот что пишет Аристотель: «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]»<sup>10</sup>. Если все это пересказать в современной терминологии, Стагирит требовал, чтобы силлогистика служила дедуктивной основой любой научной теоремы, которая с помощью силлогистики выводилась бы из сущности предмета исследования, не прибегая при этом к посторонней помощи. Аристотель имел в виду без помощи других дисциплин, сущность предметов которых не имеет отношения к сущности предмета данной теории. Впоследствии это требование будет использовано для защиты от религии, для того, чтобы отстаивать самостоятельность науки, ее независимость от теологии. Это мы увидим ниже, когда будем рассматривать взгляды аль-Фараби.

Мы уже говорили выше о вероятности как отражения возможности. «Неточность» или «правдоподобность» суждений диалектики не субъективная погрешность познания, а кроется в природе познаваемой вещи: в том, что она, прежде чем стать действительностью, был в возможности. То есть в состоянии «быть или не быть». Эта противоречивость природы вещей и отражается в форме правдоподобия, в отличие от достоверных знаний. И эта «неточность», т.е. понимай «противоречивость» случается по большей части в познании, чем простые отношения, которые не содержат в себе противоположностей. В фундаменте бытия («форма», «материя», «цель», «причина» и т.д.) лежит возможность противоречия, которая доступна лишь диалектике, или диалектической логике. Одна из аксиом познания состоит, по Аристотелю, в том, что «точность» и «неточность» в теории должна определяться не полученными знаниями, а сутью самого объекта познания. Противоречие кроется в объекте. И не должна быть в результатах познания. Тогда – это логическая ошибка. Как видим, Аристотель не только видел и различал предмет диалектической и формальной логики, но и прекрасно понимал их единство. Стагирит сказанное иллюстрирует на примере работы судьи, который, по его мнению, должен придерживаться не столько буквы закона, а руководствоваться его духом, содержанием. Пример, на наш взгляд, не совсем удачный. А если судья неправильно понимает «дух закона» и произвольно будет его толковать согласно своим интересам. В правовом поле, на наш взгляд, лучше все-таки руководствоваться буквой закона, а не искать «дух». А то, что судья должен учитывать все до мелочей, то это бесспорно. Познание предметов материального мира, по мнению Аристотеля, должно осуществляться совместными усилиями, как формальной логики, так и диалектики. Формальная логика дает

---

<sup>10</sup> Аристотель. Аналитики, 75 в 10-12.

непротиворечивое правильное мышление, а диалектика позволяет как раз обнаруживать глубинную противоречивость природы этих предметов. Противоречивую сущность предметов и событий действительности может отражать адекватно их действительному положению лишь диалектика. Результат этого познания содержит правдоподобие («неточность»), где есть противоположные посылки об одном и том же. Это так, потому что предметы сами по сути своей такие. Прежде всего они такие, пока находятся в ситуации возможного. Но когда возможность предмета становится действительностью присутствие возможного не исчезает. В каждом материальном предмете в каждый момент и всегда есть возможность. Возможность толкает предметы к изменению, развитию (прогрессивному или регрессивному). Вот этот момент, что предмет в каждый момент времени тот и уже не тот, и отражает диалектика в своих противоречивых посылках. Хотя они с формальной точки зрения «неточны», не однозначно утверждают о чем-то (вроде того, что и есть, и, вроде, не есть; то и, вроде, и не то), а лишь правдоподобны, они, во-первых, истинны, во-вторых, обязательно нужны. Но диалектические посылки по содержанию истинны, несмотря на формальную их противоречивость. При познании явлений материального мира нужно, говорит Стагирит, правильно сочетать диалектику и формальную логику. В «Топики» Аристотель показывает, что диалектика обобщает основания своих выводов (доводит их до категорий). Это мотивировано и обусловлено тем, что диалектика ухватывает сущность («формы») вещей. Но диалектика этим не ограничивается, разбираясь во всех возможных вариантах бытия той или иной вещи, она вынуждена обращать внимание и на те варианты, которые не могут быть реализованы и никогда не станут действительностью. Она, диалектика, вынуждена выяснять причины этого, т.е. рассматривать отношение объекта к другим объектам, к различным причинам и условиям, отношение объекта к своим же различным состояниям и т.д. Но главная задача диалектики, конечно же, – это выяснить сущность объекта, выяснить, что такое форма, как она образуется? Сущность, или, в терминах Стагирита, форма, то, что есть в предмете сама по себе всегда, вне зависимости от внутренних и внешних обстоятельств. То, что остается в предмете инвариантным всегда: от начала и до конца его существования. Форма содержит в себе то, что неотъемлемо от предмета, необходимо, не зависит от случайностей. Необходимые и неотъемлемые свойства вещи и образуют его «форму» (сущность). Эти свойства придают предмету пространственную, временную и материальную определенность. Форма есть вид существования предмета. Эта «видовая» часть бытия становится как раз единицей мышления, так как форма материального объекта, по словам Стагирита, не может быть разложена на противоположные определения (как материя). То, что в мышлении «вид», это то, что в понятиях «общее».

Потому они получают название «универсалий». Эта часть не разлагается на противоположности. Она целая и придает целостность, ибо отражает как раз целостность объекта. В таком качестве «вид» выступает как то, что противостоит противоречивости. Он и есть диалектическое основание формально-логического закона противоречия. В отличие от свойств, образующих «вид», есть свойства, характеризующее вещь со стороны его текучести, изменчивости. Преходящие и противоречивые свойства объекта – это «материя». Это – область акциденции. Они могут быть достоянием объектов с самым разными «видами». В акциденциях предмет отражается со стороны внешней схожести, предметной (или материальной) обобщенности. То, что есть общего между его, предмета, внешними, текучими, преходящими свойствами. Здесь «самость» объекта, отступает на задний план. «Вид» остается в тени текучести, изменчивости, развития. Эта сторона познания тоже имеет свои общие понятия, свои классификации, свои уровни общности. В этом они похожи и на диалектику «вида». Но они, еще раз повторяясь, отражают только текучую, преходящую, изменчивую сторону бытия объекта. Здесь мы как раз видим знаменитый пример Стагирита о Сократе. Человек по своей форме смертен и быть бессмертным не может. Сократ человек, следовательно, он смертен. Этот признак сущностный, это признак «вида», т.е. все люди смертны. Сократ человек телесный, реальный, действительный, рожденный афинянку. Как «тело» Сократ может быть белым или не белым. Этот признак для человека, как человека, случаен, ибо бывают люди и чернокожие. Цвет кожи не является существенным признаком человека<sup>11</sup>. Акциденция, хотя и характеризует объект, но не указывает на необходимый его признак. Поскольку диалектика занимается и «видом», и «акциденцией», то она тот способ познания, который интересуется не только бытием, но и небытием.

Этот вывод Аристотеля говорит о том, что он понимал диалектику не просто как обобщающий количественные и случайные признаки предметов метод познания, но и как метод, который захватывает и увеличивает качественные достижения познания.

Для формальной логики основанием предмета исследования является особенность этого предмета. Для диалектики же основанием предмета исследования является всеобщие связи и развитие, включающие в себе и противоречия. Первый подход дан в «Аналитике». Второй – в «Топики».

Аристотель четко указывает границы, очерчивающие зоны компетенций философии и наук. Он говорит, что аналитическое исследование происходит внутри какого-либо рода множества однородных объектов, которые описываются науками с помощью аксиом, дефиниций, дескрипций и т.д. А основания этих аксиом, дефиниций, дескрипций, принципов и т.д. является делом философии и диалектики. Они,

---

<sup>11</sup> Аристотель. Аналитики, 83, а 28-30



философия и диалектика, вырабатывают принципы, которые лежат в основании фундаментальных открытий и теорий. Отношение и оценки Стагирита диалектики как логики (способа и метода познания объективной диалектики бытия) в разных обстоятельствах по-разному. Иногда он подчеркивает, что без философии и диалектики вообще не может быть достигнута истина. Порой же говорит о том, что диалектика дает лишь общие контуры для познания, общие ориентиры, но не дает никакого достоверного знания о чем-либо. В этом смысле диалектика есть учение о «небытии», т.е. ни о чем. Но чаще всего звучат мысли о необходимости привлечения к познанию всех видов и способов познания. Нельзя, например, ограничиваться лишь познанием общих сторон объекта и его противоречивости, а нужно от общих принципов, аксиом и дефиниций переходить к познанию особенностей объекта, его «достаточных» оснований. Тогда знания будут отражать необходимые для объекта параметры. Диалектика и формальная логика должны вносить каждый свою лепту в общий ход познания истины объекта во всем его многообразии и сущности. В том моменте, когда философия и наука претендуют на законченные, точные, истинные, достоверные знания, они являются аналитическими, в отличие от диалектики, который говорит об объекте в его динамике, движении, противоречивости, развитии, т.е. в этом смысле диалектика не дает законченных знаний.

У Аристотеля мы видим еще одну особую форму диалектики, которую он называет «пейрастикой», которая является оружием Стагирита в процессе разоблачения ухищрений софистики, которая спекулирует на диалектической противоречивости объектов и событий. Но софистика не пытается проникнуть в противоречивую сущность («вид») событий. Она пытается подменить сущность (или знание сущности) видимостью, где за сущность выдается любое случайное явление, свойство или основание. Аристотель приводит сравнение софистики с нечестными приемами в борьбе, где вместе честного выявления более сильного, пытаются хитростью выдать слабого за сильного. Есть пример и из области, которая для нас, современных россиян, совсем уж родной. Софистика похожа на попытку обмана покупателя, когда ему под видом качественного товара пытаются подсунуть испорченный.

И грустно, и смешно: то ли люди не меняются, то ли времена, то ли история никого и ничему не учит...

Риторика для Аристотеля – это стратегия и тактика диалога, дискуссии, спора, а тем самым и способ доказательства и аргументация своей позиции. Риторика выводит человека в социальную среду, в сферу конкретной коммуникации. Риторика есть использование мышления тогда, когда нужно реагировать здесь и сейчас. Этот процесс (где используется риторика) включенности мышления в реальный процесс происходящих событий жизни общества или человека. Поэтому в риторике много такого,

что связано с особенностями реальной жизни. Противоречия, коллизии, споры, ссоры, тяжбы, драмы – все, что требует от человека сразу и непосредственно активизировать и знания, и память, и воображение, и творческие способности. В определенном смысле риторика есть противоположность теоретическому познанию, отвлеченному от реалий конкретных дел и событий. Здесь нужно достигнуть результат, а не искать беспристрастную истину. Стагирит реально уловил два вектора в развитии познания. С одной стороны, рациональное познание в целом и науки в частности ориентированы на то, чтобы познать истину объекта, т.е. открыть необходимые, причинно-следственные, устойчиво повторяющиеся связи между объектами или их элементами. Исходя из этой задачи, и подбираются способы, методология, методы и средства познания. Цель познавательной деятельности – получить знания о законах и закономерностях мира. С другой стороны, познание всегда детерминировано эпохой: потребностями и целями общества, желаниями и страстями социальных групп и отдельных людей. Первая сторона тесно переплетается со второй. Стагирит и говорит о этом, чтобы историческое развитие познания совместить с теоретико-логическим (диалектическим и формально-логическим). Именно таков реальный путь познания через ошибки и заблуждения к истинным знаниям.

Что же касается самого Аристотеля, который жил в бурную эпоху фантастических перемен, то опыт жизни нашел свое отражение в его творчестве. От Платона, который все жизнь не мог посмотреть на мир глазами реалиста, Аристотель хорошо ориентируется в жизни, понимает ее такой, какая она есть. Он реально оценивает демагогию, где за внешним поиском истины реально стараются извлечь какую-то свою выгоду, не гнушаясь сознательной ложью. Софистика – союзница демагогов, помогает им подыскивать видимость логических и правовых оснований их рассуждениям. Искушенность Аристотеля в уловках демагогов и софистов говорит то, как красочно он описывает те средства и способы, какими демагоги и софисты стремятся достигнуть своей цели. Софисты учат тому, как можно выдать виновного за пострадавшего, что отвечать, когда не знаешь предмета вопроса, как пользоваться человеческими слабостями: ленью, глупостью, безответственностью, невежеством, страхом и т.д. Они учат манипулировать чувствами, не гнушаясь подлостью, подтасовкой, обманом, клеветой, лжесвидетельством. Разрабатывают приемы, как привлечь человека (судей, толпу, зрителей, свидетелей и т.д.) на свою сторону, чтобы скрыть вину; как изобразить осторожного как трусливого, коварного и холодного как простоватого, бесчувственного и безразличного как кроткого и т.д. Стагирит не просто перечисляет «хитрые» приемы, которыми пользуются демагоги и софисты, он дает им обобщающие характеристики. Аристотель говорит, что вся хитрость этих уловок построено на реальной особенности знаний – на их относительности.

Абсолютизируя какую-то одну сторону, всегда можно подогнать знание о чем-либо к нужному моменту в нужном виде и в нужном контексте, выдвигая нужное на первый план и отодвигая не нужные моменты в тень или замалчивая. Стагирит в жизни реалист, он хорошо видит и понимает, что никакие запреты (политические, правовые, моральные, конфессиональные и т.д.) не могут устоять перед силой человеческих интересов, особенно материальных. Неоднократно Аристотель возвращается к этой теме: материальные интересы и цели и добродетель. Сказанное о жизни присутствует и в познании. Еще Сократ, затем Платон и сам Аристотель хотели найти объективные основания познания, которые бы четко и ясно отсекали любой произвол и анархию в познании, привносимых интересами, вытекающими не из самого процесса познания, не из поиска истины. Добродетель – итог мудрости или ее основание? – этот вопрос мучил, как помним всю жизнь Сократа.

Еще одной страстной темой для Аристотеля является проблема внешней атрибутики (бутафории) познания и сущности познания. Он говорит, что порочный человек может прикрывать свою низменную сущность соблюдением правил этикета, тем самым создавать впечатление культурности. Так и в познании, мышлении, диалектике и логике. Соблюдение формальных правил познания и запретов еще не делает результаты истинными. Казуистика, демагогия, софистика могут быть прикрыты самым аккуратным образом всякими общепринятыми санкциями или соблюдением запретов. Истинность истины и путь к ней – вот вопрос, который постоянно присутствует в логических (более шире – гносеологических) взглядах Аристотеля, неутомимо выступающего против субъективизма и релятивизма софистов. Сила логической убедительности не может опираться на показушные эффекты. Она должна вытекать из истины. Софисты прикрывают наготу своей интеллектуальной несостоятельности одеянием из пышных фраз, пустых декларация, ссылок на авторитеты, рассчитывая больше на эмоции своих слушателей, на их неразвитость, на их невежество и нравственную испорченность, чем на их интеллект. «...Истина и справедливость по своей природе сильнее своих противоположностей»<sup>12</sup>.

В риторике Стагир выделяет тоже два пласта: одна идет за философией, диалектикой и наукой к истине, другая бредет за софистскими ухищрениями, пренебрегая истиной.

В том, в чем диалектике приближается к риторике, обнаруживается новое содержание диалектики, которые ранее оставались как бы на втором плане. Риторику и диалектику роднит многое. Как мы только что выше сказали, в одном из своих ориентиров (на философию) риторика содержит стремление к доказательству, не видимости доказательства в глазах публики, а по сути дела. Тогда понятно и видно, что все выше сказанное о

---

<sup>12</sup> Аристотель. Риторика. Спб., 1894, перев. Н. Платоновой, стр. 5.

диалектике, является по существу дела основой риторики как способа доказательства выдвигаемых положений. Риторику и диалектику, по Аристотелю, объединяет многое. У них, например, предмет имеет всеобщий характер. Их предмет (теоретический) не относится к какой-то одной отдельной и конкретной области, которую исследует конкретная наука. Другими словами, предмет и риторики, и диалектики (так, как его понимает и трактует Аристотель) носит методологический характер, действенный во всех конкретных предметных областях знаний. В самом деле, ведь в диалектике, а в риторике в особенности имеют большое значение способы доказательства, аргументации, а не конкретное содержание рассуждения, которое может быть любым. Аристотель пишет, что для них важны: «Они лишь методы для нахождения доказательств»<sup>13</sup>. И диалектике, и риторике, в терминах Стагирита, «подчинены» не факты предметных сфер, а «одни рассуждения». Все науки и виды познавательной деятельности пользуются ими, они всеобщее достояние всех других форм познания. Как раз в этом Аристотель видит, во-первых, возможность использования софистами приемов диалектики и риторики, во-вторых, опасность соскользнуть в область пустого мудрствования и болтовни, абстрактных рассуждений ни о чем, обходящих конкретику и существо дела. Аристотель указывает конкретный путь к этому. Надо разбирать противоположности, каждую в отдельности (диалектика их рассматривает в единстве). Необходимо выявить истину каждой стороны противоречия в отдельности, чтобы правильно понять их единство. Причем этот анализ должен быть не таким, какой у софистов: доказывать правильность чего угодно и как угодно, в том числе и дурного, и ложного, и уродливого, и порочного. Стагирит говорит: «Для того, чтобы знать, как это делается, а также, чтобы уметь опровергнуть, если кто-либо пользуется доказательствами не согласно с истиной». «Из остальных искусств ни одно не занимается выводами из противоположных посылок; только диалектика и риторика делают это, так как обе они в одинаковой степени имеют дело с противоположностями»<sup>14</sup>.

Еще одно сходство между диалектикой и риторикой. Первая изучает действительные и кажущиеся силлогизмы. И риторика изучает убедительное и кажущееся убедительным. Отличие от софистов в том, что они в своем релятивизме эти различия не видят, игнорируют их принципиальное различие, стирают грань между действительным и кажущимся. Это для софизма не существенно, для них главное – реализовать заранее намеченную цель, достичь осуществления своего намерения. Софистическая мудрость, впитавшая в себе немало действительно логических приемов и методов мышления исторически была дискредитирована событиями в истории древних Афин, когда в

---

<sup>13</sup> Аристотель. Риторика стр. 9.

<sup>14</sup> Там же. стр. 5.

афинских судах, советах, народных собраниях способность мыслить и говорить люди использовали не только для благих дел и не только с благими намерениями. В логике «софистом называется человек по своим намерениям, а диалектиком – не по своим намерениям, а по своим способностям»<sup>15</sup>. Для диалектика и риторика важен переход от видимых, внешних, конкретных, эмпирических, изменчивых, случайных и т.д. свойств к сущности предмета, т.е. к таким свойствам, которые необходимы, стабильны, устойчивы, инвариантны и т.д. Зачастую к таким признакам и свойствам, которые диаметрально противоположны тому, что есть при первом приближении или по крайней мере, не совсем с ними совпадают.

Диалектика, как мы выше уже говорили, занимается предметами, которые еще «есть» как возможность. Но не только в синхронном плане, но и диахронном. То есть диалектика интересуется предметами не только до того, как они стали действительностью, а и тогда, когда они будучи уже действительностью, постоянно содержат в себе каждый момент свой следующий момент существования. Каждый действительный предмет в данный момент, когда он есть, синхронно содержит в себе возможность того, каким он станет через мгновение, через два мгновения, через три и т.д. Если это понять, то понятно, что диалектика и как философия, и как наука интересуется генезисом, возникновением, становлением и никогда не прекращающимся изменением предметов и событий. Диалектика, таким образом, исследует связь вещи, во-первых, с самим собой в разных точках быстро утекающего потока времени, во-вторых, с другими такими же вещами в единстве их возможных и действительных характеристик.

Мы подходим к пониманию того, что Стагирит называет «топом». Если пользоваться языком близким к тому, каким пользуется Аристотель, помня, что тогда философские термины еще не были настолько разработаны, как в последующие века и тысячелетия, поэтому в какой-то мере они для нас архаичны, то в качестве основ диалектических («правдоподобных») суждений и в качестве основ диалектических силлогизмов выступает не особенная природа предметов и явлений, процессов и событий, а то, что в них есть общего. Вот это общее в разнородных вещах, сложившиеся в общие точки зрения в диалектических суждениях и силлогизмах служат отправной точкой подтверждения или опровержения некоторые положения (суждения, истины), которые и есть «топы». Топ не является понятием. Топ – прием рассуждения о том или ином предмете. Аристотель пишет так: «...Есть особые посылки относительно каждого [вопроса]; таким образом, у нас есть заранее установленные топы, на основании которых нужно строить энтимемы о хорошем или дурном, прекрасном или постыдном, справедливом или несправедливом, а равным образом и о характерах, страстях и

---

<sup>15</sup> Аристотель. Риторика. стр. 6.

нравственных качествах»<sup>16</sup>. Топы не связаны с предметной областью и конкретной вещью. Например, такой топ, как «большой и меньший» годится для сравнения и абстрактных понятий, и для явлений природы, и для социальных феноменов, короче, для всего, что может иметь характеристику быть большим или маленьким. Если кратко резюмировать огромный предметный набор примеров топов у Аристотеля, то можно сказать так: топ – это некая схема, которую мы применяем там, где, как нам кажется, он применим. Топы сновидений – любая связь любых предметов и событий. Один из топов софистов – извратить суть дела в свою пользу. Аристотель подробно рассматривает софистические топы для установления или отрицания факта используются или страх, или заключение на основе случайных признаков, или причину подменяют условием или временной последовательностью. Топ дождя – вода с неба. Топ схожести предметов – тождество, полное или частичное, их свойств и характеристик. Один из топов людей – речь. Другой – мышление. И т.д. И т.д.

Мы выше уже говорили о специфике средних терминов в силлогизме. Как видим, топы – это то, что может заменить средний термин, и может быть основание для выводов. Топы, если в современных терминах, это некие парадигмы бытия больших и малых предметов, явления и событий объективного и субъективного миров. Топы в какой-то мере объединяют диалектику с признанием противоречий в мире и в диалектической логике с формальной логикой, где запрет на противоречия возведен в статус закона мышления. Диалектика становится основой всеобщей методологии благодаря именно этой «широте души», допускающая, во-первых, объективность противоречия, т.е. признающая существование противоречивых по своей природе явлений в объективном мире, во-вторых, рассматривающая полноправное существование противоречия в диалектической логике. Как в жизни, так и в познании сплошь и рядом бывают ситуации, когда есть основания для отрицания и утверждения одного и того же явления или события. Иногда, общепринятое признание еще не означает, что нет альтернативных позиций. Лишь тогда, когда познание достигнет сущности, будут достоверные и необходимые знания.

Стагирит, выстраивая ступени диалектического восхождения к дефиниции сущности познаваемого предмета, использует термины формальной логики. Ступени эти связаны с тем, что предикаты (P), могут быть приписаны и оспариваемы относительно субъекта (S), могут быть сведены к четырем группам:

- случайное. То, что свойственно предмету, но может и не принадлежать ему. Пример: признак белизны кожи Сократа,

---

<sup>16</sup> Там же, стр. 130

■ особенное, то есть нечто, свойственное предмету и потому могущее его заменить, представлять от его имени. Пример: человек – носитель разума, в этом аспекте человек может представить разумность,

■ род – общее во многом в различных по виду предметов. Пример: живое существо и человек,

■ определение, которое содержит в себе предшествующие три класса и требует указания на видовой признак – специфическую определенность предмета.

Каждая ступень соответствует, по Аристотелю, какой-либо категории, которые не только отражают родовые признаки, но в логическом плане они всеобщие предикаты. То, что может быть сказано обо всем множестве однородных предметов.

Система категорий Стагирита широко известна. Не было бы необходимости их повторять, если бы не один аспект, на который мы хотели бы обратить внимание. Посмотрите: что, сколько, каково, в отношении чему-либо, где, когда, к чему, находится, делать, страдать. Перевод требует более аккуратного отношения. Но и не это главное. Мы бы хотели подчеркнуть момент, что эти особенности категорий, которые отражены в этих вопросах, можно свести к двум моментам: предмет и его движение (состояния). В позиции тех авторов, которые хотели бы Аристотеля причислить к материалистам, есть серьезное основание. Диалектическая логика отражает совместно с формальной объективную диалектику и логику бытия. А в нем главными категориями в Аристотелевском смысле являются, если перевести на язык материалистов, материя и движение.

Есть еще ряд требований, предъявляемые к диалектике и формальной логике. Необходимо начать познание ли, дискуссию ли, беседу ли, с определения понятий. Иначе может получиться беседа глухого со слепым. Определение понятий – это не только определение значения используемых слов и терминов, это и определение предмета беседы. Следующий шаг в познании, вслед за которым идут и споры, и беседы, в определенном предмете разговора, исследования, необходимо выделить родовые и видовые признаки.

Если кратко: диалектика должна обнаружить и сформулировать противоречие, потом выявить его развитие, и, наконец, показать, как противоречие разрешается. В этих трех моментах сконцентрировано основная методологическая функция диалектики как логики. Сам Аристотель пользуется тем, что он разрабатывает, т.е. диалектический метод. Аналитический метод с помощью формальной логики оказывается бессильным перед задачей числового выражения иррациональных геометрических отношений. Здесь два пути: или деонтологизировать логические формы силлогистики или пустить «в огород познания»

диалектическую логику с признанием прав противоречий на существование и в мире, и в процессе познания, и в итоговых знаниях о мире и познании. В первом случае мы устраняем противоречие из гносеологической задачи, но не решаем. Если честно, это избегание проблемы, а не ее решение. Здесь логика отрывается от действительности, от объективной реальности, и тем самым, как бы устраняется вопрос: а где было противоречие – в объекте, в процессе познания или в результате познания. Это работает. И хорошо работает. Но только требуется честно сказать, что речь идет о формализованных системах, где идет «игра» с символами без привязки их к объектам. Если такая привязка и есть, она опосредованная. Таким путем пошло развитие логики и стоиков и позднее у средневековых схоластов.

Упомянутый «второй путь» ведет от формально-логической ступени до диалектики в гегелевском (или почти тоже в современном) смысле. Диалектики, как ее нередко называют, «высшей математики» логики. Это метафора и никакого отношения в данном случае к математической логике не имеет. Такое развитие мышления, познания, логики не отрицает онтологического содержания (объективной диалектики). Диалектика включает в себя все другие формы познания, в том числе и формально-логические, как сказал бы Гегель, «в снятом виде». Поэтому формально-логические требования к мышлению в диалектике сохраняются в полном объеме. Диалектика, поднимаясь выше или углубляясь дальше, в бытие обнаруживает там объективные противоречия и включает их в систему мышления и познания, т.е. в свою (диалектическую) логику. Закон запрещения противоречия в формальной логике действителен в области ее предмета. Это понимал и сам Стагирит. Противоречия неизбежно существуют, и их необходимо решать. Точнее, в познании должна быть логика, отражающая то, как объективные противоречия возникают, существуют, развиваются и разрешаются. В сущности вещи «сидит» противоречие, которое, как выясняется, служит «движущей силой» развития каждой вещи. Эта противоречивая сущность бытия вещей и событий проявляется через бесконечный поток существования, смены состояний и свойств. Противоречие допускается Аристотелем в диалектических суждениях и умозаключениях как отражение связи сущности с существованием. В логическом плане задача разрешения противоречия сводится к получению определения сущности вещи. На этом пути к противоречивой сущности и само познание, мышление, логика должны быть способными оперировать противоречиями. Такова суть позиции Аристотеля. Есть мир и есть его движение. Есть процесс познания и есть результат познания. Если мы рассматриваем мир в движении и познание как процесс мы вынуждены пользоваться диалектикой, которая позволяет уловить движение, развитие, изменения. Если мы рассматриваем мир как данность и познание как готовый результат, то тогда нам



достаточно и формальной логики. Диалектика, как видим, выполняет двойную роль. Во-первых, она отражает динамику постижения сущности вещи. Во-вторых, служит логикой изложения накопленных в первом случае результатов познания и их противоречивого истолкования. Формальная же логика не в изложении и в истолковании противоречия не допускает.

Отметим то, что в этом моменте можно увидеть истоки Аристотелевского идеализма. Перенесение схемы диалектической логики на мир, создает представление, что в объективном мире есть предельные сущности, носящие нематериальный характер. Это – известные «формы» Аристотелевских первопричин. Каждая действительная вещь и действительное событие содержат в себе свою сущность. Познание стремится достигнуть этой сущности, ибо лишь тогда она считает, что постигла истину вещи или события. Познание начинается с эмпирических, внешних, чувственно-доступных свойств и характеристик вещи, чтобы проникать шаг за шагом в ее умопостигаемую противоречивую сущность. Таков диалектический путь познания. На этом пути могут быть и ошибки, и заблуждения, и столкновение мнений, позиций, даже результатов познания. Но через эту противоречивую познавательную деятельность осуществляется познание противоречивой сущности предмета. В логическом плане сущность отражается как предел изменчивости, инвариант, который есть в движущемся объекте.

По Аристотелю «форма» есть качество сущности. То, что есть в вещи всеобщего, архетип вещи, ее «топы», ее деятельный, активный прообраз. Сущность связана со всем, что происходит с вещью во времени ее существования, ибо есть предельное основание ее бытия.

Проблема соотношения диалектики и формальной логики, поставленная Аристотелем, волновала философов во все времена и вызывает споры до сегодняшнего дня. Вот пример. «Непротиворечивость сама может быть выражена формулой. Гедель 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?»<sup>17</sup>.

Аристотель проторил путь диалектической логики, открыв для познания мир возможного и противоречивого основания бытия и познания, о чем мы уже говорили выше. В этом плане интересны мысли о роли искусства и его отношении к познанию, восходящие корнями тоже к Стагириту. Можно услышать утверждения, что искусство отличается от науки тем, что отражает не то, что есть, а то, что могло бы быть. То есть искусству отводится другая роль, чем науке. Искусство отражает как действительность тот вариант возможного, который не стал

---

<sup>17</sup> Г. Вейль Полвека математики. М., 1969, стр.44.

действительностью. В этом смысле искусство диалектично. Оно отражает виртуальную, как сказали бы сегодня, действительность. «...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, что сделал Алкивиад или что с ним случилось»<sup>18</sup>. Искусство может позволить себе противоречие на том же основании, что и диалектика. В сюжетном ходе, в фабуле, где отражаются все перипетии судеб героев отражается диалектическое противоречие жизни. Аристотель пишет, что в искусстве постоянно происходит «перемена событий к противоположному, притом, как мы говорим, по законам вероятности или необходимости.»<sup>19</sup>. Беглый анализ онтологических, гносеологических, методологических и логических взглядов Аристотеля необходим для выяснения вопросов, во-первых, является Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки только комментатором учения Аристотеля или, во-вторых, является учеником, творчески развившем идеи «первого учителя», как называли Аристотеля арабоязычные философы.

## **Глава II. Основные исходные принципы**

Аль-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 логики с изложения основных

---

<sup>18</sup> Аристотель. Об искусстве поэзии. М., 1957, стр. 67-68.

<sup>19</sup> Там же, стр. 73.

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 том 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 Аль-Фараби) не удастся.

Бытие первого порядка с точки зрения религии ислама - Аллах. Аль-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 Аль-Фараби характерен дух ценностного подхода. Самые высшие, превосходные степени совершенства могут быть отнесены только к первичному.

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, Аль-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.

Сложную и запутанную аристотелевскую картину движения сфер Аль-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 Сушлого, 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"<sup>20</sup>. 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 Сушлого 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 Его бытию"<sup>21</sup>.

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 не телесной 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

<sup>20</sup> Аль-Фараби «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» - Философские трактаты. – с.207

<sup>21</sup> Аль-Фараби «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» - Философские трактаты. – с.207

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, с. другие являются актуально прозрачными, освещаясь полностью сами собой и светом, заимствованным у звезд. Наконец, оно имеет самое лучшее движение, которое есть, - движение круговое".<sup>22</sup>

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 (Аль-Фараби 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. Аль-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, Аль-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"<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Аль-Фараби «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» - Философские трактаты. – с.207

<sup>23</sup> Аль-Фараби «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» - Философские трактаты. – с.207

Метафизически-теологическая концепция мира благодаря интерпретации разумов как двигателей сфер превращается в космологию и астрономию. Космология - наиболее слабая сторона философии Аль-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.

Разумы, т.е. идеальные принципы, порождают Вселенную и образуют ее идеальный характер. Но в отличие - можно даже сказать: в противовес - от Плотина Аль-Фараби отводит в своей картине строения мира значительное место материи. Он также признает реальное бытие подлунного мира и его единство (в процессе эманации) с небесным миром. Деятельный разум, обозначающий границу между неизменным и изменяющимся миром, занимает вовсе не десятистепенное место в системе Аль-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 является положение Аль-Фараби об органическом единстве формы и материи. "Форма не может иметь ни субстанции, ни бытия - без материи"<sup>24</sup>.

В вопросе о сотворенности мира 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 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 Аль-Фараби расходится с Аристотелем, считая его характеристикой движения.

---

<sup>24</sup>Аль-Фараби «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» - Философские трактаты. – с.207

Следовательно, именно аристотелевское учение о возможности и действительности было для Аль-Фараби предпосылкой тезиса о безначальности мира, так как всякий акт возникновения предполагает (во времени) существование возможности.

В надлунном мире Аль-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 - бытия в качестве их характерной черты Аль-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. Прямая зависимость 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, Аль-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"<sup>25</sup>.

Рассматривая человека, как высшее звено развития в подлунном мире, Аль-Фараби выделяет основные "силы" его души: питающую,

---

<sup>25</sup> Аль-Фараби «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» - Философские трактаты. – с.207»

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"<sup>26</sup>.

Преклонение Аль-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. Аристотель, выделяет 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, Аль-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"<sup>27</sup>.

Со стороны субъекта разум возможен как еще не реализовавшая себя способность постигать, уподобиться всему сущему. Разум в возможности, по Аль-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,

<sup>26</sup> Аль-Фараби «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» - Философские трактаты. – с.207

<sup>27</sup> Аль-Фараби «Рассуждение о значениях слова интеллект» - Философские трактаты. – с.207



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"<sup>28</sup>.

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"<sup>29</sup>.

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, Аль-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

---

<sup>28</sup> Аль-Фараби «Рассуждение о значениях слова интеллект» - Философские трактаты. – с.207

<sup>29</sup> Аль-Фараби «Рассуждение о значениях слова интеллект» - Философские трактаты. – с.207

разумные. Разумное животное - это человек, носитель приобретенного разума.

Аль-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. Но это является темой отдельного исследования. Но в качестве гипотезы следует признать, что из принципов философствования аль-Фараби могут следовать выводы, противоречащие основным установкам мировоззрения того времени.

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 Аль-Фараби довольно часто прямо высказывается в поддержку тезиса о бессмертии души и подробно расписывает, что ожидает души разных людей на "том свете". 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"<sup>30</sup> 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

---

<sup>30</sup> Аль-Фараби «Гражданская политика» - Социально-этические трактаты – с. 89

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"<sup>31</sup>.

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 Аль-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

---

<sup>31</sup> Аль-Фараби «Гражданская политика» - Социально-этические трактаты – с. 90

эти вещи и то, как они существуют в действительности, постольку ее стремятся обучать этому другими способами, а именно посредством подражательных образов"<sup>32</sup>.

"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..."<sup>33</sup>

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) 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

<sup>32</sup> Аль-Фараби «О соотношении религии и философии» - Естественно-научные трактаты – с.343

<sup>33</sup> Аль-Фараби «О соотношении религии и философии» - Естественно-научные трактаты – с.343

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"<sup>34</sup>.

«Человек относится к тем видам [существ], которые могут достичь необходимого в делах и получить наивысшее совершенство только через объединение многих людей в одном месте проживания»<sup>35</sup>

Согласно Аль-Фараби человеческие общества подразделяются на три вида: великие, средние и малые. Великие это совокупность множества народов, которые объединяются для взаимной помощи. Средние это один народ. Малые - это город.<sup>36</sup>

Народы отличаются по трем характеристикам: 1) естественным нравом; 2) естественными чертами характера и 3) языком, который зависит от естественного характера. Определяющую роль в формировании указанных характеристик играют два фактора: 1) занимаемая ими часть земли и 2) нахождение их относительно других небесных тел. Причем второй фактор, влияет как на народ, так и на часть поверхности земли, которую он занимает. «Это различие 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. Воздух любого района [земли] смешивается с испарениями, которые поднимаются в воздух с земли. В таком порядке следует различие сфер неподвижных планет, различие в первой сфере, различие положений наклонных сфер, различие воздуха, различие вод, различие растений, различие видов разумных 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. Затем из взаимодействия и сочетания этих различий образуются различные

<sup>34</sup> Аль-Фараби «Рассуждение о значениях слова интеллект» - Философские трактаты. – с.26

<sup>35</sup> Аль-Фараби «Гражданская политика» -/ Социально-этические трактаты -с. 108.

<sup>36</sup> Аль-Фараби «Гражданская политика» - Социально-этические трактаты. - с. 108.

смеси, которые способствуют изменению нравов и свойств характера народов».<sup>37</sup>

Необходимость осуществления коллективной деятельности, обуславливает появление городов, т.е. функциональных общностей, в которых каждый элемент будет выполнять определенную функцию. Функции различаются по степени необходимости для общества как целого. Таким образом появляется иерархия элементов. В которой два элемента являются жизненно необходимыми. Первый это элемент, отвечающий за управление, а второй, основная функция которого, есть формулирование идеалов культуры и транслирование их. Они важны постольку, «поскольку целью существования человека является достижение высшего счастья, то для этого ему необходимо знать, [что такое] счастье, сделать его своей целью и идти к ней. Затем ему необходимо познать, что следует совершать для достижения счастья»<sup>38</sup>.

Таким образом, человеческое общество существует как народ и как город. В своем единстве эти два аспекта его существования образуют государство – т.е. иерархическое единство функциональных и локальных общностей объединенных общей культурой. Исходя из этого определения, можно сказать, что государство не обязательно включает в себя только один народ, их может быть множество, так как различия между народами определяются природой.

Но не всякое государство Аль-Фараби называет добродетельным. Он выявляет множество недобродетельных государств. Таких как: 1) общество необходимости в городах необходимости, 2) общество обмена в городах обмена, 3) общество низости в городах низости, 4) честолюбивое общество в честолюбивых городах, 5) властолюбивое общество во властолюбивых городах, 6) свободное общество в коллективном городе и городе свободных.<sup>39</sup>

Всякое общество в этих государствах стремится к счастью, но определяет его по - своему. И для того, чтобы определить истинную суть счастья и тем самым добродетельное государство, необходимо рассмотреть содержательную сторону вопроса о государстве.

Как следует из определения, государство есть объединение людей поэтому, для определения его целей и задач, следует, обратиться к тому, как Аль-Фараби разрешает вопрос о природе человека.

Аль-Фараби выделяет шесть родов вещей, составляющих мир: 1) небесные тела, 2) разумные животные, 3) неразумные животные, 4) растения, 5) минералы, 6) элементы.

Начала составляющие вещи, но ими не являющиеся есть: 1) материя, 2) форма, 3) душа.

<sup>37</sup> Аль-Фараби «Гражданская политика» - Социально-этические трактаты.С. 110-111.

<sup>38</sup> Аль-Фараби «Гражданская политика» - Социально-этические трактаты.С. 121.

<sup>39</sup> Аль-Фараби «Гражданская политика» - Социально-этические трактаты..С. 138-139.

Материя существует для того, чтобы быть носителем форм. Без формы она не имеет бытия. Форма для того, чтобы существовать нуждается в субстрате – материи. Материя есть неопределенное, и потому, в силу, отсутствия какого-либо определения лишена противоположности и небытия. Небытия она лишена потому, что другой материи быть не может, если из первой материи уйдет форма, дающая ей бытие, то она быть перестанет. Если же в неё принесется, иная форма, то это будет по иному оформлена материя, не противостоящая первой. Формы же определены изначально и потому во множестве форм наличествует их противоположность друг другу, и не бытие, т.к. форма может в материи не осуществиться.<sup>40</sup>

Исходя из этого Аль-Фараби выстраивает иерархию форм нуждающихся в материи: 1) формы элементов, 2) формы минералов, 3) формы растений, 4) формы неразумных животных, 5) формы разумных животных. На самой низшей ступени находятся формы четырех элементов. Остальные формы возникают из сочетания и смешения элементов.

Бытие вещей началом, которых выступают формы иерархии, является несовершенным, в силу того, что оно слагается из бытия и не бытия. Это происходит потому, что вещь сосуществующая с другими вещами испытывая на себе их влияние и, в свою очередь, оказывая влияние на них, не может в одномоментном действии актуализировать свою форму, во всем её совершенстве. И потому, сущность всякой вещи, то, что делает её таковою, потенциальна, и актуализируется лишь каким-либо своим аспектом, как того требуют условия. «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]. Помимо этого, небесные тела посредством различных движений так же содействуют и препятствуют взаимодействию их друг на друга, так что они то содействуют одной противоположности, то противодействуют ей и содействуют в этом уже другой противоположности. Так, например, обстоит дело с повышением или понижением тепла или холода в том, чему свойственно действовать и претерпевать действие, что наделено теплом и холодом то большим, то меньшим. Те тела, которые [расположены] ниже их, из-за их причастности к первой материи и ко многим близким ей видам, из-за сходства одних и противоположности других форм содействуют или противодействуют друг другу в большей, меньшей или равной мере, в соответствии со сходством и противоположностью их форм. Противоположное — противодействует, а сходное — содействует. Эти

<sup>40</sup> Аль-Фараби «Гражданская политика» - Социально-этические трактаты - с.52-67



действия в возможно сущих вещах сливаются и объединяются друг с другом, и от них получаются многочисленные смеси. Однако при объединении и слиянии их в соответствии с равновесием, гармонией и мерой каждая из существующих вещей получает причитающуюся ей от природы долю бытия сообразно либо с ее материей, либо с ее формой, либо с тем и другим вместе»<sup>41</sup>.

Человек есть разумное животное. Ему присущи: разумная сила, стремящаяся сила, воображающая сила, сила ощущения.

Разумная сила есть то, что делает человека человеком, т.е. она является его сущностью. Благодаря этой силе он способен умопостигать, вещи, отрешая их от материи. Умопостигнутое им становится его сущностью и таким образом он умопостигает свою сущность, т.е. становится умопостигаемым. «Следовательно, умопостигаемое в нем оказывается тождественным умопостигающему, а умопости-гающая сущность становится умопостигаемой, поэтому умопостигающее, умопостигаемое и умопостижение в нем оказывается одним и тем же, и он достигает ступени деятельного разума»<sup>42</sup>.

Для того, чтобы уподобится деятельному разуму, достижение ступени которого есть истинное счастье для человека и цель его деятельности, т.к. сущность человека разум, начало которого есть деятельный разум, заключен в материи, которая является источником несовершенства; человек должен познавать и совершать поступки в соответствии с познанным и руководствуясь обозначенной целью. Целью является достижение счастья, которое достигается разумной силой при помощи остальных сил. А именно «это происходит тогда, когда [человек] использует и постигает начала и первые знания, которые ему доставляет деятельный разум, затем посредством стремящейся силы ищет пути к счастью, посредством разумной практической силы рассуждает о том, что ему надлежит сделать, чтобы достичь его. Далее, посредством орудий стремящейся силы он совершает те действия, о которых он узнал посредством рассуждения. Воображающая и ощущающая [силы] подготавливают и помогают разумной силе и предназначают ее для побуждения человека к действиям, способствующим достижению счастья, и тогда человек обретает полное благо»<sup>43</sup>.

Но люди, будучи вещами несовершенными, могут обрести искаженное понимание счастья, это во-первых; во-вторых их поступки могут не соотноситься с этим пониманием, ведь человеку присуща свободная воля, «а именно желание исходящее от мыслительной способности»<sup>44</sup>, счастье есть лишь одна из целей хоть и наиглавнейшая.

<sup>41</sup> Аль-Фараби «Гражданская политика» - Социально-этические трактаты. С 96-98

<sup>42</sup> Аль-Фараби «Гражданская политика» - Социально-этические трактаты. С.54

<sup>43</sup> Аль-Фараби «Гражданская политика» - Социально-этические трактаты. С 114-115

<sup>44</sup> Аль-Фараби «Гражданская политика» - Социально-этические трактаты. С 112

Это одна из причин того, что «человек относится к тем видам [существ], которые могут достичь необходимого в делах и получить наивысшее совершенство только через объединение многих людей в одном месте проживания»<sup>45</sup>, т.к. в совместной жизнедеятельности он может более точно определить цель существования и достичь его. Вторая причина, на которой основывается первая, заключается в том, что сущность человека потенциально в нем воплощенная актуализируется лишь во взаимовлиянии с другими людьми.

Таким образом, государство является необходимым, вытекающим из природы человека объединением, целью которого является такая организация людей, при которой каждый человек сможет своей деятельностью достичь цели и идеала человеческого существования.

Попытки установления связи между преобразованием материи и закономерностями движения небесных сфер еще до Аль-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 Аль-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.

---

<sup>45</sup> Аль-Фараби «Гражданская политика» - Социально-этические трактаты. С 108

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"<sup>46</sup>.

Рационалистический подход к астрологии доказывается и тем, как строго естественнонаучным образом Аль-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 Аль-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

---

<sup>46</sup> Аль-Фараби «Трактат о том что правильно и не правильно в приговорах звезд» - Математические трактаты. – с. 311

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".

Аль-Фараби является создателем стройной логической системы — куллият — и даже получил особый титул «ал-Мантики» — логичный. Аль-Фараби написал комментарии ко всем сочинениям Аристотеля по логике. Он не только глубоко знал содержание каждого из них, но впервые в средневековой философии привел их в систему. Однако Фараби создал и ряд оригинальных работ по логике, в том числе трактаты, содержащие критику отдельных положений Стагирита. Столь большое внимание Фараби к вопросам логики объясняется тем, что он видел в ней метод научного познания, и это вполне соответствовало его рационалистической позиции. Логика, по мнению Фараби,

служит для определения правильности и неправильности мыслительного процесса, когда он направлен на познание объекта и имеет дело с категориями, т. е. умопостигаемыми сущностями. «Логика, — указывает аль-Фараби, — когда она применяется в тех или иных частях философии, суть инструмент, посредством которого добывают достоверные знания всего того, что охватывает теоретическое искусство».

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

Аль-Фараби внес также большой вклад в разработку логической терминологии. Заслуживает внимания его стремление рассматривать логику в неотъемлемой связи с грамматикой, а логическую мысль—с ее словесным выражением. Так, определяя объект логики, он указывает на три момента: «1) на способности, посредством которых человек мыслит категориями, овладеет науками и искусствами, а также различает прекрасное и

безобразное в своих и чужих поступках: 2) на категории, возникшие в душе человека и называемые внутренней речью; 3) на выражение того, что имеет место в уме— это называется внешней речью...

«Его (т. е. искусства логики) положение по отношению к разуму подобно положению искусства грамматики по отношению к языку, и так же, как грамматика исправляет язык людей, для нужд которого она и создана, наука логики делает правильным разум с тем, чтобы мышление протекало правильно всякий раз, когда существует возможность ошибки» и т. д. При этом аль-Фараби не только верно устанавливает сходство грамматики и логики, но весьма тонко и искусно определяет их различие: грамматика дает правила, присущие языку данной нации и народности, в то время как логика дает правила, общие для всех и свойственные мышлению всех людей».

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

Логику Фараби разделяет на восемь разделов: 1) простые языковые выражения — понятия, категории как наиболее простые частицы мысли; 2) сложные категории—предложения, суждения; 3) силлогизмы. Остальные пять разделов относятся к методам и способам рассуждения: 1) доказательный метод, 2) диалектический метод (т. е. метод дискуссии), 3) софистический метод (метод, ставящий противника в заблуждение, ложная мудрость), 4) риторический, 5) поэтический.

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

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

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

Рассматривая логическую структуру понятия, аль-Фараби подробно останавливается на родо-видовом отношении, делении и различных видах описания и определения понятия, а также на специфике научных категорий

— их отличии от обыденных понятий и их языковом выражении, т. е. вопросах научной терминологии. Согласно аль-Фараби, научные категории, получившие свое выражение в терминах, имеют строго определенное объективное содержание, не зависящее, от желания субъекта, и в них нельзя вкладывать иную мысль.

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

Отдельные элементы мысли аль-Фараби оценивает не только с точки зрения логики, но и с точки зрения естествознания. И до сих пор немалую ценность имеют исследования аль-Фараби в области раскрытия логической природы определений и описаний, а его классификация суждений также не потеряла своего значения и в наши дни. Особого внимания заслуживает попытка аль-Фараби дифференцировать суждения в зависимости от предикабилей, выступающих в них в качестве предикатов. Но наибольший интерес Фараби проявляет к самому сложному мыслительному процессу — умозаключению. Оригинальным является его учение о первоначальных знаниях — истинах, могущих выступать в качестве отправных моментов в дедуктивном умозаключении. Этих истин, образующих первые посылки силлогизма и главную аргументацию в доказательствах, четыре: установление; общепринятое; частное ощущение, чувственное знание; первичные категории, аксиомы. Характерно, что Фараби правильно подошел к пониманию природы аксиоматического знания, в отличие от чувственных знаний не считая его врожденным, хотя и не смог полностью объяснить его происхождение.

Такова в общих чертах философская система аль-Фараби и его логические взгляды. Установление корреляции между строем философской системы и логикой является задачей следующего исследования. Но в данном мы бы хотели дать представление о гносеологической системе, которую можно разделить на объективную часть или учение о формальной логике, что составляет содержание следующей главы. И субъективную рассмотрение которой осуществляется в четвертой главе. Пятая глава посвящена совмещению указанных частей и применением их в отношении практической философии.

### **Глава III. Принципы истинного познания**

#### ***Введение***

«Нет пути к подлинной достоверности  
потребного нам знания чего-либо  
вне искусства логики»

«Вводный трактат в логику»

Абу Наср Мухаммад ибн Мухаммад  
ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Турки

Логика, согласно аль-Фараби, есть наука содержащая законы, которые могут уберечь исследователя от ошибок при рассуждении и тем самым наставляющих разум на путь истины при постижении объектов

интеллекции. Коренится она в трех способностях человека: 1. в речи, способной вывести наружу скрытую мысль; 2. в речи скрытой в душе, которая есть умопостигаемые объекты интеллекции и 3. душевной силе, данной человеку от природы благодаря которой он способен познавать умопостигаемое, т.е. сущность и смысл вещей. Благодаря последней возникает рассуждение, и добро отличатся человеком от зла. Но она не развита и не плодovита и поэтому её надо развивать. Логика устанавливая законы для первой и второй способности (или внешней и внутренней речи) тем самым способствует развитию и исправлению третьей. Понимаемая так логика есть орудие нравственного развития человека. Соответственно, необходимость знания логики заключается не только в том, чтобы вести правильное и понятное рассуждение, эта характеристика не есть определяющая для аль-Фараби как будет ясно далее из разбора «Софистики», но и в том, чтобы тем самым способствовать достижению человеком праведной цели его жизни. Выяснение этого есть одна из задач философии, основным орудием которой и является логика. Достижение Истины не мыслится аль-Фараби без Добра, его достижением и руководством им в пути исследования, так как познание сущности вещей позволяет действовать в отношении них с определенной целью, не нарушая их сущности, т.е. правильно. Правильное действие можно назвать добрым. Соответственно, Добро это принципы правильного действия, которое возможно при знании того как действовать и того в отношении чего происходит действие. Этим обуславливается актуальность исследования. Особенное значение, приобретающее в периоды перехода от одной ценностной системе к другой, которым характеризуется эпоха, в которую мы живем.

Итогом определения того, что является Добром и почему, является масштабная и целостная философская система аль-Фараби, и она есть предмет следующих исследований. Предметом же нашего рассмотрения будет логика аль-Фараби, работ по которой, по данным А. Атеша сохранилось около 40. Мы воспользуемся лишь некоторыми из них, а именно, а) Вводные разделы по логике; б) Введение; в) Категории; г) Силлогизм; д) Софистика; е) Риторика; ж) Диалектика; з) Об искусстве поэзии.

Суть данной главы заключается в последовательном рассмотрении первых четырех из указанных работ, с целью краткого изложения её содержания и последующего разъяснения.

### ***1. Вводные разделы по логике.***

Это небольшое сочинение, которое носит пропедевтических характер, состоит из пяти разделов.

*А) Раздел первый.* Указанием на то, что слова в обществе могут пониматься по-разному, в зависимости от области применения, от



понимания и т.д., Аль-Фараби призывает использовать их в том значении, какое они имеют в той области, в какой мы собираемся их применять.

*Б) Раздел второй.* Познаваемые вещи делятся на два вида: первый, вещи познаваемые без рационального усилия. Аль-Фараби выделяет 4 типа таковых: 1. принятые – опирающиеся на авторитет; 2. общеизвестные – подкрепленные мнением большинства, согласных в таковом определении данной вещи; 3. чувственно-воспринимаемы - постигаемы с помощью органов чувств; 4. первые умопостигаемые вещи (или очевидные), которые по нашему разумению являются известными нам до опыта и по природе своей являются таковыми. Второй вид это вещи для постижения, которых необходимо рациональное усилие. В данной работе автор не дает их определения и видового состава.

*В) Раздел третий.* Указанием на условия существования вещи, Аль-Фараби устанавливает структуру её описания. Условия следующие: 1. в чем-то – среда; 2. при чем-то – сорасположенность; 3. у чего-то – принадлежность; 4. для чего-то – цель; 5. с чем-то – необходимое взаимодействие; 6. от чего-то сущностно – указание на сущностную причину; 7. акцидентально – указание на условия проявления или причину случайную.

Для того чтобы показать сущностное бытие вещи субъекту познания необходимо описать следующее: среда, принадлежность, цель, сорасположенность, необходимое взаимодействие и сущностную причину. Это действительно в силу того, что согласно аль-Фараби вне этих характеристик сущность и природа вещи существовать не могут. Если мы же стремимся доказать, что какая-либо черта вещи есть сущностная её черта то мы должны показать её принадлежность к следующим характеристикам: среда, сорасположенность, принадлежность, цель, необходимое взаимодействие и причину. Это то, что касается необходимости или сущностной черты.

Акцидентальное бытие вещи состоит в том, что оно не заключено ни в её сущности, ни в природе вещей при взаимодействии с которыми оно осуществилось. Этот тезис Аль-Фараби иллюстрирует следующим образом: «Примерами того, что сущностно является смерть животного в результате забоя, ибо она сущностно присуща забою; умножение пяти на два дает в результате сущностное существование десяти. Примерами того, что акцидентально являются молния в каком-то месте и животное умирающее, в данный момент. Совпадение смерти и молнии акцидентально, а не сущностно, ибо природе смерти не присуще существовать во время молнии. Так же как это не присуще природе молнии<sup>47</sup>».

Это то, что касается случайности или акцидентальной характеристики.

---

<sup>47</sup> Аль-Фараби Вводные разделы в логику / Логические трактаты. Стр. 105.

*Г) Раздел четвертый.* Основные характеристики соотношения вещей друг с другом вытекают из предшествования, случаев коего выделяется 5: 1. во времени – где предшествование может быть в прошедшем времени и тогда предшествующее это то время чего дальше от настоящего, а последующее то, что ближе к нему, либо в будущем и тогда то, что ближе к настоящему будет предшествующее, а то, что дальше от него последующим; 2. по природе – в этом случае вещь является предшествующей когда существует другая вещь от неё зависимая и не исчезает при исчезновении последней. При этом после исчезновения предшествующей исчезают и все зависимые от неё вещи, бытие которых коренится в её природе, при этом бытие этих вещей не следует с необходимостью из бытия предшествующей им по природе вещи; 3. по положению – предшествующей здесь будет та вещь, которая находится наиболее близко к точке отсчета; 4. по превосходству, благородству и совершенству (по степени развития качеств), что иллюстрируется следующим: «Примером предшествующего по превосходству и совершенству является высказывание о двух врачах, что один из них более совершенен в медицине, чем другой, и что более совершенный из них превосходит в медицине другого»<sup>48</sup>; 5. по причине – это характеристика такой взаимосвязи, при которой вещи рассматриваются как равноценные друг другу, без друг друга не существующие, но при которой одна не может быть без другой и рассмотрение которой не может быть без рассмотрение последней.

Перечисленные характеристики могут быть выявлены в разных комбинациях, «возможно, чтобы одна вещь предшествовала чему-то в одном и шла поле него в другом. Допустим, существуют два врача, один старый, другой молодой, причем более искусным является молодой. Хотя молодой является последующим во времени, но предшествующим по совершенству»<sup>49</sup>. Примеры можно множить.

*Д) Раздел пятый.* Здесь разъясняются составные части языка, в целях объяснения их роли в логике. Осмысленные речения, т.е. такие, которое появляются в результате рационального усилия, делятся на два вида простые и сложные. Состоят они из: 1. имени - им является все то, что выражает идею вне зависимости от времени; 2. «слова» (калька с греч "калима") или глагол – им является все то, что выражает идею, но при этом указывает и на время, в которое существует эта идея; 3. «орудие» (калька с греч. "'ала") или частица – то, что выражает идею, но не может быть понято самостоятельно, а только при присоединении к имени или глаголу или и к тому и другому.

Для характеристики имени важно то, что оно не выражает собой времени, в которое существует идея, но при этом может быть понято без

<sup>48</sup> Аль-Фараби Вводные разделы в логику / Логические трактаты. Стр. 107-108

<sup>49</sup> Аль-Фараби Вводные разделы в логику / Логические трактаты. Стр. 109

дополнений со стороны глагола или частица. В предложении имя может быть как подлежащим, так и сказуемым. Для характеристики глагола необходимы два признака: идея и время. Указывая на идею он, как и имя, говорит и субстрате, в котором эта идея воплощена. При этом глаголы делятся на два вида: глаголы существования, поскольку они используются для выражения бытия одной вещи относительно другой (был, есть, существовал, существует и т.д.) и глаголы, которые не являются таковыми. Глаголы существования используются для связки сказуемого с подлежащим. Сам же глагол может быть сказуемым в предложении, но не может быть подлежащим без присоединения в соответствующей фразе. Частица не может быть ни сказуемым, ни подлежащим.

От характеристики простых высказываний Аль-Фараби переходит к сложным высказываниям, которые являются таковыми, когда содержат в себе различные сочетания рассмотренных выше родов слов. Видов сложных высказываний два. Первый содержит в себе повествовательное сочетание слов. Второй содержит в себе условное, исключительное и ограничительное.

В сложном высказывании часть может выражать часть идеи, а само высказывание как целое - целокупность идеи. Также оно может выражать идею в целостности, но его части могут не выражать части идеи (примером здесь могут быть имена собственные - Карл Маркс, где ни Карл ни Маркс не выражают части идеи, или того что мы мыслим услышав это имя Карла Маркса). Высказывания первого из рассмотренных случаев бывают двух типов: с повествовательным сочетанием, либо с отрицательным сочетанием.

*Вывод.* В этой небольшой работе устанавливаются принципы описания и выражения характеристик вещей, следуя, которым мы в последующем сможем использовать их в логических высказываниях. При этом родами слов фиксируется момент существования, потому, что ни одно сложное высказывание не мыслится без глагола существования. Даже если оно состоит из двух имен, к примеру «Зейд – человек», то между ними имплицитно подразумевается как связка глагол существования «есть». Последующее рассмотрение требует включения в себя того, что обозначено нами как условия существования, того, что является содержанием третьего раздела данной работы. После нам потребуется выявить соотношение вещей друг с другом, а именно привлечения четвертого раздела. Материал для исследования может браться из областей указанных во втором разделе, но источниками логических исследований, или исследований требующих рационального усилия, являются чувственно-воспринимающие вещи и первые умопостигаемые. Два оставшихся источника из второго раздела, а также то, что говорилось в первом, есть, то или иное понимание и интерпретация чувственного опыта с использованием аксиоматических положений. Из

этого можно сделать вывод, что источником всякого логического мышления по аль-Фараби является эмпирическая действительность и аксиомы.

После того как в процессе логических исследований рассмотренные выше указанные моменты можно будет дать определение вещи и его описание. Дефиниции, которых у Аль-Фараби звучат следующим образом: «Определение – это высказывание, обозначаемое каким-то именем, с ограничительным сочетанием, объясняющим идею с помощью вещей, благодаря которым она существует. Описание – это обозначаемое каким-то именем высказывание с ограничительным сочетанием, объясняющим идею с помощью вещей, не благодаря которым эта идея существует, а с помощью таких состояний и вещей, которые сами существуют благодаря идее»<sup>50</sup>. Подробный анализ определения и описания станет возможным после рассмотрения силлогизмов. Но перед этим нас ожидает разбор двух трудов, к одному из которых и переходим.

**II. Введение или “Эйсагоге”.** Данное произведение есть вольные пересказ «Введения к «Категориям» Аристотеля» Порфирия Тирского.

Целью данной работы является перечисление вещей, из которых состоят суждения и на которые они делятся.

*Вводные замечания.* Суждения бывают двух видов 1. категорическое и 2. гипотетическое, которое состоит из двух категорических суждений связанных условной частицей. Составными частями категорического суждения являются предикат и субъект, которые могут быть выражены универсалией или индивидом.

Универсалией является то, что выражает такое свойство, которое может служить характеристикой множества (более одного) предметов и отвечают на вопрос «Что есть данный индивид?». Индивид есть противоположное ему тем, что служит таковым только для одного предмета. Из соотношения универсалия и индивида в суждении происходит его разновидности: 1. когда обе части суждения есть универсалии; 2. когда субъект является индивидом, а предикат универсалией; 3. субъект - универсалия, а предикат – индивид.

Части категорических суждения бывают двух типов: 1. простые (которых, существует пять: род, вид, различающий признак, собственный признак, случайный признак) и 2. сложные, выражающиеся составными из простых идей высказываниями имеющих ограничительный и обуславливающий характер («Например, если мы говорим «разумное животное» - «животное» здесь ограничивается и обуславливается «разумным»»<sup>51</sup>).

*А. Рассуждение о роде и виде.* Соотносительными характеристиками универсалий являются: род – более общая универсалия, большая по

<sup>50</sup> Аль-Фараби Вводные разделы в логику/ Логические трактаты. Стр. 118-120

<sup>51</sup> Аль-Фараби Введение/Логические трактаты. Стр. 125

объему, и вид – более частная, меньшая по объему. Самая общая универсалия есть «высший род», самая частная «низший вид». Между ними множество универсалий, которые соотносятся друг с другом по степени общности, т.е. по тому, сколько предметом она охватывает по принадлежащей ей и им свойству, более общая является по отношению к более частной родом, сама при этом являясь по отношению к еще более общей универсалии видом. Следовательно, всякая универсалия может быть и родом и видом одновременно, но в разных отношениях, что не касается «высшего рода» и «низшего вида», также идет последовательное соподчинение от последнего к первому. Давать ответ на вопрос «что это такое?», в отношении вида, в этом случае, следует через указание на ближайший род, либо на более отдаленный род.

Аль-Фараби выделяет 4 типа не подчиняющихся друг другу родов: 1. высшие роды; 2. промежуточные роды каждый их, которых подчиняется иному, чем другой промежуточный род, высшему роду; 3. роды, выступающие по отношению друг к другу как однородные виды; 4. промежуточные роды, из коих каждый является видом, подчиняющийся иному, чем другой промежуточный род, промежуточному роду, причем все они восходят к одному и тому же высшему роду.

*Б. Рассуждение о различающем признаке.* Различающий признак (отвечает на вопрос «какой?») – это простая универсалия, посредством которой каждый из однородных видов по своей субстанции отличается от входящих в тот же род видов.

Различающий признак схож с родом в том, что и тот и другой обозначают сущность и субстанцию вида. Только род обозначает субстанцию этого и других видов входящих в него, а различающий признак ту субстанцию, которой данный вид отличен от всех остальных. Поэтому, вид мы познаем не только тогда когда ответим на вопрос «что это такое?», который дается через обозначения родовой принадлежности, при этом следует назвать и различающий признак. Следовательно, определение вида состоит из двух частей: 1. обозначения рода; 2. обозначение различающего признака.

Различающий признак принадлежит виду, который подчинен определенному роду, соответственно он принадлежит и этому роду и является его характеристикой и входит в его определение. Определение рода, таким образом, состоит из двух частей: 1. устанавливающего его различающего признака по отношению к более высшему роду; и 2. признаков на которыми он делится на виды, через устранения распределительных частиц. Из этого следует, что «высший род» имеет только признаки, делящие его на виды, но не устанавливающие его, а «низший вид» имеет только устанавливающий его признак.

*В. Рассуждение о собственном признаке.* Собственный признак – это простая универсалия, существующая для какого-либо отдельного вида во

всем его объеме и всегда, но не обозначающая его сущности и субстанции (например, «ржущая для лошади» и т.п.). Он используется для установления несубстанционального различия между видами, с различающим признаком он схож тем, что устанавливает различия, но отличается тем, что это различие не субстанциональное.

Собственный признак соразмерен с тем видом, которому он принадлежит и они поддаются обращению по объему (Например, «всякая лошадь - ржущая» и «Все ржущее - лошади»).

*Г. Рассуждение о случайном признаке.* Случайный признак – это простая универсалия, существующая для рода и вида и имеющая или более общий, или более частный характер, но не обозначающая сущность или субстанцию предмета. Может быть таковым для одного вида, так и для многих.

Он бывает двух видов: 1. постоянный – неотделимый от предмета или предметов; 2. отделимый, который может исчезать, хотя его носитель продолжает существовать.

Случайный признак совпадает с различающим и собственным признаками в том, что все они устанавливают различия, но случайный и собственный признаки устанавливают не субстанциональное различие, в отличие от различающего признака. С собственным признаком случайный не совпадают в том, в том, что собственный признак всегда отделяет данный вид от всего того, что выходит за его пределы, а случайный отличает виды не от всего, а только от некоторых предметов и только в определенное время.

Род может быть делим, таким образом, посредством различающих, собственных и случайных признаков. В научных целях следует использовать деление посредством различающего признака, т.к. он с необходимостью приводит к определению. Собственный признак можно использовать, но он не дает определения вида, хотя и дает сам вид. Деление через случайный признак не следует использовать, т.к. он не дает вида и его определения.

*Е. Рассуждение о сложных универсалиях.* К ним относятся определения и описания, а также высказывания не являющиеся ни тем, ни другим.

Определение есть сложная универсалия, состоящая из рода и различающего признака.

Описание состоит из рода и собственного признака.

Высказывания не являющиеся ни определением, ни описанием состоит из вида и случайного признака, а порой и нескольких случайных признаков.

*Вывод.* В данной работе Аль-Фараби устанавливает принципы соотнесения друг с другом понятий, которые обозначают какие-либо вещи.

Понятия объединяются по общей родовой субстанции и отличаются друг от друга по видовой субстанции обозначаемой различающим признаком.

Указанные выше типы неподчиняющиеся друг другу родов/видов являются таковыми потому, что они получают свое определение через род и различающий признак, которые определяются субстанцией. Следовательно, их проявления сущностно зависят от субстанции и акцидентально или случайно от окружающих предметов.

Но здесь возникает вопрос: можем ли мы из логического или, пока, словесного утверждения делать подобные онтологические выводы. Из выводов по «Вводным разделам по логике» и по самой работе, можно на этот вопрос дать положительный ответ. Вследствие, того, что логика имеет своим материалом чувственно-воспринимаемые данные, источником, которых является сама вещь, предмет. Таким образом, основой логики является онтология вещи и именно поэтому логика имеет нормативный характер для разума. Наблюдая вещь, субъект наблюдения фиксирует в высказывании какое-то одно её проявление. Данное проявление является следствием взаимодействия вещи с окружающими её вещами, также накладываются особенности воспринимающего субъекта. В явлении вещи можно выделить три аспекта: 1. то, как повлияли на неё окружающие вещи; 2. то, как она на них повлияла; 3. то, чем был обусловлен характер взаимовлияния. Благодаря этому из факта взаимодействия или явления вещи, возможным становится определить все три типа указанных выше признаков, так как проявилась вся вещь, характер и содержание проявления, которой определяется природой вещи и взаимодействующих с ней вещей. Определив случайный для этой вещи признак можно отбросить то, что не говорит о субстанции вещи, т.е. о том, что обусловило характер взаимодействия, непосредственно. Собственный признак говорит об отличии вещи от других подобных вещей. Но если вещи подобны и подобны по субстанции, то различаться они могут друг от друга формой или характером строения, которые зависят от сущности вещи и окружающих вещей, т.к. конкретное содержание проявления вещь приобретает при взаимодействии с другими вещами. Соответственно, если целью исследование является познание сущности вещи, то собственный признак указывает нам на неё лишь косвенно. Поэтому, отбросив случайный признак, который определение которого обуславливается, вещью, окружающими её и взаимодействующими с ней вещами и характеристиками субъекта, отбросив собственный признак который говорит нам о специфике проявления данной вещи в ряду подобных с ней, исследователь переходит к различающему признаку, который непосредственно указывает на субстанцию вещи, через определение видового отличия вещей друг от друга, что потребует от него определение родового отличия. Таким образом, логик с необходимостью переходит от единичной вещи и его чувственно-воспринимаемого проявления в область

умозрительную и теоретическую. Ведь желая определить сущность и природу данной вещи он сначала отстраняется от окружающих её различных вещей, потом от подобных этой вещи вещей, переходя от их подобия, друг другу, к различию их от других вещей, что в свою очередь требует подобного абстрагирования и в отношении них. Таким образом, определяется различающий признак, который может быть понятен как таковой только через указание на род его и окружающие вещи объемлющий, т.к. показать различия между вещами абсолютно не схожими логик не может. Итогом, разысканий станет объемлющий все вещи высший род, который, по сути, является субстанцией всех вещей.

### ***III. Книга «Категории».***

*1. Вводные замечания.* Существуют две разновидности универсалий: 1. универсалии субстанции – дающие знания о носителях её и не дающие знаний о других носителях вне данной субстанции; 2. универсалии акциденции – дающие знания о некоторых носителях субстанции и знания о других носителях вне данной субстанции.

Индивиды в свою очередь тоже делятся на две разновидности: 1. индивид акциденции – дающее знание о чем-то вне своего носителя и не дающее знание о носителе; 2 индивид субстанции – не дающее знание ни о чем вне сущности носителя субстанции. Из этого следует, что субстанция вообще это то, что не дает знания о каком-либо носителе вне своей сущности; акциденция же то, что дает знания вне сущности единичного носителя. В предыдущей работе акциденцией являлся случайный признак, который образовывался от взаимодействия вещей. Здесь акциденция увеличивается по объему и объемлет собой случайный и собственный признаки, и является по отношению к ним родом (весьма важное замечание Аль-Фараби, если помнить, что определение рода можно дать через различающий признак, делящий его на виды, подробное об этом см. выводы по трактату «Введение»). В сложном высказывании универсалии субстанции и универсалии акциденции есть то, что говорится о подлежащем и является сказуемым. Индивиды субстанции и акциденции есть то, о чем говорится и является подлежащим.

Субстанция один из высших родов, к акциденциям которого относятся другие высшие роды. А именно: количество, качество, отношение, время, место, положение, состояние, действие и претерпевание действия. Высшие рода имеют промежуточные виды, и так вплоть до последних видов. Каждый из видов имеет различающий признак, его устанавливающий и различающий признак его делящий. Упомянутые высшие рода есть категории и содержанием данной книги является прояснение их значения и соотношение друг с другом.

*2.А. Рассуждение о субстанции.* Определение субстанции дано выше. Здесь оно лишь разъясняется в отношении соотношения индивидов и универсалий субстанции. Индивиды субстанции объявляются Аль-



Фараби «первыми субстанциями» и более совершенным в силу того, что они самодовлеющие и более независимые от чего-либо в своем бытии, то есть как объекты логического исследования они в своем существовании и определении не зависят от субъекта исследования. Универсалии субстанции являются «вторыми субстанциями» поскольку они сказываются об индивидах, дают о них знания.

Понятие индивид субстанции появляется потому, что есть индивид. Индивид становится умопостигаемым благодаря тому, что познается суть его бытия, которая выражается универсалиями субстанции. Следовательно, индивиду субстанции, для того чтобы быть умопостигаемыми необходимы универсалии субстанции, которым для того чтобы существовать необходимы индивиды субстанции, иначе универсалия субстанции есть то, что не существует или ложное (т.е. ложно все то, что не имеет основания в эмпирической данности). Из сказанного вытекает то, что виды первых субстанций в большей мере являются субстанциями, чем их рода, ведь они дают более подробное детальное их определение.

*Б. Рассуждение о количестве.* Количество - это все, целокупность чего измерима его частью. К нему можно отнести: время, число, слова, линию, поверхность и т.д.

Количество бывает: 1. непрерывным – где любая точка на протяжении исчисления будет принадлежать обеим частям, на которые она делит исчисляемое. 2. раздельное – то в исчислении чего нельзя предположить точку, рассматриваемую как границу, т.е. как принадлежащую обеим сторонам исчисляемого.

Одни количества состоят из частей имеющих в отношении друг друга определенное положение. Таковым будет то, что соответствует следующим условиям: 1. все части этого количества существуют вместе; 2. положение каждой из них определяется в одном из направлений данного количества; 3. само направление определено так, что может быть обозначено жестом или словом; 4. та из остальных частей этого количества, с которой данная часть соседствует или соприкасается, определена так, что известно с какой из остальных частей она соприкасается и соединяется (примером тому, человек). Направлений в отношении, которых необходимо определять положение частей непрерывного количества может быть три: 1 линия – когда части чего-нибудь расположены в отношении друг друга в одном направлении; 2. плоскость – когда части расположены в двух направлениях; 3. тело – когда части расположены в трех направлениях. Более трех направлений не существует. Таковым является тело. Поверхность, которого бывает такой, которая принадлежит телу – это граница, и такой, которая ему не принадлежит, но объемлет – место.

Другие количества из частей, не имеющих в определенного положения в отношении друг друга. Таковым можно назвать, к примеру,

время. Время - это непрерывное количество, части, которого не имеют определенного положения.

*В. Рассуждение о качестве.* Качество вообще - это формы благодаря, которым об индивиде, об индивидах можно сказать, каковы они. В этом смысле качество тождественно различающему признаку, которых говорит о видах, каковы они, но описание качества у Аль-Фараби ограничивается условием «об индивидах», т.е. если мы говорим об индивидах, то говорим о качестве, а если о видах, то о различающем признаке.

Качество делится на четыре вида. Первый вид: свойство и состояние – это формы в душе и в одушевленном теле. Одни формы это те, которые приобретаются благодаря воле и привычке – наука искусства, нравственные качества и т.д. Другие - природные формы, заложенные в душе от природы. При этом если определенные качества настолько утвердились, что не могут быть искоренены, то говорится что это свойство, если же наоборот, то это состояние. Второй вид это то, о чем говорится как о природной способности – такие природные предрасположения, благодаря которым тела легко совершают действия и с трудом подвергаются им, и природной неспособности - это предрасположения, благодаря которым тела с трудом совершают действия и легко подвергаются им. Третий вид страдательные качества и страдательные состояния. Страдательное качество бывает в свою очередь двух видов: 1. то, которое находится в теле – чувственно воспринимаемые качества (цвет, жара и т.д.); 2. то, которое находится в душе – природные аффекты (гнев, жалость и т.д.). Из них то, что скоропреходяще является страдательным состоянием, а то, что утвердилось и проходит медленнее страдательным качеством. Четвертый вид это качество, присущее количеству как таковому. Например: прямизна, кривизна, также сюда Аль-Фараби относит природную форму тела.

*Г. Рассуждение об отношении и соотнесенном.* Отношение это такая связь между двумя предметами, посредством которой можно обозначить и тот и другой предмет, сопоставляя их, друг с другом. Вне соотнесения они как таковые существовать не могут. При этом предметы как носители отношений подчиняются другим высшим родам, но их имена должны соответствовать месту в отношении исходя из выбранного для соотнесения высшего рода, по отношению к которому они должны быть видами. Следовательно, соотнесенными можно назвать такие два предмета суть бытия, которых как соотнесенных будет ясна из отношения. Это возможно потому, что они, определяясь в соотнесении одним родом, также приобретают в этом отношении различающий признак. Соотношение возможно если суть их бытия и их существование говорит о наличии у них отношения того или иного рода.

Аль-Фараби выделяет следующие, вытекающие из сказанного выше, критерии или особенности соотнесенности. Первая особенность: в

высказывании соотнесенные предметы находятся друг с другом в отношении взаимной обратимости. Если указанные в предыдущем абзаце условия соотносимости соблюдены этот критерий может быть исполнен без абсурда, например: «сын – это сын отца» и «отец – это отец сына»; что невозможно сделать в отношении высказываний в именах соотнесенных предметах, которого нет аспекта соотнесения с предметом: «руль – это руль судна» и «судно – это судно руля» Но если для предмета образовать имя, обозначающее его как нечто связанное с соотносимым предметом, то обращение станет возможным: «руль – это руль рулеуправляемого судна» и «рулеуправляемое судно- это судно управляемое рулем ».

Вторая, соотнесенные предметы всегда существуют вместе, т.е. их определение как соотнесенных возможно только до тех пор, пока есть какой-либо вид отношений. Условием этого является необходимость брать их в одинаковом отношении.

Третья особенность заключается в том, что если один из соотнесенных предметов познается исчерпывающе, то и другой с необходимостью познается исчерпывающим образом.

*Д. Рассуждение о категории «когда?».* «Когда?» – это отношение предмета к определенному отрезку времени, которое сопутствует существованию предмета и границы, которого совпадают с границами его существования, либо к такому определенному отрезку времени, часть которого занимает существование предмета.

Определенным время становится тогда, когда устанавливается точка отсчета, таковой, может, является «теперь». Определяется оно либо через имя (вчера, завтра и т.д.), либо через событие, из которого известно, насколько оно отстоит от точки отсчета.

Определенное время бывает двух видов: 1. Первое время (совпадающее)– то, которое сопутствует существованию предмета и не отделимо от него; 2. Второе время (сопутствующее)– большое время, частью, которого является первое, является временем мира, а точнее историей.

Сопутствующее и совпадающее времени не подчиняются категории количества потому, что не являются измеряющими, хотя и могут быть использованы как таковые. Но разница состоит в том, что они могут служить еще и границами, а измеряющее время может быть только временем, в том определении какое дано в «Рассуждении о количестве».

*Е. Рассуждение о категории «где?».* «Где?» - это отношение тела к своему месту.

Оно в свою очередь разбивается на два вида: 1. «где?» свойственное только ему и 2. «где?», которое оно разделяет с другими телами, из которых одни меньше и ближе к первому, а другие дальше и больше – собственно, пространство.

*Ж. Рассуждение о положении.* Положение – это когда определенные части тела противостоят определенным частям места, в котором они находятся или совпадают с ними. Положение занимает любое место, поскольку каждое тело имеет «где?» соответственно тому или иному положению.

Аль-Фараби разделяется занимание положения телом в пространстве – оно определяется по отношению к самому себе и положение относительно другого тела, которое определяется по отношению к этому другому телу, согласно следующим критериям: 1. если они существуют вместе; 2. если одно из них находится в некотором направлении по отношению к другому телу; 3. если, это направление определено; 4. если определено каково противостоящее ему тело. Соответственно, в отношении тела его положение может определяться по отношению его к самому себе и по отношению его к другим вещам пространства.

*З. Рассуждение о категории обладания.* Обладание такое отношение одного тела к другому, примыкающему к нему или части его, при котором с перемещением первого тела перемещается и второе.

К видам обладания относятся: 1. естественное обладание (кожа) и 2. произвольное (одежда).

*И. Рассуждение о категории претерпевания действия.* Претерпевание действия – это переход субстанции от чего-то одного к чему-то другому и превращение её из чего-то одного во что-то другое. Соответственно, пока субстанция движется между двумя «нечто» она есть претерпевающая действие. В это время она состоит из неопределимых частей того, что в ней возникает и того, что в ней утрачивается. Можно выделить различные виды движения или изменения претерпевающей действие субстанции: 1. Возникновение – это переход от небытия телом к становлению телом или от небытия субстанции к становлению субстанции. 2. Уничтожение – переход от бытия телом к становлению не-телом или от бытия субстанции к становлению не-субстанции. 3. Рост – это изменение тела во всех его частях меньшей величины к большей. 4. Убыль – изменение во всех его частях от большей величины к меньшей. 5. Превращение – это изменение от одного качества к другому. 6. Перемещение – это изменение одного «где?» к другому «где?».

*К. Рассуждение о действии.* Действие состоит в том, что действительный непрерывно переходит от одного отношения к частям того, что возникает в подвергающемся действию предмете, к другому отношению. Действительный есть то благодаря чему в претерпевающем действие теле мало-помалу, часть за частью непрерывно возникает то, во что переходит нечто претерпевающее действие.

Видов действия столько же сколько видов претерпевания действия, т.к. каждому виду изменения и движения соответствует известный вид повергания изменению.

Логическими понятиями или «категориями» перечисленные высшие рода становятся тогда когда высказываются по поводу индивидов и при этом могут быть использованы универсально. Определение свои как логические понятия они получают только при соотношении друг с другом. Если перечисленные понятия брать только, как характеристики чувственно воспринимаемых вещей то они логическими не являются, а являются понятиями тех наук, в которых используются.

После завершения перечисления и характеристики категорий и установления условий, при которых они становятся таковыми, Аль-Фараби переходит к определению их связи в высказывании. Начиная с определения правильного расположения категорий в высказывании, которое является таковым тогда, когда высшие рода и их виды берутся как сказуемые субстанции, её видов и единичных субстанций, которые не могут быть сказуемыми, а только подлежащими. Это расположение категорий в высказывании аль-Фараби называет естественным, противоположное ему неестественным, то есть когда субстанция, её виды и индивид становятся сказуемым, для какого либо высшего рода, его вида или индивида.

Сущностным высказывание может быть тогда, когда выявляет связь между предикатом и сказуемым, которая отражает зависимость проявления предиката или сказуемого от содержательных характеристик того или другого в отдельности и вместе взятых. Если таковых нет, и выражаемое в высказывании по смыслу не заключено в природе сочетаемых предметов? и они есть не зависящее друг от друга, то это высказывание «акцидентально».

*М. Рассуждение о противоположащих друг другу предметах.* Противоположащими бывают такие два предмета, которые не могут быть в одном и том же носителе в одном и том же отношении в одно и то же время. Таковых аль-Фараби выделяет четыре вида: 1. соотнесенные предметы; 2. противоположные предметы; 3. лишение и обладание; 4. утверждение и отрицание.

Соотнесенные предметы разбирались выше, и повторять здесь их не будем.

Противоположными являются такие два предмета, которые дальше всего отстоят друг от друга в бытии и каждый из которых, отличаясь от другого, занимает по отношению к нему самое крайнее положение, причем оба таких предмета подчинены одному и тому же роду, и обоим соответствует один и тот же носитель. Противоположности бывают двух видов: в первом, между ними нет ничего среднего (к примеру, чет и нечет), в втором есть нечто среднее (к примеру между теплотой и холодом). Промежуточные звенья бываю постоянными и непостоянными, и отличаются от противоположных крайностей. При этом носитель, который остается во всех случаях один и тот же при наличии в нем

среднего звена крайностей, не содержит их в разных частях своего тела потому, что тогда каждая часть будет отдельным носителем вне зависимости от того как они соседствуют в рамках целого.

Лишение бывает нескольких видов: 1. если в носителе нет того, чему следует в нем быть в тоже самое время, когда ему следует быть, при этом есть возможность что это будет в будущем (к примеру, богатство и бедность); 2. если в носителе нет того, чему следует в нем быть в то же самое время, когда ему следует быть, при этом нет возможности этому быть в будущем (к примеру, слепота или плешивость); 3. если в носителе нет того, чему следует в нем быть в то самое время, когда ему следует быть, и именно так, как ему следует быть (к примеру, косоглазие или паралич в органах).

Утверждение и отрицание имеют одно и тоже подлежащее и одно и то же сказуемое, и отвечают перечисленным выше условиям противлежащих друг другу предметов. А именно: утверждение и отрицание одного и того же несовместимы в простом суждении об одном и том же носителе в одном и том же отношении в одно и то же время.

Из этого вытекают виды суждений утвердительного и отрицательного характера. При условии, что субъект или предикат никак подробно не обозначен и берется как нечто общее, взятое неопределенным образом, без указания количества и т.д., истинными эти утверждения могут быть только в каком-то одном смысле. В этом случае неопределенное отрицательное суждение как истинное высказывается относительно одной части своего подлежащего, не будучи высказываемого относительно другой его части, о которой как истинное высказывается соответствующее ему неопределенное утвердительное суждение. В итоге, у этих суждений образуется два идентичных подлежащих, которые без более конкретного описания или характеристики не могут утвердить истинность или ложность суждений (к примеру, суждения «человек бел» и «человек не бел»). Аналогично с высказыванием двух подпротивных суждений, к примеру «некоторые люди белы, а некоторые не-белы».

Противоречащие и противоположные суждения то же являются противлежащим потому, что не те ни другие не совместимы в высказывании чего-то как истинного относительно какого-нибудь из их подлежащих. Даже если им предать модус возможности, то и в этом случае они не престают быть противлежащими, потому, что будучи высказанными в отношении одного предиката или подлежащего они, так или иначе отрицают друг друга и становятся одно - утвердительным, а другое отрицательным суждением. Выполняя тем самым условия противлежащих друг другу суждений.

Разница между соотнесенными предметами и другими противлежащими друг другу предметами состоит в том, что если существует один из соотнесенный предметов, то необходимо существует и

другой, что для других видов противолежущих предметов необязательно и не следует с необходимостью из их существования. Аналогично и для противолежущих друг другу суждений, так как из истинности утвердительного суждения не следует с необходимостью истинность отрицательного суждения.

Также необходимо отметить разницу между противолежащими друг другу утвердительным и отрицательным суждениями и противолежащими друг другу предметами. Она состоит в том, что в отношении утверждения и отрицания с необходимостью утверждается истинность одного и ложность другого, так как они высказываются по поводу определенной вещи. Чего в отношении предметов сделать невозможно, так как каждый из них есть нечто единичное, а единичное не может быть ни утверждаемо как нечто истинное, ни отрицаемо как нечто ложное, независимо от того является ли это единичное чем-то умопостигаемым или чем-то получившим словесное выражение. Хотя их единичность не означает того, что они не противостоят друг другу. Из сказанного следует, что утвердить истинность или ложность единичных предметов нельзя. Но в суждении, где в качестве сказуемых они будут выступать, это происходит с необходимостью. Указанная необходимость обусловлена тем, что некоторое суждение высказывается по поводу существующей единичной вещи, которая не может определяться противолежащими друг другу предметами по определению. К примеру: «человек бел» и «человек черен». «Белый» и «черный» есть единичные предметы, высказываемые по поводу существующей вещи. При этом «белый» и «черный» не истинны и не ложны сами по себе, таковыми они становятся, если соотнести их с существующей вещью, но по определению своему они исключают или отрицают друг друга. Поэтому, в суждении о «человеке», по поводу того «бел» он или «черен», один из единичных предметов будет ложным. Но это правило распространяется только на противолежащие предметы, оно не выполняется в отношении противолежущих друг другу утвердительных и отрицательных суждений. Происходит это в силу того, что они не являются единичными предметами, разделяют истину и ложь вне зависимости от того существует ли предмет по поводу, которого высказывается суждение или нет. К примеру: суждения «мир сотворен» и «мир не сотворен» будут истинными или ложными соответственно, в зависимости от того существует мир или нет, а из высказываний «все миры сотворены» и «все миры не сотворены», одно будет ложным, а другое истинным вне зависимости от того существует мир или нет.

Некоторые противоположности присущи только определенным носителям, отличительным свойством которых они являются. И если они взяты в отношении чуждых для них носителей, то соответствующие суждения окажутся ложными даже тогда когда сами носители существуют. Но если они, противоположности, отрицаются или

утверждаются в отношении предиката, то соответствующие суждения разделяют истину и ложь. Помимо этого противоположные термины, между которыми есть нечто среднее, могут быть все ложные в отношении своих носителей, поскольку может оказаться, что в последних будет нечто из того, что находится посередине между этими терминами. Поэтому, если установлено, что существуют такие утвердительные суждения, сказуемые, которых являются противоположными терминами, имеющих силу противоположащих друг другу утвердительных и отрицательных высказываний, то эти противоположные термины необходимо брать для тех носителей, отличительными свойствами, которых они являются, а самих носителей брать существующими так, чтобы ни один из них не был без той противоположности, которая ему присуща.

*Н. Рассуждение о следующих друг за другом предметах.* Одно следует из другого, когда оно существует благодаря существованию другого. Следование может быть акцидентальным и сущностным. Сущностное следование может происходить либо в большинстве случаев, либо необходимо. Необходимое следование - это следование, когда вещь ни при каких условиях не может быть без того, что её порождает.

Также следование может быть полным и неполным. Полное следование означает, что если один из предметов существует, необходимо существует и другой. А если существует второй, то существует и первый. Неполное следование означает, что если существует первый из двух предметов, то необходимо существует и второй, но из этого не следует, что если существует второй, существует и первый. Это структура отношений сохраняется при уничтожении одного из предметов.

Аналогично и при рассмотрении несовместимых предметов. Несовместимые предметы бывают двух видов: полностью несовместимые и не полностью несовместимые. Полностью несовместимые это такие два предмета один из, которых устраняется при существовании другого, и если один устраняется то другой существует. Не полностью несовместимые – это такие два предмета, что если один устраняется, то из этого не следует с необходимостью существование другого. Следовательно, полностью несовместимые предметы можно рассматривать в обращенном виде как такие предметы, устранение одного из которых следует из существования другого.

Следующие друг из друга термины – это те, из которых состоят условно-соединительные суждения, а противоположащие друг другу термины – это те, из которых состоят условно-разделительные суждения.

Противолежащие друг другу термины, приписываемые одному подлежащему составляют, условно-разделительное суждение. Если они приписываются двум подлежащим, то оказываются терминами, не следующими друг из друга, а соотнесенными, тем самым образуют



условно-соединительное суждение, потому, что существование одного вытекает из существования другого когда они двум равным предметам.

Отношения следования бывают трех видов: виды : 1. не существования чего-то одного из не существования чего-то другого; 2. существование чего-то одного из не существование чего-то другого; и 3. существование чего-то одного из существования чего-то другого.

*О. Рассуждение о том, что значит «предшествующее» и «последующее».* В этом рассуждении повторяется то, что стало содержанием четвертого раздела трактата «Водные разделы в логику». К разбору этого раздела данному выше и отсылаем читателя.

*П. Рассуждение о том, что значит «вместе».* «Вместе» говорится в различных смыслах: 1) во времени – когда говорится о двух предметах существование, которых относится к одному и тому же «теперь», и о таких, которые в предшествующем и будущем времени в равной степени отстоят от точки отсчета; 2) по природе – когда речь идет о равносильных в следовании существования предметах, из коих ни один не служит причиной существования другого; 3) когда речь идет о двух таких предметах, которые объемлются единым по числу местом, но применимо это только в отношении «второго места»; 4) когда речь идет о двух предметах, расстояние, которых от какого-то определенного начала по степени одинаково будь то в отношении места или речь.

*Выводы.*

Этим трактатом мы входим в область собственно логического, т.к. даётся определение логического состояния высказывания. Оно является таковым, если может быть использовано в отношении какой-либо вещи и при этом носить универсальный характер. Индивид выступает в высказывании подлежащим в отношении, которого утверждается нечто, которое обозначается как универсалия, и является сказуемым. В качестве индивида может выступать любое наименование, которое должно непременно подпадать по девять родов, которые в этом случае будет выступать характеристиками. Непременно мыслиться, в рамках подобного утверждения, должно то, что оно (утверждение) высказывается в отношении сущего, исчерпывающими характеристиками, которого могут быть все девять в совокупности.

Основой для формирования логического утверждения является единичная вещь, которая и является истинной субстанцией. Субстанция универсалии есть родовая характеристика, которая является тождественной характеристикой множества единичных вещей. При этом родовая характеристика не есть простое суммирование, она есть необходимый принцип мыслимости индивида субстанции. При этом субстанция и прочие роды являются субъективными феноменами, или иными словами тем, что мыслит субъект в отношении объекта. Это видно из того как характеризует аль-Фараби субстанцию: "Субстанция вообще –

это, то что не дает никакого знания о каком-либо носителе вне своей сущности"<sup>52</sup>. Из этого утверждения можно сделать вывод о том, что сущность или субстанция может быть познаваема непосредственно. И действительно, субстанция как наименование вещи, которое несет в себе знания только о вещи, может быть сформулировано только после того как будут отсечены все моменты вносимые при взаимодействии вещи с другими вещами и субъектом, и знание субстанции в этом случае будет носить объективный статус. В следствии, этого так необходимо разграничение на сущностное или субстанциальное существование вещи и акцидентальное (которое в этой работе трактуется на как случайный признак, а как явление, в параметрах своих обусловленное сущностью вещи и сущностью вещей с которыми эта вещь взаимодействует).

В работе "Вводные разделы в логику" аль-Фараби устанавливает условия в рамках, которой вещи свойственно существовать сущностно, здесь же эти условия формализуются в категории, имеющие всеобщенормативный характер и тем самым, могут быть вносимы в область логического. Но они есть акциденции субстанции, и, в следствии этого, в отношении них необходимы пояснения, которые помогли формулировать их определения как характеристик вещи как таковой, без привнесения аспектов взаимодействия и субъективности. Но из того, что сказано в данной работе проделать данную операцию невозможно, т.к. дается феноменологическое (внешне-объяснительное) определение категорий. И в этом состоянии они не могут быть определяемы через понятия истины или лжи, т.к. они здесь есть то, что субъект может высказать в отношении них посредством того как он их воспринял и того с какими установками он это восприятие осуществлял. Процедура, которая поможет это проделать описывается в книге "Диалектика", её разбор есть часть следующей главы. А пока необходимо перейти к тому, как необходимо выстраивать рассуждение для того можно было его определять как истинное или ложное, или иными словами как то, что соответствует действительности или не соответствует.

#### **4. Книга Силлогизм.**

*Вводные замечания.* Аль-Фараби обозначает целью данной работы перечислить высказывания, которым следует подтвердить истинность искомым вещей во всех мыслительных искусствах и в целом применяемых для утверждения или опровержения какого-либо момента, также разъяснить из чего, для чего и каким образом они слагаются. В логике подобные высказывания называются силлогизмами, в просторечии доводами.

Трактат содержит восемнадцать разделов, содержание, которых вкратце освещается в введении и два раздела в введении не упомянутых.

---

<sup>52</sup> Аль-Фараби Логические трактаты – книга "Категории" стр. 155

*А. Раздел первый.* Предложение и ассерторическое суждение – это рассуждение, в котором нечто утверждается и сообщается о чем-то. Сказуемое называется предикатом, а то о чем оно сказывается субъектом.

Предикат может быть именем, а может быть и глаголом. Из глаголов некоторые указывают на прошедшее время, некоторые на настоящее, некоторые на будущее. В суждении, в котором предикатом является имя, оно не указывает, что этот предикат находится относительно субъекта в одном из трех времен, для этого следует присоединить к нему один из глаголов существования (был, есть, будет). Суждение, в котором предикат указывает на время без присоединения глагола существования, называется двойным, с присоединением глагола существования тройным.

Каждое суждение либо утверждает что-нибудь о чем-нибудь либо отрицает и бывает или категорическим или условным. Категорическое суждение это суждение, которое выносится категорически, то есть так и ни как иначе при любых условиях. Условное суждение, то которое имеет место при определенных условиях; оно бывает двух видов: соединительное и разделительное. Соединительное это такое суждение, которое при определенных условиях подтверждают связь одного суждения с другим и их последовательность. Например, если взошло солнце, то наступил день. Разделительное – это такое суждение, которое при определенных условиях подтверждает разделение или отделение одного суждения от другого. Например, это число или четно или нечетно.

*Б. Раздел второй.* Категорические суждения включают в себя элементы субъекты, которых являются общими понятиями, то есть то в чем несколько вещей подобны друг другу, и единичные понятия, то чем две вещи вовсе не подобны друг другу. Первые подразделяются на такие, которые имеют количественные показатели и такие, которые не имеют количественных показателей.

Суждения с количественными показателями, это такие, субъекты которых наделены количественными показателями, то есть словом, указывающим на то, что предикат сказывается о части или о целом субъекта. Имеются четыре количественных показателя: «все», «ни один», «некоторые» и «не все». Суждений таковых четыре: общеутвердительные, общеотрицательные, частноутвердительные, частноотрицательные.

Общеутвердительные – это такие суждения, в которых количественный показатель указывает на то, что предикат утверждает о целом субъекта. К примеру: «все люди - животные».

Общеотрицательные – это такие суждения, в которых количественный показатель указывает на то, что предикат отрицает о целом субъекта. К примеру: «ни один человек не камень».

Частноутвердительные – это такие суждения, количественные показатели которых указывают на то, что предикат утверждает о части субъекта. К примеру: «некоторые животные - люди».

Частноотрицательные – это такие суждения, количественные показатели которых указывают на то, что предикат отрицает о части субъекта или не отрицает о целом субъекта. К примеру: «некоторые люди не белы» или «не все люди белы».

Отрицание и утверждение называют качеством суждения, а та часть или целое, на которые указывают количественные показатели, называют количеством суждения.

*Раздел третий.* Утвердительные и отрицательные суждения подразделяются на противоположащие и на не противоположащие суждения.

Противолежащими суждениями являются такие суждения, в которых субъект одного из них по смыслу тот же, что и субъект другого, предикат одного из них по смыслу тот же, что и предикат другого, а условие, которое ставится в одном из них соответствует условию, которым обусловлено другое. Если же два высказывания отличаются в субъекте, то они не являются противоположащими, аналогично и в предикате или если в одном из них условие установлено, а в другом не установлено или установлено, но другое.

*Раздел четвертый.* Противолежащих суждений выделяется 5 видов. Первый, единичные противоположащие суждения, это такие суждения, в которых субъект является одним каким-либо индивидом.

Второй, противные противоположащие суждения – это такие, в которых субъект каждого из них связан с общим количественным показателем.

Третий, подпротивные противоположащие суждения – это такие, в которых субъект каждого из них связан с частным количественным показателем.

Четвертый вид противоположащих суждений, противоречащие – это такие суждения, в которых субъект каждого из них связан с общим количественным показателем, а субъект другого связан с частным количественным показателем и оба они бывают двух видов. В одном, субъект утвердительного суждения связан с общим количественным показателем, а отрицательного, с частным количественным показателем. В другом, субъект утвердительного суждения связан с частным количественным показателем, а субъект отрицательного связан с общим количественным показателем.

Пятый, неопределенные противоположащие суждения – это такие суждения, ни одно из которых ни имеет никакого количественного показателя, ни общего, ни частного.

*Раздел пятый.* Единичные суждения всегда на истинные и ложные. Оба, вместе, они не бывают ни истинными ни ложными одновременно. Аналогично в отношении противоречащих суждений. Такое положение сохраняется во всех положениях и материях вне зависимости от того

являются ли они необходимыми (аподиктическими), невозможными или возможными (проблематичными).

Что касается противных суждений, то при необходимых и невозможных положениях они являются как истинными, так и ложными, а при возможных положениях они являются целиком ложными.

В отношении подпротивных суждений то при необходимых и невозможных положениях они являются как истинными, так и ложными, а при возможных они являются целиком истинными. Аналогично и в отношении неопределенных суждений.

*Раздел шестой.* Суждения обладающие количественными показателями подразделяются на обратимые и необратимые.

Обращение суждения – это когда изменяется порядок его частей и субъект становится предикатом, а предикат субъектом, причем сохраняется их качество и истинность всегда во всех видах материи (т.е. значениях). Превращением суждения называется операция, при которой измененный порядок сохраняет качество, но не сохраняет истинность во всех видах материи. Обращению не подлежат частноотрицательные суждения.

При обращении в общеотрицательных суждениях изменяется форма, но сохраняется их количество, качество и истинность, так как если обе части суждения истинны, то они совершенно отличаются друг от друга так, что они абсолютно не сходны друг с другом ни по положению, ни по времени. Аналогично и в отношении частноутвердительных суждений.

К суждениям, у которых при обращении изменяется количество, относятся общеутвердительные суждения.

*Раздел седьмой.* Суждения подразделяются на два вида: 1. В которых познание достигается не посредством силлогизма; 2. познание, в которых достигается посредством силлогизма.

Первые суждения бывают четырех видов: 1. принятые; 2. общеизвестные; 3. чувственно-воспринимаемые; 4. первые умопостигаемые.

Все, помимо этих четырех видов знания, постигается посредством силлогизма.

*Раздел восьмой.* Силлогизм – это рассуждение, состоящее из вещей числом более одной, из которых при сочетании сущностно, а не акцидентально с необходимостью вытекает другая вещь. Логический результат силлогизма называется выводом и следствием.

Силлогизм слагается из определенного искомого, которое сначала предполагается и преследует какую-то цель, а затем ищет, подтверждения истинны, в силлогизме. Искомое (А) и противоречие соединятся разделительной частицей и связаны вопросительной частицей, относящейся к существованию вещи. Разделительная частица – это частица «или» и то, что её заменяет. Вопросительная частица, относящаяся

к существованию вещи – это частица «ли» и то, что её заменяет. Во всяком исскомом истина заключена в одной из её частей, хотя для нас еще не известно в какой: либо в утвердительной либо в отрицательной. Силлогизмом не является все то, что в итоге не дает нам вывода об истинности или ложности входящих в него посылок.

Силлогизм подразделяется на категорический, который слагается из категорических суждений, и условный, состоящий из условных суждений. Каждое суждение составляющее часть силлогизма называется посылкой. Часть посылки называется термином.

Суждения, вытекающие из силлогизма, называются выводами.

*Раздел девятый.* Наименьшими звеньями, из которых слагается категорический силлогизм, являются посылки состоящими из трех терминов. К примеру: «человек - животное» и «все животные - осязающие». Здесь сочетающиеся посылки сходны в одной части («животные») и различны в других частях («человек» и «осязающие»). Следовательно, эти посылки состоят из трех терминов. Общая часть посылок называется средним термином, отличающиеся части называются крайними терминами: та часть, которая является предикатом в исскомом, называется первым или большим крайним термином, а та, которая является субъектом в исскомом, называется последним или меньшим крайним термином. Соответственно, посылка, содержащая большой термин является большой посылкой, а содержащая меньший термин малой посылкой. Средний термин расположен в двух сочетающихся посылках трояким образом: либо он является предикатом обеих, либо субъектом обеих, либо предикатом одной и субъектом другой.

Расположение среднего термина в сочетающихся посылках называется фигурой, поэтому фигур категорических силлогизмов насчитывается три: 1. Первая фигура – средний термин является предикатом для одной посылки и субъектом для второй; 2. Вторая фигура – средний термин является предикатом обеих посылок; 3. Третья фигура – средний термин субъект обеих посылок.

*Раздел девятый.* Наименьшими звеньями, из которых слагается категорический силлогизм, являются посылки состоящими из трех терминов. К примеру: «человек - животное» и «все животные - осязающие». Здесь сочетающиеся посылки сходны в одной части («животные») и различны в других частях («человек» и «осязающие»). Следовательно, эти посылки состоят из трех терминов. Общая часть посылок называется средним термином, отличающиеся части называются крайними терминами: та часть, которая является предикатом в исскомом, называется первым или большим крайним термином, а та, которая является субъектом в исскомом, называется последним или меньшим крайним термином. Соответственно, посылка, содержащая большой термин является большой посылкой, а содержащая меньший термин малой

посылкой. Средний термин расположен в двух сочетающихся посылках трояким образом: либо он является предикатом обеих, либо субъектом обеих, либо предикатом одной и субъектом другой.

Расположение среднего термина в сочетающихся посылках называется фигурой, поэтому фигур категорических силлогизмов насчитывается три: 1. Первая фигура – средний термин является предикатом для одной посылки и субъектом для второй; 2. Вторая фигура – средний термин является предикатом обеих посылок; 3. Третья фигура – средний термин субъект обеих посылок.

*Раздел десятый.* Сочетающиеся посылки в каждой фигуре подразделяются на следующие виды: 1. обе общие; 2. обе частные; 3. обе неопределенные; 4. большая посылка общая, малая – частная; 5. Большая – частная, малая – общая; 6. большая — общая, а меньшая — неопределенная; 7. большая неопределенная, а меньшая — общая; 8. большая — частная, а меньшая — неопределенная; 9. большая — неопределенная, а меньшая — частная. В указанных девяти сочетаниях обе посылки могут быть: 1. утвердительными; 2. обе — отрицательные; 3. либо большая утвердительная, а меньшая — отрицательная; 4. либо большая отрицательная, а меньшая — утвердительная. Те девять сочетаний, помноженные на эти четыре, дают в результате в каждой фигуре тридцать шесть сочетаний.

Из двух отрицательных суждений нельзя вывести заключения ни в одной из фигур, каков бы ни был их количественный показатель: два частных, два неопределенных суждения или два таких суждения, в которых большая посылка частная, а меньшая — неопределенная, или же два таких, в которых большая посылка неопределенная, а меньшая — частная; при любых фигурах они не дают заключения в двадцати одном сочетании.

Первая фигура характеризуется тем, что она не дает заключения в пятнадцати остальных сочетаниях, когда меньшая посылка отрицательная, если большая — частная или неопределенная.

Вторая фигура характеризуется тем, что она не дает заключения, когда обе посылки утвердительные, если большая из них частная или неопределенная.

Третья фигура характеризуется тем, что она не дает заключения, когда меньшая посылка отрицательная.

Далее, неопределенные посылки дают заключения частного характера, и этим удовлетворяются. Мы получаем в первой и во второй фигурах по четыре заключения, а в третьей фигуре — шесть заключений. Все категорические силлогизмы обладают тремя фигурами и четырнадцатью модусами. Каждый из категорических силлогизмов состоит из двух сочетающихся посылок: большей и меньшей, трех терминов — первого, среднего и последнего.

Для удобства первый термин обозначен буквой А, средний термин — буквой В и последний термин — буквой С, с тем чтобы эти буквы алфавита являлись примерами, распространяющимися на все положения, обозначая части посылок в том или ином искусстве, чтобы не подумали, что то, что вытекает из их сочетаний, вытекает в силу тех материй, на которые указывают эти слова.

Разделы с 11 по 13 посвящены рассмотрению модусам трех фигур. Для удобства восприятия мы разместили их в таблице.

модусы	Первая фигура	Вторая фигура	Третья фигура
1	" Если А содержится во всех В», а «В содержится во всех С», следовательно: «А содержится во всех С».	«В не содержится ни в одном А», а «В содержится во всех С», следовательно, «А не содержится ни в одном С»	«А содержится во всех В», а «С содержится во всех В», следовательно, «А содержится в некоторых С»
2	«А содержится во всех В», а «В содержится в некоторых С», следовательно, «А содержится в некоторых С»	«В содержится во всех А» и «В не содержится ни в одном С», следовательно, «А не содержится ни в одном С»	«А не содержится ни в одном В», а «С содержится во всех В», следовательно, «А не содержится в некоторых С»
3	"А не содержится ни в одном В», а «В содержится во всех С», следовательно, «А не содержится ни в одном С».	"В не содержится ни в одном А» и «В содержится в некоторых С», следовательно, «А не содержится в некоторых С» или «А содержится не во всех С»	«А содержится во всех В», а «С содержится в некоторых В", следовательно, «А содержится в некоторых С»
4	"А не содержится ни в Одном В», а «В содержится в некоторых С», следовательно, «А не содержится в некоторых С», или "А содержится не во всех С».	«В содержится во всех А» и «В не содержится в некоторых С», следовательно, «А не содержится в некоторых С» или «А содержится не во всех С»	«А содержится в некоторых В», а «С содержится во всех В», следовательно, «А содержится в некоторых С»
5			«А не содержится ни в одном В», «С содержится в некоторых В», следовательно, «А не



			содержится в некоторых С»
6			«А не содержится в некоторых В», а «С содержится во всех В», следовательно, «А не содержится в некоторых С»

В первой фигуре средний термин есть средство объединения двух крайних терминов и причина, благодаря, которой дается заключения, в силе того, что он содержит ответ на вопрос "почему нечто есть нечто?" Первый модус данной фигуры состоит из двух общеутвердительных посылок и потому дает общеутвердительное заключение. Второй модус состоит из большей общеутвердительной посылки и меньшей частноутвердительной, и, вследствие, этого дает частноутвердительно заключение. Третий модус, состоящий из большой общеотрицательной посылки и малой общеутвердительной дает общеотрицательное утверждение. И наконец, четвертый модус, который состоит из большей общеотрицательной посылки и меньшей частноутвердительной дает частноотрицательное заключение.

Порядок посылок и заключений в рамках них во второй фигуре иной. В первом модусе большая посылка есть общеотрицательная, а меньшая общеутвердительная, из которых выводится общеотрицательное заключение. Второй модус состоит из общеутвердительной большой посылки и общеотрицательной меньшей дает общеотрицательное заключение. Третий модус, котором большая посылка есть общеотрицательная, а меньшая частноутвердительная дает частноотрицательное заключение. А из четвертого модуса с большей общеутвердительной посылкой и меньшей частноотрицательной, выводится частноотрицательно заключение.

Модусы третьей фигуры в большинстве своем могут быть сведены к модусам первой фигуры. А именно. В первом модусе третьей фигуры состоящий из двух общеутвердительных посылок, меньшая посылка обращается в частноутвердительную, «С содержится во всех В» в «В содержится в некоторых С», и дает частноутвердительное заключение и может быть сведен ко второму модусу первой фигуры. Во втором модусе меньшая общеутвердительная посылка обращается в частноутвердительную, «С содержится во всех В» - «В содержится в некоторых С», и из общеотрицательной большей посылки и обращенной в частноутвердительную меньшей делается частноотрицательно заключение. И силлогизм может быть сведен к четвертому модусу первой фигуры. Третий модус может быть сведен ко второй фигуре первого модуса посредством перемены мест элементов в рамках меньшей посылки, и тогда из

большей общеутвердительной посылки и меньшей частноутвердительной будет сделан частноутвердительное заключение. Четвертый модус не может быть ни к чему сведен, дает он частноутвердительное заключение из большей частноутвердительной посылки и меньшей общеутвердительной. Пятый и шестой модусы сводятся к четвертому модусу первой фигуры и второму модусу третьей фигуры соответственно, посредством обращения, в первом случае меньшей частноутвердительной посылки в «В содержится в некоторых С», а во втором посредством рассуждения, следующего характера: поскольку некоторые В отрицаются в А, то последние отрицают все эти некоторые, которые можно представить буквой D; следовательно «С содержится во всех В» и «С содержится во всех D». И в таком случае из пятого модуса состоящего из большей общеотрицательной посылки и меньшей частноутвердительной вытекает частноотрицательное заключение, а в шестом из частноутвердительной большей посылки и меньшей общеутвердительной следует частноотрицательное заключение.

*Раздел четырнадцатый* посвящен рассмотрению условного силлогизма, состоящего из условной большой посылки и категорической меньшей посылки соединенных исключаящими частицами. Они бывают двух видов: соединительный – такой силлогизм, котором большая посылка является условно-соединительной с дельнейшим разделением на два модуса, и разделительный – где большая посылка является условно-разделительной, с выделением трех модусов.

Формулой первый модус соединительного силлогизма можно выразить следующим образом: если А есть В, то С есть D

А есть В

С есть D.

В, котором большая посылка состоит из двух суждений соединенных условной частицей, первая часть называется основание, а вторая следствием. Меньшая посылка называется исключенной, именно к ней присоединяется исключительная частица и она может быть как основание, так и следствием. В этом модусе исключается само основание. Во втором же модусе исключается противоположность следствия, а в заключении выводится противоположность основания. Формулой это можно выразить следующим образом: А есть В, то С есть D

С не есть D

А не есть D.

В разделительном условном силлогизме большая посылка является условно-разделительной, а меньшая категорической исключенной. Условная посылка состоит из нескольких взаимно несовместимых частей. И принципом выделения модусов данного силлогизма является наличие "полной" и "не полной" альтернативы. В первом модусе наличествует полная альтернатива, которая состоит только из двух членов, один из них

исключается меньшей посылкой. Во втором модусе наличествует более двух случаев "полной" альтернативы. И по мере исключения альтернатив второй модус сводится к первому с противопоставлением двух альтернатив. В третьем модусе большая посылка выражает неполную альтернативу.

*Раздел пятнадцатый. О силлогизме через противоречие.*

Необходимость данного силлогизма заключена в том, что порой неизвестно является ли одна из посылок истинной или ложной, и при этом вывод явно ложный. Основной задачей данного силлогизма выступает разъяснение истинности сомнительной посылки.

Вывод может быть ложным если одна из посылок ложна, но принимается как условие составления этого силлогизма, что одна из посылок всегда верна. Соответственно, если мы хотим проверить истинность утверждения, то можно выставить его как заключение и к нему подобрать две посылки, в истинной одной, из которых есть уверенность. Аль-Фараби приводит следующий пример: если мы стремимся доказать истинность суждения "все люди - ощущающие", то мы должны сформулировать противоположное ему суждение "не все люди – ощущающие", тем самым делая это суждение сомнительным. Далее следует прибавить к нему, несомненно, истинное суждение "все люди - животные". Получается два суждения "не все люди - ощущающие" и "все люди - животные", они подпадают под форму силлогизма шестого модуса третьей фигуры. И тогда заключением будет суждение "не все животные - ощущающие". Это заключение является ложным. Следовательно, посылка "не все люди - ощущающие" есть ложная посылка, и тем самым подтверждается истинность суждения "все люди - ощущающие"<sup>53</sup>.

*Раздел шестнадцатый. Об индукции.*

Индукция это исследование единичных вещей, каждой в отдельности, входящих в нечто общее, для подтверждения истины того суждения, которое вносится по этому поводу посредством утверждения или отрицания. Для подтверждения истинности или ложности общего положения исследуются все единичные вещи в это общее входящие, и заключение может быть сделано на основании исследования всех единичных вещей, но также и на основании исследования большинства, иными словами вывод в отношении общего суждения может быть сделан и на основании неполной индукции, при условии, что хоть одна из единичных вещей присущих общему его отрицает.

Индукция обладает силой силлогизма первой фигуры, средним термином которого являются единичные вещи.

*Раздел семнадцатый. О выводе по аналогии.*

Вывод по аналогии делается на основании знания об одной вещи существующей в определенных условиях, с переносом данной вещи в

---

<sup>53</sup> "Силлогизм" стр. 296

иные условия, подобных первому и выведением общего смысла, характеризующего состояние вещи. На основании этого делается заключение об истинности первого состояния вещи. Соответственно, вывод по аналогии это перенос суждения с одного частного случая, на другой сходный с ним случай, при условии, что истинность одного случая известна. Примером может быть следующее рассуждение: стена создана, стена есть тело, небо тоже тело, следовательно, небо тоже создано.

*Раздел восемнадцатый. О сокращенном силлогизме.*

В процессе построения сложного силлогизма возникает необходимость опустить некоторые посылки, с целью экономии времени, энергии и прочего. Для построения сложного силлогизма могут быть использованные все ранее разобранные виды силлогизмов. Но помимо необходимости, посылки могут опускаться из определенного умысла. Собственно правилам, согласно, которым должно составлять сложный силлогизм в различных сочетаниях, и посвящен этот раздел.

*Раздел о переносе.*

Данный раздел посвящен исследованию переноса суждения о каком-то состоянии вещи полученного посредством ощущений, на вещь находящуюся вне сферы ощущений.

Условия возможности и правомерности подобного переноса следующее: перенос возможен, если вещи подобны тем подобием на основании, которого делалось заключение, но в этом случае перенос возможен если он делается на основании истинности суждения полученного после исследования чувственно воспринимаемых вещей. Перенос должен производиться, не на саму вещь, а на то, что является условием возможности подобного переноса, или иными словами на подобие.

Перенос производится двумя путями: 1. методом синтеза; и 2. методом анализа – возможен тогда, когда очевидное берется как основная отправная точка.

При использовании второго метода необходимо подобрать вещь отвечающую исходному суждению целостно, и на основании этого подбирать вещь подобную. Это можно выразить следующим образом: 1. пусть А будет сокровенным положением; 2. все А суть Х, будет искомым суждением относительно А; 3. Р будет очевидным, чувственно данным, о котором может быть вынесено суждение; 4. S будет моментом сходства между А и Р, так что все А суть S и Р все суть S. Рассуждаем следующим образом: поскольку А, которое есть S, есть также Х, то мы полагаем, что все S есть Х. Получается следующий силлогизм, который есть силлогизм первой фигуры: все S суть Х, все А суть S, следовательно все А суть Х.

Для осуществления переноса первым методом, необходимо вывести суждения о вещи, которое будет его подтверждением в его целостности. Затем выискивается вещь вне чувственно данная, суждение, о которой

применимо к полученному ранее положению. И становится возможным перенос на эту вещь суждения полученного посредством чувственно данного. Иначе этот метод можно выразить следующим образом: 1. пусть  $P$  будет очевидным чувственным данным; 2. все  $P$  суть  $X$ , будет суждением, которое выносится о  $P$ ; 3.  $S$  будет моментом сходства между  $P$  и неизвестным положением  $A$ , так что все  $P$  суть  $S$  и все  $A$  суть  $S$ . Рассуждаем следующим образом: поскольку  $P$ , которое есть  $S$ , есть также  $X$ , то мы заключаем, что все  $S$  суть  $X$ . Получаем силлогизм, который является силлогизмом первой фигуры: все  $S$  суть  $X$ , все  $A$  суть  $S$ , следовательно все  $A$  суть  $X$ .

При переносе суждения с известного на неизвестное с необходимостью встает вопрос об истинности этого переноса. Или иными словами, правомерен ли перенос? Перенос не является правомерным, если суждение охватывает только некоторую часть видов положения сокровенной вещи. Также он не правомерен, если, подтверждает причину посредством суждения о следствиях, в этом случае он правомерен только как опровержение.

#### *Выводы.*

В данной работе аль-Фараби разбирает способы с помощью, которых можно устанавливать истинность и ложность различного рода суждений.

В своей трактовке силлогизма аль-Фараби не выходит за рамки классической формальной логики сформулированной Аристотелем (вот только меняет местами второй и третий модус первой фигуры). Также вслед за Аристотелем он считал, что именно четыре фигуры первого модуса являются наиболее убедительной формой доказательства, что видно из их характеристики даваемой к концу одиннадцатого раздела данной книги: «В этих четырех модусах самоочевидно то, что они силлогизмы, равно как и то, что они дают заключение. Для того чтобы стало очевидным то, что они дают заключение, они не нуждаются в других вещах, так же как это самоочевидно в суждениях»<sup>54</sup>. И иные фигуры могут быть так или иначе сведены к фигурам первого модуса.

---

<sup>54</sup> Аль-Фараби «Силлогизм» - Логические трактаты. с.273

#### **Глава IV. Правильное мышление – путь к истине**

Виды силлогистических искусств выработались исторически и представляют методы познания. В истории и развитии индивида первоначальными являются поэтические и риторические методы. Затем появились диалектические методы. Открытие аподиктических методов аль-Фараби приписывает Платону. Но только Аристотель, по мнению Абу-Насра, смог систематизировать логику в целом, установить правила всех методов познания. Аристотель доказал, что аподиктические методы присущи умозрительным наукам. Диалектические методы приемлемы в математике и в обучении масс умозрительным знаниям. Софистические методы приносят несчастье и дают в целом ложные суждения. Риторические методы применимы к рассуждениям, общим для всех искусств, для обучения масс умозрению (как и диалектика), для переговоров и гражданских дел. Каждый, кто хочет убедить, пользуется риторикой. Ее логической основой является энтимема и риторическая индукция. В энтимеме, как ее толкует аль-Фараби, опускается одна посылка, чтобы придать убедительность тому, что оратор сразу имел в

виду. Пример, т. е. то, что составляет суть риторической индукции, тоже заранее приспособлен к выводу.

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

Аль-Фараби не отрицает диалектики как стратегии и тактики спора относительно того, что обычно принимается известным и очевидным. Диалектика нужна, по аль-Фараби, и тогда, когда требуется понять то, что кажется достоверным, не будучи на самом деле таковым. Диалектика, по мнению аль-Фараби, является: 1) пропедевтикой к философии, 2) тренировкой ума, 3) путем к основам и принципам наук, 4) противоядием против софистики. Она не просто искусство спора, в ней предельной целью является само совершенствование ума. Что касается обоснования принципов, то в ней важное место занимают систематичность, внимательный анализ всех предположений и принятых мнений, обнаружение противоречий, приводящие к достоверному знанию. «Только диалектика, — утверждает аль-Фараби, — в состоянии противостоять софистическим рассуждениям и, следовательно, охранить и защитить философию от софистов»<sup>55</sup>. А надобность в этом проистекает из того, что софистика похожа на диалектику и претендует на то, что она диалектика и даже философия.

Очень интересным является сравнение, которое приводит аль-Фараби для отграничения диалектики от аподейктики, поскольку в нем (в этом сравнении) проблескивает критерий неформальности диалектических методов. Есть два рода искусств. В одних результат недостижим сам по себе, а включает не зависящие от человека условия, что вызывает как бы незавершенный динамизм их. Так, врач должен совершить все положенное, но, исчерпав все средства, может исцелить больного, а может и не исцелить. Сродни ему действия морехода и земледельца. Момент ожидания побуждает к постоянному размышлению в поисках достижения цели. В других искусствах цель достигается рядом четко очерченных операций, что не требует систематического напряжения мысли. «Так, например, плотник должен суметь изготовить дверь, а прядильщик должен уметь соткать одеяние, а сапожник должен сделать обувь, это — все то, что от них требуется»<sup>56</sup>. Аподиктические искусства подобны им, они «довольствуются сами собой»<sup>57</sup>.

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

<sup>55</sup> Аль-Фараби «Диалектика» - Историко-философские трактаты. С. 389

<sup>56</sup> Аль-Фараби «Диалектика» - Историко-философские трактаты. С. 391

<sup>57</sup> Аль-Фараби «Диалектика» - Историко-философские трактаты. С. 391

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

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

Аристотель говорит о том, как можно скрыть истину, что делать, когда не знаешь, что сказать о человеке, как использовать гнев, презрение, любовь, ненависть, страх, стыд, сострадание для привлечения суда, слушателей и т. п. на свою сторону. Осторожного человека можно изобразить как коварного и холодного, простоватого — как доброго, человека с тупой чувствительностью— как кроткого и т. д.—словом, в зависимости от интересов можно выдвигать на первый план разные моменты. Никакие формальные запреты не могут пойти в сравнение с могуществом человеческих интересов. Плотина, которую Платон и Аристотель хотели создать как противодействие субъективному произволу и анархии мысли, может лишь временно задержать поток.

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

Риторика, касающаяся вышеуказанной стратегии, близка к диалектике. Раскрывая ее содержание, можно более определенно очертить особенности диалектики. Их роднит многое, и прежде всего то, что суть красноречия для Аристотеля состоит в доказательстве, все остальное лишь дополнения. Диалектика — логическая основа риторики. Предмет риторики, как и диалектики, не относится к области какой-либо науки, так



как, строго говоря, у них нет особого предмета и потому они имеют чисто методологическое значение. Способы убеждения как таковые, а не конкретное содержание рассуждения входят в их компетенцию. Они лишь методы для нахождения доказательства.

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

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

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

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

Метод аристотелевской диалектики является одновременно и отрицанием метода формальной логики и развитием, своеобразным решением ее задач. Поэтому диалектическая противоречивость бытия и мышления не находится в коллизии с законами формальной логики, и диалектика вправе пользоваться ими.

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

В бесконечном стремлении человека устранить, преодолеть все противоречия бытия и мышления формальная логика отображает лишь итог, а не само движение, исходит из такого представления об объекте, в котором якобы все его противоречия разрешены (или, еще хуже, подвергнуты сомнению с самого начала исследования) и сущность раскрыта. Поэтому она представляется не столько средством познания сущности, сколько связным изложением уже накопленных знаний на

определенном уровне их истолкования. Такая концепция, перенесенная в область онтологии, дала начало аристотелевскому учению о якобы нематериальных формах. Тем самым гиперболизировалась роль сущности, выступающей в виде одномерной плоскости, предела, которым заканчивается всякое изменение, а это нашло методологическое отражение в известном противопоставлении формальной логики диалектике.

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

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

Для диалектического искусства характерны следующие черты: 1) оно имеет дело с неопределенными посылками; 2) оно сталкивает противоположные силлогистические заключения об одной и той же вещи; 3) для него поэтому характерно сомнение; 4) сомнение должно найти разрешение в споре, в умении задавать вопросы и отвечать на них. Каждый участник спора обязан непоколебимо отстаивать все новыми и новыми способами то, что он отстаивает, или опровергать то, что он опровергает, не упуская малейшего оттенка мысли. Между участниками спора возникает состояние предельной напряженности, максимальной остроты мысли, а предмет спора вырисовывается во всей своей многосторонности и конкретности. Аль-Фараби уподобляет диалектика врачу, который обязан употребить максимум усилий и знаний для лечения больного, хотя гарантии непрямого излечения нет.

Риторика у аль-Фараби отделена от диалектики, касается действительно больше ораторского убеждения, чем логического обоснования. Диалектика может давать истинные знания, а риторика в

равной мере истинные и ложные. В этом аль-Фараби отходит от Аристотеля. Он связывает риторику с обучением, внушением, отстаиванием своей позиции перед лицом несведущей публики, причем специфические методы «искусства», относящегося к предмету обсуждения, исключаются. По сути дела это демагогические приемы, рассчитанные на сострадание, на «симпатию», «патриотизм» и т. д.

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

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

Прежде всего, философ везде и настойчиво повторяет мысль о том, что противоречие—такой же коренной вопрос для логики, как вопрос о вечности мира для философии (= метафизики). В одном из «Ответов на разные вопросы» мы находим лаконичное и четкое определение того, в каком смысле знание противоположностей является одним и тем же. С одной стороны, гласит ответ, не следует сливать, смешивать противоположности, надо установить сущность каждой из противоположностей отдельно. С другой стороны, как соотнесенная каждая из них не может быть познана без другой. В трактате «О целях Аристотеля в «Метафизике»» он говорит: «Так как знание о противоположном друг другу — одно, то исследование о небытии и множестве подпадает под эту науку»<sup>58</sup>.

Диалектическая беседа есть одновременно опровержение и доказательство, поэтому она строго требует не отклоняться от одного избранного предмета обсуждения и необходимо включает только двух участников, две спорящие стороны. Собеседник нужен исследователю как для угадывания ущербности своих воззрений, так и для совместной проверки и сопоставления чего-то одного и иного, противоположного ему. Для того чтобы заставить партнеров проявить максимум энергии, один должен быть вопрошающим, другой — отвечающим. Причем беседа может быть не только непосредственной, устной, но и растянутой во времени, как спор последующих ученых с их предшественниками. Если исключить из процесса субъективность, т. е. прекращение спора из-за излишней возбужденности или снисходительности, то поочередная

---

<sup>58</sup> Аль-Фараби «о целях Аристотеля в «Метафизике»» - Историко-философские трактаты. С. 335

передача исследования путем затягивающегося спора или его решение безусловно ценны, способствуя отделению знания от лжи. Если же в споре человек руководствуется мотивом победить во что бы то ни стало и обеспечить себе славу, то это встречает неодобрение нашего мыслителя.

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

Диалектика приучает человека к критичности, сопоставлению различных точек зрения, систематичности. Посредством искусства диалектики философ, отталкиваясь от общепринятого, направляет широкую публику к истине. Помимо этого диалектика — единственное оружие против софистов, средство защиты философии от софистических посягательств.

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

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

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

Разборка софистических методов позволяет прояснить те «закоулки», в которых прячутся уловки и ухищрения ума, преследующего свои узкоэгоистические цели. Одновременно такой анализ имеет и конструктивное значение, позволяя достигать большей корректности и точности. В первом виде софистические приемы связаны со словесным выражением: с двусмысленностью, омонимичностью, контекстом речи. По поводу омонимичности в особенности характерно постоянное внимание к расхождениям смысла слова между простонародным и профессиональным употреблением. Есть слова, «которые известны народу», однако люди, [сведущие в] данном виде искусства, применяют их в одном значении, а народ—в другом...»<sup>59</sup>. Так, *зимам* означает и ревизию бухгалтерских книг, и уздечку.

Риторика служит делу убеждения, но она не ведет, как диалектика, к предложению, близкому к достоверному. «Риторические рассуждения— это такие, благодаря которым человек может удостовериться в любом мнении, а его ум — успокоиться на том, что ему говорят, и подтвердить это в большей или меньшей степени»<sup>60</sup>

Риторические методы являются распространенными. К ним оратор прибегает, чтобы убедить публику, одержать верх над противником, склонить на свою сторону судью. В числе причин действенности риторического убеждения и опровержения аль-Фараби называет инертность мышления, «уклад жизни», спутанность мышления (по молодости или по причине врожденного недостатка), интерес. Риторические методы рассчитаны на дешевую популярность, на внешнюю убедительность. Мыслитель предлагает использовать их «при обучении масс умозрительным вещам и при обучении человека, не входившего в число представителей какого-либо искусства, вещам, относящимся к этому искусству...»<sup>61</sup> (5, 467). «Так она [риторика] может убеждать в медицинских вопросах не посредством методов, свойственных врачам, а посредством методов, являющихся общими для врача и не врача» (там же, 470). В числе приемов достижения оратором своей цели аль-Фараби упоминает: — энтимемы и примеры, в которых умалчиваются явно сомнительные послышки для внушения того, что они опущены как очевидно истинные; — указание на добродетельность говорящего и порочность противника; — воздействие на эмоции; — довод к достоинствам публики; — преувеличение или преуменьшение, сочетаемое с апелляцией к «патриотизму, энтузиазму, симпатии и любви» (там же, 482); — ссылка на обычаи. Говорят, к примеру, что души бессмертны потому, что есть обычай посещать могилы. (Если такое обоснование—пустая риторика, то можно сомневаться в том, насколько аль-Фараби верил в бессмертие

<sup>59</sup> Аль-Фараби «Вводные разделы в логику» - Логические трактаты. С. 100

<sup>60</sup> Аль-Фараби «Слово о классификации наук» - Философские трактаты. С. 134

<sup>61</sup> Аль-Фараби «Риторика» - Логические трактаты. С. 457

индивидуальной души.); — выражение и состояние лица говорящего; — ссылка на высказывания свидетеля.

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

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

Когда мы говорим, что поэзия дает абсолютно ложные суждения, то надо иметь в виду, что поэт вообще не претендует на истину, а лишь на подобие действительности. Но сила поэтических образов такова, что влияет иногда на людей больше, чем сама реальность. Как совместить «копийность», «подражательность» поэзии с ее абсолютной ложностью? Только введя особый вид «поэтической меры». Она дает не простую копию, а предельно заостренный, этически насыщенный образ, поскольку в поэзии участвует воображение. В этом сила ее воздействия на слушателей. Причем аль-Фараби, как видно по контексту, отождествляет сочинение и исполнение, поскольку на Востоке в то время поэт выступал и как исполнитель своих произведений.

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

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

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

«Трактат о том, что правильно и что неправильно в приговорах звезд» начинается как бы с поводов, давших толчок к его написанию. От имени некоего Абу Исхака аль-Багдади говорится о тех преувеличенных субъективных представлениях об астрологии, которые связаны у людей с ожидаемой от нее «великой пользой». Но усиленные занятия, вычисления, наблюдения, сбор фактов привели к сомнению и отчаянию относительно возможностей проникновения в «тайны будущего» посредством астрологии. Тогда-то, продолжает рассказчик, мне случилось встретиться с аль-Фараби и поведать «ему об искреннем желании узнать, насколько истинна эта наука и что в ней правильного, а что . неправильного»<sup>62</sup>.

Аль-Фараби прежде всего указывает на то, что возможностями, как и логическими возможностями, надо пользоваться очень и очень осторожно. «Если имеются две похожие друг на друга вещи и далее обнаруживается, что третья вещь является причиной одной из них, то поспешно предполагать, что она является причиной второй вещи... Сходство явлений может быть случайным совпадением, а может быть и совпадением по существу»<sup>63</sup>. Между движениями светил и происходящими в окружающем мире процессами может быть связь, и даже причинная связь, но это не относится к истории и жизненному пути отдельного индивида. Связывая, как и Аристотель, случайность и возможность (ибо случайность и есть то, что может быть, а может и не быть), аль-Фараби классифицирует меру возможности: «невозможное», «редкое явление», «равновероятное», «возможное в большинстве случаев», «необходимое». «Невозможное» и

<sup>62</sup> Аль-Фараби «Трактат о том что правильно и неправильно в приговорах звезд» - Математические трактаты. С 281

<sup>63</sup> Аль-Фараби «Трактат о том что правильно и неправильно в приговорах звезд» - Математические трактаты. С 284

«необходимое» — предельные крайности, которые как таковые аподиктически познаваемы, так как их действие строго связано с сущностью вещей и потому в них трудно ошибиться. Отдельные случаи сложнее, они требуют расчета, логического анализа, привлечения опытных данных.

Здесь человек вследствие незнания природы может смешивать «возможное и неизбежное», что представляет «грубую ошибку». «Вследствие того, что возможные явления не известны, каждое неизвестное называлось возможным. На самом деле это не так, поскольку обратное утверждение является неодинаково правомерным в частности и в общем. Возможное—неизвестно, но каждое неизвестное не есть возможное»<sup>64</sup>. Это неизвестное может оказаться возможным, если речь идет о причинах определенных явлений, например о событиях в жизни отдельного человека и их предсказаниях. Астрология относится к ремеслу, как и толкование сновидений, предсказания по полету птиц, гадание. Поэтому аль-Фараби отграничивает собственно астрономические законы, имеющие дело с необходимостью или с тем, что возможно в большинстве случаев, от астрологических, имеющих дело с невозможностью. Объективную связь, по аль-Фараби, следовательно, возможную связь небесных и земных явлений не следует смешивать с предполагаемой, ожидаемой, выдуманной.

Очень остро и едко мыслитель доказывает невозможность проверки астрологических правил на опыте. Сопоставление несвязанных явлений подчас опирается на внешнюю аналогию и совпадение по имени. Гносеологически это объясняется отсутствием опыта (у молодого человека), влиянием интересов и привычек. Когда человека постигает испытание, ему хочется найти какую-то внешнюю опору, предсказание, оправдание, и тогда он склонен к суеверию. Но в реальной повседневной жизни никто, не исключая астрологов, не руководствуется гаданиями, предсказаниями, а исходит из реальной ситуации и своих интересов. «Мы не видели никого из тех, кто, хотя и славится своими предсказаниями по звездам, верой и убежденностью в них, руководствовался бы в своих делах законами, по которым он судит, даже если бы он видел воочию свой собственный гороскоп... Они занимаются этим искусством по одной из трех причин: или из-за склонности и страсти к размышлению, или из-за какого-либо разлада и страстного желания добыть этим средства к существованию, или по причине чрезмерной устремленности и действий, о которых сказано, что подобных вещей следует остерегаться»<sup>65</sup> (там же, 303—304).

---

<sup>64</sup> Аль-Фараби «Трактат о том что правильно и неправильно в приговорах звезд» - Математические трактаты. С 289

<sup>65</sup> Аль-Фараби «Трактат о том что правильно и неправильно в приговорах звезд» - Математические трактаты. С 303-304



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

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

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

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

К подобному умозаключению прибегали мутакаллимы, называя его «выводом от очевидного к сокровенному». Они выводили положение и сотворенности неба на основании сотворенности животных или растений. Логическая ошибка мутакаллимов состоит в том, что они не занимались выявлением сходства и тем самым молчаливо предполагали то, что требуется доказать. Суть ситуации ведь как раз и состоит в том, является ли небо предметом, возникшим во времени как живой организм, или нет. «...В данном случае перенос совершенно неприемлем», — говорит аль-Фараби<sup>66</sup>.

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

Аль-Фараби систематически развивает учение Аристотеля о первичных посылках, которые не подлежат процессу доказательства, ибо без их наличия доказательство неминуемо приведет к регрессу в бесконечность. Четкое выделение четырех основных типов «известных

---

<sup>66</sup> Аль-Фараби «Силлогизм» - Логические трактаты. С. 318

утверждений» является оригинальной чертой логической концепции аль-Фараби. Исходную основу логического процесса для него составляют: 1) мнения, принятые или большинством людей, или мудрецами, в последнем случае принятые хотя бы частью наиболее авторитетных мудрецов; 2) очевидные и общепринятые суждения вроде «благодарность родителям— долг»; 3) данные чувственного восприятия («Зейд сидит»); 4) некоторые общие принципы, умопостигаемые сущности, аксиомы («часть меньше, чем целое»).

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

К общей характеристике индукции, данной Аристотелем в 23-й главе второй книги «Первой Аналитики», аль-Фараби в своем трактате «Силлогизм» добавляет анализ обстоятельств, при которых возможна или невозможна индукция, идущая дальше Аристотеля в смысле точности. Связанный с этим анализ вывода через «перенос» (доказательство через более достоверное, по терминологии Аристотеля) представляет совершенно новый подход к предмету.

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

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

Мышление живого реального индивида не укладывается в схемы логики, истолкованной в дискурсивно-дедуктивном духе. Это аль-Фараби прекрасно понимал, что явствует из его общеметодологических суждений в «Большой книге музыки» и в других произведениях, там, где он требует сочетания дедукции с индукцией и экспериментом. Да и вообще в составе своей логики он значительное внимание уделяет индукции. Но аль-Фараби идет дальше и дает социологический анализ знания, указывая, что интересы, потребности, привычки, установки настолько влияют на реальное мышление, что человек редко вращается в стихии строго

доказательного знания, а прибегает чаще к воображению. Поэтому аль-Фараби дает классификацию и историю силлогистических искусств, включая в их состав наряду с доказательными риторические, поэтические и диалектические суждения. Эти виды или методы познания были ступеньками в подготовке доказательного силлогистического искусства, сохраняющими значение для оратора, адвоката или судьи (риторика), для поэта (поэтика), для подхода к решению тех вопросов, где есть сомнения и нет единодушия (диалектика). Годные для определенных целей и в определенных пределах, эти методы в смешанном виде применяются обычным практическим заинтересованным мышлением для оправдания заранее заданных положений. Так, догматики пользуются диалектикой, что вовсе не снимает теоретической и эвристической значимости диалектики как метода мышления, применимого в определенных случаях.

В ходе предыдущего изложения мы стремились дать определенную оценку того вклада, который внес аль-Фараби в логику. 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.

#### **Глава V. Путь к счастью через истину**

Два предварительных замечания. Теория познания в целом и логика Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки (873-950 гг.) связаны с его общей картиной мира, с учением об обществе (о добродетельных и невежественных городах и их жителях) и о человеке, о его разуме и счастье. Это первое предварительное замечание.

Второе состоит в том, что для аль-Фараби, как и для большинства арабоязычных философов Средних веков само знание и процесс его познание уже есть добродетель. Если же добродетельные знания становятся руководством для действий и поступков, то это делает, по их мнению, человека счастливым. Счастье человека, как и все, предопределено Аллахом. Для того, чтобы стать счастливым, человеку нужно постичь мудрость бога, то есть его абсолютные высшие истины. Путь к ним идет, был убежден Абу-Наср аль-Фараби, в первую очередь через философию и науки, т.е. через рациональное познание. В этом пункте аль-Фараби расходился с ортодоксальными богословами ислама, для которых высшие истины открываются человеку через веру, в наитии, в спонтанном и ничем, кроме веры, не мотивированном озарении.

Метафизика, онтология, гносеология, логика и конкретные науки – все они составные части общего учения о человеке и путях достижения им счастья. Аль-Фараби скрупулезный систематик и классификатор. Но не только. Европоцентристский взгляд, что арабоязычные философы были лишь комментаторами идей и трудов древневосточных и античных мыслителей, однобокий и неверный. На примере гносеологии и логики

Абу-Насра мы увидим, что это были оригинальные мыслители, которые творчески развивали и развили многие идеи своих предшественников.

Логико-гносеологические исследования в творчестве Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки играют двойную роль. Во-первых, вопросы теории познания (чувственное и теоретическое познание, абстрактное и конкретное, адекватность знаний, роль символов, разум и вера, рациональное и иррациональное и многое другое) и логики являлись для него самостоятельным предметом исследований. Во-вторых, логико-гносеологические знания служили методологией в области конкретных научных исследований: поэтике и музыке, математике и медицине, политике и этике, астрономии и социальной философии и т.д.

Логика для аль-Фараби – предмет особого внимания. По его мнению, все люди потенциально равны в плане постижения истины. Если не все реализуют эту возможность, то для этого есть целый ряд (множество) объективных и субъективных причин.

«Второй учитель» – так звали аль-Фараби уже его современники и ближайшие последователи Ибн-Сина, Ибн-Рушд, Маймонид.

А «Первым учителем» был для всех и для аль-Фараби тоже – Аристотель. «Органон» Аристотеля – это начало становления логических разработок Абу-Насра аль-Фараби. Традиция возводить все исследования до Стагирита сохраняется и по сей день.

Несмотря на имеющиеся в работах аль-Фараби неоднократные заявления, что он ничего не добавляет от себя, а является лишь простым комментатором идей Аристотеля, позволим усомниться в искренности этих слов, ибо Абу-Наср аль-Фараби не мог видеть и не знать, что в его «комментариях» столько того, чего нет у Аристотеля и помине. С ходу, что приходит на память, «учение о разуме», об эманации, о разумных сферах, деятельном разуме, классификация городов, особенно разновидностей невежественных городов и т.д. – весть этот короткий и неполный список идей и концепций, в систему которых аль-Фараби «втискивает» заимствованные из работ Стагирита мысли, показывает, что Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки оригинальный и самостоятельный мыслитель. Эту мысль мы будем демонстрировать в ходе анализа излагаемых ниже взглядов и идей аль-Фараби ат-Тюрки. Опора на авторитет, на наш взгляд, дань тогдашней «моды», обусловленной конкретно-исторической традицией, сложившейся в Арабском халифате во времена Абу-Насра. Не от страха или скудости мышления! Еще для того, чтобы с чего-то начинать, иметь какую-либо опору. Так делали и делают всегда. И сегодня. Более того: это – одно из основных требований современной научной эпистемологии и философии: запрещено не знать того, что сделано до тебя в той области, в которой ты собираешься что-то сказать и делать. Проще сказать: в науке запрещено

невежество. Аль-Фараби владел тем, что было в наличии лучшего: Платон, Аристотель, неоплатоники, несторианцы, сирийские христиане, зароостризм и т.д. Но на этом фундаменте аль-Фараби выстроил свою собственную, оригинальную, творческую философскую систему. Комментаторство есть, безусловно. Но это не «упрощение для несведущих», а еще раз повторимся – творческое развитие. По крайней мере – расширение предметной области. Адепт, но творчески подходящий к авторитету. Вот что пишет сам аль-Фараби: «Подражание Аристотеля должно быть таким, чтобы любовь к нему [никогда] не доходила до той степени, когда его предпочитают истине, ни таким, когда он становится предметом ненависти, способным вызвать желание его опровергнуть»<sup>67</sup>. Преклонение не отменяет вдохновения и творческой работы. Без этого не было бы Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки. Предшественники – это теоретические источники и гносеологические предпосылки собственных идей. На теорию познания аль-Фараби оказали, безусловно, влияние идеи Аристотеля, изложенные им в «Аналитиках» и в трактате «О душе». Очень большой массив занимает в гносеологии Абу-Насра учение о чувственном познании, о роли ощущений как источнике знаний. При желании можно было бы искать и найти много синхронных идей. Аль-Фараби и не скрывает, на кого он опирается. Мы даже считаем, что он порой преувеличивает базу, прямо приписывая Аристотелю то, чего у него нет. Особенно это видно там, где увлечение теорией эманации приближает философию Абу-Насра аль-Фараби ат-Тюрки к пантеистическим взглядам. Например, у Аристотеля нет утверждения о наличии в человеческом разуме, обусловленных «деятельным разумом» (этой концепции у Аристотеля тоже нет), априорных знаний. Это «выдумка» аль-Фараби. Нет, если поискать в античности можно найти множество приблизительных, даже очень близких, аналогов «врожденных знаний». Например, в Платоновской теории «вспоминания» идеями того, что было с ними до того, как они оказались в материи. Такой подход был бы начетническим: найти похожие места, слова, строчки, суждения, цитаты и пр. Мы же говорим о другом. О системе, где нашлось места мысли об априорных знаниях. Вот такой системы ни у кого до аль-Фараби нет. Много похожего и общего у Абу-Насра с Аристотелем и там, где речь об исходных принципах познания (вспомним «топы»), о пределах познаваемых возможностей разума. Много похожего есть и в понимании роли разума в мироздании, в обществе, в жизни человека. Похоже взгляд о соотношении разума и нравственности. Не так, как у аль-Фараби, есть у Аристотеля и мысли, которые можно толковать как полное признание приоритета разума перед религией (перед наитием, озарением, иррациональным знанием вообще). Порой можно даже встретить утверждения, что сближает позиции этих авторов

---

<sup>67</sup> Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972, стр. 13.

присутствующий в их учениях материалистические элементы. Оба они верят в силу человеческого разума на пути постижения истины, оппонировать тем, кто принижает роль рационального (философского, научного) познания. Но они люди разных эпох. Поэтому даже там, где речь об одном и том же, есть нюансы. Например, аль-Фараби критикует противников рационального познания. Против кого это было направлено в халифате, понятно: против ортодоксальных богословов, или таких умных суфийских философов как аль-Газали. О тех, кто сомневается в разуме, Абу-Наср говорит: когда они сталкиваются в познании с 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»<sup>68</sup>. Сам же аль-Фараби сторонник взглядов, что могущество разума бесконечно, до абсолютных истин. Более того, это и является высшей целью познания – постичь высшие истины, которые только и могут служить основанием, во-первых, добродетели, во-вторых, счастья человека. Человеческий разум устремлен «божественному разуму», служащему основанием и источником мироздания. «В природе же всех существующих вещей заложена способность постигаться интеллектом и реализоваться в качестве форм его сущности»<sup>69</sup>. Разумы сфер надлунного мира, то есть тех сфер, которые все до оставшегося без своей сферы «деятельного разума», который поэтому и играет такую большую роль в жизни человека, возможны и обязательны для рационального (разумного, философского, научного) познания человеком. Опять же, можно, конечно, в этих нематериальных разумах увидеть аналог Платоновских идей. Так, наверно, оно и есть. Но ведь у аль-Фараби эти нематериальные разумы совсем другие. И по конкретной цепочки происхождения от высшего разума (эманация), и по иерархии (совсем не то, что есть у Платона), и по своим внутренним взаимосвязям, и по отношению с «деятельным разумом» и, наконец, по их роли по отношению к человеческому разуму и процессу познания. Все так, и все не так! Это и есть то, что мы называем «творческим развитием» идей предшественников. В вещах и событиях подлунного мира эти нематериальные разумы «спрятаны». Как Гегель сказал бы, «присутствуют

<sup>68</sup> Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-ата, 1973, стр.167-168.

<sup>69</sup> Аль-Фараби. Философские трактаты, стр. 27-28.

в снятом виде» в материальных предметах и событиях. Разум в процессе познания должен их извлечь из их оболочек, познать в «чистом виде», т.е. в виде знаний, в виде истин. В человеческом разуме изначально (вот тот самый априоризм) заложена возможность их постижения, т.е. извлечения нематериальной сущности вещи из ее материальной оболочки. Другими словами разум мира, точнее, иерархия разумов мироздания, даны человеческому разуму потенциально изначально. Человеческий разум приобретает способность к познанию, благодаря тому, что есть безличный «деятельный разум». Его роль можно уподобить роли солнца для человеческого зрения. Глаз приобретает способность видеть лишь при свете солнца, который освещает предметы, и они становятся видимыми всем многообразии красок. И снова возвращаясь к аналогиям можем сказать, что картина нарисованная Абу-Насром, как существует человеческий разум в реальном опыте через «деятельный разум» во многом напоминает концепцию и Платона с его «идеями» и Аристотеля с его «формой». Но ни у того, ни у другого нет того психологизма страдательности человеческого разума, приобщающегося в процессе познания к божественному разуму (а греки сказали бы «к логосу вещей»).

Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки жил спустя более тысячи лет после Платона и Аристотеля, жил совершенно при другой конкретно-исторической ситуации, при других давно сложившихся традициях жизнедеятельности: практической и духовной. Ну никак при таких условиях аль-Фараби не мог одно к одному повторить слова и идеи своих предшественников. Это и бесполезно, и невозможно. Новые комментарии к работам предшественников всегда проходят через фильтр новых культурных (материальных и духовных) реалий. И получается совсем новое, как в случае с арабоязычной философией, оригинальное учение на базе предшествующих учений как их творческое развитие. Поэтому нельзя комментарии аль-Фараби понимать как простой пересказ для современников, да еще и неподготовленных. Это явно упрощенный взгляд на творчество великого мыслителя. Его роль не сводится к толкованию и растолковыванию для начинающих заниматься философией ученикам. Хотя он и получил почетное название «Второй учитель», это вовсе не означает буквального смысла слова учитель, который по чужим работам разъясняет ученикам, что в них написано. Он был учитель общества, всех – и не только в халифате и не только в годы его жизни.

Учение о разуме у Абу-Насра аль-Фараби ат-Тюрки, как выше уже говорил, связано с идеей врожденных знаний. Но его учение о мировом разуме и иерархия надлунных разумов приводит к выводу о смертности души. Отрицание бессмертия души – прямой вызов ортодоксальному богословию. Именно этот пункт подвергался аль-Газали ожесточенному нападению и критики. Все люди, по мнению аль-Фараби, от рождения

способны к разумности в вышесказанном смысле (пример с солнцем). Все люди в этом смысле равны. Человек своим трудом и стараниями, в своем опыте, начав с чувственного познания, поднимается к все более высоким истинам. Так происходит приобретение разума путем приобщения к мировому разуму («логосу»). Равенство людей выражается в равенстве познавательных возможностей. Абу-Наср объясняет факт, что не все приобщаются к истине, к знаниям, к мировому разуму, конкретными объективными и субъективными причинами. Такое равенство, понятно, не было приемлемо для «ясновидцев», «святых» и прочих, которые считали свои способности исключительными, недоступными каждому человеку, даже если они бы того и очень захотели. Люди, занимают в обществе разное положение, вследствие чего каждому приходится на пути познания приложить разные усилия, чтобы достичь истину. Аль-Фараби создал систему ступеней «силы души» человека в процессе жизни и 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 ощущение 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 науку»<sup>70</sup>. Если это не творческое развитие идей предшественников, то что?!. Абу-Наср, безусловно, опирается и на Платона, и на Аристотеля, и на неоплатоников, и на многих других предшественников, но этим дело не заканчивается. Вот еще один момент – сенсуализм. Аль-Фараби ат-Тюрки говорит, что познание опирается на человеческие ощущения как на источник знаний. Но тут же это утверждение уточняется, что речь идет о познании единичных вещей. Можно нарисовать красивую схему о том, как аль-Фараби идею чувственного познания (через ощущения) античных мыслителей «ловко соединил» с идеями номиналистов европейского средневековья. Абу-Наср настаивает на этой своей мысли о роли человеческих ощущений в познании единичных вещей. Он говорит: «Знание получается в душе

---

<sup>70</sup> Аль-Фараби. Философские трактаты, стр. 264-265.



только путем чувственного восприятия»<sup>71</sup>. «Метафизик» (в Гегелевском смысле) аль-Фараби далее, объясняя, почему некоторые отрицают чувственное познание, говорит о диалектическом обратном влиянии предшествующих знаний на новый этап чувственного познания. Сложность этой диалектики надо разбирать отдельно. Здесь речь не только о взаимообусловленности чувственного и логического знаний не только диалектика многосложного прошлого и настоящего знания, не только о диалектике константного и динамического в познании, но еще много и много о чем другом, тесно переплетенном в единый клубок диалектических противоположностей и противоречий. Вот слова Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки: «А поскольку знание реализуется 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 приобретаются 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»<sup>72</sup>. Все диалектично и прозрачно ясно. Деятельный разум наделяет человеческое мышление логическим основанием, служит ему основанием и предпосылкой, дает аппарат из понятий и категорий, выработанных в прежнем процессе познания, предоставляет аксиомы. Абу-Наср живет в свою эпоху и «беседует» со своими современниками, сторонниками и противниками рационального познания (философии и науки). Например, аль-Фараби так характеризует споры мутакаллимов о разуме: «Это относится к тому, что разум утверждает»; или «Это то, что разум отрицает»; или «Это разум допускает»; или «не принимает», понимая под этим общепринятое мнение. Итак, мнение, разделяемое всеми или большинством, они называют разумом. Ты это поймешь, постепенно вникая в их утверждения и в то, что пользуясь этим словом, они пишут в своих книгах»<sup>73</sup>. Ясно, здесь дается критика отождествления мутакаллинами разума со здравым смыслом. И далее аль-Фараби продолжает: «Что до интеллекта, 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 способности, - 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

---

<sup>71</sup> Там же, стр. 78.

<sup>72</sup> Аль-Фараби. Философские трактаты, стр. 79.

<sup>73</sup> Там же, стр. 20.

первых посылок] получается посредством способности, о свойствах которой мы уже упомянули. Эти-то послылки и являются основами умозаключительных знаний»<sup>74</sup>. Перед нами картина масштабного использования наследия великих мыслителей прошлого в интерпретированном в соответствии с новыми историческими условиями виде. И мутакаллимы, и аль-Газали, и аль-Фараби, и другие арабоязычные философы опираются на высказывания предшественников, в том числе и Аристотеля, но... каждый по-своему интерпретирует (развивает – совершенствует или упрощает по представлениям своей эпохи). В дискуссии аль-Фараби с мутакаллимами вырабатывает и излагает свое понимание природы разума. «Мутакаллимы полагали, что понятие интеллект, упомянутый Аристотелем в книге «Доказательство», или [всяком случае] нечто ему подобное. Но если рассмотреть первые послылки, которые они приводят, то обнаружится, что все они являются общепринятыми послылками. Поэтому они при выражении своего мнения руководствовались одним, а практически делали другое»<sup>75</sup>. На наш взгляд, спор о том, кто из них прав, а кто нет – бесперспективен. Нужно не это выяснять, а то, кто в какую сторону пошел от Аристотеля и почему. Ведь двойственность положения мутакаллимов не абстрактная позиция, отвлеченного от реалий их традиции и места в обществе, от их мировоззрения и условий жизни. То, что они, на словах признавая самостоятельность и силу человеческого мышления, опирающегося на опыт, потом отказываются от этого положения в пользу «общепринятых посылок», не является абстрактным рассуждением и академическим исследованием наследия Стагирита, а имеет точно ориентированный социальный характер. Мутакаллимы, опираясь на авторитет Аристотеля, акцентируя один из моментов познания, отмеченных Аристотелем, пытаются доказать первенство религиозных догм перед философией и наукой (перед рациональным мышлением).

У Стагирита как звучит и как выглядит этот момент – признание «общепринятых положений» до начала познания?

Аристотель говорит, что познание начинается с тех знаний, которые известны заранее, истинность которых проверено и доказано. Они служат началом познания. Они принимаются как очевидные. В дальнейшем, в ходе доказательства истинности новых знаний, на них постоянно ссылаются как на бесспорные истины, не требующие в каждом отдельном моменте познания своего доказательства. Аристотель пишет: «Существование начал необходимо принять. Все остальное – следует доказывать»<sup>76</sup>. И вот как комментирует аль-Фараби старую проблему, поднятую еще в античности: что познает человек – известное или

---

<sup>74</sup> Там же, стр. 20-21.

<sup>75</sup> Там же, стр.23.

<sup>76</sup> См.: Аристотель. Аналитики. М., 1952, Вторая аналитика, кн. 2, гл.19.

неизвестное. «Так, Аристотель в книге «Доказательство» сомневается в том, что ищущие знание не свободны 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 ли 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»<sup>77</sup>. Идем дальше за Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки: «Собственно говоря, для обоих начала – универсалии. Последние представляют «опыты над деятельностью. Однако есть опыты, которые получаются преднамеренно. У народа те [опыты], которые получаются из общих понятий преднамеренно, называются посылками копытам. Те же, которые получаются из общих понятий непреднамеренно, либо не имеют [народного] названия, ибо им не дали названий, либо имеют названия среди ученых, которое называют их началами знаний, основами доказательства и подобными терминами»<sup>78</sup>. Еще раз напомним, что одна из новаций, приносимая аль-Фараби, это некоторый налет психологизма в трактовку роли разума в познании. Вот и здесь, когда речь идет о началах разума, аль-Фараби подчеркивает не преднамеренность возникновения и укрепления в душе человека исходных аксиом, начал, основ познания. То есть, на наш взгляд, речь идет о роли ВЕРЫ в истинность предшествующих собственному познанию знаний. Разум стоит выше чувственного познания. Это аль-Фараби признает. Но диалектическая позиция аль-Фараби ат-Тюрки видна и здесь. Он пишет, что надо твердо знать, что «интеллект 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]»<sup>79</sup>. Игра, как ныне говорят спортивные комментаторы, «на грани фола» между религией и наукой, верой и знанием, иррациональным и рациональным видами познания, наитием и аналитическим познанием характерная черта творчества аль-Фараби.

---

<sup>77</sup> Аль-Фараби. Философские трактаты, стр. 75-76.

<sup>78</sup> Там же, стр. 78.

<sup>79</sup> Там же, стр. 80.

Этот же момент можно увидеть и в его логических произведениях, которые якобы ничего кроме комментариев к произведению Аристотеля не содержат. Отметим то, что сближает взгляды Абу-Наср аль-Фараби ат-Тюрки с Стагиром. Во-первых, признание внешнего по отношению к человеку объективного мира и его познаваемости. Во-вторых, признание того, что логика есть отражение объективных связей вещей и событий. В-третьих, признание того, что познание начинается с чувственного познания, которое есть фундамент человеческих знаний. В оксфордском издании работы В.Йегера «Аристотель» (1962 г.) содержится мысль, что перед авторитетом Аристотеля преклонялись лишь по традиции, а настоящего развития его идей в истории философии не наблюдается<sup>80</sup>. Аристотель в арабском Востоке пережил свое не только настоящее возрождение, но и настоящее творческое развитие. Требование строгой логической аргументации истин познания, которые лежат в основе человеческого счастья в действительном мире (для арабов и конечный, земной и вечный, небесный миры были действительными), требовали и систематизации, и творческого развития логических идей Аристотеля. Логика должна вести к истине и помогать людям избегать лжи, ошибок и заблуждений.

Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки все начинает с систематизации и классификаций. Он делит знания на исходные, т.е. первоначальные. Это – аксиомы, постулаты. То, с чего начинаются суждения, умозаключения. Вторая группа – это выводные знания, получаемые логическим путем, путем рассуждений и умозаключений. Процедура выведения одних знаний из других подчиняется строгим логическим правилам и законам. Подобно тому, что грамматика нужна языку, так логика нужна мышлению. Это требование имманентно (внутренне) и имплицитно (как следствие) содержало позицию противную богословской позиции. Такой подход предполагал наличие истинных знаний на основе логики, независимых от догм религии. Эту позицию аль-Фараби не просто отстаивает, но и проводит последовательно через всю свою философию и в онтологии, и в гносеологии, и в логике, и в этике, и в антропологии. Иерархия небесных разумов через «деятельный разум» воплощается в познавательной и практической деятельности человека. Человек становится человеком через разум. Человек становится счастливым через воплощение своего разума в практической жизни. Логика – учение о правильном мышлении и одновременно искусство правильного (истинного) мышления – относится к высшим благам и добродетелям человека. С этих позиций Абу-Наср аль-Фараби спорит с теологами. Он скептически относится к тем, «кто воображает, что логика — это ненужное им излишество, поскольку в какое-то время будто бы существовал человек совершенного ума, который

---

<sup>80</sup> W. Jaeger. Aristotle. Oxford, 1962, p. 6.

никогда не заблуждался в истине, абсолютно не ведая никаких знаков логики»<sup>81</sup>. Аль-Фараби считает веру в возможность иррационального наития, которое дает без познания знания абсолютных истин, мягко говоря, ничем необоснованной гордыней, которую достойному человеку нужно избегать. Отметим: это в устах аль-Фараби не атеистический призыв, а лишь гносеологическая дискуссия. А вот то, что из этого следует такой призыв, это уже другой вопрос. Законы логики нужны мышлению, устремленному к истине так же, как измерительные приборы для определения количества вещей. Законы логики «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 прямизну; а циркулем — круги, ибо нет уверенности, что чувства не ошибутся и не воспримут неточно окружность»<sup>82</sup>. Логика помогает узнавать, где истина и где заблуждения. Она помогает выбирать правильный путь к истине. Аль-Фараби писал: «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»<sup>83</sup>. Необходимость логики доказывается научными исследованиями в конкретных областях, которые находят свое подтверждение в практике. Именно это говорит о том, что человек должен пользоваться логикой как методологией познания. «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 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 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

---

<sup>81</sup> Аль-Фараби. Философские трактаты, с. 79.

<sup>82</sup> Там же, с. 79.

<sup>83</sup> Там же, с. 80.

отступлением от грамматических норм. И тем, кому здесь надлежит вникнуть в суть синтаксиса, тем там надлежит вникнуть в суть логики»<sup>84</sup>. Примером того, что Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки творчески развивал логические идеи Стагирита, может служить теория условного силлогизма, разрабатываемого аль-Фараби в нескольких работах, в том числе и в трактате «Слово о классификации наук», на который опирались многие его последователи.

В отличие от Аристотеля аль-Фараби не созерцатель. Практическая сторона жизни человека для него важна кардинально. Без этого момента бытие человека не получает законченного добродетельного вида и не гарантирует полного счастья в земной и вечной жизни. Практическую деятельность аль-Фараби прямо и открыто относит к «несиллогистическим искусствам».

Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки выделяет пять силлогистических искусств: поэтику, риторику, софистику, диалектику, философию. Из этого видно, что аль-Фараби не ограничивает сферу логики, сферу «силлогистического искусства» одной только формальной логикой. Формальная логика, или аподейктика, Абу-Наср отождествляет с философскими рассуждениями. Но этими рассуждениями «силлогистическое искусство» не исчерпывается. Кроме философских рассуждений в «силлогистическое искусство» входят еще четыре вида деятельности. Диалектика, согласно античной традиции, касается проблем спора, умений правильно спорить. «Правильно» означает умение представить свою позицию очевидным и известным. Но диалектика, по мнению аль-Фараби, имеет отношение к кажущимся достоверными, если даже они на самом деле не таковые. Таким образом, аль-Фараби, сближает диалектику с софистикой, к которой в ее «чистом виде» Абу-Наср относится критически. Он считает, что софистика имеет целью – сознательное введение собеседника в заблуждение, чтобы выиграть спор любыми средствами, если даже для этого необходимо пожертвовать истиной. Для этого софистика использует любые ухищрения и трюкачества мыслей, слов и сюжетов. В отличие от софистики риторика, другое искусство силлогистики, направлена на аргументацию, доказательство, уговоры, согласие. Но все эти три вида «силлогистического искусства»: диалектику, софистику и риторику объединяет то, что они направлены не на достоверность и истинность, а на субъекта диалога, на его чувства, волю, эмоции, переживания. Поэтика, хотя и ближе к философским рассуждениям, т.е. к логике, но является лишь бледной тенью логики, имитацией логики, искусственной моделью законом и правил мышления.

---

<sup>84</sup> Там же, с. 124-125.

Главное, основное силлогистическое искусство – это, безусловно, логика, которая работает во всех четырех разделах философии, которые выделяет аль-Фараби: физике, математике, теологии и политике.

Интересны экскурсы и параллели, которые проводит Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки между логикой и грамматикой. Он детально и корректно показывает, что общего и чем различаются, скажем, логические суждения и грамматические предложения. Понятно, что взаимосвязь логики и грамматики проводится на примере арабского языка, из которого свидетельствует, что аль-Фараби не просто знал разговорный арабский язык, а знал его как ученый в деталях. В своих исследованиях Абу-Наср открывает глубинные слои связи мышления и языка. Например, то, что аль-Фараби ставит языкознание на первое место, а логику на второе, можно увидеть созвучие с современными представлениями о том, что язык (как средство воздействия человеческих особей друг на друга) был раньше языка как средства передачи информации, и размышления. Мысли находят свое выражение в языке и через язык. Речь, письменная и устная, делает мышление средством практики. Поэтому в иерархии наук мы видим такой ряд: языкознание, логика, практические науки (этика, политика). Но, когда речь идет о философской сущности, глубине, значимости, то логика выше грамматики, ибо она, логика, как наука является «общечеловеческой», тогда как грамматика принадлежит языку отдельного народа или народов. Логика соответствует родовым качествам людей, а языкознание лишь видовым. Язык и грамматика складываются сообразно обстоятельствам, историчны и специфичны, а логика всеобщая характеристика людей. Эти и другие мысли Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки о взаимосвязи и взаимоотношениях между логикой и грамматикой нашли отражение и в спорах различных философских школ XX века. Прежде всего, в исследованиях неопозитивистов. Многие идеи не потеряли своей злободневности и сегодня.

Основным в исследованиях Абу-Насра аль-Фараби по «Органону» Стагирита является, безусловно, «Вводные разделы по логике» – трактат, который пользовался в свое время большой популярностью.

Во «Вводных разделах...» аль-Фараби рассматривает интересную тему, имеющую отношение к семантике. Он исследует значения слов и их определений. Пытается выяснить причины и условия возникновения тех или иных значений слов. Проводит анализ различий значений слов, вкладываемые в них народами и учеными. И здесь мы видим «научный элитаризм» аль-Фараби: нужно пользоваться теми значениями слов, которые придают им сведущие в этом деле люди, т.е. философами и учеными. Подобно тому, что в мировоззренческих вопросах авторитет ученого и философа выше богословов, так и здесь авторитет ученого-логика должна быть выше других.

Во втором разделе аль-Фараби уделяет внимание на виды знаний. Он выделяет два их вида:

- знания бездоказательные (интуитивные) и
- знания доказательные.

Бездоказательные знания, как утверждает аль-Фараби, это те, которые человек получает, во-первых, опираясь на общепринятые мнения; во-вторых, знания о трюизмах и вещах банальных; в-третьих, знания, которые возникают на основе чувственных восприятий; и, наконец, в-четвертых, знания первого уровня умопостижения. Первые два вида знаний дает эмпирический опыт человечества в течение истории. Это – так сказать, житейский опыт. Чувственное познание есть первая ступень познания, о чем выше уже неоднократно говорили. Несомненно, интересен четвертый вид знания, который по содержанию тоже опытное знание. Но аль-Фараби выделяет их в самостоятельную группу, утверждая, что человеку не совсем известны источники этих знаний. В отличие от опытных знаний, эти знания имеют некоторый оттенок аксиоматичности, настолько они очевидны. Но очевидность не говорит об источниках. Например, знание, что часть меньше целого. Этот вид скорее близок к интуитивному познанию, о чем потом будет говорить, опираясь на аль-Фараби, его великий последователь Авиценна. На эти же мысли опирался также Маймонид в своих работах по логике, в частности, в работе «Трактат по искусству логики», где он пытался решить проблему истинности исходных посылок знаний.

Третий раздел исследований по «Органону» более похож на разработку онтологических проблем. Но если вспомнить характер связи онтологии и гносеологии у Абу-Насра, то в этом ничего удивительного нет. «Стихийный материализм» присутствует здесь как основа здравого смысла, как очевидность, как аксиоматическое основание философских размышлений. Вещи переходят из одного состояния в другое. Это – необходимое условие их существования и оно обусловлено сущностью вещи. Но в такие переходы вмешиваются также и оказывают влияние случайные стечения обстоятельств. Эту сторону аль-Фараби называет акцидентальной. Акцидентальность перехода вещи из одного состояния в другое не мотивируется собственными характеристиками вещей, а причинно обусловлен внешними условиями.

Далее Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки рассматривает возможные варианты сопоставления двух вещей на основе предшествования и следования. Аль-Фараби отличает простое следование и предшествование по времени, даже тогда когда это повторяется с определенной регулярностью, от причинных связей. Причина и следствие связаны не только по времени, но и по порождению. Это станет в последующих логических учениях азбучной истиной.



Наиболее пространным является раздел, посвященный языкознанию, где Абу-Наср скрупулезно исследует структуру грамматического предложения. Большое внимание уделено роли подлежащего и сказуемого. Подробно анализируется, какие части речи и в какой форме могут выступать в роли подлежащего и сказуемого в предложении. При этом аль-Фараби продолжает синхронизацию логики и грамматики. Например, при рассмотрении подлежащего в грамматическом предложении, он обращает внимание на логику, т.е. на субъект суждения. То же самое, когда речь о сказуемом, выраженном глаголами.

Логику аль-Фараби делит на два раздела, которые находят свое практическое воплощение и применение в пяти «искусствах».

В первой части Абу-Наср рассматривает простые выражения, в которых находит отражение то, что мы выше назвали «простым умпостижимым». Простые выражения обозначают элементы суждения. При этом аль-Фараби, как мы выше подчеркнули, постоянно анализирует связь слов и мысли, грамматики и логики. И в первом разделе логики речь идет о грамматике, точнее, о многозначности слов. Значение слов может зависеть не только от понимания слова тем или иным человеком, но и быть обусловлено различными историческими, экономическими, политическими, религиозными и другими обстоятельствами. В качестве примера в своей работе аль-Фараби рассматривается арабское слово «акл» (разум), который разными социальными субъектами может трактоваться в довольно широком диапазоне от простого «ум» до «божественной мудрости». Поэтому стремление аль-Фараби отделить (но лишь при анализе) грамматику и другое привходящее влияние на логику от самой логики понятно. Чтобы остаться в зоне, так сказать, «чистой логики», нужно учитывать и иметь в виду и изменения в фонетике в разных групп людей и использующих арабский язык народов, и использование жестов и мимики, многозначность и переносные значения слов, метафоричность слов и др. Чтобы остаться в сфере строгой логичности необходимо, по мнению аль-Фараби, учитывать даже искажения в понимании, привносимые особенностями восприятия отдельного человека. Таким образом первый раздел логики можно рассматривать как подготовительный раздел. Второй раздел посвящен тем вопросам, которые мы привыкли сегодня считать собственно формальной (классической, аристотелевской) логикой: суждения и умозаключения. Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки дает детальную классификацию суждений и умозаключений, которую он продолжит в «Слове о классификации наук». Доказательное рассуждение должно быть непротиворечивым и достоверным. Это два основных «кита» логики аль-Фараби.

Если вспомнить рассуждения Аристотеля о диалектике и логике, то мы увидим несомненное различие между его учения с позицией Абу-

Насра. Диалектика, по утверждению аль-Фараби, не дает достоверного знания. С помощью диалектики (которая в этом плане отходит от логики в сторону грамматики – умения использовать слова) люди защищают определенную позицию. Все их рассуждения направлены на убеждение слушателей в своей правоте, хотя при этом предмет их рассуждений может быть иным. Если сказать без прикрас, то речь идет о том, чтобы убедить слушателей в правильности ложного знания. В этом диалектике сближается с софистикой, которую аль-Фараби, как выше уже отмечали, критикует не только с логических, но и нравственных позиций. «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»<sup>85</sup>. Во втором разделе логики аль-Фараби рассматривает также то, что Френсис Бэкон потом назовет «идолами разума», т.е. причины вводящие человека в заблуждение. Позиция аль-Фараби более «логично»: он рассматривает **приемы**, с помощью которых можно ввести людей в заблуждение, отклонить от истины, от правильного познания. И здесь Абу-Наср демонстрирует свою любовь к классификации и аналитическому подходу. Он выделяет среди причин, вводящих людей в заблуждение, две группы: внелогические причины и логические. К внелогическим относятся те, которые у Ф.Бэкона были названы «призраками театра» и «призраками пещеры», т.е. те, которые носят субъективный характер (доверие авторитетам, приверженность к традиционным мнениям и привычки, особенности мышления, интеллектуальный уровень развития, эрудиция). К логической группе относятся заблуждения, возникающие в результате неправильного употребления и понимания слов (у Ф.Бэкона «призраки рынка»). Искажение смысла слов, говорящим или слушающим, также вводит в заблуждение. В этой сфере особую роль аль-Фараби отводит общим именам и амфиболиям. Пространно, скрупулезно и детально рассматривает аль-Фараби заблуждения, которые возникают из-за нечеткого разделения случайного и необходимого. Когда то, что обусловлено внешними причинами выдается или воспринимается как то, что обусловлено своими собственными внутренними причинами, заблуждение неизбежно. Замена достоверного в посылках недостоверным (необходимого случайным) приводит к заблуждению. К заблуждению ведут и скачки мысли, когда от отдельного (достоверного самого по себе) мышление переходит к соединенному. Отдельные суждения, истинные сами по себе, в сложных суждениях могут стать причиной заблуждения, если нарушены правила логики. Нельзя переходить от привходящего свойства вещи к сущности, т.е. нельзя их путать, воспринимать и выдавать одно за другое. Это – путь заблуждения. Видом заблуждения являются тавтологии, когда неизвестное, требующее определения определяют через то же самое неизвестное. Аналогии не дают достоверного знания. Они

---

<sup>85</sup> Аль-Фараби. Философские трактаты, с. 133.

могут приближать только к ним. Если знание, полученное путем аналогии, воспринимают или выдают за достоверное, то это заблуждение. Источником заблуждения могут быть и случаи, когда высказывание отрывают от контекста. Сказанное в одном контексте и при одних условиях, если его отрывать от этого контекста и этих конкретных условий, может быть заблуждением.

Попутно отметим, что аль-Фараби дает свою трактовку одной из апорий Зенона, считая, что это софизм. Это – апория «Дистанция», где доказывается, что движение не может быть, ибо прежде чем пройти путь, нужно пройти его половину и так до бесконечности. А так как бесконечность не исчерпывается, то и движение не может быть. Софистическое ухищрение аль-Фараби увидел в том, что нужно конечное время сопоставить с конечным пространством, а бесконечное пространство с таким же бесконечным временем. Полагаем, что аль-Фараби не решил диалектического противоречия, а указал лишь один из путей обхода, путь, как избежать противоречий в суждениях. Вспоминая ряд, рассмотренный выше: диалектика, риторика, софистика – отметим, что Абу-Наср и здесь говорит, что риторика, как и два других способа рассуждений, служит убеждению, но в отличие от диалектики не ведет к знаниям, близким к достоверности, а уводит от нее. «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»<sup>86</sup>. А поэтические рассуждения имеют своим источником воображение человека. Воображение создает лишь как бы модели вещей и событий. Поэтому они не могут быть приняты в область достоверных знаний полностью и безоговорочно. Поэтические рассуждения дают не столько знания, сколько служат мотивацией активности и побуждением к действию. Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки подчеркивают, что люди чаще предпочитают руководствоваться своим воображением, нежели разумом. Для большей убедительности поэты подкрепляют свои суждения о воображаемых объектах логическими средствами. Поэтому поэтические суждения и подлежат ведению логики. Поэзии посвящены многие фрагменты работ аль-Фараби. Специально рассматривает он поэтику в «Трактате о канонах искусства поэзии» и в «Книге о поэзии». Можно отметить, что аль-Фараби вслед за Аристотелем считает, что в основе поэтических суждений лежит «мемисис», т.е. подражание реальности. Но говорить о простой апологетике нельзя. Как мы уже подчеркивали неоднократно, аль-Фараби не просто комментирует и пересказывает великие источники, он их творчески перерабатывает, дополняет, развивает. И здесь мы видим пример этого. Абу-Наср сравнивает поэзию, его образы, метафоры, сравнения и т.д. с формами

---

<sup>86</sup> Аль-Фараби. Философские трактаты, с. 134.

абстрактного мышления, т.е. поэтики с логикой. И находит много общих черт. При этом, как нам кажется, аль-Фараби более пристрастный логик, чем поэт. Логический компонент явно довлеет, и это приводит аль-Фараби к мысли, что поэзия может быть рассмотрена как компонент логической науки. Абу-Наср находит много других точек соприкосновения поэзии с логикой. Например, по аль-Фараби, не только поэтические суждения есть подражание предмету, но и софизмы тоже строятся на подражании. Но если в первом случае, это как бы делается бескорыстно, то софисты пользуются этим приемом умышленно, чтобы ввести слушателя в заблуждение.

И в анализе поэтики Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки выступает как изоциренный классификатор. В поэтических суждениях он выделяет два аспекта: размер и фабулу. Внутри себя каждый из них имеет свою иерархию элементов. Классификация размера – это область в основном музыкантов. Здесь важен свой специальный язык, на котором составляются эти поэтические (музыкальные) суждения. От этого зависит к какому роду музыки эти суждения относятся.

Классификация поэтики на основе фабул – это, как бы сегодня сказали, область компетенции искусствоведа. Здесь дается толкование (разъяснения) символов. Здесь совершаются герменевтические интерпретации поэтических (воображаемых) образов. Здесь выявляют глубинные идеи, которые кроются в созданных воображением предметах, подобных реальным предметам.

Отметим еще момент. Чтобы аль-Фараби не исследовал, в том числе и поэтику, он постоянно проецировал свои выводы на прошлое. В частности на достижения древних греков. Примером может служить и речь о классификации поэтических суждений с помощью размера. Корректно и компетентно аль-Фараби демонстрирует, какие стихотворные размеры использовали древнегреческие поэты и чем это было мотивировано.

Аль-Фараби классифицирует и поэтов по их способности к поэтическому творчеству. Бывает три категории поэтов:

- самородки. Они имеют природные способности к какому-либо жанру. Например, абсолютный музыкальный слух или поэтическое дарование к рифмам. Недостатком этой группы является отсутствие у них теоретических знаний о данном искусстве, т.е. на современном языке «школы»;

- самородки, которые развили свои способности тем, что изучили теоретические основы своего искусства. Это, как их называет Абу-Наср, «мыслящие» поэты;

- ремесленники своей профессии. У них нет и природных способностей, творческой самобытности, нет и теоретических знаний («школы»). Поэтому это в основном подражатели первым двум группам.

Тема, поднятая аль-Фараби, о роли насилия и принуждения в искусстве, была актуальной во все времена и остается такой и сегодня. Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки считает, что истинные произведения искусства не могут быть созданы по принуждению. Они могут возникнуть лишь как продукт свободного творчества, естественно, «по природе» и вдохновению поэта.

Аль-Фараби дает очень интересный сравнительный анализ поэзии и живописи. Он находит между ними много общего по цели и форме. Говорит о различии материалов этих видов искусства: у поэзии – слово, у живописи – краски. Профессионально выглядит исследование арабской поэзии, проводимый Абу-Насром. Глубоки и содержательны высказывания аль-Фараби о формах бейтов, о стихотворных ритмах и размерах, о чередовании гласных и согласных звуков и т.д. Если говорить современным литературоведческим языком, аль-Фараби ат-Тюрки предостерегает поэтов от формализма. Содержание и форма должны составлять единство, с помощью которых выражается идея, мысль, дух поэтического состояния души. Содержание должно быть предметным. Вспоминая мысль Аристотеля о подражании, аль-Фараби говорит, что поэтическое содержание должно быть подражанием вещам. Форма производна от содержания. Чрезвычайно интересны мысли арабского мыслителя о внутренних механизмах подражания, что составляет основу поэтического произведения. Поэты, говорит аль-Фараби, моделирует одну вещь через другую. Сравнение и есть такого рода моделирование. Для сравнения берут вещи сходные в некоторых признаках, в чем-то похожих друг на друга. Чем дальше сравниваемые вещи стоят друг от друга, тем сильнее эмоциональная энергия сравнения, тем сильнее оно действует на слушателей, тем сильнее оно побуждает к действию. Сила эмоций иногда более эффективней, чем сила знания. Из этих исходных положений Абу-Наср переходит к анализу отношений риторики и поэзии. В этом пункте размышлений аль-Фараби мы видим конкретизацию ранее высказанной им мысли о том, что мышление должно постоянно проходить проверку данными чувственного восприятия. Мышление нуждается в чувствах, последние служат каркасом, подпоркой для абстракций мышления.

Мы уже неоднократно говорили о том, что арабоязычные мыслители были одновременно энциклопедическими учеными в естественных и социально-гуманитарных науках, а также представителями искусства: врачами и поэтами, астрономами и музыкантами, математиками и зодчими, языковедами и политологами, историками и географами и т.д. При этом в любой конкретной области исследования они выделяли и подчеркивали философские моменты: онтологические и гносеологические. Например, сравнивая взгляды Стагирита и Галена, аль-Фараби дает свою трактовку их позиции в гносеологическом плане, указывая различия в методологии познания болезней и путей их лечения. В деятельности врача

проявляется единство теории и практики, абстрактного и конкретного, общего и единичного. Эти категории обуславливают противоречия деятельности врача: с одной стороны необходимы фундаментальные теоретические основы, с другой стороны необходимо каждый раз учитывать индивидуальные особенности конкретного больного. Невозможно одинаково лечить на основе чистых теоретических посылок или одних эмпирических фактов, не опирающихся на ту или иную теорию. Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки аргументировано показывает, что Гален идет индуктивным путем. Он считает, что общие положения должны быть выведены из последовательного наблюдения эмпирических фактов, их сравнения, обобщения, проверки опытом. При этом аль-Фараби до идеи экспериментальной проверки не дошел. Опытный путь близок, но это не эксперимент, а скорее простое (даже повторное, даже систематизированное) наблюдение. Так возникают у Галена, считает аль-Фараби, общие теоретические положения. Но это лишь одна сторона дела. Аль-Фараби, как мы выше уже неоднократно говорили, проявляет изощренный диалектический ум. И при анализе взглядов Галена мы видим его диалектический подход. Если для обобщений нужна индуктивная методология, то для познания сущности нужно разложить целое на отдельные элементы, то есть анализ должен быть отражением дедуктивной сути вещей. Понятно, что доминирующим во врачебной практике является, безусловно, эмпирический подход. Здесь в творчестве Абу-Насра аль-Фараби мы можем провести параллель с античной медициной и натурфилософией, которые оказывали друг на друга взаимовлияние. Пифагорейцы считали, что здоровье человека зависит от соответствия элементов его организма космическим пропорциям. Гиппократ также считал, что процессы, протекающие в организме, имеют свои эталоном космический порядок вещей. Логос и состояния тела и души человека взаимосвязаны, считал и Аристотель. Как тесно были связаны представления Аристотеля и аль-Фараби о медицине с космическим порядком вещей, видно из несколько искусственного, на наш взгляд, представления, что любой практический вывод должен быть получен с помощью категорического силлогизма. Чтобы иметь конкретное (полное) представление о предмете необходимо соединение опыта и теории. Свойства вещи приобретаются с помощью опыта и умозаключения, когда одно положение выводится из другого (дедукция). Средний член силлогизма связывает крайние члены умозаключения. Опыт и логика помогают углубиться в природу вещи, чтобы обнаружить начала (форму, материю, цель и причину). Если говорить современной языком философии, то Аристотель считал, что в человеческом здоровье и болезнях, нужно выяснять целевую причину («ради чего»). Стагирит пишет: ««...всякий инструмент существует ради чего-нибудь и ради чего-нибудь существует

всякая часть тела...»<sup>87</sup>. Сущность, по Аристотелю, проявляется через функцию части целого. То есть организм как целое определяет патологию частей тела. Космос как целое определяет функции бытия человека, как его тела, так и души. «Каждый предмет из числа упорядоченных и определенных произведений природы не потому обладает такими-то качествами, что он возник таким-то, а скорее благодаря тому, что он есть — то-то, возникают такие-то качества, ибо возникновение следует за сущностью и происходит ради сущности, а не сущность — за возникновением»<sup>88</sup>. Сущность вещи содержится в его причине, что одновременно и есть начало этой вещи. Понятно, что речь о логическом, а не историческом начале. То есть о начале бытия вещи, события или явления. Философия и логика тесно взаимосвязаны с медициной. «И те врачи, которые тонки и разносторонни, говорят что-нибудь о природе и считают нужным заимствовать оттуда начала, и лучшие из естествоиспытателей кончают тем, что доходят до начал врачебного искусства»<sup>89</sup>. Такой подход полностью поддерживается и аль-Фараби: в медицине, как уже выше говорил, он считал неразрывно должны быть взаимосвязаны опыт и теория, эмпирический материал, перерабатываемый логикой. Абу-Наср подчеркивает, что Гален, как и Аристотель, видел целесообразность, который есть в строении организма человека. Критические стрелы Абу-Насра направлены любой абсолютизации: как эмпирического материала, так и теории. Отрыв их друг от друга ведет к заблуждениям и ошибкам, уводит от истинного понимания сути болезни, и, как следствие этого, от правильного лечения. Мы привели в качестве примера лишь один из фрагментов разносторонней (оставляя в стороне его достижения в теории музыки, теории общества, в математике, языкознании и др.) деятельности аль-Фараби ат-Тюрки, где он вслед за Аристотелем настаивает на том, что познание должно опираться на ощущения, на чувственный опыт. Эту идею единства теории и опыта в области медицины в дальнейшем блестяще реализовал другой великий арабский мыслитель Авиценна.

Необходимо отметить, что Абу-Насра отделяет от Стагирита на векторе истории более тысячи лет. Между ними уместились и перипатетики, и стоики, и скептики, и несториане-христиане, и неоплатоники и множество более мелких течений, школ и направлений. Этот «фильтр», безусловно, наложил на наследие Аристотеля свой отпечаток. Это с одной стороны. С другой, согласно мусульманской традиции, каждый ученый должен восстановить и передать своим ученикам цыпочку имен своих предшественников-учителей. Ближайшие звенья для аль-Фараби были Юхан бен Хайлан и Абу Бишр Матта ибн Юнус. Мы можем и сами указать более размашистыми шагами цепочку,

---

<sup>87</sup> Аристотель. О частях животных. М., 1937. С. 51-52.

<sup>88</sup> Аристотель. О возникновении животных. М-Л., 1940. С.191.

<sup>89</sup> Там же. С. 19.

которая тянется от Аристотеля до Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки. От Александра Афродизийского, Темистия, Порфирия, Аммония, Филипона, Симплиция через сирийские школы к аль-Фараби, который, как мы уже неоднократно выше говорили, был не просто комментатором. Аль-Фараби творчески проработал наследие Аристотеля и его последователей в соответствии с представлениями и потребностями своего времени. Например, на сегодня существуют различные объяснения среди исследователей творчества Абу-Насра аль-Фараби по многим вопросам расхождения акцентов в трактовки различных вопросов логики. Аль-Фараби мало говорит о модальности силлогизмов, об ошибках в силлогизмах, мало внимания уделяет категорическому силлогизму, почти совсем пропущен вопрос о доказательствах – все, что в «Первой Аналитике» Аристотеля занимает важное место. Возможно, считает Н. Решер, здесь аль-Фараби идет вслед за сирийскими логиками, которые по религиозным соображениям пренебрегали этими проблемами логики. А то, что Абу-Наср уделяет большое внимание условным силлогизмам, которые Аристотель рассматривает лишь мимоходом, объясняется, считает Н. Решер, влиянием стоиков<sup>90</sup>. Зато большее место уделено условным силлогизмам, о которых Аристотель почти ничего не говорит. Возможно, здесь сказалось влияние стоиков. И именно здесь, как считают отечественные исследователи, аль-Фараби проявил большую самостоятельность и оригинальность в развитии логического учения Аристотеля, т.е. в области формальной логики. Условные силлогизмы Фараби делит на два вида:

- соединительные,
- разделительные.

Соединительные силлогизмы в свою очередь могут быть двоякими. Во-первых, это утверждение следствия через утверждение основания. Во-вторых, отрицание основания через отрицание следствия. Например, есть лужи, значит, был дождь, и не было дождя, так как не видно луж. В разделительные силлогизмы входят классические *modus ponens* и *modus tollens*.

Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки последовательно придерживается мысли Стагирита о том, что началом бытия и познания являются посылки, не требующие доказательств. Если нет таких исходных точек опоры, то любое доказательство превратится в бесконечную цепь доказательств предыдущих доказательств. То, что Гегель называл «дурной бесконечностью». Абу-Наср выделяет четыре типа «известных утверждений». Логика начинается со следующих исходных основ:

1. Общепринятые мнения. Они заслуживают доверия тем, что их признает большинство людей. Прежде всего, они приняты признанными

---

<sup>90</sup> См. N. R e s c h e r. Al-Farabi's short commentary on Aristotle's Prior Analytics. Pittsburg, 1963.



мудрецами. И здесь склонность аль-Фараби к классификациям не оставляет его. Мнения принятые всеми, потом большинством людей, всеми мудрецами и хотя частью наиболее признанных мудрецов.

2. Доверия заслуживают очевидные и общепринятые суждения. Например, правитель должен заботиться о процветании своей страны.

3. Доверия заслуживают данные чувственного восприятия. Например, солнце скрылось за облаками.

4. Доверия заслуживают общепринятые принципы, умопостигаемые сущности, ставшие аксиомами. Например, часть меньше целого.

Наличие в концепции логики аль-Фараби «первичного» знания дает основание утверждать, что аль-Фараби видел, как и античные мыслители, связь между логосом космоса и логикой. Подобно тому, как бытие начинается с каких-то исходных начал, так и теория познания начинается с исходных аксиоматических (очевидных, общепринятых) начал.

Безусловно, интерес представляют мысли Абу-Насра о сомнительных посылах, для выяснения истинности которых арабский мыслитель использует силлогизм через противоречие. Предельно упрощенная схема следующая. Если есть суждение, вызывающее у нас сомнения, то следует использовать суждение, которое противоречит первому, и прибавить явно истинное суждение. Если вывод будет ложный, то, следовательно, исходное (взятое) суждение будет ложным по заключению. Отсюда будет сделан вывод об истинности первоначального (проверяемого, сомнительного) суждения.

Мы уже неоднократно повторяли, что комментарии аль-Фараби выходят из рамок простых комментариев, как по объему, так и по содержанию. Это видно и на примере характеристики индукции, данной Аристотелем в 23 главе второй книги «Первой Аналитики». У Абу-Насра мы видим не просто комментарии к пересказу, а детальное и весьма пространное анализ случаев, когда возможна или невозможна индукция. Аль-Фараби уточняет, и развивает учение Стагирита об индукции, привнося творческие новшества. Упомянутый выше Н. Решер пишет: «Трактовка методов переноса путем «анализа», «синтеза» и «исследования вида» представляет собой интересный способ систематизации рассуждения по предмету собственно индуктивного рассуждения в пределах категорического силлогизма. А обсуждение установления общей посылки методами «устранения» и «существования» заслуживает, чтобы все это рассматривали как подход к теоретической методологии для установления эмпирических обобщений, который практически не имел последователей до бэконовских времен»<sup>91</sup>.

Споры по поводу научного и философского наследия Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки идут уже не один год и даже не один век. Они продолжаются и сегодня по

<sup>91</sup> N. R e s c h e r. Al-Farabi's short commentary on Aristotle's Prior Analytics. Pittsburg, 1963, p. 43—44.

самым разным аспектам учения аль-Фараби, и, прежде всего, идущий вслед за Стагиром идеи о роли чувственного опыта как основы научного познания. Не мало копий сломали исследователи и по поводу понимания значения диалектики Аристотелем и аль-Фараби. Споры о том, что у них общего, и в чем они расходятся. Как мы выше рассматривали, диалектика, по Аристотелю и по аль-Фараби, дает правдоподобные знания, которые очень важны для истинности научных знаний. Кто и как повлиял на представления аль-Фараби об учении Аристотеля существует весьма широкий спектр мнений. Например, о том, как повлияли на Абу-Насра стоики, какое влияние оказал Секст Эмпирик и т.д. Например, есть позиция, что роль чувственного опыта и аксиом взятых аль-Фараби не у Аристотеля, а у Галена, как это видно из позиции Авиценны (Делидал).

Противопоставление Аристотеля и аль-Фараби, на наш взгляд, не выдерживает критики. Аристотель, во-первых, не отрицал роли чувственного познания для познания вообще и интеллектуального в частности. Во-вторых, требование в начале любой теории определить основные понятия, определиться с теми положениями, на которые можно будет в дальнейшем ссылаться и опираться – одно из основных требования Аристотеля. Логика Аристотеля ориентирована на познание истины, которую, начиная именно с него, отождествляют со знанием, соответствующим действительности («классическая трактовка истины»). То, что в мыслях связано между собой должно быть связано и в действительности. Онтология определяет у Аристотеля его теорию познания, что и дает многим автором причислять Стагирита к материалистам. Таковы исходные условия истинности знания. Когда же речь заходит о формальных условиях мысли, Аристотель подчеркивает и в «Аналитиках» и в «Топике», что умозаключение может исходить не только из онтологически необходимого, но и из вероятного, и из возможного, и из случайного, если эти положения в силу разных причин принимаются за истинные. Не все может быть доказано с базой на онтологию. Поиск во всем такого доказательства толкает исследователя к «дурной бесконечности» доказательств доказанного и доказуемого. Поиск онтологически первичных непосредственных начал служит лишь фундаментом познания, но не догмой. Познание обладает определенной долей свободы в понимании сути вещей и событий. Когда Стагирит говорит об аксиоматических первоначалах как в онтологии, так и в гносеологии он ссылается, как правило, на общепринятость, предлагая отталкиваться от правдоподобного или от того, что кажется таковым большинству. И как это трансформируется у аль-Фараби мы выше уже говорили. Неоднократно Аристотель возвращается и к мысли о роли чувственного опыта как основы познания. Во «Второй Аналитике» есть фрагмент, где Аристотель вроде полностью отвергает врожденность знаний. Но если вчитаться повнимательней, то видно, что речь идет в

конкретном контексте, лишь об отрицании врожденности чувственного знания, которое, по мысли Стагирита, обязательно связано с нашими ощущениями. Чувственное восприятие для Аристотеля является основой познания. Сказанное о знаниях относится у Аристотеля и к методам познания. По его мнению к таким общепринятым, аксиоматичным и общепринятым (недоказываемым) началам познания относится индуктивный метод. Когда Аристотель говорит о процедуре доказательства, он снова возвращается к этой мысли, утверждая, что начала доказательства не являются врожденные, хотя формально они недоказуемы. Но они возникают в более сложном варианте отношений и связей знаний в процессе познания. Начала доказательства возникают в конце познания, в процессе переработки того, чувственного материала, что дает опыт. Здесь, безусловно, еще раз необходимо вспомнить учение Аристотеля о четырех «первоначалах», и главным образом, о целевой причине. Именно в целеполагании мы видим, как результат подтверждает истинность цели как первоначального образа будущей деятельности и ее результата. Очень содержательно этот аспект учения Аристотеля было рассмотрено в свое время советским исследователем аль-Фараби А.С. Ахмановым<sup>92</sup>. Поэтому противопоставление учения аль-Фараби по основным и принципиальным параметрам учению Аристотеля, на наш взгляд, так же неверно, как и утверждение, что аль-Фараби лишь комментатор мыслей «Первого учителя». Можно у Аристотеля найти все начала логического доказательства по аль-Фараби, но не заметить, что все эти начала развиты, дополнены, уточнены в соответствии со временем, тоже нельзя. Безусловно, нельзя не замечать и того, что на аль-Фараби оказали влияние и позднейшие авторы по своему интерпретировавшие Аристотеля. Но суть научного познания и состоит именно в этом. Любая идея, родившись в голове какого-то мыслителя, если она сохранена в культуре, приобретает свою собственную логику развития, иногда вопреки даже тем мотивам, которые были у ее родоначальника. Это естественно. Естественно и то, что аль-Фараби учел, собрал, выбрал, переработал все, что было сделано до него в исследуемой им области, т.е. в области логики и философского (научного) познания в целом. Поэтому при желании у Абу-Насра можно найти влияние и стоиков, и сирийцев, и неоплатоников, и неоплатоников и других мыслителей прошлых веков.

В своей классификации наук Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки проводит границу, между метафизикой и логикой. Но в силу тех причин, о которых мы выше уже говорил (связь онтологии с гносеологией), в процессе познания невозможно избежать целого ряда чисто онтологических проблем и вопросов. К таковым, прежде всего, относятся проблема соотношения сущности и существования, необходимости и случайности, причины и

---

<sup>92</sup> Ахманов А.С. Логическое учение Аристотеля. М., 1960.

следствия, возможности и действительности, субстанции и акциденции, общего и единичного и т.д. Невозможно рассматривать диалектику и анализировать сущности противоречий без масштабов мироздания. Поэтому аль-Фараби части возвращается к теме вечности и бесконечности мироздания. Аристотель считал, что вопрос о вечности мира относится к чисто теоретической области, к области «чистой мысли». Аль-Фараби принимая тематику, не принимает однако полностью трактовку и позицию Стагирита. Абу-Наср аль-Фараби ат-Тюрки считает, что эта проблема возвышенная, доступная разумному рассмотрению лишь учеными, даже лишь мудрецами, но в то же время не переставая подчеркивает, что вопрос и вечности мира имеет практическое значение. Эта проблема затрагивает животрепещущие вопросы религии и науки, веры и знания. Предлагаемая аль-Фараби трактовка темы вечности мира, на наш взгляд, полностью самостоятельна и оригинальна. Не станем вникать в детали. Отметим лишь очень знакомое требование. Прежде чем что-то исследовать необходимо уточнить исходные понятия и дать определения (начала). Понятие «мир», говорит аль-Фараби, очень многозначителен, в него вкладывают очень много смыслов, употребление одного и того же слова может быть разным не только у разных людей, но и разных социальных групп. Он пишет: «Среди общеизвестных слов в народе есть и такие, которые применяются людьми, (сведущими в) искусствах, в тех же значениях, в которых они применяются в народе. Если слова, общеизвестные в народе, используются в какой-то (области) искусства, но люди, (сведущие в) этом виде искусства, понимают под ними нечто отличное от того, что понимает народ, то не следует исходить из того, как их понимает народ, а надо использовать их в соответствии с тем, что они означают у людей, (сведущих в) данном виде искусства»<sup>93</sup>. Что касается слова «мир» это тем более важно, что им обозначают и то, что пребывает и подлежит уничтожению и возникновению, и то, что вечно, не сотворимо и неуничтожимо. Только при четком и логически строгом подходе можно надеяться достичь в понимании вечности мир доказательных суждений.

То общее, что объединяет позиции Аристотеля и аль-Фараби, а именно: неразрывность бытия с познанием, можно четко увидеть в комментариях аль-Фараби к «Аналитике» по вопросу о началах.

Познание, с точки зрения аль-Фараби, представляет совокупность наук, имеющие внутреннюю (метафизическую) основу. Мировой порядок (законы бытия) определяет иерархию наук, согласно которой Абу-Наср, как мы выше рассмотрели, строит свою классификацию наук. На первое место в классификации наук аль-Фараби ат-Тюрки ставит языкознание, а не логику. По этому поводу необходимо сказать, что классификация наук имеет свою относительную свободу, т.е. не копирует онтологический порядок «буква в букву», формально, механически, одно к одному. В

---

<sup>93</sup> Аль-Фараби. Логические трактаты. Алма-Ата, 1975. С. 102.

философском плане, конечно, онтология определяет гносеологию. В этом Абу-Наср аль-Фараби согласен с Аристотелем. Но с точки зрения самого познания, логики язык как непосредственная действительность мышления должен стоять первым. Эта позиция оправдана и с позиций онтогенеза, с позиций педагогики. Ребенок сталкивается в этом мире, прежде всего, с языком, окунается в языковую среду, в языковой мир. С языка начинается, как сказали бы современные педагоги, социализация и индивидуализация ребенка, его интеллектуальное и вообще в целом духовное развитие. Мы выше уже останавливались немного на вопросе о том, как Абу-Наср аль-Фараби рассматривает взаимоотношения между грамматикой и логикой, какие общие точки он находит между ними и в чем видит их различие. Напомним о том, что аль-Фараби при анализе логики в круг проблем включает рассмотрение таких тем, как, во-первых, о психологических (субъективных) отличиях человека от животного мира, обнаруживая такие отличия не только в наличии разума, но и во всем комплексе духовной жизни. Во-вторых, уделяет большое внимание внутренней речи, которая связана с мышлением непосредственно. Человек мыслит на каком-то языке. «Безъязыкое» мышление не бывает. Отсюда аль-Фараби делает еще один вывод о пользе знаний языков. Чем больше человек знает языки, тем шире пространство его интеллекта, познания и жизни. В-третьих, очень содержателен анализ функций и место внешней речи в духовной жизни человека и в частности в логике. Внешняя речь не только оформляет мышление и внутреннюю речь в звуковую или графическую оболочку, но имеет еще и свое собственное значение. Она средство общения, коммуникации. И в этой роли внешняя речь оказывает обратное, обогащающее воздействие на внутреннюю речь и на мышление. Внешняя речь источник расширения содержания внутренней речи, мышления и вообще субъективного мира человека в целом. Хотя психология и языкознание тесно связаны с логикой, они, однако, не тождественны. Логика есть наука о законах мышления. Логика есть искусство (на языке аль-Фараби «искусство» в данном контексте означает доведенную до совершенства науку), с помощью которого человек и общество людей достигают знаний в теоретических и практических областях. Интеллектуальное развитие, достигаемое, прежде всего, с помощью логики, лежит в основе культуры.

С помощью внешней речи достижения познания, мышления и логики выражаются во внешнем плане в различных контекстах и ситуациях, в зависимости от которых приобретают различное содержание и значение. В качестве примера можно вспомнить его ответ на вопрос о том, есть или нет предиката в предложении «Человек существует». На этом примере Абу-Наср аль-Фараби показывает относительность методологических подходов, необходимость учета конкретной ситуации и контекста рассматриваемых вопросов. Анализируя вышеназванное предложение, аль-

Фараби говорит, что одинаково правы и те, кто считает, что предиката нет, и те, кто считает, что предикат имеется. Все зависит от того, с каких позиций рассматривать вопрос. Если сказанное в устах ученого-естественника, то предиката нет, ибо в этом контексте для ученого существующая вещь и есть сама вещь. И для него нет никакой необходимости выяснять еще есть ли у вещи как субъекта суждения еще и предикат суждения. А для логика как раз этот момент и важен. Поэтому с позиции логики в высказывании «человек существует» предикат присутствует, ибо это предложение есть языковое выражение логического суждения «человек есть существование» или «человек есть живое существо» и т.д. Проблема логического суждения и реальности и по сей день остается одной из актуальнейших тем гносеологии. Мы раз за разом возвращаемся к своему утверждению, что учение Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки опирается на античные достижения, в частности, на учение Аристотеля, но этим не ограничивается. Аль-Фараби творчески развивает, расширяет и дополняет учение Стагирита целым рядом оригинальных моментов, элементов и деталей. Вот еще один такой вопрос. У Аристотеля в «Аналитике» поднят вопрос о том, как связаны определения понятий и доказательства. Является определение доказательством? Стагир считал, что дефиниция раскрывает содержание понятия и не касается вопроса о реальности или нереальности предмета этого понятия. Аль-Фараби здесь снова возвращается к своей позиции о различиях языкового выражения мысли и о логике.

Вот интересные пассажи из Аристотеля по поводу вопроса, как при определении можно доказать, что есть 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»...Ведь, если [дающий определение] доказал бы, что есть [данная вещь] и что [она] есть, то как же он это докажет одним и тем же выражением? 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 ли? В таком случае тот, кто посредством определения знает, что есть [данная вещь], не будет еще знать, есть ли она. Но это невозможно»<sup>94</sup>. Абу-Наср аль-Фараби тоже

<sup>94</sup> Аристотель. Аналитика. М., 1962, 92 в 6 — 92 в 27.

неоднократно возвращался к вопросу об определении и доказательстве, связывая его с разграничением сущности и существования вещи. Проблема предиката существования впоследствии станет одним из центральных и для Авиценны. Во времена аль-Фараби и Авиценны конкретно-историческая ситуация определяла логические представления о предикате существования, например, по сравнению с И.Кантом. Для Абу-Насра положения «бог есть», «бог существует», «бог обладает предикатом существования» не требуют логических ухищрений в своем доказательстве. Тогда для правоверного мусульманина само собой разумеющимся была аксиома о существовании бога. Во времена И.Канта (в XVIII веке) очевидность бытия бога в области интеллекта ослабла и требовалось вмешательство логики, чтобы доказать существование (бытие) бога. Кантовская критика различных доказательств бога как раз связана с проблемой предиката существования. Кант не найдя доказательства бога в области чистого и практического разума, обратился к психологии и этике. Кантовское моральное (нравственное) доказательство бога есть пример одного из вариантов решения проблемы предиката существования<sup>95</sup>. Этот пример показывает правоту аль-Фараби и по вопросу необходимости учитывать историческую и познавательную ситуацию времени при изучении и оценке достижений предшествующих мыслителей. Видно, что во времена аль-Фараби к проблеме бытия бога подходили онтологически. А во времена И.Канта и в частности сам Кант подходил гносеологически. Это различие метко подметил Г.В.Ф.Гегель, который по поводу кантовского примера со ста талерами в кармане и со ста талерами в понятиях заметил, что он предпочел иметь в кармане, чем лишь в понятиях. Что это не одно и то же. То есть логическое доказательство не является доказательством онтологическим, доказательством реального существования предмета понятия. Как заметил Н.Решер: «Не проблема доказательства существования бога, но возрастающая систематизация некоторых понятий логики Аристотеля заставила аль-Фараби взяться за проблему существования как предиката»<sup>96</sup> Эпоха ставит проблемы и мыслители их решают. Каждой эпохе свои вопросы и свои ответы.

Если говорить о совокупности разделов философии, то речь идет о пути, который ведет человека к счастью, ибо только с помощью философии мы можем достичь высшей добродетели и прекрасного. Абу-Наср делит счастье на воображаемое и действительное. Действительное счастье достигается человеком тогда, когда его душа, «все более и более совершенствуясь, оказывается не нуждающейся в материи» и воссоединяется с деятельным разумом<sup>97</sup>. Познание ведет человека к счастью. Познание вещи означает, что мы познаем:

<sup>95</sup> И. Кант. Соч. в 6 томах, т. 3. М., 1964, стр. 517—624.

<sup>96</sup> N. Rescher. Studies in the history of Arabic Logic, p. 42.

<sup>97</sup> Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата. 1972. С.327.

- ее акциденцию,
- ее субстанцию,
- ее причину.

«Акциденцию воспринимаю пять чувств»<sup>98</sup>: зрение, слух, вкус, осязание и обоняние. «Субстанцию воспринимает только разум, причем посредствующим звеном между ни и ею служит акциденция»<sup>99</sup>. Познание, утверждает Абу-Наср аль-Фараби, осуществляется душой человека (воспринимающими силами и разумом).

К воспринимающим силам он относит силу воображения, силу догадки, силу памяти, мыслительную силу, которые действуют посредством органов чувств. Источником знаний являются ощущения. Разум как высшая познавательная способность души может действовать без помощи телесных органов. Познание по аль-Фараби идет индуктивным путем: от единичных знаний к универсалиям.

Познание причины дает человеку истинные знания о природе вещей<sup>100</sup>. «Знание, которое называют достоверным, – это знание того, что есть вещь и какова причина ее существования, конечная цель достоверного знания состоит в совершенствовании познания»<sup>101</sup>. Конечная, абсолютная, предельная цель человеческого познания – соединение с деятельным разумом, что и дает человеку возможность достичь истинного счастья. И путь к этому через искусства, которые все объединяются философией.

Сущность же самой философии<sup>102</sup> состоит в хорошем здравомыслии, которое достигается познанием. Во «Вводных разделах по логике»<sup>103</sup> аль-Фараби говорит, что потенция ума, которая должна быть у человека для достижения здравомыслия, заложена в нем по существу самого мироздания (необходимо вспомнить иерархию разумов и деятельную душу). Аль-Фараби говорит, что потенция ума возникает, если мы обладаем способностью судить об истине как достоверной и судить о ложном, чтобы избегать его. Есть ложное, подобное истине, наша способность судить об истинном и ложном, должна нам помогать не

<sup>98</sup> Аль-Фараби. Естественные-научные трактаты. Алма-Ата, 1986. С.91.

<sup>99</sup> Там же. С.91.

<sup>100</sup> Понятие «вещь» служило в арабоязычной философии наиболее общим выражением того, о чем вообще может идти речь.

<sup>101</sup> Аль-Фараби. Естественные-научные трактаты. Алма-Ата, 1986. С. 109.

<sup>102</sup> Источники арабской философии складываются из двух групп: Коран и античное наследие. Из Корана пришли в арабоязычную философию идеи Первоначала, породившего конечный мир, о человеке – носителе нравственного начала и наделенного властью распоряжаться мирозданием для собственной пользы, ибо он выше всех существ. Античное наследие пришло вместе с переводами, сделанными Хунайн Ибн Исхак, ум. 876; Сабит Ибн Курра, ум. 900; Куста Ибн Лука, ум. 912; Йахйя Ибн 'Ади, ум. 947. На арабский (через сирийский или непосредственно с греческого) был переведен практически весь корпус сочинений Аристотеля, в который вошла и апокрифическая *Теология Аристотеля*, представлявшая собой переложение последних трех глав платоновских *Эннеад*, диалоги Платона (*Законы*, *Софист*, *Тимей* и др.), тексты Порфирия, Александра Афродизийского, Галена. Неоплатонизму и аристотелизму принадлежит решающая роль в ряду заимствований, менее заметна роль стоицизма и пифагорейства и собственно платоновского идеализма.

<sup>103</sup> Аль-Фараби. Логические трактаты. Алма-Ата, 1975.



заблуждаться относительно ложного, подобного истинному. И искусство, которое нам помогает приобретать эту способность, называется искусством логики. Благодаря искусству логики человек распознает правильное и ложное убеждения; распознает вещи, которые ведут к истине, и вещи, посредством которых отходит от истины; а также распознает вещи, при которых человек мнит истинное ложным и может принять ложное за истинное. Без искусства логики, говорит Абу-Наср, человек может впасть в заблуждение сам того не сознавая. С помощью искусства логики человек может пользоваться вещами, которые приведут его к правильному представлению об искомой истине. С помощью же искусства логики он может проверить на истинность убеждения, в истинности которых сомневается. Так с помощью логики человек может устранить заблуждения из своего ума. В силу этого, считает аль-Фараби, искусству логики необходимо уделять внимание более, чем всем другим. Мы неоднократно говорили выше, что аль-Фараби видит и сознательно проводит мысль о связи онтологии и гносеологии. Когда речь идет о познании, о знаниях, о логике, мы можем заранее сказать и предвидеть, что, так или иначе, Абу-Наср аль-Фараби ат-Тюрки найдет нить, которая приведет к порядку в мироздании. Например, данный конкретный случай: высшее благо, которое является специфически человеческим в масштабах всего мироздания, – это разум. Человек стал человеком, говорит аль-Фараби, благодаря именно разуму. А так как искусство логики возможно благодаря разуму, то вот и получается, что искусство логики – это специфически человеческое благо, которое только и дает возможность стать на путь истинно человеческого счастья. Несколько по-восточному витиевато, но вполне логически последовательная цепочка. Мы подчеркивали, когда речь выше шла о слове и мысли, о языкознании и логики, что в историческом (генетическом) плане языкознание идет впереди логики, но по сути вещей, речь (язык, слово) есть средство выражения мысли. В этом аспекте (логическом, метафизическом, сущностном) логика определяет языкознание, слово, речь. Очень интересны об этом рассуждения Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки, которые опять-таки ведут к Первоначалу. Он говорит о том, что «акл» имеет двойное обозначение, значение и смысл. Это и то, что познается человеческим умом, и то, что с помощью чего происходит познание. Если повнимательнее вникнуть, перед нами мысль о том, что сознание есть одновременно и процесс, и нечто фактически реальное (вещь). Сознание, сказал бы современный гносеолог, и процесс мышления, и совокупность знаний. Человеческое познание, считал аль-Фараби, происходит во внешнем плане с помощью речь. Речь (у Фараби – «имя «речь»») обычными людьми воспринимается как способность выражать свои чувства и мысли, именно в такой функции используются «имя «речь» поэтами. Древние же мыслители, которые

занимались философией, подчеркивал Абу-Наср аль-Фараби, использовали и применяли это слово в обоих значениях. Речь есть то, с помощью чего человек выражает свои мысли, и есть то, с помощью чего он познает. Читая аль-Фараби, возникает ощущение, что он выделяет еще одну функцию речи – рефлексию. С помощью речи человек постигает то, что он утверждает и знает.

Вот именно в таком трояком виде речь становится «искусством логики». А тот фрагмент познания, где речь идет о самом познании, по Фараби, можно назвать «разумной частью души». Благодаря искусству логики разумная часть души достигает совершенства, т.е. оказывается связанной с иерархией мировых разумов. Аль-Фараби четко определяет свою позицию по трактовке логики и грамматики. Искусство, с помощью которого человек может правильно выражать свои мысли, – это грамматика. Люди, говорит Абу-Наср, часто путают роли логики и грамматики потому, что у них есть общее в имени (в том, смысл, в котором аль-Фараби употребляет слово «имя») и цели. И оба эти искусства поэтому называются «мантик». Сходство в том, что грамматика дает знание о правильном употреблении языка, правила которого закреплены обычаями людей, говорящих на данном языке. Искусство логики дает знания о правильности того, что мыслится и правильности достижения знания о предмете. И сразу становятся видны внешние различия между искусством грамматики и искусством логики. Грамматика учит правильно употреблять слово в соответствии с обычаями людей, говорящих на этом языке. Логика же учит не столько правильно говорить, сколько правильно мыслить. Грамматика относится к словам (речи) так, как логика относится к умопостигаемым сущностям. И аль-Фараби заканчивает свой анализ выводом, что ни один из этих искусств не является другим, то есть не может полностью заменить другого. И ни один из них не является составной частью другого.

Но вернемся к началу нашего рассмотрения: к счастью человека. Путь к счастью проходит через искусство логики. И первая ступень к счастью – это освоение искусства логики. А после этого уже можно перейти к занятию другими науками. Здесь по Фараби принципиальной разницы нет, с какой науки начинать. Главное: предварительно должно быть достигнуто искусство логики. Здесь просматривается явный педагогический аспект. Без логики невозможно выявить суть тех положений науки, которой человек собирается заниматься. В противном случае, полагаю, что аль-Фараби иронизирует, человек не будет способен даже понимать таких общепринятых и очевидных вещей, как «целая вещь больше своей части» или «человек не лошадь». Даже если человек эти истины станет отрицать своей речью (на языке), он не сможет отрицать эти истины в своем уме, ибо не найдет там разумных альтернатив противоположному. Абу-Наср аль-Фараби настойчиво проводит мысль, о четком различении

функций логики и грамматики, аргументируя это важностью искусства логики для всех наук. И не только для наук. Из вышеприведенных несколько иронических суждений видно, что искусство логики важно для всех людей, без него не может обойтись ни один человек. Положения логики должны быть усвоены предварительно любого занятия – хоть житейского, хоть научного. При этом, кажется, что Абу-Наср аль-Фараби ибн Узлаг ат-Тюрки, считает, что в своей основе (сущности) искусство логики присуще каждому человеку по естеству, по природе человека, как его специфическое (в масштабах мироздания) свойство. И освоение искусства логики – это скорее рефлексия (самосознание) того, что дано человеку его природой, чтобы использовать то, что используется стихийно, уже сознательно. Ибо только тогда познание становится добродетелью и ведет к счастью. Положения искусства логики по мере их осознания могут в уме расчленяться и перекомбинироваться сообразно целям и задачам познания. Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки подчеркивает, что процесс осознания положений искусства логики, требует труда, ибо в уме человека эти положения существуют не расчлененном виде. Чтобы осознать и пользоваться ими, необходимо подобрать высказывания того или иного вида, правильно обозначающие эти положения. Аналогична ситуация и в грамматике. Люди говорят на родном языке, не зная правил грамматики. Но чтобы осознанно говорить правильно, надо знать положения искусства грамматики. Исходя из этих соображений во «Вводных разделах логики» рассматривается искусство грамматики и правила правильного употребления слов.

Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки последовательно отстаивал идею, что философское (аподейктическое) знание, опирающееся на рациональное доказательство и на логику, ближе всего подходит к познанию истины. Лишь в аподейктическом знании содержится знания о сущности бытия. Только такие знания могут указать путь к разумному счастью и бессмертию души. Поэтому, как считал аль-Фараби, правитель должен быть философом. Тогда жители «добродетельного города» в отличие от населения «порочных городов» будут жить по справедливости, выполняя отведенную каждому роль честно и сознательно. Только тогда общество будет справедливым, а жители счастливыми. Одна из главных задач просвещенного правителя и философии в том, чтобы создать наряду с элитарной философией знания, доступные всем («истинную религию») на основе языка символов и художественных образов.

### Литература

1. Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.
2. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973.
3. Аль-Фараби. Логические трактаты. Алма-Ата, 1975.
4. Аль-Фараби. Математические трактаты. Алма-Ата, 1972.
5. Аль-Фараби. Комментарии к «Альмагесту» Птолемея. Алма-Ата, 1975.
6. Аль-Фараби. О разуме и науке. Алма-Ата, 1975.
7. Аль-Фараби. Ал-джам'байн ар-ра'ай ал-хакимайн Афлатун ал-илахи уа Аристуталис. Каир, 1907.
8. Аль-Фараби. Ихса ал-улум. Каир, 1931.
9. Аль-Фараби. Китаб фи Мабади ара ахл ал-мадина ал-фадила. Каир, 1906.
10. Аль-Фараби. Китаб ал-хуруф. Бейрут, 1970.
11. Аль-Фараби. Китаб ал-музик ал-кабир. Каир, 1967.
- Аль-Фараби. Китаб аль-Фараби ди ал-Мантик. Братислава, 231-ТЕ-41.
12. Аль-Фараби. Научное творчество.—Сборник статей. М., 1975
13. Аль-Фараби и развитие науки и культуры стран Востока. Тезисы докладов. Алма-Ата, 1975.
14. Аль-Газали А.Х. Воскрешение наук о вере. М., 1980
15. Аль-Газали А.Х. Правильные весы. М., 1980
16. Аль-Кирмани, Хамид ад-Дин. Успокоение разума. М., 1995
17. Ал-Маврид (Сборник статей, посвященных 1100-летию со дня рождения аль-Фараби). Багдад, 1975.
18. Аристотель. Аналитики. М., 1952.
19. Аристотель. Сочинения в 4-х томах, т. 1. М., 1975.
20. Бартольд В. В. Культура мусульманства.—Сочинения в 9-ти томах, т. VI. М., 1966.
21. Бартольд В.В. Сочинения, тт. 1–9. М.– Л., 1963–1977
22. Бахманйар ал-Азербайджани. Ат-Тахсил (познание), ч. I–III. Баку, 1983–1986
23. Бертельс А.Е. Насир-и Хосров и исмаилизм. М., 1959
24. Бертельс Е.Э. История литературы и культуры Ирана: Избранные труды
25. Бернал Дж. Наука в истории общества. М., 1956.
26. Бируни. Сборник. М., 1950.
27. Гафуров Б. Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. М., 1972.

28. Гафуров Б. Г., Касымжанов А. Х., Аль-Фараби в истории культуры. М., 1975.
29. Гегель Г. В. Лекции по истории философии. — Сочинения в 14-ти томах, т. XI. М.—Л., 1933—1935.
30. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960
31. Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966
32. Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. Душанбе, 1987
33. Даукеева С. Философия музыки Абу Насра Мухаммада аль-Фараби. Алматы: Фонд Сорос — Казахстан, 2002.
34. Жарикбаев К. Б. Аль-Фараби (Библиографический указатель). Алма-Ата, 1977.
35. Ибн Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между философией и религией. — В кн.: Антология мировой философии, т. 1, ч. 2. М., 1969
36. Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980
37. Ибн Туфейль. Повесть о Хайе ибн Якзане. М., 1978
38. Иванов А. С. Учение аль-Фараби о познавательных способностях. Алма-Ата, 1977.
39. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв. М., 1961
40. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1963.
41. Игнатенко А.А. Ибн-Хальдун. М., 1980
42. Ислам: религия, общество, государство. М., 1984
43. Игнатенко А.А. В поисках счастья. М., 1989
44. Ислам. Историографические очерки. М., 1991
45. Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991
46. Игнатенко А.А. Как жить и властвовать. М., 1994
47. Камель И. Т. Атомистика калама и ее место в средневековой арабо-мусульманской философии (автореферат диссертации). М., 1978.
48. Казибердов А. Л. Сочинения Абу-Насра аль-Фараби в рукописях Института востоковедения АН УзССР. Ташкент. 1975.
49. Касымжанов А. Х., Караев Н. Н. О Братиславской рукописи «Логических трактатов» аль-Фараби. — Вестник АН КазССР, 1973. № 10.
50. Касымжанов А. Х., Луконин Р. К., Харенко Е. Д. Великий мыслитель Востока. Алма-Ата, 1975.
51. Касымжанов А. Х. Абу-Наср аль-Фараби. М.: Мысль, 1982.
52. Кубесов А. Математическое наследие ал-Фараби. Алма-Ата, Наука, 1974.
53. Кубесов А. К. Астрономия в трудах аль-Фараби. Алма-Ата, 1981.

54. Курбанмамадов А. Эстетическая доктрина суфизма (опыт критического анализа). Душанбе, 1987
55. Лей Г. Очерк истории средневекового материализма. М. 1962.
56. Массэ А. Ислам. М., 1962.
57. Мец А. Мусульманский Ренессанс. М., 1966.
58. Мухаммад Ибн Муса ал-Хорезми (к 1200-летию со дня рождения). М., 1983
57. Нейгебауэр О. Точные науки в древности. М., 1968.
58. Нуцубидзе Ш. И. Руставели и Восточный Ренессанс. Тбилиси, 1967.
59. Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток. М., 1990
60. Ренан Э. Аверроэс и аверроизм.—Собрание сочинений, т. VIII. Киев, 1902.
61. Роузентал Ф. Торжество знания (концепция знания в средневековом исламе). М., 1978
62. Сагадеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973
63. Сагадеев А. В. Учение Ибн Рушда о соотношении философии, теологии и религии и его истоки в трудах ал-Фараби. В кн.: Ал-Фараби. Научное творчество. М., 1975.
64. Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна). М., 1985
65. Сатыбекова С. К. Гуманизм аль-Фараби. Алма-Ата, 1975.
66. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М., 1993
67. Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979.
68. Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., 1998.
69. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987
70. Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики. М., 1986
71. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. М., 1989
72. Фадеева И.Л. Концепция власти на Ближнем Востоке. Средневековье и новое время. М., 1993
73. Философия и религия на зарубежном Востоке, XX век. М., 1985
74. Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983
75. Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии. М., 1995
76. Хайруллаев М. М. Фараби, эпоха и учение. Ташкент, 1975.
77. Хайруллаев М. М. Абу Наср ал-Фараби: 873-950. М., 1982.
78. Целлер Э. Очерки истории греческой философии. М., 1913.
79. Шаймухамбетова Г. Б. К вопросу о становлении и сущности арабоязычного перипатетизма. — «Вопросы философии», 1979, № 2.

80. Шаймухамбетова Г. Б. Учение Платона об идеях и теория разума ал-Фараби. В кн.: Ал-Фараби. Научное творчество. М., 1975.
81. Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция (начальный период). М., 1979
82. Шукуров Ш. Искусство средневекового Ирана. М., 1989
83. Badavoi A. Histoire de la philosophie en Islam. Paris, 1972.
84. Dieterlcl Fr. Alfarabi's philosophische Abhandlungen. Leiden, 1892.
85. Fakhry M. A History of Islamic philosophy. New York—London, 1970.
86. Farmer H. G. Al-Farabi's Arabic-Latin Writings on Music. Glasgow, 1934.
87. Fakhry M. Al-Farabi, Founder of islamic neoplatonism: His life, works, and influence. Oxford: Oneworld Publications, 2002.
88. Hammond R. The Philosophy of al-Farabi and its Influence on medieval Thought. New York, 1947.
89. Madkour I. La metaphisique en terre d'Islam, die Metaphysic im Mittelalter ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vortrage der II Internationafen Kongresses fur mittelalterliche philosophie. Koln, 1961.
90. Madkour J. La place d'al-Farabi dans l'ecole philosophique musulmane. P., 1934.
91. Habib Hassan Touma. The Music of the Arabs. Trans. Laurie Schwartz. Portland (Oregon): Amadeus Press, 1996.
92. Marcinkowski C. A Biographical note on Ibn Bajjah (Avempace) and an english translation of his Annotations to Al-Farabi's «Isagoge». Iqbal Review, 43, p. 83-99.
93. Reisman D. Al-Farabi and the Philosophical Curriculum. In Adamson P., Taylor R. The Cambridge Companion to Arabic Philosophy. Cambridge UP, 2005.
94. Corbin, H. History of Islamic Philosophy. London: Keagan Paul Int., 1993.. М., 1988
95. <http://www.bibliotekar.ru/filosofia/22.htm>
96. <http://www.peoples.ru/science/philosophy/al-farabi/>