

АКАДЕМИЯ НАУК УЗБЕКСКОЙ ССР  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ ИМ. АБУ РАЙХЛНА БЕРУИН  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА ИМ. И. М. МУМИПОВА

**А. Л. КАЗИБЕРДОВ, С. А. МУТАЛИБОВ**

# **АБУ НАСР АЛ-ФАРАБИ**

**Исследования и переводы**

ТАШКЕНТ  
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ФАЙ» УЗБЕКСКОЙ ССР  
1986

В монографии показан вклад ученого в решение одной из важнейших проблем современной философии—материальное единство мира, онтологический статус и место человека в системе мироздания. Дан систематический анализ основных понятий и положений логического учения ал-Фараби.

Для научных работников, преподавателей, аспирантов, студентов вузов и всех, кто интересуется историей философской мысли Востока.

**Ответственный редактор**  
член-корреспондент АН УзССР **М. М. ХАЙРУЛЛАЕВ**

**Рецензенты:**  
кандидат философских наук **А. Д. ШАРИПОВ,**  
кандидат филологических наук **А. И. ИРИСОВ**

**0302010000—2731**

к

**М355(04)—86**

\* вь

**(g) Издательство «Фан» Узбекской ССР, 1986 г.**

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Одним из важнейших направлений исследований советских ученых является изучение богатого философского наследия народов Средней Азии и стран зарубежного Востока, освещение на основе марксистско-ленинской методологии истории их философской и общественно-политической мысли, концепций представителей раипередневековой философии арабомусульманского Востока, раскрытие идейной борьбы по проблемам философии и общественной мысли, которая имела место между представителями прогрессивных направлений и мистико-теологических течений. Это тем более важно, так как отдельные современные идейные течения в исламе стремятся объяснить все достижения науки и философии рапсредневекового периода, например IX—XII вв., достижениями ислама, мусульманской идеологии.

Абу Наср ал-Фараби, выдающийся мыслитель Средней Азии и всего арабомусульманского Востока периода раннего средневековья, был не только крупнейшим философом-энциклопедистом, обосновавшим направление восточного перипатетизма и создавшим целую философскую систему, но и мыслителем, отразившим и разработавшим в своих трудах основные проблемы, характерные для философской мысли того периода.

Хотя в последние годы в переводе с арабского языка на русский был опубликован ряд произведений Фараби, все еще имеется немало трудов, оставшихся до сих пор недоступными широким массам читателей и не переведенных на современные языки. Изучение этих уникальных малодоступных, сохранившихся в различных культурных центрах мира сочинений Фараби, несомненно, прольет свет на неизвестные нам стороны философской и естественнонаучной мысли того периода.

Институт востоковедения АН УзССР в своих фондах содержит множество уникальных рукописей, которые дают большой материал по изучению истории культуры народов Средней Азии и всего Востока. Наряду с сочинениями других мыслителей средневековья в фондах института имеется редкая рукопись XVII в. (инв. № 2385), в которой насчитывается 17 трактатов Фараби. Отдельные из них переведены учеными Москвы, Казахстана, Узбекистана, определенная же часть сочинений Фараби, включенных

в эту сборную рукопись, ждет своих исследователей. В первой главе предлагаемой работы подвергнута анализу малоисследованная проблема единства бытия в философии Фараби на основе неизученных до сих пор трактатов ученого, вошедших в вышеуказанную рукопись.

Здесь исследуется учение Фараби о единстве бытия, его структуре и составных элементах, а также особенности проявления бытия на уровне макро- и микрокосма. Рассматриваются формы и особенности движения, проявлений причинно-следственных отношений на различных уровнях бытия. На основе изучения процессов различных уровней бытия, особенностей познавательных процессов на примере живого организма и небесных тел как форм бытия воссоздается картина онтологического аспекта восточного перипатетизма. Анализируются также отдельные аспекты медико-биологических идей, способствующих развитию материалистической теории и мировоззрения Фараби.

Во второй главе раскрывается природа понятия, с которым связан большой круг онтологических, гносеологических и собственно логических вопросов. Здесь дана характеристика выделяемым -Фараби десяти категориям, аналогичным аристотелевским и составляющим «высшие роды, объемлющие все чувственно воспринимаемые предметы». Рассматривается аспект классической проблемы — формальной логики в сочинениях ал-Фараби. Фараби, «второй учитель», как его прозвали на средневековом Востоке, последователь и ярый пропагандист идей Аристотеля, внес основной вклад в становление восточного аристотелизма, сыгравшего большую прогрессивную роль в развитии философской мысли в странах средневекового «арабоязычного» Востока. Приверженность Фараби к аристотелевским идеям более всего выразилась в трактовке проблематики аристотелевской логики. Основной целью авторов явилось освещение аристотелевской проблематики логики в творчестве ал-Фараби.

К исследовательской части работы прилагаются переводы отдельных небольших по объему трактатов ал-Фараби, осуществленных в АН УзССР, известная часть которых была издана в Ташкенте в различное время, в разных сборниках. Перевод с арабского некоторых небольших трактатов прилагается впервые.

Работа написана коллективом авторов: предисловие — чл.-кор. АН УзССР М. М. Хайруллаевым, глава I «О единстве бытия» — А. Л. Казибердовым, глава II «О логических формах мышления» — С. А. Муталибовым.

Авторы надеются, что книга будет способствовать дальнейшему изучению наследия великого среднеазиатского мыслителя, с именем которого связан один из важнейших этапов средневековой арабоязычной теоретической мысли Ближнего и Среднего Востока.

## ГЛАВА I

### О ЕДИНСТВЕ БЫТИЯ

#### МЕДИКО-ФИЛОСОФСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

Одно из основополагающих положений диалектического материализма, явившегося закономерным результатом развития всей предшествующей философии, — признание материального единства мира. Как указывал Ф. Энгельс, «действительное единство мира состоит в его материальности, а эта последняя доказывается не парой фокуснических фраз, а длинным и трудным развитием философии и естествознания»<sup>1</sup>.

Постановка этой проблемы в те или иные периоды историко-философского процесса осуществлялась и решалась по-разному и в различных аспектах в зависимости от характера общественно-исторического развития и состояния познания. Особый интерес представляет исследование того вклада, который внесли в разработку проблемы представители «жизнерадостного свободомыслия» арабоязычной философии, подготовившего, по словам Ф. Энгельса, материализм XVIII в. в Европе<sup>2</sup>. Одним из крупнейших представителей его является выдающийся среднеазиатский мыслитель Лбу Наср ал-Фараби (873—950), сыгравший основополагающую роль в формировании восточного перипатетизма.

Для всестороннего исследования вклада этого крупнейшего мыслителя в развитие средневековой прогрессивной философской мысли, различных аспектов его мировоззрения особую важность представляет введение в научный оборот всех дошедших до нас трудов Фараби. Если учесть, что многие из них потеряны, а целый ряд сохранившихся носит фрагментарный характер, то станет ясным, что для составления полного представления о его философской системе каждый из них приобретает особо важное значение.

Представители многочисленных идеологических и политических течений в странах Востока и Запада неизменно обращаются к культурному наследию прошлого, стремясь переосмыслить его и дать тем или иным мыслителям средневековья оценку с позиций

<sup>1</sup> Энгельс Ф. Анти-Дюринг.— Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 43.

<sup>2</sup> Энгельс Ф. Диалектика природы.— Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 346.

современности. Представители буржуазных течений отрицают наличие материалистических тенденций в философии раннего средневековья. В частности, немецкий буржуазный философ А. Димер утверждает, что «материализм начинается лишь с нового времени»<sup>3</sup>. В действительности же материалистические традиции не только возникли в глубокой древности, но не прерывались и в средние века, когда господствовала религиозно-идеалистическая философия. «Вопрос об отношении мышления к бытию, о том, что является первичным: дух или природа, — указывал Ф. Энгельс, — этот вопрос, игравший, впрочем, большую роль и в средневековой схоластике, вопреки церкви принял более острую форму: создали ли мир богом или он существует от века?»<sup>4</sup>

Наличие материалистических традиций в указанную эпоху не вызывает сомнения у философов-марксистов. Материалистическая традиция в ту эпоху выступала не в виде цельного последовательного направления, а в виде элементов материализма у прогрессивных арабоязычных мыслителей — Рази, Фарабп, Ибн Сины, Беруни и др. Эти элементы материализма проявились в признании необходимого существования мира, извечности Вселенной, в учении о смертности индивидуальной души и пр.<sup>5</sup>

Исследованию научного наследия Фараби посвящены многие труды советских и зарубежных ученых. Однако из-за отсутствия в них достаточного материала концепция Фараби о единстве бытия, макро- и микрокосма специально не рассматривалась, тогда как она имеет определяющее значение в изучении особенностей его онтологического учения. Именно анализ ее даст возможности выявить истоки перипатетизма Фараби и пантеистического характера его идей о структуре бытия. Привлечение новых, неисследованных до сих пор трактатов Фараби, на наш взгляд, создаст возможность всестороннего анализа его концепции о единстве бытия, макро- и микрокосма. К числу таких трактатов Фараби относятся «Комментарии» и медико-философские сочинения: «С возражении Галену по поводу его разногласий с Аристотелем относительно органов человеческого тела», «Об органах (тела) животного, их функциях и потенциях» и «Об органах человеческой: тела»<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Diemer A. Die Grundriss der Philosophie. Meisenheim/Glan, 1962, S. 232

<sup>4</sup> Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 283.

<sup>5</sup> Хаируллаев М. М. Фараби. Эпоха и учение. Ташкент: Узбекистан 1975, с. 138—150.

<sup>6</sup> Первое упоминание об этих трактатах в советской научной литературе\* имеется в каталоге «Собрание восточных рукописей АН УзССР» (Т. ИГ. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1955, с. 32—33, опис. № 1811—1813). В 1973 г. арабский ученый, проф. Абдурахман Бадави издал критический текст этих сочинений по трем рукописям: ташкентской, которая легла в основу издания, и двух спискам, хранящимся в библиотеке медресе Сипахсала в Тегеране. См. *Traites philosophiques par al-Khwarizmi, al-Farabi, Ibn Bajja, Ibn Ady, Editeur critique et introduction par Abdurrahman Badawi. Benghazi, 1973, p. 38—106.*

Введение в научный обиход этих трактатов позволяет расширить и углубить представление о концепции Фараби относительно гармонического единства Вселенной. К настоящему времени этот принцип Фараби был сформулирован лишь в общих чертах, ибо до сих пор широкому кругу ученых не были известны его медико-философские трактаты<sup>7</sup>. Привлечение их к исследованию впервые позволило провести широкие сопоставления между макро- и микрокосмом в понимании Фараби. Рассмотрение проблемы единства бытия, макро- и микрокосма в сочинениях крупнейшего философа своего времени даст возможность выявить малоизученные аспекты средневековой арабоязычной философии вообще.

Привлечение к исследованию малоизвестных трактатов Фараби расширит источниковедческую базу изучения научного наследия ученого, позволит восполнить некоторые пробелы в нашем понимании его философской системы, создаст возможность для дальнейшего анализа структуры и элементов широко известных в эпоху средневековья прогрессивных пантеистических идей, характерных и для других выдающихся мыслителей средневекового Востока.

Важнейшей особенностью общественно-политической жизни средневекового общества было господство религиозно-идеалистического мировоззрения, в частности, ислама в странах Ближнего и Среднего Востока. В своих догматах ислам декларировал раздвоение сущего на два противоположных мира — божественный и сотворенный, а также разделение мира и человека, противопоставление их друг другу. Поэтому проблема их соотношения стояла в центре внимания философского осмысления действительности. Вместе с тем прогрессивная общественно-философская мысль средневекового Востока не могла столь открыто, как это делали древнегреческие мыслители, ставить проблему единства мира: она трансформировалась в проблему единства бытия. Будучи по своей сути направленной против религиозного раздвоения мира, она была впоследствии использована и искажена в различных религиозно-философских течениях, особенно — суфизме. Одной из типичных в условиях средневековья постановок вопроса о единстве мира явилась ее дальнейшая конкретизация в виде проблемы единства макро- и микрокосма, которая представляла определенную возможность в условиях господства религиозного мировоззрения раскрыть в той или иной форме материалистический взгляд на мир и использовать те новые естественнонаучные достижения, которые были получены на средневековом Востоке, в частности, в Средней Азии.

<sup>7</sup> В работе турецкого ученого-арабиста, доктора Фуата Сёзгина эти сочинения приведены "о разделах медицины и зоологии. См.: Fuat Sezgin. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Bd. 3, Leiden, 1970, S. 298—300.

Одним из важнейших источников философской мысли средневекового Востока было философское наследие античной Греции и поэтому особенности решения проблемы единства мира мыслителями Востока, прежде всего Фараби, в известной степени обуславливались тем, как эта проблема решалась предшествующей философией, в частности древнегреческой.

Впервые идея единства мира была сформулирована Анаксагором (около 500—428 г. до н. э.), полагавшим, что Вселенная состоит из мельчайших частиц, из которых сложились все Вещи. Первоначально они пребывали в вечном покое, но, наконец, были приведены в движение умом. Живые существа также включаются им в общую единую, по сути своей материальную систему, так как, по его мнению, первоначально они возникли из влаги, тепла и земли, а затем уже стали рождаться<sup>8</sup>.

Эмпедокл (ок. 483—423 г. до н. э.) отвергает возможность признания мельчайших частиц основой всех форм материи и выдвигает концепцию первоэлементов<sup>9</sup>.

С наибольшей последовательностью идея единства мира получила развитие в атомистическом учении Демокрита (ок. 460—370 г. до н. э.), который утверждает материальное единство мира, состоящего из атомов. Согласно его учению, из атомов, различающихся по форме, состоят все виды материи, огонь, вода, воздух, земля, а также космические тела: Солнце и Луна. Чрезвычайно важным моментом этой теории является и известная материализация Демокритом души. Хотя он и не относит душу к категории материн, но утверждает, что и она состоит из атомов<sup>10</sup>. «По его мнению, душа есть нечто тождественное с умом и принадлежит к первичным неделимым телам. Она есть движущееся существо вследствие мелкости формы своих частиц. Из форм самая подвижная сферическая и потому она свойственна как уму, так и огню»<sup>11</sup>.

Аристотель в своем трактате «О душе» приводит краткое изложение этих теорий, интересуясь, однако, проблемой движения и его соотношения с душой<sup>12</sup>. Он не уделяет внимания идее единства мира, не выделяет и не формулирует ее, но, тем не менее, она явственно слагается из его высказываний по смежным вопросам. По анализу, который дает Аристотель концепциям своих предшественников, можно до некоторой степени судить о различных интерпретациях интересующей нас идеи.

<sup>8</sup> Античные философы (свидетельства, фрагменты и тексты). /Сост. Аветисян А. А. Предисловие и общая редакция Аветисяна А. А. Киев: Изд-во Киевского ун-та, 1955, с. 61—64.

<sup>9</sup> Там же, с. 62.

<sup>10</sup> Там же, с. 96.

<sup>11</sup> Там же, с. 101.

<sup>12</sup> Аристотель. О душе.— Соч. В 4-х т. М: Мысль, 1976, т. 1, с. 375—379.



Так, Аристотель сообщает: «Диоген... полагал, что воздух ее стоит из тончайших частиц и есть начало (всего)»<sup>13</sup>, а Геракли приравнял душу испарению<sup>14</sup>. Разумеется, подобные отрывочные высказывания не представляют собой сколько-нибудь стройную теорию. Однако в них просматриваются ростки теиденци! установления связи между живыми существами и неживой природой. Более широкие масштабы эта идея приобретает в высказывании Алкмеона. «Он утверждает, что она бессмертна, потому что сходна с бессмертными существами. А бессмертие ей присуще поскольку она находится в постоянном движении. Ведь все божественное находится в непрерывном движении: Луна, Солнце, звезды и все небо»<sup>15</sup>. Насколько можно судить по этому отрывку, наряду с идеей материального единства мироздания существовала концепция его духовного или божественного единства. Эта идея нашла наиболее последовательное воплощение в известной теории идей Платона.

В трактате «О душе» Аристотель поднимает вопрос о том, наделена ли сама душа движением, или, будучи неподвижной, сообщает движение телам. В ходе таких рассуждений становится ясно, что такие движущие силы, как душа, ум или мышление, рассматриваются Аристотелем в космологическом плане как двигатели планет, равно как и живых существ<sup>16</sup>.

В том же русле следует рассматривать и следующее определение Аристотелем души в трактате «Метафизика»: «Душа есть первая сущность, тело — материя, а человек или живое существо — соединение топ или другой как общее»<sup>17</sup>.

В этой части своей теории Аристотель существенно расходится с приверженцами атомистической космологии, выдвигавшими идею материального единства мира, и приближается к сторонникам его духовного или божественного единства. Это проявляется, в частности, в его телеологической концепции целесообразности всего мироздания по принципу перенесения процессов, наблюдающихся в живой природе, на среду космических тел, что приобретает в его трудах универсальный характер<sup>18</sup>.

Однако, рассматривая воззрения своих предшественников о духовном единстве мира, Аристотель со всей определенностью возражает им, противореча при этом и самому себе. Он заявляет: «Некоторые также утверждают, что душа разлита во всем; быть может, исходя из этого, и Фалес думал, что все полно богов. Такой взгляд вызывает некоторые сомнения. А именно: почему душа,

<sup>13</sup> Там же, с. 378.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же, с. 378.

<sup>16</sup> Там же, с. 382-383.

<sup>17</sup> Аристотель. Метафизика.—Соч. В 4-х т. М.: Мысль, 1976, т. К с. 209.

<sup>18</sup> Асмус В. Ф. Метафизика Аристотеля.— В кн.: Аристотель. Метафизика, с. 32.

дьясь в воздухе или в огне, не производит живого существа, сходясь в смеси [элементов], производит, хотя, казалось бы, их двух элементах она лучше... Ведь действительно, говорить, эгонь и воздух суть живые существа, — это в высшей степени иворечит разуму, а не называть их живыми существами, если заключают в себе душу, нелепо»<sup>19</sup>.

'аким образом, в отвлеченных космологических рассуждениях стотель склоняется к идее духовного единства мира, но, лщаясь к конкретным наблюдениям за окружающими его явлениями, он фактически опровергает свои заключения. В подавшем большинстве случаев, говоря о душе, он имеет в виду ые существа. Такая непоследовательность Аристотеля в обии его идеалистических космологических доктрин наблюдается других его трактатах: «Отметим, — пишет И. Д. Рожанский, — / важную особенность трактата «О небе». В нем очень много )рится о круговращении небесной сферы как о чем-то изнаьном, этой сфере присущем «по природе». С другой стороны, не находим здесь ни слова о первичном двигателе, доказательство существования которого составляло, как мы видели, основную тему последней книги «Физики»... Представляется крайне юпытным, что он смог изложить свою космологию, не прибежк этой доктрине»<sup>20</sup>.

Аристотель не принимает теорию атомистического строения а) и следует в общих чертах теории Эмпедокла о четырех перлементях как основе материи. Но главное принципиальное хождение Аристотеля с Демокритом состоит не столько в зае атомов первоэлементами, сколько в соотношении материи и ии. В этом отношении в учении Аристотеля наблюдается таи же противоречивость, столкновение материалистических и >алистических тенденций. В связи с этим он не отвергает теоо атомистов полностью, но и не выражает безоговорочного согия с ней.

Данная черта учения Аристотеля неоднократно отмечалась ледователями, которые в качестве прогрессивной стороны выляли его стремление обосновать тесную связь между душевми и телесными явлениями. Это проявляется в его непризнании щепши о том, что душа сама себя движет. Специалисты устривают в этом элементы материалистического понимания знедеятельности человека и его психологии. Аристотель с маэиалистических позиций рассматривает также зависимость ши и психических состояний и процессов от телесных, от тела<sup>21</sup>. Анализ малоизученных трактатов Фараби свидетельствует том, что он в основных принципиальных установках следует

<sup>19</sup> Аристотель. О небе.— В кн.: Аристотель. О душе, с. 391.

<sup>20</sup> Рожайский И. Д. Естественнонаучные сочинения Аристотеля.— В кн.: Аристотель. Соч. В 4-х т. М.: Мысль, 1981, т. 3, с. 38—39.

<sup>21</sup> Асмус В. Ф. Метафизика Аристотеля.— В кн.: Аристотель. Метафизика, с. 58.

системе Аристотеля и сохраняет тенденцию перенесения свойств человека и животного на мир космических тел. Еще более важным является следование Аристотелю в вопросах материалистического подхода к анализу жизнедеятельности живого организма. Создавая самостоятельную космологическую систему, Фараби находится под влиянием присущей философии Аристотеля теории духовного единства микро- и макрокосма. Но, следуя прогрессивным тенденциям восточного перипатетизма, он фактически сводит на нет эту теорию, касаясь непосредственного анализа жизнедеятельности живого организма (микрокосма). В этом аспекте Фараби, оставаясь перипатетиком, в значительной мере усиливает и дает более детализированную разработку идеи материального единства мира. Развивая наиболее прогрессивные стороны учения Аристотеля, он как бы оставляет в стороне вопрос о Необходимом сущем и склонен объяснять все процессы, происходящие в микрокосме, естественными причинами. В связи с тем, что Фараби, как и Аристотель, переносил свойства микрокосма на макрокосм, значимость элементов материалистического мировоззрения, проявившихся в его медико-философских трактатах, приобретает особую важность в рамках его теории единства мира. Если идеалистическая идея духовного единства повисает в воздухе и не получает с его стороны сколько-нибудь веских доказательств, то идея материального единства мира разрабатывается детально на базе конкретных наблюдений за жизнедеятельностью животного организма.

Однако нельзя забывать и о том, что теория единства макро- и микрокосма существовала на Востоке и независимо от передовой философской мысли. Так, в Авесте приводится следующая картина мира: «Тело человека — подобие мира». Ибо мир сотворен из одной капли воды; сказано: «Это творение было сперва в его совокупности одной каплей воды», — также и человек, весь, происходит от одной капли воды [ап]... Так же как мир имеет точно такую же ширину, как и высоту, точно так же и человек, каждый в отдельности, такого же роста, как размах его рук... Спина [пошт] — как небо [асман], и мясо [гошт] — как земля [замин], и кости [астак] — как горы [коф], и жилы [раган] — как реки [ротиха], и кровь [хун] в теле [тан] — как вода [ап] в море [зрех], и живот [ашкомб] — как море [дарйа], и волосы [муз] — как растения [урвар], и места, где волос растет много [ку муз веш руст] — как [лесная] чаща [вешак], и костный мозг [гохр] тела — как металл [айокушт]... Врожденный разум [в человеке] — как люди [в мире], приобретенный же разум — как [полезные, покорные] животные, и тепло (тела) — как огонь [в мире], и [пальцы] рук и [пальцы] ног — как 7 [планет] и 12 [созвездий пояса Зодиака]... Живот, который переваривает пищу, — как облако и огонь Вазишт; вдох и выдох — как ветер, печень — как море Фрахварт, местопребывание лета, [а] селезенка — как северный край, где господствует зима; серд-

— как сосуд для воды Ардвисуры Анахиты, ибо сердце не бо-  
т, кроме как когда смерть [приходит]. Череп и мозг — как веч-  
И свет; голова — как Гаротман, [т. е. небосвод]; два глаза —  
к Луна и Солнце; зубы — как звезды; два уха — как два окна  
ротмана... Душа — как Охрмазд; ум и понимание, и память  
проницательность, и знание, способность объяснить — как те  
амахрспандов, которые стоят перед Охрмаздом...»<sup>22</sup>

Нельзя исключать возможность знакомства Фараби с выше-  
чтенным текстом Авесты. Возможно, некоторые элементы  
азалп влияние на формирование его мировоззрения. Более по-  
едовательное воспроизведение идеи единства мира, сформули-  
>ванной в Авесте, встречается в трактатах представителей ие-  
порых крайне мистических направлений суфизма. Например,  
ин из теоретиков суфизма Абдаллах Аисари [XI в.] утверждает,  
о естество человека подобно микрокосму, так как проявилось  
е, что было в макрокосме. Голова была подобна небу, подобием  
ми движущихся планет язляются семь человеческих способнос-  
й: воображение, сомнение, фантазия, память, прославление  
зга, руководство, благое сообщество, чувства зрения, слуха,  
Зоняния и вкуса подобны ангелам па небе, а тело подобно зем-  
г. Четыре сезона подобны свойствам характера и т. п.<sup>23</sup>

Однако в этом случае автором отстаивается идея мистического  
шнства макро- и микрокосма в божественной субстанции. Сле-  
эвательно, Фараби по принципиальным вопросам следовал пе-  
шатетической теории единства макро- и микрокосма. Его спе-  
ша не имеет идеологического единства с продемонстрированной  
юлющей идеи, выраженной в Авесте и получившей развитие в  
энем суфизме. Поэтому у нас нет оснований связывать его  
^ение с такого рода мистическими тенденциями.

Исследователями наследия Фараби и восточного перипатетиз-  
а отмечалось воздействие на раннесредневековых мыслителей  
остока эманационной теории неоплатонизма, что привело их к  
)зданию некоторых форм объективного пантеистического миро-  
^зрения.

•Фараби стремился очистить передовые натурфилософские и  
этические идеи Аристотеля от влияния мистических произведе-  
ий Платона и неоплатонизма, восстановить, обосновать и развить

<sup>22</sup> Бертелье А. Е. Введение в изучение текстов трактатов «Афак-иамя»,  
Мир<sup>1</sup> ат ал-мухаккакин», «Зубдат ал-хакайик», «Умм ал-хитаб» и «Усул-и  
даб». — В кн.: Пять философских трактатов на тему «Афак ва анфус» (о соот-  
ношениях между человеком и Вселенной). /Критический текст, указатели и вве-  
ение в изучение памятника Бертельса А. Е. Под ред. и с предисловием Гафу-  
ова Б. Г. и Мирзаева А. М. М.: Наука, 1970, с. 64—65.

чистый арпстотелизм<sup>24</sup>. Эта черта учения Фараби может быть продемонстрирована с особой очевидностью на базе анализа его представлений о единстве макро- и микрокосма, воплотившихся в его малоизученных трактатах. Как будет показано в последующих разделах, элементы пантеизма, присущие взглядам Фараби, не имели ничего общего с мистическим субъективным пантеизмом, характерным для крайних направлений суфизма. Они сводятся только к теоретическому, условному признанию наличия в природе и живом организме той или иной стадии эманации Необходимого сущего. Фараби максимально приближается к так называемой «левой» форме пантеизма, «насыщенного натурфилософским материалом и деистическим пониманием мира»<sup>25</sup>.

В сочинениях Фараби пантеизм не выражен последовательно и не носит форму законченной теории. Общий принцип эманации<sup>1</sup> всех форм материй из божественной сущности не развивается, а<sup>2</sup> только называется им. И, напротив, основным и почти единственным объектом исследования Фараби являются различные формы бытия или движения материи. Он проводит аналогию между объективными процессами, происходящими в космических телах, и между ними и законами жизнедеятельности живых организмов.

Это позволяет сделать вывод, что концепция Фараби более всего приближается к идее материалистического единства мира.

Формирование теории научного материализма прошло длительный путь развития как в Европе, так и в странах Востока и завершилось созданием марксистско-ленинского учения. Теория марксизма-ленинизма вобрала в себя в критически переработанном виде наиболее прогрессивные стороны философских концепций прошлого и, прежде всего, материалистические учения и элементы материалистического миропонимания. В частности, можно утверждать, что концепция Фараби о единстве макро- и микрокосма, разработанная им с позиций натурфилософии, была одним из звеньев формирования теории материального единства мира. Элементы материалистических воззрений Фараби оказали сгруппированное влияние на развитие прогрессивных философских течений на Востоке, которые в конечном итоге через материализм XVIII в. в Европе способствовали торжеству идей научного материализма.

\* \* \*

Обзор письменного наследия Фараби убеждает нас в том, что за исключением нескольких крупных научных работ ученый свои философские и естественнонаучные взгляды излагал в форме коротких по объему трактатов, заметок, записей и комментариев. Он не заботился о дальнейшей судьбе своих произведений. Средневековые арабоязычные биографы, в частности, Ибн Халликан

<sup>24</sup> Хайруллаев М. М. Фараби. Эпоха и учение, с. 148.

<sup>25</sup> Там же, с. 143.

бщал, что Фараби в большинстве случаев вел свои записи на ;ноформатных клочках писчей бумаги. Они не подшивались и оформлялись в цельные завершённые произведения, в результате чего многие из них затерялись еще при жизни философа<sup>26</sup>.

К таким записям-комментариям и относится исследуемый Iкгат Фараби «Та'лнкат»<sup>27</sup>, который не только не переведился ;е подвергался детальному исследованию, но и даже не был подэно описан.

Однако, прежде чем приступить к анализу трактата «Та'лиг» Фараби, обратимся к другим неизученным и малоизвестным ботам ученого, условно названным нами как медико-философле трактаты. Самые ранние сведения о медицинских сочинениях фаби имеются в трудах средневековых арабоязычных библиоафов — Ибн ал-Кифти и Ибн Аби Усайби'а.

Так, в своей сводной работе «Книга оповещения ученых об вестиях мудрецов» Ибн ал-Кифти наряду с другими сочиения-[ Фараби упоминает его полемический трактат по медицине чнига возражения Галену». Ибн Аби Усайби'а, который счптлет- в научном мире первым средневековым арабоязычным истори- м древней медицины, в работе «Источники сведения о разрядах ачей» в статье о Фараби среди трудов ученого упоминает уже едующие три медицинские сочинения: «Возражение Галеиу по >воду неправильных толкований слов Аристотеля», «Слово об »ганах [тела] животного» и «Книга посредничества между [пон- тиями] Аристотеля и Галеиа».

Фараби был большим знатоком греческой философии, медп- шы и биологии. Он глубоко изучил фрагменты трудов Фалсса, емокрита, Эмпедокла, Сократа. Биологические и медицинские >едставления Фараби развивались под воздействием изученных 1 трудов Платона, Гиппократ, Аристотеля, Плотина, Галеиа, яександра Афродизийского и других мыслителей Древней Гре- т и Византии. В этом убеждает нас тот факт, что для паписа- т своих медико-философских трактатов, в частности, трактата ~)б органах человеческого тела», он ссылается на следующие ^дико-биологические и естественнонаучные произведения ученых ревенн Греции и Рима: «О душе», «Физика», «Метеорологика», Б частях животных», «О возникновении и уничтожении», «Исто- ля животных», «О мире и небе» Аристотеля. Фараби упоминает роизведения Платона «Тимей», цитирует медицинские произве- епия Галена, такие как «Приемы восстановления здоровья», О мнениях Гиппократ», «О назначении частей человеческого \*ла». Фараби ссылается также и на полемические произведения лександра Афродизийского, направленные против Галена в за- шпу философских концепций Аристотеля. В маленьком трактате

<sup>26</sup> Шуйский С. А. Ибн Халликан об ал-Фараби.— Аль-Фараби. Научное ворчество. М.: Наука, 1975, с. 116.

<sup>27</sup> Ркп. ИВ АН УзССР, инв. № 2385, л. 255а—259а.

«О возражении Галену по поводу его разногласий с Аристотелем относительно органов человеческого тела» Фараби указывает на не дошедший до нас трактат Аристотеля «О здоровье и болезни»<sup>28</sup>.

Все три медико-философских сочинения Фараби, вошедшие в уникальную сборную рукопись Института востоковедения АН УзССР, впервые в мире научно описаны учеными Узбекистана<sup>29</sup>. В 1969 г. одно из этих сочинений — трактат «О возражении Галену по поводу его разногласий с Аристотелем относительно органов человеческого тела», впервые переведен с арабского и научно комментирован сотрудниками Института философии и права АН КазССР А. Х. Касымжаиовым, Б. Я. Ошерович и Г. Тасмагамбетовым<sup>30</sup>. В 1975 г. АН КазССР подготовила и выпустила сборник, в который был включен русский текст вышеназванного трактата ученого<sup>31</sup>, а АН УзССР — посвященную юбилею Фараби публикацию, в которую включены развернутые описания 17 сочинений ученого, в том числе и три медико-философских трактата<sup>32</sup>.

Отдельные философские и медицинские трактаты Фараби упоминаются в труде «Сочинения ал-Фараби», написанном крупными иракскими учеными Хусайиом Али Махфузом и Джаъфаром Ал-Ясином<sup>33</sup>. Эти ученые поставили перед собой цель — составить наиболее полный библиографический указатель известных и зарегистрированных в научной литературе рукописей Фараби. Просмотрев и изучив 198 названий сочинений, приписываемых ал-Фараби, они установили, что из них только 115 принадлежат перу Фараби. Иракские ученые указали также и на два медико-философских трактата, которые включены в сборную рукопись иранской библиотеки Сипахсалар<sup>31</sup>.

Нам не был известен факт нахождения этих рукописей в указанной библиотеке, так как мы не располагали необходимыми сведениями о коллекции библиотеки медресе Сипахсалар. Естественно, у нас возник вопрос — идентичны ли эти рукописи рукописям Института востоковедения АН УзССР?

<sup>23</sup> Там же, л. 303—304.

<sup>29</sup> *Собрание восточных рукописей АН УзССР. Т. 3. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1955, с. 32—33.*

<sup>30</sup> См.: Касымжанов А. Х., Ошерович Б. Я., Тасмагамбетов Г. О возражении Галену по поводу его разногласий с Аристотелем относительно органов человеческого тела. /Пер. Ошерович Б.— *Вестник АН КазССР, 1969, № II, с. 66—77.*

<sup>31</sup> Аль-Фараби. О разуме и науке. Алма-Ата: Наука, 1975, с. 39—50.

<sup>32</sup> Казибердов А. Л. *Сочинения Абу Насра ал-Фараби в рукописях Института востоковедения АН УзССР. Ташкент: Фан, 1975, с. 47—54.*

<sup>33</sup> Казибердов А. Л. *Материалы Международной багдадской конференции, посвященной 1100-летию со дня рождения Абу Насра ал-Фараби.— См.: Общественные науки в Узбекистане, 1976, № 4, с. 66—68.*

ныне этот вопрос решен олагодаря упомянутой пуоликации эакских ученых, снабдивших каждую приведенную рукопись юстранным началом и концом. Именно по этим элементам иа- lного аппарата нам удалось установить идентичность весьма lтересиого для историков арабоязычией средневековой медици- >i медико-философского сочинения, имеющегося в рукописном энде Института востоковедения АН УзССР — трактата «Об ор- ipах человеческого тела» с тем же произведением Фараби, ко- )рое хранится в библиотеке медресе Сипахсалар в Тегеране, оно четет совсем иную атрибуцию. По тем же признакам идентичны- и являются н два других списка — ташкентский «О возражении алену по поводу его разногласий с Аристотелем относительно эганов человеческого тела» и тегеранский — «Книга о том, что 5шего в исследованиях Галена и Аристотеля относительно ор- шов человеческого тела».

Что касается третьего медико-философского сочинения Фара- п — «Об органах [тела] животного, их функциях и потенциях», ранящегося в Ташкенте, то по имеющимся у нас библиографи- ХКИМ данным оно является единственным в мире списком<sup>35</sup>, идимо, эта уникальная рукопись и является той работой, упо- пнаемой средневековым библиографом Ион Аби Усайби'а, т. е. эактат «Слово об органах [тела] животного».

В отличие от двух других медико-философских произведений >араби этот трактат является более значительным по объему эчинением. Однако, к сожалению, он дошел до нас в сильно ис- орченном виде. В нем имеются неясные места, трудные для по- имания и перевода, весьма тяжел и запутан слог, как и у вто- ого произведения Фараби — «Об органах человеческого тела», екст читается с большим трудом, переписан небрежно, без диа- ритических точек, с многочисленными ошибками и пропусками. lекоторые места мы оставили без перевода, вставив вместо не- сного текста многоточие.

Как нам представляется, трактат «Об органах [тела] живот- ого, их функциях и потенциях» дошел до нас незавершенным, ак как на последней фразе самого сочинения вторгаются слова lбн Баджжи из труда «Рассуждение о человеческой цели», на то обратил внимание московский ученый А. В. Сагадеев<sup>36</sup>. Трак- ату Фараби предпослано небольшое послание анонимного авто-

<sup>35</sup> Доказательством уникальности этого трактата является то, что его кри- ческий текст был издан лишь на основе ташкентской рукописи. Все осталь- ье же медико-философские трактаты Фараби изданы с привлечением рукопи- ей, хранящихся в Иране. См.:

^5JL£ ^jj\ <Цъ ^jj\ j ^JI^UJI J (^JJULOJ lxA~Ji J\*\*\~>j

\* Сагадеев А. В. Отечественная литература об ал-Фараби в год его ЛОО-летнего юбилея.— Народы Азии и Африки, 1977, № 6, с. 193.





Касаясь сподчпиеиноности и градации по рангам частей животного тела, Фараби пишет, что все атрибуты главенства находятся в сердце, которое заставляет пульсировать сосуды. Первое переваривание происходит в желудке и кишках, второе — в печени и селезенке. Далее Фараби проводит параллель между добродетельным городом, во главе которого стоит некий руководитель, и человеком, центральным органом которого является сердце. Все разновидности главенства имеют соответствия друг с другом в том отношении, что глава во всех случаях причастен к идее главенства.

В этом трактате, как и во всех других философских и социально-политических сочинениях — Фараби, проводится аналогия между городом-государством и животным организмом, по преимуществу с человеком.

Биологические знания и воззрения Фараби очень близки медико-биологическому учению Аристотеля, который первым в истории человечества предпринял попытку заложить научную основу данной отрасли науки. Он собрал фактический материал и дополнил его множеством собственных наблюдений. Аристотель не ограничивался описанием внешнего вида животных, а стремился изучать их строение, психическую жизнь, историю развития и пр. Он сделал первую попытку классификации животных.

Труды Аристотеля сыграли важную роль в распространении идеи о естественном происхождении живых существ. Они изучались, неоднократно комментировались и, естественно, породили множество споров. Существование обширной литературы, в которой произведениям Аристотеля навязывались чуждые идеи и концепции, заставило многих средневековых ученых тратить энергию и время на опровержение этих взглядов и трактовок. Огромную роль в образовании большой полемической литературы сыграли, в частности, и медицинские труды Галена.

«Галена, — отмечал Б. Д. Петров, — с полным правом можно и следует назвать основоположником экспериментальной физиологии — в этом его величайшая заслуга, может быть, наиболее крупная из всех. Имя его было бы бессмертно в медицине, даже если бы он ничего другого больше не сделал. В развитии медицины за многие столетия — от Гиппократов и до Галея — не было ни одного события, которое могло бы сравниться с диалектическим скачком, с проявлением нового качества, которое привнесено было Галеном, применившим эксперимент для выяснения проблем физиологии»<sup>37</sup>.

Как сообщают историки древнегреческой и византийской медицины, у Галена список костей человеческого тела более научен, чем у Аристотеля, хотя и не без ошибок, так как он составлен на основании исследования обезьяны. Человеческий скелет

<sup>37</sup> Гален Клавдий. О назначении частей человеческого тела. /Пер. с древнегреч. Кондратьева С. П. Под ред. Териовского В. П. М.: Медицина, 1971, с. 46.

алей видел только один раз в жизни, в Александрийском музее, для чего специально предпринял путешествие в Египет<sup>38</sup>.

Касаясь метода в познании органов человеческого тела, Гален писал: «В течение продолжительного времени мы исследовали, затем подвергали рассмотрению все, что было сказано другими по поводу каждого органа; то, что мы нашли соответствующим явным фактам, признали более достойным доверия, чем то, что от него отклонялось...»<sup>39</sup> Из истории известно, как Аристотель насмешкой отзывался о тех философах, которые считали «ходный и рыхлый мозг» центром ощущений только потому, что в олове расположены главнейшие органы чувств<sup>40</sup>. Изучая нервную систему, Гален опроверг концепции Аристотеля. Мозжечок спинной мозг он считал выходящими из головного мозга, как з некоего «корня». Мозг Гален считал источником двигательной способности организма, а вовсе не железой, охлаждающей слизью еплоту сердца, как утверждал Аристотель. Желая доказать это а эксперименте, Гален колол и зажимал сердце щипцами, и это е вызывало расстройства чувствительной сферы или сознания, [огда же он делал раздражение в мозге, они всегда сопровожались потерей чувствительности и сознания<sup>41</sup>. Гален писал: «Ведь умать, что мозг, имея в виду естественную теплоту сердца, был эздап для охлаждения и восстановления умеренной температуры, совершенно бессмысленно. При таком предрасположении природа вместо того, чтобы помещать его так далеко от сердца, или делала бы из него оболочку для сердца, как она сделала это из егкого, или, по крайней мере, поместила бы его в грудной клетке, но не прикрепила бы к головному мозгу всех органов чувств<sup>42</sup>.

Непосредственные преемники Аристотеля, т. е. перипатетики, оторые изучали и комментировали произведения Стагирита плоть до IV в. н. э., первыми обнаружили противоречия в учении фистотеля. С другой стороны, как писал Б. Д. Петров, «во зглядах и деятельности Галена находят отражение две, употребляя выражение В. И. Ленина, линии — линия Платона и линия [емокрита. Называя себя последователем Платона, Гален упорно тстаивал многие его идеи, в частности телеологические. Вместе с ем, следуя логике внутреннего развития медицины, следуя тому, то диктовали ему открываемые им факты, во многих случаях, ыть может, и независимо от своего желания, Гален объективно тановится в медицине и философии представителем линии [емокрита»<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> Еврейская Энциклопедия. В 16-ти т. Спб. Б. г., т. 2, с. 413.

<sup>39</sup> Гален Клавдий. О назначении частей человеческого тела, с. 202—33.

<sup>40</sup> Ко в мер С. Г. История древней медицины. Вып. III. Киев: Б. и., 1888, 601.

<sup>41</sup> Петров Б. Д. Естественноисторические взгляды Галена.— В кн.: Гален Клавдий. О назначении частей человеческого тела, с. 17.

<sup>42</sup> Гален Клавдий. О назначении частей человеческого тела, с. 292.

<sup>43</sup> Петров Б. Д. Естественноисторические взгляды Галена, с. 50.

В нашу задачу не входит перечисление и разбор всех исследований, посвященных многочисленной литературе, возникшей в культурных центрах средневековья среди ученых Византии и Ближнего Востока, о той полемике, которая имела место среди перипатетиков — сторонников Аристотеля, с одной стороны, и врачей-философов Древнего Рима, в частности Галена, с другой. Остановимся на некоторых работах современных зарубежных исследователей, которые, вероятно, не располагали вышеуказанными медико-философскими трактатами Фараби.

Так, в 1967 г. в Геттингене вышла работа 10. Х. Бюргеля «Аверроэс против Галена»<sup>44</sup>. Немецкий ученый, используя большой фактический материал, установил, что в средневековой мусульманской (арабоязычной) литературе существовала полемическая традиция, направленная против теоретических концепций Галена. Зачинателем данной полемики был Александр Афродизийский. Вслед за ним эту традицию поддержал Рази, затем Фараби, который развил ее, и Ибн Рушд<sup>45</sup>.

К числу зарубежных работ, в которых в той или иной мере освещались медико-философские воззрения Фараби, относятся исследование Ф. Циммермана «Ал-Фараби и философская критика Галена. от Александра до Аверроэса»<sup>46</sup> и статья М. Плеснера «Введение ал-Фараби к изучению медицины»<sup>47</sup>.

Ф. Циммерман, используя некоторые философские сочинения Фараби<sup>48</sup>, поставил перед собой цель — доказать, что полемическая традиция, направленная против римского врача и философа Клавдия Галена в защиту философских и частично естественнонаучных концепций Аристотеля, восходит, главным образом, к Александру Афродизийскому, а от него к Фараби, который развил ее и углубил. Фараби посредством сопоставительного анализа концепций Аристотеля и Галена по отдельным философским, медицинским и биологическим вопросам выражает свое критическое отношение к древнеримскому врачу Галею.

В статье М. Плеснера сообщается, что еще в 1869 г. известный арабист и библиограф Мориц Штейншнейдер впервые обратил внимание ученых на сообщение еврейского философа и врача Моисея бен Маймун Маймонида (1136—1204) о том, что соглас-

<sup>44</sup> Burge I J. Ch. Averroes «Contra Galenum». Nachr. d. Ak. d. Wiss. in Göttingen. Phil.-hist. Kl, 1967, S. 263—340.

<sup>45</sup> Там же, с. 264.

<sup>46</sup> Zimmermann F. W. Al-Farabi und die philosophische Kritik an Galen von Alexander zu Averroes.— «Akten des VII. Kongress für Arabistik und Islamwissenschaft», Göttingen, 1976, S. 401—414.

<sup>47</sup> Plessner M. Al-Farabis introduction to the study of Medicine Islamic philosophy and classical tradition. For Richard Walzer on his seventieth birthday. Editors S. M. Stern, Albert Hourani and Vivian Brown. University of South Carolina Press Columbia, South Carolina, 1972, p. 307—314.

<sup>48</sup> Arabische, Türkische und Persische Handschriften der Universitätsbibliothek in Bratislava. Unter der Redaktion Josef Blaskovics bearbeitet., Bratislava, 1961, S. 181—188.

ю Фараби медицина состоит из семи частей<sup>19</sup>. Штейншнейдер предположил, что цитата Маймонида, входящая в его «Комментарий к первому «Афоризму» Гиппократу» была заимствована им из знаменитой энциклопедической работы «Классификация наук» Евараба. В то время имелся лишь печатный латинский перевод того труда<sup>50</sup>. Но ни в этом тексте, ни в более полном переводе итальянского ученого Герарда Кремонского (1114—1187), ни в древнееврейском варианте, принадлежащем Калоимосу из Арля, не было главы о медицине.

То же самое выяснилось и в отношении арабского оригинала, который был дважды почти одновременно опубликован в Каире (сманом Амином в 1931 г.<sup>51</sup> и в Испании А. Гонсалисом Паленция в 1932 г.<sup>52</sup> Вместе с тем Маймонид вряд ли мог ошибиться — он превосходно знал произведения Фараби.

В 1961 г. был полностью опубликован древнееврейский перевод Моисея ибн Тиббона «Комментарии к «Афоризмам» Гиппократу» Маймонида<sup>53</sup>. А в 1963 г. появился английский перевод его комментария к первому «Афоризму»<sup>54</sup>. Однако ни эти тексты, ни их исследователи не пролили ничего нового в решении вопроса, оставленного в свое время М. Штейншнейдером.

В 1969 г. известный турецкий востоковед, автор многотомной «Истории арабской письменности» Фуат Сезгин опубликовал описание обнаруженной им стамбульской рукописи, содержащей 2 сочинения различных средневековых авторов. В этой рукописи мелось 27 работ Фараби, в том числе небольшой по объему «Трактат по медицине», который был полностью приведен ученым<sup>55</sup>. М. Плеснер отмечал, что вряд ли Фуат Сезгин отдавал себе отчет в том, что нашел текст, на который в свое время ссылался знаменитый еврейский врач и философ Маймонид. Однако тщательное исследование показало, что этот текст не является ригиналом, на который ссылался Маймонид, а скорее всего представляет собой комментарий неизвестного автора или резюме

<sup>49</sup> Steinschneider M. *Ai-Farabis, des arabischen Phylosophien Leben und Schriften, mit besonderer Rücksicht auf Geschichte der griechischen Wissenschaft unter den Arabern.* St. Petersburg, 1895, s. 248.

<sup>50</sup> *Alpharabii vetustissimi Aristotelis interprets Opera omnis...* studio et cura Guilelmi Camerarii. Parisiis, MDCXXXVIII.

<sup>52</sup> Angel Gonzales Palencia. *Catalogo de las ciencias.* Madrid, 1932, XXX, 176, p. 108.

<sup>53</sup> Maimon (Maimonides) Moshe Ben. *Medical Works*, ed. by Isaac Schurmann. vol. III, *Commentary on Hippocrates Aphorism*, Jerusalem, 1961.

<sup>54</sup> H. Hoff and A. Bar-Sela. *Maomonides Interpretation of the First Aphorism of Hippocrates*, *Bulletin of the History of Medicine*, XXXVIII (1958), p. 347—354.

<sup>55</sup> *Uc macmuat ar-rasail.* Review of the Institute of Islamic Studies. Publications of the Faculty of Letters. Istanbul University, 12, 2—4 (1955, published 1960), p. 231.

на медицинский трактат Фараби. Возникает вторая возможность объяснения в свете того факта, что в стамбульской рукописи семь частей медицины хотя и тождественны семи частям, упоминаемым Маймонидом, но следуют друг за другом в несколько ином порядке. Помимо этого различия новооткрытый текст, будучи введением к медицинскому трактату, обнаруживает стиль, характерный для изложения Фараби теории науки или этических проблем. Это тем более важно, что философ, обладая медицинскими знаниями, тем не менее не был практикующим врачом, о чем в свое время сообщил Ион Аби Усаиби'а. В то же время имеются технические термины в том порядке (как в еврейском, так и в арабском текстах), что приводит к следующему выводу: именно этот трактат использован Маймонидом при написании им медицинского труда «Комментарии к «Афоризмам» Гиппократата». Краткий отчет этого открытия и предварительный перевод стамбульского текста представлен в докладе Плеснера<sup>76</sup> на XXI Конгрессе по истории медицины (Сьена, сентябрь 1968 г.).

Фараби был первым арабоязычным философом, сделавшим попытку классифицировать медицинские дисциплины. Арабский перевод трактата Галена «О частях медицинского искусства» опубликован недавно (до этого он был известен только по латинскому переводу Николая Регийского в XIV в.)<sup>57</sup>. Арабские переводы начат Хунайном пбн Исхаком, а затем продолжен его сыном Исхаком ибн Хунайном<sup>58</sup>. Следовательно, арабский перевод осуществлен примерно на пять веков раньше, чем его латинский вариант. Открытие этого трактата принадлежит Х. Риттеру и Р. Вальцеру. В нем представлены все элементы классификации Фараби, но в том порядке, который отражает медико-философский подход галеновой традиции.

Самая отличительная черта текста Фараби — его требование о необходимости знать различные виды здоровья, соответствующие различным видам болезней. Это требование отклоняется от традиции Галена, который указывал на необходимость для врачей-специалистов в той или иной области медицины знать различные части и органы тела<sup>59</sup>. Виды здоровья, упоминаемые Фараби, явно тождественны видам здоровья, соответствующим различным частям тела, и тем болезням, которые свойственны этим частям.

В своем трактате Галей ссылается на «Рассуждение о классификации или классах болезней», т. е. на работу Деморборум

<sup>56</sup> Plessner M. Al-Farabi über Medizin. Eine Übersehene unci neuendekte te Quelle. (XXI Congress Int. di Storia della Medicina, 1968).

<sup>57</sup> Galen on the parts of medicine... first edition on the Arabic version with English translation by Malcolm Lyons, the Latin versions... re-edited by Kolesch, D. Nickel, G. Strohmaier, CMG, Suppl. Or., II, 1968.

<sup>58</sup> Hunain Ibn Ishaq. Risala. Ed. Bergstrasser, N 61, 1925. cf. p. VII, ad 32, 1—3.

<sup>59</sup> Galen on the parts of Medicine..., p. 2.

Ифефеициис<sup>60</sup>. Он говорит о людях, которые ошибаются относительно того, здоровы они или больны. Это побудило Фараби сделать замечания относительно диагноза, что в свою очередь свидетельствует о том значении, которое Фараби придавал симптоматологии.

Фараби определяет медицину как творческое искусство, т. е. о терминологии Платона «техне поэтика»<sup>61</sup>. Платоновский термин «эпистема» используется им для этических «практических» наук<sup>62</sup>. Та же терминология используется комментаторами Аристотеля.

Таким образом, становится понятным, почему Фараби в своей классификации наук медицине не отводит особого места. Соответственно предположение М. Штейншнейдера относительно высказывания Фараби о медицине как о части его классификации наук с самого начала беспочвенно. Классическая система содержит «эпистему», т. е. науку, а не искусство-ремесло, так что там остается места для того, что имело целью создать или создавать свой предмет с определенными качествами и акциденциями, а не превращать его в умопостижимый предмет. Поскольку оба текста не являются просто двумя редакциями одного и того же оригинала, Плеспер опубликовал их оба.

Исследовав опубликованный М. Плесиером стамбульский трактат и сопоставив его с тремя ташкентскими медико-философскими сочинениями Фараби, мы пришли к выводу, что Фараби, по всей вероятности, написал в свое время большой капитальный труд по медицине, который не дошел до нас цельным произведением. Видимо, эта большая работа еще при жизни ученого не была им оформлена воедино, а разошлась по культурным центрам халифата разрозненной на отдельные, не равные по объему трывки, которые в результате неоднократной переписки получили различные названия, зафиксированные позднее средневековыми библиографами.

В этом нет ничего удивительного, ибо, как сообщил библиограф Ибн Халликан, Фараби не заботился о дальнейшей судьбе своих многочисленных произведений, которые зачастую писались на разноформатной, разрозненной бумаге и не оформлялись целиком в цельные законченные книги.

Обнаруженный Ф. Сизганом стамбульский трактат является, по нашему мнению, первоначальным вариантом предисловия либо введения к большому медико-философскому труду Фараби. Стамбульская рукопись повторяет те же основные положения в определении медицины и медицинского искусства, которые в несколько иной редакции и более расширенно представлены в Ташкентском трактате «О возражении Галену по поводу его разногласий

<sup>60</sup> Там же, с. 11.

<sup>61</sup> Платон. Сочинения, переведенные с греческого и объясненные профессором Карповым. Ч. V. «Софист». М.: Б. и., 1879, 219 с.

<sup>62</sup> Там же. Ч. VI. «Политик». М.: Б. и., 1879, 258 с.

с Аристотелем относительно органов человеческого тела». В обоих сочинениях, как в стамбульском, так и в ташкентском, повторяются те же семь пунктов, связанных со знанием медицинского искусства.

Рассматривая эти текстуально близкие между собой два небольших по объему сочинения Фараби и сопоставляя их с другой более значительной по содержанию медико-философской работой ученого — трактатом «Об органах человеческого тела», мы приходим к выводу, что трактат представляет собой окончательный развернутый вариант «введения» к предполагаемому большому капитальному труду по медицине. Именно в данном трактате Фараби более подробно и детально излагает основную цель написания им работы. Так, Фараби пишет, что Гален в своих медицинских трудах рассматривал органы человеческого тела прежде всего как врач. Он описывал строение и функции частей человеческого тела и придавал особое значение изучению признаков болезни и нормального состояния. Гален рассматривал не только различные органические, растительные и минеральные лекарства, но и их исходный материал, т. е. изучал все виды животных растений и минералов, из которых изготовлялись простые и сложные медикаменты. Что касается задач естествоиспытателя, то, по мнению Фараби, Аристотель рассматривал органы человеческого тела в плане общей концепции живого существа, которое едино по своей сути. Данное единство опирается на питание, рост и размножение. Оно свойственно как человеку, а следовательно любому животному, так и растительному миру. Отсюда, подчеркивает Фараби, и вытекает различный подход в определении органов человеческого тела медиком, или медициной и естествоиспытателем, или естествознанием.

Естествознание, по Фараби, является теоретической наукой, • помощью которой познаются природные тела. Он разъясняет, что причина вещи — это либо то, благодаря чему она существует либо то, от чего она существует, либо то, ради чего она существует. Теплота является первым нетелесным орудием и первое телесным началом после формы, благодаря которым тело совершает свое действие. Холод же является вторым нетелесным орудием и вторым нетелесным началом после формы. Развивая свою мысль, Фараби пишет, что животное есть ощущающаяся, питающаяся субстанция, и что каждый вид животного наделен психической силой. У каждого животного имеются три силы: питающая, ощущающая и стремящаяся. Человек, по определению Фараби, — это один из видов животных, а орган любого животного существует для того, чтобы совершать какое-либо действие, предопределенное ему, или для того и другого. Фараби подчеркивает, что у многих видов животных имеются свойственные только им болезни, причем, человек страдает большим количеством болезней чем животные. По Фараби, медицина есть некий вид деятельности, подобный искусству, а всякое искусство имеет объект



или объекты, в которых оно совершает свои действия. Цель врача, по Фараби, заключается в том, чтобы добиться для тела человека и каждого из его органов того или иного вида здоровья и уберечь от того или иного рода болезни.

Фараби пишет, что отклонения, наблюдаемые во влажном выделении мочевого пузыря, вызывают признаки тех или иных болезней в тех или иных органах, взятых в отдельности. Врачу также надлежит изучать средства и вещества, посредством которых он осуществляет свои действия, т. е. он должен знать пищу, простые и сложные лекарства и инструменты.

В трактате «Об органах человеческого тела» Фараби высказывает свои критические замечания в отношении взглядов Галена. Он защищает Стагирпта от необоснованных нападок Галена, который обвинял Аристотеля в том, что тот не проводил принципиального различия между нервами, исходящими от головного, а также спинного мозга, и сухожилиями и связками.

Большое место Фараби отводит спору анатомов Древней Греции и Византии относительно неустойчивости медицинской терминологии. «Все анатомы, — пишет он, — говорят, что они никогда не наблюдали в мозгу и в том, что Гален называл нервами, ничего из того, что Аристотель характеризовал как нечто, не имеющее отношения к чувствам и не являющееся чувствами. Вместе с тем также ясно, что Аристотель познал многие из тел, которые Гален называл нервами, и которые сам он называл не нервами, а «трактами», «путями». В частности, Гален говорил, что «от [головного] мозга к каждому глазу тянутся три пути, из коих один расположен в передней части [головного] мозга. И он говорил, что он полый. Тот тракт, который тянется к правому [глазу] или тождествен с тем, который тянется к левому, или они [в начале] были соединены, а затем разъединились так, что правый [тракт] направлен к правому [глазу], а левый к левому. Вы знаете, что эти [тракты] назывались Галеном и многими другими нервами, а также телами»<sup>63</sup>.

• Фараби отсылает читателя к медицинскому сочинению Александра Афродизийского, который также критиковал Галена за его несправедливые выпады против Аристотеля. Фараби отмечает, что Гален не объективен и противоречит самому себе, ибо он: неоднократно подчеркивал в своих различных анатомических трудах компетентность Аристотеля в области медицины.

Во введении к «Большой книге музыки» Фараби писал следующее: «Чтобы быть хорошим теоретиком, независимо от науки, к которой это относится, необходимы три условия: 1) хорошо знать все принципы, 2) уметь делать необходимые выводы из этих принципов и данных, относящихся к этой науке, 3) уметь отве-

<sup>63</sup> К а з и б е р д о в Л. Л. Малоизвестный медико-философский трактат ал-Фараби.— Вопросы философии, 1978» № 10, с. 143.

ать на ошибочные теории и анализировать требования, высказанные другими авторами, чтобы отличить истину от лжи и исправить ошибки...»<sup>64</sup>

Эти же мысли мы находим в трактате «Об органах человеческого тела». Фараби пишет, что между Галеном и Аристотелем имеются существенные расхождения по ряду вопросов, в частности, о функциях и строении различных частей человеческого тела. Поэтому для того, чтобы убедиться, кто из них прав, необходимо провести анатомические исследования, но их провести невозможно; поэтому он исследует данные проблемы методом логического знания.

В заключение Фараби пишет, каким путем можно познать Истину природы вещей, опираясь на диалектический метод разложения и математический метод доказательства, изложенные в главных логических произведениях Аристотеля: «Первая и Вторая Аналитики», «Герменевтика» и «Софистические опровержения».

## О ЕДИНСТВЕ МИРА, МИКРО- И МАКРОКОСМА

### Проблема соотношения между Вселенной и человеком

В исследованиях специалистов при анализе отдельных концепций Фараби доказано, что ведущим в его мировоззрении является представление о гармоническом единстве мира. «Исходя из идеи гармонической целостности мира, -Фараби все это множество вещей связывает друг с другом так, что они образуют единое целое, или единый гармонически сложенный организм, в котором все проистекает от неизмеримо огромного»<sup>65</sup>.

В связи с этим возникает вопрос, почему труды ученого, отличающегося такой целостностью воззрений и стремившегося при своем энциклопедизме свести все многообразие мира в единую систему, в большинстве случаев распадаются на трактаты по отдельным вопросам? На наш взгляд, в этом проявилась характерная черта деятельности Фараби — его стремление к распространению научного знания. По тому, насколько сильное влияние сказали концепции Фараби на формирование мировоззрения таких выдающихся ученых Востока, как Ибн Сима, Иби Рушд и др., уже доказана огромная роль Фараби в процессе формирования передовых натурфилософских идей в странах Ближнего и Среднего Востока. Но распространение научного знания не может быть сведено только к созданию оригинальных сочинений по различным областям средневековой науки. Фрагментарность многих его сочинений свидетельствует о том, что Фараби придавал боль-

<sup>64</sup> Гафуров Б. Г., Каемжанов А. Х. Ал-Фараби в истории культуры. М.: Наука, 1975, с. 122.

<sup>65</sup> Демидчик В. П. Космология ал-Фараби и ее основные источники.— В кн.: Лл-Фараби. Научное творчество. М.: Наука, 1975, с. 23.

шое значение устной пропаганде передовых знаний перед возможно более широким кругом учеников и единомышленников. Этим объясняется то, что многие трактаты Фараби носят форму вопросов и ответов либо форму конспектов, которые, возможно, составлялись его слушателями, фиксируя ответы учителя. В связи с этим перед учеными встает задача воссоздания той целостной картины мира, которую рисовал Фараби как в трактатах по отдельным вопросам, так и в беседах, от которых до нас дошли только конспекты.

К числу таких записей, ответов на несохранившиеся вопросы мы склонны отнести «Та'ликат». Что касается медико-философских трактатов, то в рамках настоящей работы наиболее важным представляется рассмотрение их в философском аспекте в качестве важного звена в гармонической системе мира, созданной Фараби.

По другим трудам Фараби уже было выведено принципиально «структурное тождество», которое ученый усматривал между макро- и микрокосмом (человеком)<sup>66</sup>, в частности, между государством и человеческим организмом. Но эта проблема могла быть рассмотрена на базе известных сочинений только в самых общих чертах. С введением в научный обиход обнаруженных Ниими медико-философских трактатов представляется гораздо более широкая возможность проследить детали и закономерности такого единства. Кроме того, такой анализ позволит в еще большей мере оценить уровень элементов материализма в натурфилософских взглядах Фараби. В связи с этим мы попытаемся провести сопоставительный анализ концепций Фараби, касающихся макро- и микрокосма на материале «Та'ликат» и медико-философских трактатов.

На основании текстологической работы над «Та'ликат» мы перевели этот трактат на русский язык и впервые опубликовали в двух изданиях с примечаниями, относящимися лишь к различиям ташкентской рукописи и хайдарабадского издания и к трудностям прочтения отдельных слов в ташкентском списке<sup>67</sup>.

«Та'ликат» представляет собой сборник тезисов-комментариев Абу Насра ал-Фараби, в котором затрагиваются почти все философские проблемы средневековья в рамках арабоязычного перипатетизма. В трактат включен 101 тезис. Они отличаются между собой как по содержанию, так и по объему. Большая часть из них исполнена в сжатом конспективном стиле. Для некоторых тезисов характерно абстрагирование от частных деталей.

Особого внимания для нашей работы заслуживает хранящийся в Институте востоковедения АН УзССР неизученный трактат

<sup>66</sup> Там же, с. 25.

<sup>67</sup> Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане. Ташкент: Фан, 1976, с. 146—163; Казыбердов А. Л. Сочинения Абу Насра ал-Фараби в рукописях Института востоковедения АН УзССР. Ташкент: Фан, 1975.

||| Сины, имеющий идентичное название — «Та'ликат»<sup>68</sup>. Это •бъемистое сочинение Ибн Сины представляет собой сборник >азрозненных 978 тезисов-примечаний, в которых ученый творчески развил основные мировоззренческие концепции своего вешкого предшественника Фараби.

Данный философский трактат впервые введен в научный оборот в 1955 г.<sup>69</sup> Было отмечено, что в нем в форме отдельных замечаний излагаются взгляды Ибн Сины на вопрос о существовании предмета логики и метафизики и их необходимой связи, что рукописи данного произведения очень редки, что одна из них хранится в Британском музее.

В 1973 г. известный арабский ученый Абдаррахман Бадави опубликовал критический текст «Та'ликат» Ибн Сины, подготовленный им по двум рукописям, хранящимся в Египте и США<sup>70</sup>. В предисловии к комментированному изданию сообщалось, что это сочинение Ибн Сины имеется в 10 рукописях, восемь из которых находятся в различных культурных центрах Турции.

Ближайшее знакомство и сличение нами каирского издания «Та'ликат» с ташкентским списком показало, что объем каирского издания несколько уступает ташкентской рукописи. Имеется существенная перестановка тезисов как в начале, так и в конце работы. Тезисы ташкентского списка начинаются вводным словом, означающим примечание, а в каирском издании этих вводных слов не имеется — тезисы начинаются с красной строки. В ташкентской рукописи отсутствует приписка, приведенная в каирском издании, в которой указывается, что сочинение «Та'ликат» Ибн Сины написано под диктовку и прокомментировано его учеником Абу-л-Хасаном Бахманйаром ал-Марзубан (ум. 1065—1066 г.)<sup>71</sup>.

Обстоятельство, оправдывающее привлечение нами неизученного трактата Ибн Сины, имеет целью обратить внимание специалистов-философов на редкое и интересное явление в обширной средневековой арабоязычной философской литературе, а именно: «Та'ликат» Ибн Сины по тематике, структуре и содержанию идентичен «Та'ликату» Фараби. Как показал сопоставительный анализ текстов «Та'ликат», приписываемых Ибн Сине и Фараби, первый текст носит несколько более расширенный характер и в ряде пунктов дополняет текст «Та'ликат» Фараби, который по своему объему гораздо уступает «Та'ликату» Ибн Сины.

<sup>68</sup> Ркп. ИВ АН УзССР, инв. Л9 244/1, л. 16—140а.

<sup>69</sup> Собрание восточных рукописей АН УзССР, т. III, с. 48.

<sup>71</sup> Brockelmann C. Geschichte der arabischen Litteratur, Bd. 1, S. 458/3.

Разбор содержания комментариев Фараби показывает, что они относятся к самым различным областям знания, но не -ко всем. В них не затрагиваются либо затрагиваются лишь *косвенно* вопросы, связанные с такими науками, как языкознание, «гражданская паука», правоведение и спекулятивная теология<sup>72</sup>. Наибольшее число комментариев падает на метафизику, особенно ее первый и третий подразделы, на физику, прежде всего на ее восьмой подраздел, науку о душе, особенно ее теорию познания и бессмертия души.

Комментарии по содержанию носят разрозненный характер и почти не имеют между собой логической связи. Правда, в некоторых случаях мысль, изложенная в одном комментарии, получает дальнейшее развитие или разъяснение и детализацию в другом либо в ряде других комментариев, причем последние или следуют непосредственно за разъясняемым и детализируемым комментарием, или отделены от него другими комментариями, трактующими совершенно иные вопросы.

Все это приводит нас к заключению, что «Та'ликат» Абу Насра ал-Фараби — не цельное произведение. В частности, его *нельзя* рассматривать и в качестве свода комментариев к какому-либо одному сочинению — самого Фараби или других мыслителей. Перед папп, скорее, фиксация отдельных идей автора, попутно вымазанных им в связи с рассмотрением некоторых проблем из указанных выше областей знания. Эти мысли могли быть записаны не обязательно самим Фараби, а кем-нибудь из его учеников или собеседником.

В комментариях уточняются многие положения средневекового философа, а также его отношение к некоторым философским концепциям других мыслителей, в частности, Платона. Большой интерес представляет содержание 98-го комментария, совпадающее :фрагментом из «Даниш-намэ» Ибн Сипы. Он служит еще одним :впдетельством преемственной связи между философией Фараби л Ибн Сипы, творчески развившего основные мировоззренческие концепции своего предшественника.

«Та'ликат» Фараби привлекается нами в силу его неизученности, а также потому, что в нем отражены основные моменты федставлений ученого о макрокосме и его взаимосвязи с микрокосмом. Кроме того, маша цель состоит еще в подтверждении того факта, что даже по таким фрагментарным сочинениям исследователь может проследить основные контуры гармоничной системы мира, созданной Фараби.

Прежде всего необходимо остановиться на представлениях ученого о Необходимо сущем и его взаимодействии с материальным миром, которые изложены во многих его трактатах, но в наибо-

<sup>72</sup> Фараби. Слово о классификации наук.— В кн.: Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата: Наука, 1972, с. 106—192.

ее концентрированной форме выражены в «Та'ликат». Этот вопрос освещается, преимущественно, в I- и II-м комментариях<sup>73</sup>.

I-й комментарий относится к 3-му разделу метафизики, изучающему «существующие нематериальные предметы, которые не суть тела и телами не обладают»<sup>74</sup>. Фараби, объясняя как от Необходимо сущего возникают существующие предметы и как от него происходит бытие, затрагивает тот аспект данного вопроса, который связан с представлением о происхождении всех предметов от Необходимо сущего вследствие возникновения у него желания. Абу Наср отвергает подобные представления, поскольку они противоречат идее Необходимо сущего как абсолютно совершенного существа. В самом деле, предполагать в Необходимо сущем какое-то желание — это означает допускать в нем возникновение такого состояния, которого у него до данного момента не было. Это подразумевает, во-первых, некоторое изменение в сущности Необходимо сущего, а во-вторых, существование чего-то такого, чего у него до этого не было и что оно возжелало в данный момент. И то и другое отрицает представление о Необходимо сущем как об абсолютно совершенном существе, во-первых, потому, что оно как таковое не может претерпевать изменение, а во-вторых, потому, что не может желать чего-то, поскольку в таком случае было бы лишено этого «чего-то», т. е. нуждалось бы в нем.

Данная концепция в определенное время сыграла первостепенную роль в борьбе философов араоязычного мусульманского средневековья против утверждения ортодоксальных мусульманских богословов о творении мира Аллахом из ничего и служила основным аргументом в доказательстве извечности мира. Так, в «Книге спасения» Ибн Сины указанная концепция развертывается в следующее рассуждение: «Принцип Вселенной — необходимо сущая сущность. А Необходимо сущее таково, что все [получающее] от него свое существование необходимо существует, так как в противном случае у Необходимо сущего было бы такое состояние, которого у него не было, и тогда оно не было бы Необходимо сущим во всех отношениях. Если допустить, что новое состояние возникает не в его сущности, а вне ее — в воле, как это предполагают иные, то вопрос о возникновении из него воли должен быть поставлен так: [возникла ли] воля благодаря природе или благодаря еще чему-то, чем бы оно ни было? Что бы ни предположили как нечто возникшее после своего несуществования, вопрос о нем всегда будет стоять так: либо оно предполагается возникшим в сущности Необходимо сущего, либо оно предполагается

<sup>73</sup> Здесь и далее под цифрой I имеется в виду русский текст трактата «Та'ликат», под II — «Трактат об органах человеческого тела», под III — «Трактат об органах [тела] животного, их функциях и потенциях». Следующие за цифрами I—III арабские цифры означают нумерацию тезисов вышеуказанных произведений Фараби, включенных в качестве приложения в данное издание.

<sup>74</sup> Л л ь - Ф а р а б и. Философские трактаты, с. 173.

юзникшпм не в его сущности, а как нечто постороннее для его :ущности. Если оно возникло в его сущности, значит его сущность третерпела изменение, а Необходимо сущее, как это уже было выяснено, по своей сущности есть Необходимо сущее во всех от-юшепиях. С другой стороны, если Необходимо сущее при воз-никновении чего-то постороннего для него оставалось бы таким >ке, каким оно было до этого, если с ним вовсе не произошло бы шчего нового, если положение не изменилось бы и при этом по-южеии ничего не возникло бы, то не было бы и необходимости з том, чтобы из него что-то возникало, а напротив, положение и гостояние должны были бы оставаться такими, какими они 5ыли»<sup>75</sup>.

2-й комментарий также относится к третьему подразделу ме-тафизики, которая «изучает ступени существующих предметов, :как они [предметы] достигают этих ступеней, почему каждый из пих достоин того, чтобы занять ту ступень, на которой находится; объясняет связь одних с другими, порядок их и причину сущест-вования этой связи и порядка»<sup>76</sup>. В данном комментарии Фараби устанавливает такую связь между ступенями бытия: Необходи-мо сущее — иерархия нематериальных космических разумов — нематериальные небесные тела — природный, т. е. подлунный мир. В этой структуре бытия высшие ступени сущего выступают з качестве условия существования низших ступеней. В этом смыс-ле первые «предшествуют» последним.

О том, что такое «предшествующее», Фараби говорит в XIV-м рассуждении «Книги Катагурийас», или «Категории»: «О «пред-лествующем» говорится во многих смыслах: как о предшествую-щем во времени, как о предшествующем по природе, как о пред-шествующем по степени, как о предшествующем по совершенст-ву, как о предшествующем в виде причины чего-то»<sup>77</sup>. В рассмат-риваемом комментарии утверждается, что речь идет о предшест-вовании «по сущности», т. е. не во времени, а по степени и в ка-честве причины чего-то. Как и в предыдущем комментарии, здесь подчеркивается извечность мира, Первого, т. е. Необходимо сущего, и тем самым отвергается креационистская установка орто-доксального богословия. Вместе с тем понятие «предшествующе-го» используется Фараби для формального приведения своего эманатнстского учения в соответствие с мусульманским представ-ленным о боге как о творце мира, «предшествовавшем» своим «творениям».

Такое понимание «предшествования» творца своим творениям впоследствии использовал Ибн Сина для доказательства вечности мира. «Сотворенное, — писал он, — также имеет два значения. В одном значении — это то, для сущности чего имеется какой-то

<sup>75</sup> Ибн Сн на. Книга спасения. (О вечности мира).—В кн.: Антология и провой философии. В 4-х т. М.: Мысль, 1969, т. 1, ч. 2, с. 730.

<sup>76</sup> Аль-Ф ара б и. Философские трактаты, с. 175

<sup>77</sup> Аль-Ф ара б и. Логические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1975, с. 240.

принцип, от которого зависит его существование, а в другом—то время [существования] чего имеет начало...»<sup>78</sup>. Он доказывает, что «сотворенное» сущее следует понимать не как то, что было создано богом в определенное время, а как то, что существует вечно в своем существовании зависит от некоего принципа, именуемого «творцом». Изложенная точка зрения стала основополагающей в антологии восточного перипатетизма, в учении Ибн Сина, Ибн Баджи, Ибн Туфейля и Ибн Рушда, которые отстаивали идею извечности мира богу, хотя Ибн Рушд отвергал эманатистскую концепцию своих предшественников, в частности, Фараби Ибн Сины.

Вопреки признанной ортодоксальным исламом сотворенности материального мира Фараби вслед за перипатетиками отстаивал идею извечности и несотворенности материального мира. Хотя основной вопрос философии он решал реалистически, но признание им извечности материи, безусловно, ограничивало роль Неодоходимо сущего, придавая самостоятельную значимость материи при всех оговорках о ее зависимости от божественной субстанции.

В 71—75-м комментариях Фараби, видимо, следуя ортодоксальным концепциям ислама, выдвигает тезис невозможности существования у бытия и состояния Неодоходимо сущего аналога в мире его творений. В этом случае в общей цепи рассуждений ученого наблюдается неизбежное противоречие идеалистически представлений и элементов материализма. Так, утверждение о вечности материи явно вступает в противоречие с идеей завершенности материи от Неодоходимо сущего, когда Фараби, отрицая процесс сотворения, все-таки говорит о «предшествующем» начале и о творениях». Противоречие наблюдается и в вопросе единства макро- и микрокосма. Из всего творчества Фараби вырисовывается начальная форма концепции материального единства мира, наличие аналогии между небесными телами и землей, также физиологического тождества между человеком и животным. Поэтому утверждение в духе ислама об отсутствии аналогов у Неодоходимо сущего фактически опровергается в медико-философском трактате Фараби, который служит продолжением развития центральной концепции ученого о гармоническом единстве Вселенной.

Признав материальное единство, Фараби неизбежно приходит к признанию единства в так называемой духовной сфере и проводит аналогию между разными формами и уровнями главенства «Все разновидности главенства, такие как главенство, посредством которого управляются дома, главенство, посредством которого управляется тело, главенство, посредством которого управляется мир, имеют соответствия друг с другом в том отношении, что глава во всех этих случаях причастен к идее главенства, именно: последнее есть то, что придает меру действия и направляет».

**Ибн Сина. Книга спасения, с. 730.**



гт их к конечной цели, давая равномерные, уравнивающие к.ла, благодаря которым возникают уравновешенные действия, горыс помогают [друг другу] и поддерживают друг друга»<sup>79</sup>.

Говоря далее о свойствах главы, Фараби отмечает, что «глава пжен быть самодовлеющим». В отношении животного или че-века функция главенства признается за сердцем, роль которого,

Фараби, принципиально аналогична роли Необходимо сухого Вселенной<sup>80</sup>. С другой стороны, заключенная в сердце и ислзующая общую теплоту и «совершая свои действия при пи-ши или при отдаче теплоты, не нуждается ни в другой силе, в том, чтобы ее теплота была уравновешенна, или в том, чтобы ктвия направлялись к ее цели»<sup>81</sup>.

Фараби, пытаясь определить механизм воздействия сердца на гальные органы, утверждает, что в полости сердца находится лественная теплота» и «пневма»<sup>82</sup>. «Естественная теплота» раз-:птся «пневмой» через посредство «пульсирующих сосудов» по угим органам тела<sup>83</sup>. Автор уточняет, что эта «естественная тлота» является изначальной силой, прирожденной и выделен-й от природы сердцу»<sup>84</sup>, а также «предопределенной»<sup>85</sup>. По пред-\*влениям Фараби, рассматриваемая субстанция не является •кдственной Необходимо сухему, подобной божественному на-лу, разлитому во всем материальном мире по вероучению, ха-к-герному для суфизма. Как и в космологических представле-ях, здесь также заключено некоторое противоречие: с одной )роны, эта «изначальная» сила «предопределена» и «выделена» М-ТО сердцу, а с другой — «сила, находящаяся в сердце, в своих Зствях не нуждается в том, чтобы ее направляло к ее цели -ЛО другое; она в этом является самодовлеющей во всем, на что правлено ее действие. Для его действия есть акциденция, кото-я не нуждается в том, чтобы действие направлялось к его цели, рдце самодовлеющее, а все прочее — нуждается в этом отно-нии в нем»<sup>86</sup>.

Следовательно, по теории Фараби, в части источника бытия (вотный организм тождествен мирозданию, управляемому Не-ходпмо сущим, принципиально так же, как органы тела уп-вляются «естественной теплотой» или «изначальной силой», ;<люченной в сердце. Как Необходимо сущий не зависит ни от х> и ни в чем не нуждается, так и сердце с заключенной в нем :тественной теплотой» признается «самодовлеющим». Из дово-в Фараби, помимо аналогии между макро- и микрокосмом в

<sup>79</sup> III, № 19.

<sup>80</sup> Там же, № 20.

<sup>81</sup> Там же, № 19.

<sup>82</sup> Там же, № 1, 2.

<sup>83</sup> Там же, № 4.

<sup>84</sup> Там же.

<sup>85</sup> Там же, № 5.

<sup>86</sup> Там же, № 13.

оласти первоисточника фактически вытекает признание автономности и даже неуправляемости животного организма со сторон\* Необходимо сущего.

Сопоставление представлений Фараби о взаимосвязи между Необходимо сущим и материальным и нематериальным миром, также между сердцем и прочими органами животного организм, подводит еще к одному выводу, который не был сформулирован: ученым, но вытекает логически из цепи его рассуждений. Хотя з, сердцем, аналогом Необходимо сущего, признается главенство на, остальными органами и «самодовлеющая» независимость от них и каких бы то ни было внешних сил, его роль фактически сводится к обслуживанию организма в строго определенном порядке изменение которого не зависит от произвола сердца. Сердце может только подавать «естественное тепло» и уравнивать его распределение между всеми органами тела, но здоровье всего организма зависит от нормального функционирования каждого органа и, следовательно, не зависит от воли сердца. Разумеете\* надлежащая деятельность сердца, по Фараби, является первым главным условием жизни и здоровья организма, но далеко не единственным фактором жизни. По аналогии и роль Необходимо сущего в мире также ограничена. Божественная субстанция, регулируя взаимоотношения между различными частями мира, не может коренным образом изменить фактические процессы, происходящие совершенно определенным законом.

## О ФОРМАХ И ДВИЖЕНИИ МАТЕРИИ В МАКРО- И МИКРОКОСМЕ

В ряде комментариев, из которых состоит трактат «Та'ликат»: выражается мысль о том, что форма может служить формально причиной по отношению не к материи как таковой, а к сложной субстанции, т. е. к предмету, состоящему из формы и материи<sup>87</sup>

По представлениям Фараби, понятие «форма» несовместимо с понятием «Необходимо сущий», т. к. последнее рассматривается им как единая простая сущность, т. е. лишенная множественности<sup>88</sup>.

Как видно, форма, как философская категория, не будучи связанной с божественной субстанцией, имеет, по воззрениям Фараби, весьма сложную и противоречивую связь с материей, которая не понимается однозначно. Форма связывается с понятием видовых различий<sup>89</sup>, которые считаются присущими только сложным сущностям, а не простым предметам<sup>90</sup> и не так называемым

<sup>87</sup> I, № 70.

<sup>88</sup> Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане. Изд. 2-е. /Под ред. Муминова И. М., Хайруллаева М. М. Ташкент: Фан, 1976, с. 147–148.

<sup>89</sup> Там же, с. 148.

<sup>90</sup> Там же, с. 158.

первоматерии»<sup>91</sup>. Наиболее последовательное толкование понятия «первоматерия» приводится в 21-ом комментарии.

21-й комментарий, относящийся к первому подразделу метафизики, рассматривает вопрос, поднятый в 7-м комментарии, применительно к материи: определение первоматерии как чего-то предисположенного к чему-то наталкивает на мысль о том, что эта предисположенность есть ее форма, между тем как первоматерия >сформенна. Как и в случае с Необходимо сущим, множественность присуща не самому определяемому предмету, а лишь его определению. В отношении материи такая множественность возникает в результате того, что в нем мыслятся «нечто» (род или материя) и «предисположенность к чему-либо» (видовое различие или «форма»). Такое смешение определяемого с определителем возникает вследствие отождествления рода с материей, а видового различия — с формой, о чем косвенно говорилось в 6-м комментарии.

22-й комментарий, также относящийся к первому подразделу метафизики, рассматривает две категории природ: 1) свойственных данному классу предметов и 2) свойственных единичным предметам. Природы первой категории вечны, а второй — возникают и уничтожаются.

Представления Фараби о различных категориях материи изложены в «Таликат» фрагментарно, без четкого определения характера их связи с «первоматерией».

Например, в 58-м комментарии, относящемся к 1-му подразделу метафизики, утверждается, что принцип индивидуализации предметов входит в само бытие и структуру. 59-й комментарий изъясняет природу самой индивидуализации, связывает ее с категориями «положения», «где?» и «когда?».

В 18-м комментарии в качестве своеобразного посредника между простейшими высшими или истинными субстанциями, не имеющими формы, и сложными несовершенными предметами выступает «даритель форм», т. е. деятельный разум, управляющий процессами, которые имеют место в подлунном мире. Как известно, этот термин впоследствии широко применялся Ибн Синоу, что послужило одним из поводов критики его философии со стороны Ибн Рушда, который не допускал возможности существования эссенции вне материи и их внедрения в нее деятельным разумом.

Более последовательно в трактате изложены воззрения Фараби на роль движения в макро- и микрокосме.

Так, в 60-м комментарии, относящемся к третьему подразделу метафизики, отмечается, что несовершенство небесных сфер по отношению к Необходимо сущим раскрывается в их движении, которое происходит в отношении «положения» и «где?». Идея этого комментария развивается в четырех последующих комментариях: совершенство сферы тождественно самому ее движению, что

<sup>91</sup> Ср.: Сагадеев А. В. Ибн Сина (Авиценна), М.: Мысль, 1980. с. 175.

поскольку, если бы оно было отлично от движения, сфера, достигнув совершенства, остановилась, как останавливаются природные тела, достигающие своего естественного места<sup>92</sup>; движение! сферы следует за ее желанием уподобиться Необходимо сущему и в то же время оно порождает преходящие предметы, являющиеся ее вторичным, производным совершенством<sup>93</sup>; целью движения сферы является не само конкретное движение, а движение вообще, оно реализуется через единичные движения<sup>94</sup>; бескопечное следование существования единичных предметов в подлунном мире служит целью силы, распространенной в небесных субстанциях, из которых проистекают бесконечные движения<sup>95</sup>.

Однако при изложении представлений о форме присущие Фараби элементы материализма вступают в еще большее противоречие с его идеалистическими концепциями, чем в вопросе о необходимости сущем.

В ходе умозрительных рассуждений об отвлеченных понятиях в космологическом плане Фараби выстраивает довольно последовательную цепь ступеней от простейших субстанций, не имеющих формы, к сложным, заключенным в форму. Но всякое обращение к реальности приводит ученого к тому, что он опровергает свои же теоретические выкладки практическими наблюдениями. Так в 36-м комментарии, рассматривая физические изменения в первоэлементах (земле, воздухе, воде и огне), которые, по его теории, не должны иметь форму, Фараби связывает эти процессы «изменением их телесной формы». Более того, в 34-м комментарии он почти склоняется к тому, что даже «первоматерия» может быть наделена телесной формой, благодаря чему она становится телом, обладающим тремя измерениями. Причем форму Фараби определяет как «начало, обуславливающее актуальное бытие предмета»<sup>96</sup>. Следовательно, все, что не имеет формы, не имеет бытия, то есть не существует.

С наибольшей полнотой и определенностью этот тезис продемонстрирован в трактате «Об органах [тела] животного, их функциях и потенциях». Рассматривая различные аспекты деятельности сердца, «Фараби утверждает: «Эта сила, находящаяся в сердце, есть природа сердца и его форма, благодаря которой сердце становится первичным образом сердца актуально и благодаря которой у него образуется суть бытия... У всякой же сущности акциденции в природном теле существование зависит от существования формы данного тела, являющейся его природой. Сущностная акциденция никоим образом не может существовать

<sup>92</sup> См. I, № 61.

<sup>93</sup> Там же, № 62.

<sup>94</sup> Там же, № 63.

<sup>95</sup> Там же, № 64.

<sup>96</sup> Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане, с. 152.

фиродном теле без формы этого тела, формой которого она яв-  
шется»<sup>97</sup>.

Но это положение относится не только к сердцу, но и ко всем  
фганам тела. Через весь рассматриваемый трактат красной  
[итью] проходит идея наличия в каждом из органов собственной  
фироу, независимо от сердца.

Однако эта форма не признается «самодовлеющей». От при-  
Юды она присуща каждому органу тела, по должна приводиться  
і действие теплотой, исходящей от сердца и доносимой до каж-  
[ого] органа «пневмой» через посредство пульсирующих сосудов.  
:Очевидно, — утверждает Фараби, — что сил, имеющих у про-  
пх органов, недостаточно для того, чтобы придать имеющейся  
е них теплоте меру, благодаря которой они осуществляют свои  
действия»<sup>98</sup>.

Другим необходимым фактором бытия как в макро-, так и в  
шкрокосме, Фараби называет разные виды движения. В макро-  
юсме процесс и роль движения рисуются следующим образом:  
кеМ телам космической системы извечно присуща определенная  
рирода, облакаемая в соответствующую материальную форму<sup>99</sup>,  
[одобно] тому, как каждому органу тела изначально дана при-  
ходная теплота. Во всех небесных субстанциях распространены  
илы, из которых проистекают бесконечные движения<sup>100</sup>. Цель  
(х — достижение совершенства<sup>101</sup>. Как в макрокосме Фараби ус-  
матривает на пути всеобщего движения (он отрицает существова-  
пе какого-либо покоя в частях неба)<sup>102</sup> различные ступени (Не-  
>ходимо] суцая—иерархия нематериальных космических разую-  
нематериальные небесные тела—природный, т. е. подлунный  
пф), так и в микрокосме он усматривает принципиально анало-  
ичную иерархию, при которой субстанции более высокой, совер-  
щешю предшествующей ступени являются условием существова-  
ния более низких ступеней<sup>103</sup>.

Фараби устанавливает следующую последовательность движе-  
ния от главенствующего органа — сердца через промежуточные  
тупени к самым низшим. Но органы эти не равнозначны и среди  
[их] выделяются наделенные вторичным главенством — печень,  
келудок и кишечник.

Таким образом, вся жизнедеятельность макро- и микрокосма  
вязана с движением. В постоянном движении находится иебес-  
лая сфера, совершенство которой тождественно самому ее дви-  
жению<sup>104</sup>. В процессе такого движения возникают вторичные

<sup>97</sup> См. III, № 7.

<sup>94</sup> Там же, № 4.

<sup>99</sup> I, № 6.

<sup>100</sup> Там же, № 64.

<sup>101</sup> Там же, № 62.

<sup>102</sup> Там же, № 67.

<sup>103</sup> Там же, № 62.

<sup>104</sup> Там же, № 61.

производные предметы. Движения не одинаковы и не равнозначны. Во-первых, в них должна соблюдаться строго определенная последовательность. Фараби утверждает, что круговые движения сфер происходят постепенно, движение за движением<sup>105</sup>. Во-вторых, в макрокосме каждая отдельная субстанция производит единичные движения<sup>106</sup>, которые вступают между собой в сложное взаимодействие, в результате чего возникает движение вообще, как цепь единичных движений<sup>107</sup>. Более того, взаимодействие движений различных небесных тел вызывает явления, отличные от тех, которые возникают от этих движений, взятых в отдельности<sup>108</sup>. Наконец, даже небытие представляется ученому неотделимым от движения. Он не признает существование небытия как чистой негативности, как абсолютного небытия. Прекращение движения или существования какого-то предмета не означает: перехода в нечто чистое. Оно означает другое движение и бытие некоторого другого предмета<sup>109</sup>.

Полную аналогию в этом отношении Фараби усматривает в животном организме. Аналогом совершенства, цели движущей сферы и небесных тел является здоровье всего организма. Обеспечение здоровья направлено прежде всего движением «естественного тепла» от сердца к прочим органам. С другой стороны это общее движение или деятельность вступает в сложное взаимодействие с единичной деятельностью отдельных органов, основанной на теплоте, изначально присутствующей в органах, помимо сердца.

«Если действие в своей единичности и общности, — пишет Фараби, — зависит от состояния теплоты, то цель действия, возникающего от теплоты, особой для того или иного организма, является единичной целью, а цель ее действия, возникающего от теплоты общей, а не особой для той или иной части, является общей для тела в целом»<sup>110</sup>.

Следовательно, единичная деятельность каждого органа обеспечивает, с одной стороны, нормальное функционирование или здоровье этого органа. С другой — включаясь в общую деятельность организма, регулируемую действием, исходящим от сердца, она содействует нормальному функционированию всего организма. Как деятельность сердца не может подменить теплоту имеющуюся в каждом органе, так и нормальная жизнедеятельность одного органа не может заменить универсальную, уравновешенную работу сердца. Здоровье каждого органа только содействует общему здоровью, но не обеспечивает его полностью<sup>111</sup>.

<sup>105</sup> Там же, № 27.

<sup>106</sup> Там же, Ко 63.

<sup>107</sup> Там же, № 63, 75.

<sup>108</sup> Там же, № 75.

<sup>109</sup> Там же, № 79.

<sup>110</sup> См. III, № 11.

<sup>111</sup> Там же, № 12, 13.

Не проводя в достаточно полном и последовательном виде акис сопоставления между макро- и микрокосмом, Фараби касается этой проблемы. Так, в «Та'ликате», изображая взаимосвязь и взаимозависимость между отдельными частями мироздания, он приводит в качестве параллели процессы, происходящие в организме человека. Если в природе сжатие и расширение приводит к таким изменениям, как образование пара из воды и пыли з земли (и наоборот)<sup>112</sup>, то в душе человека они вызываются пульсацией крови». Очевидно, под этим Фараби подразумевает рпроду возникновения аффектов, которые приводят человека в озбуждепное состояние и заставляют его сердце биться либо едлееинее, либо чаще<sup>113</sup>.

Таким образом, вездесущее всемогущество «Необходимо сущю» не получает в философской системе Фараби последовательного и детального обоснования, как и самодовлеющая роль сердца в животном организме. Касаясь частей мира и органов человеческого тела, ученый в еще большей степени базируется на онкретных наблюдениях, и элементы материализма в его воз-)ениях буквально подавляют идеалистические посылки.

Так, категория формы, хотя Фараби и делает попытку отделить ее от материи, провозглашается им основой актуального бытия предмета. Другим необходимым условием бытия как в макро-, так и в микрокосме признаются различные виды движений или действий. Более того, не менее обязательным условием леньй считает их строго определенную последовательность и \*аимосвязь.

Если, касаясь проблемы так называемого первоисточника, араби невольню подводит к значительному ограничению его )ли, то, рассматривая зависимые или второстепенные субстан-)И, ученый под влиянием присущих ему элементов материализма )идает им все более важное и самостоятельное значение. Из до-)дов и рассуждений Фараби вытекает, что никакая сила не может ни изменить материальные физические процессы, ни, тем )лее, исключить их.

Такое преобладание элементов материалистического мировоз-)ения в философской системе Фараби становится наиболее очевидным только при сопоставлении его представлений о макро- и )кросмосе.

#### **ЕКОТОРЫЕ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ ЕДИНСТВА МАКРО- И МИКРОКОСМА**

Наиболее значительное место в трактате «Та\пикат» занимает [раженне различных аспектов теории познания, преимуществен-)природы разума и познания на уровне макрокосма. Из содержания ряда комментариев становится очевидно, что в этом воп-

<sup>1.2</sup> См. I, № 11.

<sup>1.3</sup> Там же, № 80.

росе в воззрениях ученого преобладают идеалистические представления.

Содержание 3-го комментария относится к учению о душе, которое рассматривается Абу Насром ал-Фараби как 8-й подраздел науки о природе физики. В нем опосредствуется переход физики в метафизику. В значительной своей части он соответствует проблематике того, что в наше время называется «теорией познания», «гносеологией». Основная идея комментария — зависимость рационального познания от чувственного, мышления — от ощущения. Здесь Фараби косвенным образом подвергает критике гносеологию Платона, его учение о рациональном познании как о «воспоминании» душой тех идей, которые она воспринимала в трансцендентном мире до своего вселения в тело. Фараби восстанавливает трактовку Аристотелем природы возникновения в человеческом разуме абстрактных понятий — трактовку, которая «Первого учителя» была связана с критикой Платоновой теории идей. Об этой критике В. И. Ленин писал: «Критика Аристотелем идей Платона есть критика идеализма как идеализма вообще: ибо откуда берутся понятия, абстракции, откуда же идет и «закон и «необходимость»...»<sup>114</sup>. Фараби, «продолжая линию Аристотеля» источники понятий «закон», «необходимость» и другие ищет не в особом «мире идей» и не в деятельности и откровении бога, а в объективном мире, в отношениях самих тел, которые выступают как объекты и физики, и математики, т. е. различных наук. Обращение к подобным понятиям он связывает со свойствами человеческого мышления, разума — отвлечением от конкретных объектов и обобщением и нахождением сущностей»<sup>115</sup>.

В 4-м комментарии, как и 5-м, развиты идеи, содержащиеся в 3-м комментарии. Фараби доказывает, что ощущения, являющиеся необходимой предпосылкой мышления, могут препятствовать рациональному познанию, а именно — когда человеческая душа должна оперировать чистыми абстракциями и постигать свои собственные состояния. В данном случае повторяет тезис Аристотеля, воспринятый им, в свою очередь, у Анаксагора: разум не должен быть «смешан» с телом.

Между тем в 5-м комментарии утверждается, что душа склонна доверять больше ощущениям, чем умопостигаемым предметам, поскольку последние возникают из чувственных восприятий, которые кажутся более реальными, чем абстракции, универсалии. Причина, по которой универсалии представляются душе как «произвольные допущения», а не как нечто, имеющее объективное существование, лежит в природе самих универсалий. В связи с рассмотрением универсалии субстанции Абу Наср ал-Фараби

<sup>114</sup> Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Лекции по истории философии». — Полн. собр. соч., т. 29, с. 255.

<sup>115</sup> Хайруллаев М. М. Фараби. Эпоха и учение, 1975, с. 257.



пишет: «Индивиды субстанции — это те, которые называются «первыми субстанциями», а универсалии субстанции — это «вторые субстанции», поскольку индивиды субстанции — в большей мере субстанции, потому что они более совершенны по бытию, чем универсалии субстанции, в том отношении, что более само-довлеющи и более независимы от чего-либо другого в своем бытии. Ибо [индивиды субстанции] не нуждаются в своем бытии и в каком подлежащем, поскольку они не находятся в подлежащем, и не сказываются о нем. Что же касается универсалий [субстанции], то как таковые они нуждаются для своего существования в индивидах субстанции, поскольку они сказываются о подлежащих, а их подлежащие суть индивиды субстанций. И все же то, что они нуждаются в подлежащих, не мешает им быть субстанциями, потому что они только сказываются о своих подлежащих, дают знание о сущности этих подлежащих, и когда знают эти универсалии, то приобретают знание о сути бытия подлежащих»<sup>110</sup>.

Таким образом, если в 3-м комментарии отвергается реалистическая трактовка универсалий, характерная для школы Платона, то в 5-м комментарии подвергается критике номиналистическое представление о них как о «произвольных допущениях». Значение излагаемых в данном комментарии идей особенно явно проявилось в борьбе Ибн Рушда против идеалистического номинализма ал-Газали, который все универсалии, прежде всего такие понятия, как необходимость, возможность и причинность, трактовал как ложные «допущения», не имеющие реального основания в объективной действительности<sup>117</sup>.

Как бы подытоживая выводы трех предыдущих комментариев, 6-й тезис утверждает, что умозрительное познание предметов, опирающееся на их определение через род и видовое различие, не может охватить всего богатства свойств и качеств познаваемого объекта. Здесь раскрывается смысл тезиса «индивиды субстанции — в большей мере субстанции, потому что они более совершенны по бытию, чем универсалии субстанции». Вместе с тем Фараби утверждает, что только с помощью умозрительного знания можно проникнуть в сущность предметов и явлений, чего нельзя достичь с помощью одного только чувственного восприятия.

В 7-м комментарии разбирается представление о простых сущностях как о чем-то сложном, составном при их познании разумом. Здесь разбирается вопрос, относящийся, согласно классификации наук Фараби, уже не только к психологии, но и к метафизике, а именно: к ее 3-му подразделу, рассматривающему природу Необходимо сущего: «В нем абсолютно исключается мно-

<sup>1,6</sup> Л л ь - Ф а р а б и. Логические трактаты, с. 159—160.

<sup>117</sup> См.: Сагадеев А. В. Ибн Рушд (Аверроэс). М.: Мысль, 1971. с. 70—79.

жество с какой бы то ни было стороны. Он является самым Истинным, Единым по имени и смыслу, Сущим по имени и смыслу, Истиной по имени и смыслу, по сравнению со всем иным, о чем говорят, что оно единое, сущее или истинное»<sup>118</sup>.

8-й комментарий разъясняет причину несовпадения определения с определяемым предметом в случае, рассмотренном в предыдущем тезисе: определение всегда состоит из частей, а определяемое может и не состоять из них. Вслед за Аристотелем Фараби сравнивает в этой связи род с материей, а вид (видовое различие) — с формой. Согласно 9-му комментарию, развивающему мысль 7-го комментария, множественность в Необходимо сущем по видимости создается тем обстоятельством, что в нем мы мыслим как именно о сущем, т. е. наделяя его атрибутом существования. Между тем, утверждает Фараби, существование является в этом случае атрибутом сути бытия предмета, а не его «образующим началом». Здесь затрагивается один из важнейших вопросов средневековой философии — вопрос о соотношении «сущности» и существования в боге и в мире его творений. У Фараби, а вслед за ним и у Ибн Сины онтологическое различие «сущности» и существования свойственно «Возможно сущему», а их тождество — Необходимо сущему, т. е. богу. Эту точку зрения позже отверг Ибн Рушд<sup>119</sup>. Здесь речь идет не о «сущности» («субстанции»), а о «суть бытия». У Фараби для обозначения этого понятия используется термин «махиййа», а у его предшественника ал-Кинди — «ма'иййа», который производится не от выражения «ма хува», а от слова «ма». У Аристотеля под термином «суть бытия» подразумевалось, «то, что является вещь согласно своему определению или что остается в ней по отвлечении от материи»<sup>120</sup>.

20-й комментарий трактует вопрос, относящийся к 3-му подразделу метафизики: природа Необходимо сущего существа заключается в мышлении, которое, в свою очередь, является причиной существования всех остальных предметов, как умопостигаемых, так и чувственно воспринимаемых форм тождественно их мыслимости Необходимо сущим. Точно так же и само существование Необходимо сущего идентично его мышлению о самом себе, поскольку, согласно Фараби и (Аристотелю), в боге умопостигаемое, умопостигающее и само умопостижение тождественны.

В 23-м комментарии, относящемся к 3-му подразделу метафизики, трактуются вопросы о различии между умопостигаемой стороной материальных и имматериальных предметов. У первых она существует для познающего субъекта, поскольку, согласно Фараби (и Аристотелю), эти предметы сами по себе умопостигаемы потенциально, актуально же умопостигаемыми они становятся тогда, когда оказываются объектами нашего мышления. Иначе

<sup>118</sup> Аль-Фараби. Философские трактаты, с. 174.

<sup>119</sup> Сагадеев А. В. Ибн Рушд (Аверроэс), с. 82—83.

<sup>120</sup> Сагадеев А. В. Примечание к «Метафизике» Аристотеля. Соч. В 4-х т. М.: Мысль, 1975, т. 1, с. 454/2.

обстоит дело с имматериальными умопостигаемыми предметами, иод которыми Фараби, видимо, подразумевает космические разумы: они умопостигаемы сами по себе, а не для нас.

В 35-м комментарии, относящемся к учению о душе, а отчасти к 3-му подразделу метафизики, развито положение, что отрешенность разума от материи является не только условием интроспекции души, но и признаком, отличающим его от других познавательных способностей. Последние ввиду связи с материей не могут иметь в качестве своих объектов самих себя: разум может мыслить себя, а, допустим, слух не может слышать сам себя. 26-й комментарий характеризует Необходимо сущее существо как всемогущее, премудрое, всезнающее и совершенное во всех отношениях. Оно выступает в качестве начала, придающего миру совершенство и гармонию. Наличие же в естественных предметах отклонений от совершенства и гармонии объясняется неспособностью материи ввиду своей «необходимости» воспринять этот совершенный порядок. Содержание рассматриваемого комментария носит характер теодицеи, однако в нем остается в стороне вопрос о том, какое отношение к упомянутым отклонениям от совершенства и гармонии имеет само Необходимо сущее существо. Эта проблема получает разъяснение в трактате Фараби «Существо вопросов», где говорится: «Промысл божий простирается на все, он связан с каждой единичной вещью, и всякое сущее подлежит приговору всевышнего и предопределению его. Точно так же и злосчастия подлежат приговору его и предопределению, ибо они, как на привязи, следуют за тем, из чего неизбежно рождается зло. Приключаются же они с тем, что подвержено возникновению и уничтожению. Но злосчастья эти акцидентально достойны восхваления, поскольку, не будь их, не длились бы многие блага. Если же великое благо, составляющее достояние вещей, ускользало бы от них из-за малой толики зла, коей нельзя избежать, то зла было бы гораздо больше»<sup>121</sup>. Это объяснение происхождения зла получило распространение в трудах позднейших перипатетиков мусульманского Востока — у Ибн Сины, Омара Хайяма, Ибн Рушда. У Омара Хайяма, например, такое объяснение приводится в «Трактате о бытии и долженствовании» и в «Ответе на три вопроса». Хайям связывает зло, имеющееся в мире, с некоторым «большим злом», которое было бы, если бы не было наличного зла. В этом вопросе Хайям также следует за Ибн Синою, обосновывавшим эту точку зрения примером солнца, которое не приносило бы пользы, если бы не было таким, что «когда лто-нибудь стоит с непокрытой головой на солнце, у него разболится голова», и огня, который также не приносил бы пользы, «если бы он не был таким, что когда в него попадает благочести-

<sup>121</sup> Аль-Фараби. Существо вопросов.— В кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв. М.: Соцэкгиз, 1961, с. 175.

вый или ученый муж, то он стораает»<sup>122</sup>. Аналогичная мысль высказывается Ион Рушдом, считающим, что зло проистекает из «необходимости материи»: «Так, например, огонь ппиисит явную пользу, но в то же время, бывает, губит животных п растения. Точно так же чувство осязания у животных является необходимым условием их существования, по вместе с тем оно же приносит им часто страдания»<sup>123</sup>.

27-п комментарий, относящийся к 3-му подразделу метафизики, отрицает абсолютное совершенство, приписываемое Необходимо сущему в предыдущем комментарии, космическим разумам. Их несовершенство усматривается в том, что им присуща множественность. Во-первых, небесные тела являются сложными образованиями, поскольку они состоят из материи и формы (в качестве формы выступают их души), т. е. в них есть несовершенство, а следовательно, несовершенны и соответствующие им разумы Во-вторых, эти разумы мыслят сообщаемые ими небесным телам круговые движения не разом, а последовательно, движение за движением, ибо в противном случае и сами эти движения произошли бы в один момент, т. е. не имели бы длительности во времени.

28-й комментарий как бы возвращает пас к теме 6-го комментария и подчеркивает врожденное стремление души к полном} знанию предмета познания и ее ограниченность в данном отпо шеннп тем, что познанию подлежат лишь свойства объекта, а ш сам объект как таковой.

В 32-м комментарии дается разъяснение того, как понимал бессмертие общечеловеческого разума: умопостигаемые иредметь пе являются акциденциями индивидуальных вещей, не причастий им, ибо в противном случае они были бы разумами этих вещей Так обстоит дело с тем, что умопостигается первым в преходя ших единичных вещах. Тем более не причастны этим вещам аб стракции, опирающиеся на первые понятия, выработанные разу мом при обращении к индивидуальным вещам, данным в вообра жеийи. Они не связаны с телом и потому «бессмертны». Стал< быть, бессмертен и разум как то, сущность чего заключается : выработке этих умопостигаемых предметов и операции над иимг

Фараби в общих чертах касается проблемы познания у челе века. Но, за редким исключением, природа человеческого разумг объект и цель познания рассматриваются им отвлеченно, бе связи с реальными наблюдениями, так как исследование ведете на уровне макрокосма. Фараби отделяет разум от материи»<sup>124</sup> категорию «мышления» или «воображения» представляет в каче стве причины возникновения и существования всех остальны

<sup>122</sup> Омар Ха й й а м. Трактаты. /Пер. Розенфельда Б. А. Вступ. ст. и ко? Розенфельда Б. А. и Юшкевич А. П., в серии «Памятники литературы народе Востока», **тексты, малая серия, III**. М.: Наука, 1961, с. 304.

<sup>123</sup> Сагадеев А. В. Ибн Рушд (Аверроэс), с. 127—128.

<sup>124</sup> См. I, № 35.

предметов<sup>125</sup>. Вполне закономерно, что под таким углом зрения знание, доступное человеку, противопоставляется как ограниченное и несвершенное беспредельности и всеобъемлемости знания божественного<sup>120</sup>. Более основательно представлено Фараби толкование сути и истоков зла, близкое к материалистическому<sup>127</sup>. Между тем в приведенных комментариях Фараби выдвигает вполне материалистическую идею зависимости рационального познания от чувственного, а мышления — от ощущения<sup>128</sup>.

Прежде чем приступить к рассмотрению элементов теории познания на уровне микрокосма, выраженных в трактате «Об органах человеческого тела», изложим содержание некоторых комментариев «Таликата», в которых затрагивается проблема соотношения познания человека и познания на уровне макрокосма.

В 54-м комментарии, относящемся одновременно к учению о душе и к 3-му подразделу метафизики, говорится о противоположной последовательности воображения и умопостижения у небесных сфер и человека. Речь, видимо, идет о том, что у небесных сфер воображение, выступающее в качестве источника движения, опирается на разум как на принцип космического порядка, а у человека понятия вырабатываются на базе форм воображения, которые потенциально заключают в себе умопостижимые формы. Данный тезис развивается в двух последующих комментариях. Фараби утверждает, что источником движения у человека также выступает воображение, но в отличие от воображения небесных сфер, опосредствуемого умопостижением Необходимо сущего существа, а следовательно, придающего движению целенаправленный характер, оно лишено способности придавать движениям особую цель<sup>129</sup>. В 56-м комментарии «волнение», испытываемое небесной сферой при умопостижении Необходимо сущего, сравнивается с состоянием человека, вызванным его воображением.

57-й комментарий, относящийся к 3-му подразделу метафизики и примыкающий по содержанию к 27-му комментарию, объясняет непрерывность круговращения небесных сфер непрерывностью стремления к совершенству.

В 77-м комментарии Фараби возвращается к теме воображения космических тел, рассматривая его уже как причину возникновения единичных предметов подлунного мира. В этом усматривается одно из отличий его от воображения человека.

В 78 м комментарии, относящемся к психологии, Фараби указывает на различие между понятиями и их коррелятами в единичных предметах. В этом уже проявился не реалистический подход, а отрицание номиналистического отождествления понятии

<sup>125</sup> Там же, № 20, 72, 77.

<sup>126</sup> Там же, № 73, 98.

<sup>127</sup> Там же, № 26.

<sup>128</sup> Там же, № 3.

<sup>129</sup> Там же, № 55.

) вещах п их атрибутах (акциденции) с самими вещами и атрп- >утами (акциденциями).

В 98-м комментарии, также относящемся к 3-му подразделу метафизики, объясняется природа знания Необходимо сущего существа. Данный комментарий интересен тем, что его содержание >два ли не соответствует тому, что изложено в «Даниш-намэ».

«То, что вызывает необходимость множества, называют ду- :леТшым познанием, а то, что не вызывает необходимость миоже- :тва, называется разумным познанием. Мы в дальнейшем объяс- ним это подробнее, но для краткости приведем один пример. Если разумный человек спорит или разговаривает с кем-нибудь, кто высказывает множество сообщений, па которые следует от- ветить, что в его [разумного человека] уме возникает одна идея, посредством которой он уверенно отвечает па все [вопросы] без того, чтобы формы ответов в его уме отделялись друг от друга. Потом он начинает рассуждать и доказывать. Стало быть, когда з его уме появилась одна какая-то идея, исходя из нее, в его уме следуют формы одна за другой, и ум его исследует форму за формой. В [результате] действия [этой идеи] совершается процесс познания, а язык создает из этих форм свои выражения. Оба [вида] являются действительным познанием. Тот человек, у кото- рого появилась первая идея, уверен в том, что в состоянии дать ответ своему собеседнику. Но и второй [вид] познания является действительным.

Первая [идея] является знанием благодаря тому, что она яв- ляется началом и причиной возникновения умозрительных форм, а это делает ее активным знанием, а второй [вид познания] яв- ляется знанием благодаря тому, что воспринимает множество умозрительных форм, но это — пассивное знание. Во втором слу- чае у познающего возникает множество форм, и это порождает множество. В первом же случае имеется отношение ко многим формам, возникающим из одной формы, и это не вызывает множества.

Стало быть, мы видим, каким образом возможно познание множества вещей без множества [в познающем]. И знай, что ха- рактер знания Необходимо сущим всех вещей подобен отношению той первой идеи ко многим вещам, но он является более возвы- шенным, более совершенным и более чистым, ибо та идея имеет вместилище, в котором она находится, тогда как знание, принад- лежащее Необходимо сущему, ни от чего не зависит»<sup>130</sup>.

Разница между текстами «Даниш-намэ» и «Та'ликат» состоит лишь в том, что первый текст более расширен и по ряду пунктов несколько дополняет текст «Та'ликат». Так, в Даниш-намэ ука- зывается, что знание Необходимо сущего существа носит более

<sup>130</sup> И б н С и н а. Даниш-намэ. /Пер. Богоутдинова Л. М. Сталинабад: Ир- фон, 1957, с. 186; И б н С и н а Абу Али. Избр. произв. Душанбе: Ирфон, ИВО, т. 1, с. 137.

совершенный и чистый характер, чем аналогичная ему идея в уме человека, в силу того, что оно не имеет для себя особого субстрата. Отмечаются различия и в терминологии: у Ибн Сины «душевный» и «разумный» вид познания, у Фараби — «духовное» и «простое рациональное» познание. Дальнейшие терминологические сопоставления затруднительны, поскольку сочинение Ибн Сины написано на языке дари.

Последний, 101-й комментарий относится к классификации наук. В нем рассматриваются случаи, когда предмет одной науки акцидентально становится предметом изучения другой науки. Между тем анализ теории познания Фараби только на уровне макрокосма либо при сопоставлении человеческого знания с божественным или космическим не может дать адекватной картины воззрений ученого по этой проблеме. Значительный вклад в правильную оценку целей и методов познания, выдвигавшихся Фараби, вносит его трактат «Об органах человеческого тела», в котором ученый последовательно и детально излагает свои представления об объективной, научной истине, не связывая ее с Необходимо сущим. Касаясь изучения функционирования человеческого организма, ученый полностью отмечает изложенные выше идеалистические концепции.

Единство взаимоотношений мира природы и мира человека — макро- и микрокосма в области теории познания носит в системе Фараби весьма искусственный характер. Оно состоит преимущественно в перенесении антропоморфных качеств на Необходимо сущее и на космические сферы. Так, он наделяет Необходимо сущее самым совершенным умопостижением, несовершенным аналогом которого является человеческое знание<sup>131</sup>. Фараби признает существование «космических разумов»<sup>132</sup> и наличие «воображения у небесных сфер и космических тел»<sup>133</sup>. Кроме того, он выделяет категорию мышления в самостоятельную субстанцию, существующую вне человека. В ней, по мнению Фараби, заключена природа Необходимо сущего, а она, в свою очередь, является причиной существования всех остальных вещей. Но полной гармонии в этом отношении между макро- и микрокосмом Фараби не создает, так как фактически не переносит идеалистических концепций, связанных с макрокосмом, на теорию познания человеком материального мира. Сопоставительный анализ «Та'ликат» и трактата «Об органах человеческого тела» приводит к заключению, что несовершенство и даже иллюзорность, по теории Фараби, только в области познания Необходимо сущего и небесных сфер и тел. Что же касается познания материального мира, то в этом отношении ученый признает за человеческим разумом почти неограниченные возможности.

<sup>131</sup> См. I, № 23, 35.

<sup>132</sup> Там же, № 23, 35, 55, 77.

<sup>133</sup> Там же, № 20.

Прежде всего исключается тезис познания человеком лишь «войств объекта, а не самого объекта как такового»<sup>134</sup>.

В понимании причин вещей, благодаря которым они существуют, и целен, ради которых они существуют<sup>135</sup>, также преобладают материалистические представления и исключается идея :> Необходимо сущем как первопричине и конечной цели всего сущего. С позиции физики Фараби упоминает такие факторы, воздействующие на бытие материи: теплоту, холод, сухость и влажность<sup>136</sup>. Фараби утверждает, что каждый орган «существует либо для того, чтобы совершать какое-либо действие, либо претерпевать какое-либо действие, либо для того и другого. То и другое составляют цель, ради которой существует каждый из этих органов»<sup>137</sup>.

Если в «Та'ликате» материалистическая концепция Фараби о зависимости рационального познания от чувственного, а мышления от ощущения<sup>138</sup> не получает последовательной разработки, то в трактате «Об органах человеческого тела» она разворачивается в детальное исследование на материалистических основах.

Следуя за методами ведения исследования Аристотеля, Фараби выделяет два основных этапа познания живого организма. Первый состоит в обследовании посредством органов чувств физических свойств каждого органа. По Фараби и Аристотелю, он не требует рассуждений<sup>139</sup>. Раскрывая суть первого этапа познания, Фараби отмечает, что врач и естествоиспытатель должны обследовать наружные и внутренние органы (последние при анатомировании) с тем, чтобы посредством зрения и осязания определить их размеры, цвет, плотность, температуру, влажность или сухость, месторасположение, составные части<sup>140</sup>.

Второй этап познания основывается на чувственном восприятии изучаемого, но для исследователя уже не достаточно информации, получаемой через органы чувств. Познание сложных процессов функционирования отдельных органов и их взаимодействия с другими требует, по Фараби, тщательного рассмотрения, вынесения суждения на основе сопоставления ряда наблюдений<sup>141</sup>. В отношении этого этапа познания Фараби утверждает: «Естествоиспытатель должен познать цель, ради которой существует каждый из органов животного и человека. Такова цель естествоиспытателей в познании функций, ради которых существует каждый орган тела различных видов животных, например, лошади, слона, саранчи, комара и других насекомых, как бы малы они ни были.

<sup>134</sup> Там же, № 28, 78.

<sup>135</sup> См. II, Кя 2.

<sup>136</sup> Там же, № 5.

<sup>137</sup> Там же, № 9.

<sup>138</sup> См. I, № 3.

<sup>139</sup> См. II, № 78.

<sup>140</sup> Там же, № 20.

<sup>141</sup> Там же, № 9.



Совершенство, которого стремится достичь естествоиспытатель, эстоит в познании цели, ради которой существует каждое природное существо. В этом заключается совершенство, [суть его] вытекает из той теоретической науки, которая кратко изложена в книге «О душе» и в других [сочинениях Аристотеля]»<sup>142</sup>.

Дилсс Фараби в качестве сложных объектов познания, требующих размышления и анализа, называет изучение проявлений здоровья и болезней в организме человека с выявлением естественных причин того и другого. Более того, он считает доступным для человеческого разума исследование природы молодости и старости, долголетия и краткости жизни, т. е. проблемы жизни смерти.

Фараби перечисляет семь разделов знания, без которых невозможно овладеть врачебным искусством: 1) познание человеческих органов; 2) познание видов здоровья; 3) познание видов болезней, их причин и симптомов; 4) познание возможностей установления видов здоровья и видов болезней, а также изучение внутренних органов; 5) познание видов пищи, простых и сложных лекарств и других средств, используемых [этим] искусством; 6) познание законов, [управляющих] теми действиями, которые направлены на сохранение здоровья в телах, обладающих им; 7) познание тех законов, которые действуют для возвращения здоровья тем органам, которые его утратили»<sup>143</sup>.

Идея Фараби относительно того, что научная истина может быть установлена прежде всего путем наблюдения и опыта, дана наиболее концентрированном виде в его заключении по поводу возможности разрешить спор Галена с Аристотелем: «Данное разногласие касается того, что нам не легко проверить и установить, которое из двух утверждений истинно, ибо мы должны наблюдать сами то, о чем они говорили, что они видели у человека. Это можно познать лишь посредством анатомирования, но это нелегко осуществить. Данное разногласие между двумя мучками относительно того, о чем каждый из них говорил, что он был свидетелем посредством умозаключения и аргументирования, человек может видеть там, где имеются доказательства, быть судьей между ними и сопоставлять два взгляда и два рассуждения...»<sup>144</sup>

Таким образом, становится очевидным, что исследование конкретной материальной действительности полностью обособляется от его же идеалистической теории, изложенной на уровне космологии в «Таликате».

В трактате «Об органах человеческого тела» Фараби ни разу не упоминает о каком бы то ни было пределе познавательной деятельности человека. По суждению ученого, представления человека, основанные на чувственном восприятии действительности

<sup>142</sup> Там же, № 10.

<sup>143</sup> Там же, № 18.

<sup>144</sup> Там же, № 24.

и анализе живого организма и природных явлений, могут достиг! такого совершенства, что будут в состоянии проникнуть в тайны жизни и смерти. И, наконец, Фараби не выделяет в организма? животного и человека нематериальные объекты познания.

Наиболее ярким выражением признания Фараби совершенств; за человеческим познанием является его научный подход к врачебной деятельности, когда он признает, что полное знание природы организма позволяет медику безотносительно божественного предопределения вмешиваться в жизнедеятельность себе по добных, устранять болезни и поддерживать здоровье<sup>145</sup>.

Подрывая собственный тезис о том, что Необходимо сущи: является единственным абсолютным источником всеобщего блага и зла, Фараби утверждает: «Медицинские действия направлены либо на то, чтобы поддержать здоровье того, кто им обладает либо на то, чтобы посредством этих действий возвращать здоровье тому, кто поражен каким-либо недугом»<sup>146</sup>. При этом усилиями выдвигается полное познание «действий и страдательных состояний, в силу которых существует каждый из органов и которые возникают «естественным путем»<sup>147</sup>, познание природ] заболеваний, а также тщательное изучение лекарственных средств<sup>148</sup>.

Следовательно, Фараби относит ложные суждения и заблуждения на счет недостатка познаний в той или иной области, а и на счет несовершенства человеческого разума.

Таким образом, свои идеалистические представления Фараби не переносит на практическую деятельность, которая строится и преимущественно на основе материалистических воззрений. Фараби считает непостижимым познание Необходимо сущего, по и призывает к тому, чтобы направить к этому объекту мыслительную деятельность. Он нацеливает своих читателей на постижение материальной действительности.

Исследование работ Фараби показало, что в решении сложных вопросов ученый исходил иногда из теологической точки зрения, по вопросу о познаваемости мира человеком решал материалистически. Многочисленные высказывания Фараби по этому поводу убеждают в том, что его теория познания исходит из материального монизма, согласно которому истина принадлежит науке, а не теологии, она у тех, кто умеет наблюдать предмет] и явления объективного мира. Всестороннее изучение философских и естественнонаучных трудов Фараби убеждает нас в том, что ученый-мыслитель создал много оригинального, нового, что он не был только собирателем и комментатором научных знаний

<sup>145</sup> Там же, № 16.

<sup>146</sup> Там же, № 15.

<sup>147</sup> Там же, № 16.

<sup>148</sup> Там же.

античной философской мысли, как это утверждали и продолжают утверждать некоторые ученые зарубежных стран.

Исследованные нами малоизвестные произведения Фараби — трактаты «Та'ликат», «Об органах [тела] животного, их функциях и потенциях» и «Об органах человеческого тела» — раскрывают процесс преемственности в развитии прогрессивных перипатетических традиций, преломления учения Аристотеля в системах лучших представителей арабоязычного перипатетизма — Ибн Сины, Иби Туфайля, Ибн Баджи, Ибн Рушда и др.

Изучение вклада Фараби в естествознание, в частности, в одну из ее отраслей — медицину, имеет принципиальное значение с точки зрения опровержения тех буржуазных ученых, кто говорит об «отсутствии на Востоке самобытного мышления».

Введение в научный обиход упомянутых трактатов позволяет сделать ряд выводов относительно теории Фараби о гармоническом единстве Вселенной и об удельном весе элементов материалистического миропонимания в общем комплексе его философской системы.

Сопоставление положений трактата «Та'ликат» с соответствующими концепциями медико-философских сочинений позволяет дополнить начальные формы концепции Фараби о материальном единстве мира четко сформулированной идеей о наличии физиологического тождества между человеком и животным. Кроме того, в медико-философских трактатах фактически опровергается утверждение в духе ислама об отсутствии аналогов у Необходимо сущего, поскольку в части источника бытия животный организм, по теории Фараби, тождествен мирозданию. Как макрокосм управляется Необходимо сущим, так и органы тела управляются «естественной теплотой» или «изначальной силой», заключенной в сердце. Концепция Фараби о несотворенности мира в качестве логического вывода влечет за собой признание извечности «изначальной силы», основы материального бытия человека и животного. Следовательно, помимо аналогии между макро- и микрокосмом в области первоисточника того и другого из доводов Фараби вытекает фактическое признание автономности и даже неуправляемости животного организма со стороны Необходимо сущего.

Проведенный в работе анализ позволяет дать несколько иную оценку идее главенства Необходимо сущего в макрокосме и человеческого сердца в микрокосме. При признании Фараби «самодовлеющей» независимости сердца, аналога Необходимо сущего, в животном организме роль этого органа фактически сводится к обслуживанию организма в строго определенном порядке, изменение которого не зависит от произвола сердца. Следовательно, надлежащая деятельность сердца, по Фараби, является первым и главным условием жизни и здоровья организма, но далеко не единственным фактором жизни.

По аналогии и роль Необходимо сущего в мире тоже ограничена. Божественная субстанция, регулируя взаимоотношения между различными частями мира, не может, тем не менее, коренным образом изменить фактические процессы, подчиняющиеся совершенно определенным законам.

Рассмотрение проблемы общности макро- и микрокосма в области форм мироздания и движения, по представлениям Фараби, позволяет с еще большей уверенностью подтвердить эти основные выводы. «Вездесущее всемогущество» Необходимо сущего не получает в философской системе Фараби последовательного и детального обоснования, как и самодовлеющая роль сердца в живом организме. Касаясь частей мира, ученый в еще большей степени базируется на конкретных наблюдениях и элементы материализма в его мировоззрении буквально подавляют идеалистические послышки.

Так, категория формы, хотя Фараби и делает попытку отделить от материи, провозглашается им основой актуального, бытия предмета или органа. Другим необходимым условием бытия как в макро-, так и в микрокосме признаются различные виды движений или действий. Более того, не менее обязательным условием ученый считает их строго определенную последовательность и взаимосвязь.

Сопоставительный анализ теории познания Фараби свидетельствует о том, что ученый не переносит свои идеалистические представления на практическую деятельность, которая строится им преимущественно на основе материалистических воззрений.

В медико-философских трактатах Фараби ни разу не упоминает о каком бы то ни было пределе познавательной деятельности человека. Более того, по убеждениям ученого, представления человека, основанные на чувственном восприятии действительное^ и анализе живого организма и природных явлений, могут достичь такого совершенства, что будут в состоянии проникнуть в тайны жизни и смерти. Кроме того, Фараби не выделяет в организм\* животного и человека нематериальные объекты познания.

Преобладание элементов материалистического мировоззрения в философской системе Фараби становится наиболее очевидным только при сопоставлении его представлений о макро- и микрокосме, что стало возможным после привлечения к исследованию его неизученных до сих пор медико-философских трактатов. Раздельное рассмотрение концепций Фараби по отдельным вопросам не может дать, с нашей точки зрения, столь ясной и убедительно! картины.

## ГЛАВА II

### О ЛОГИЧЕСКИХ ФОРМАХ МЫШЛЕНИЯ

#### О ПОНЯТИИ

Исследование логического учения Фараби, охватывающего широкий круг проблем, мы намеренно ограничиваем наиболее важными, на наш взгляд, его разделами: учением о понятии, суждении, умозаключении и доказательстве.

Следуя традиции, установившейся в арабоязычной логике средневековья, обратимся к учению о понятии в понимании и толковании Фараби, затем рассмотрим учение о суждении, умозаключении и доказательстве.

Как отмечал А. В. Кубицкий, вопросы, связанные с природой общего, еще в древности породили острые разногласия<sup>1</sup>. Возможно, это обстоятельство имел в виду Фараби, когда писал, что общие имена, по-видимому, становятся причиной больших заблуждений. Так, некоторым вещам приписывают то, что не имеет места в них вследствие объединения их вместе одним именем<sup>2</sup>.

Очевидно, известные трудности в решении этого вопроса в свое время встали и перед Фараби, поскольку в его трактатах невозможно найти однозначное толкование понятия. Тем не менее ряд весьма существенных соображений по этому вопросу излагается им во «Вводном трактате в логику», «Книге «Катагурийас», «Книге «Эйсагоге» и др. В дальнейшем мы будем в основном опираться на указанные работы ученого.

Проблема понятия в логической теории Фараби представляет собой, на наш взгляд, одну из важных и сложных, поскольку сформулирована в том виде, в каком она изложена у Фараби, связанная с большим кругом онтологических, гносеологических и логических вопросов, решаемых им в рамках толкования «Категорий» Аристотеля и известного порфирьевского комментария. Именно в вопросе соотношения общего и единичного в наибольшей мере выражается колебание Фараби между материализмом и идеализмом.

Для уяснения природы понятия в логике Фараби необходимо

<sup>1</sup> См.: Кубицкий А. В. «Категории» Аристотеля и «Введение» Порфирия. Труды МИФЛИ. М.: Б. и., 1937, с. 255.

<sup>2</sup> Фараби. Трактат о том, что правильно и что неправильно в приговорах звезд.—В кн.: Аль-Фараби. Математические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1972, с. 290 (далее: Трактат об астрологии).

прежде всего рассмотреть его учение о категориях и предикабплиях.

Следуя Аристотелю, Фараон различает десять категорий: субстанцию (пли **сущность**), **количество**, **качество**, **отношение**, **время**, **место**, **положение**, **состояние (обладание)**, **действие** и **пре-терпевание**<sup>3</sup>. Например, человек, лошадь, камень есть **субстанция**: пять — **количество**; здоровый — **качество**; отцовство — **отношение**; вчера, через год — **время**; в помещении — **место**; стоит, лежит — **положение**; одет, вооружен—**состояние (обладание)**; строит, сжигает—**действие**; строится, сжигается —**претерпевание (дей-ствия)**. В категориях Фараби усматривает «высшие роды, объемлющие все чувственно-воспринимаемые предметы»<sup>4</sup>.

Выделяемым Фараби логическим категориям соответствуют грамматические части речи. Например, категории субстанци соответствует существительное, категории качества — прилагательное, категории количества — числительное, категории отношения — сравнительная степень прилагательных, категориям мест; и времени — наречие и т. д. Это свидетельствует о тесной связи грамматики и логики в учении Фараби.

Между тем, остается неопределенным, что он конкретно понимает под категориями. Фараби дает двойное толкование категориям. С одной стороны, — это «наивысшие роды бытия», т. е. основные, составляющие ту или иную общую определенность бытия. По существу «высшие роды» охватывают все чувственж воспринимаемые предметы, т. е. всякий предмет мышления может быть подведен под ту пли иную из десяти категории. С другой стороны, категории — суть элементы, «из каких состоит речь»<sup>5</sup>. Именно в этом смысле говорил о них Аристотель. Тем самы\* категории имеют не только онтологическое, но и гносеологическо содержание.

Однако слово «категория» у Фараби встречается и в более узком смысле. В этом значении ее применяют для обозначения частей силлогизмов, вернее, элементов суждений. Фараби «Вводном трактате в логику» пишет, что «[простые категори суть наименьшее из частей, из которых состоят силлогизмы и суждения, которые [в свою очередь] составляют рассуждения»<sup>6</sup>.

В соответствии с традиционным пониманием природы суждения как формы мысли, в которой менее общее понятие [субъект включается в более общее (предикат)], Фараби толкует категори как самые общие понятия — роды сказуемых в суждении, иным словами, слово «категория» используется Фараби для обознач

<sup>3</sup> См.: Фараби. Книга «Катагурийас». — В кн.: Л аль-Ф ара би. Логич\* ские трактаты. Алма-Ата: Наука, 1975, с. 158.

<sup>4</sup> Там же, с. 210.

<sup>5</sup> Фараби. О том, что должно предшествовать изучению философии. — В кн.: А ль-Ф ара би. Философские трактаты. Алма-Ата: Наука, 1970, с. 14.

<sup>6</sup> Ф ара би. Вводный трактат в логику. — В кн.: Хайруллаев М. А. Фараби — крупнейший мыслитель средневековья. Ташкент: Фан, 1973, с. 77.

ния предикации в суждении. Когда «высшие роды» применяют «как универсальные понятия, дающие знание о чувственно воспринимаемых предметах, так как то, что обозначается высказываниями!», то они являются логическими и называются «категориями»<sup>7</sup>. Тем самым в учении арабоязычного мыслителя наивысшие роды бытия и наивысшие понятия логики имеют одно и то же содержание.

Таково толкование и рецепции аристотелевского учения о категориях Фараби.

Категорию **субстанции** Фараби характеризует как то, что не нуждается в чем-либо ином, «не дает никакого знания о каком-либо носителе вне своей сущности»<sup>8</sup>. К совокупности субстанций он относит землю, воду, небо, различные виды растений, животных и т. д. Различаемые Фараби виды субстанций во многом совпадают с девятью видами субстанций, выделяемыми в индийской философии<sup>9</sup>.

Категория субстанции в учении Фараби не имеет однозначного применения. С точки зрения логики субстанция есть понятие, которое может быть лишь субъектом суждения.

Отдельные единичные предметы, или «индивиды субстанции», будучи объектом мысли, составляют «первые субстанции», характеризующиеся Фараби как то, что никогда не может быть предикатом, а образует лишь субъект суждения, о котором высказываются различные предикаты. Индивиды первой субстанции «не нуждаются в своем бытии ни в каком подлежащем, поскольку они и не находятся в подлежащем, и не сказываются о нем»<sup>10</sup>. Например, **этот человек, эта лошадь** и т. п. С такого рода вполне индивидуальных объектов начинается познание общего.

Вопреки Платону, Фараби рассматривает общее в связи с единичным, выводя эту связь из признания первичности единичных вещей материального мира и вторичности знания о них, через общие понятия (посредством общих понятий). В то время как «первичные субстанции» могут быть только субъектами в суждении, «вторые субстанции», родовые и видовые понятия [или родовые и видовые признаки] могут быть и субъектами, и предикатами суждений.

Самостоятельным существованием обладают лишь «первые субстанции». Фараби ссылается на «Категории» Аристотеля, в которых тот признавал, что «лучшими и наиболее достойными

<sup>7</sup> Фараби. Книга «Катагурнийас». — В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 210—211.

<sup>8</sup> Там же, с. 155.

<sup>9</sup> См. Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 2. Спб.: Б. и., 1909, с. 58; Радхакришнан С. Индийская философия. /Пер. с англ. М.: Изд-во иностр. лит., 1957, т. 1, с. 164; Инголс Л. Г. Х. Введение и индийскую логику навья-ньяя. /Пер. с англ. М.: Наука, 1975, с. 40.

<sup>10</sup> Фараби. Книга «Катагурнийас\*». — В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 159.

тредпочтения являются первичные сущности, т. о. единичности»<sup>11</sup> <Вторые субстанции», а также остальные девять категорий Фараби относит к акциденциям, не отрицая вместе с тем и относительной самостоятельности «вторых субстанции». «И все то, что эти (универсалии субстанции. — С. М.) нуждаются в подлежащих (единичных предметах. — С. Л!), — пишет он, — не мешает им быть субстанциями»<sup>12</sup>.

Когда нечто свойственно множеству вещей, мы имеем общее, необходимое, т. е. род. Общее или универсальное (род) позволяет нам относить различные предметы к определенному классу. При соединении к роду видообразующего различия влечет образование вида.

Роды и виды отличаются друг от друга. Будучи вторыми сущностями единичных предметов, роды и виды отличаются и от последних. Род сказывается на виде и единичных предметах, а вид не может сказываться на роде, он сказывается на единичных предметах. Фараби верен античной традиции, восходящей к Аристотелю, согласно которой предикат всякого категорического суждения шире по своему объему, чем субъект. Роды и виды составляют не только имена, но и понятия. «[Понятие] быть человеком, — пишет Фараби, — подразумевает [понятие] быть живым существом, между тем как говорить о мертвецe, что он — живое существо, ложно»<sup>13</sup>.

Рассматривая термины «род» и «вид» с точки зрения их объема, Фараби характеризует их как соотносительные. О каком-либо предмете нечто может быть сказано различным образом. Например, о пальме можно сказать, что это «пальма», «дерево», «растение», «тело». Эти слова отличаются друг от друга степенью общности. «Какую бы из них (универсалий. — С. М.) ни взять, — заявляет Фараби, — более общая [универсальная] будет служить родом, а более частная — видом. Взять, например, «дерево» и «тело»: здесь «дерево» — вид, а «тело» — род»<sup>14</sup>. Таким образом, можно постигать последний, или низший, вид, который уже не может составлять рода для чего бы то ни было. Но тем не менее этот последний вид, будучи ответом на вопрос «что это?», «сказывается лишь о единичных предметах, различающихся между собой по числу»<sup>15</sup>.

Между наивысшим и низшим видом находятся промежуточные роды и виды, которые в свою очередь могут быть родами и ви-

<sup>11</sup> Фараби. Об общности взглядов двух философов — божественного Платона и Аристотеля. — В кн.: Аль-Фараби. Философские трактаты, с. 53 (далее: Об общности взглядов...).

<sup>12</sup> Фараби. Книга «Катагурийас». — В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 159.

<sup>13</sup> Фараби. Комментарии. — В кн.: Казибердов А. Л. Сочинения Лбу Насра ал-Фараби в рукописях Института востоковедения АН УзССР. Ташкент: Фан, с. 86.

<sup>14</sup> Фараби. Книга «Эйсагоге». — В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 127.

<sup>15</sup> Там же, с. 129.



дам. По Фараби, если те или иные виды подчиняются какому-либо роду таким образом, что между ними нет иного промежуточного рода, этот род составит ближайший по отношению к данным видам род. Например, для общего понятия «пальма» ближайший род «дерево», хотя можно говорить и об иных родах, например, «растение» и т. д. Всякий род потенциально включает вид, вид же подразумевает род. Эти диалектические по существу мысли дополняются им, но метафизической идеей о существовании не подчиняющихся один другому родов, к числу которых относятся и «высшие роды».

«Высшие роды» имеют логическое содержание постольку поскольку они сказываются о единичных вещах, устанавливая, что именно есть данный предмет. И в этом смысле сказываемое есть, согласно Фараби, понятие.

Понятие в онтологическом смысле, по Фараби, есть нечто общее, необходимое и всегда присущее вещам определенного класса, т. е. их сущность, вернее, «вторая сущность». С логической точки зрения понятие есть вид сказывания о подлежащем в форме определения.

В решении вопросов, связанных с категорией «понятие», арабоязычный ученый обнаружил исключительную тонкость мысли и понимание комментируемых им «Категорий» Аристотеля и «Введения» Порфирия, если принять во внимание аристотелевскую манеру писать и отсутствие выработанной арабоязычной философской терминологии<sup>16</sup>.

Для выяснения природы понятия в понимании Фараби обратимся к его учению о **предикациях**. Учение о **предикации**, т. е. соотношении того, что сказывается о предмете, с самим предметом сказывания, несколько расширенное неоплатоником Порфирем, восходит к «Топике» Аристотеля. В этом случае мы имеем иное различие сказуемых и, соответственно, иные виды суждений.

Можно полагать, что наряду с дополнительными замечаниями Порфирия к учению о предикации Аристотеля, Фараби было известно и само стагиритовское учение о предикациях. Остановимся на основных моментах аристотелевского учения. Аристотель называет четыре вида соотношения сказуемого с подлежащим или сказывания: 1) определение, 2) собственное, 3) род, 4) случайное. Определение — это речь о сущности предмета: то, что выражено в определении, составляет ответ на вопрос: что

<sup>16</sup> Предположение А. Закуева о том, что «возможно в этом вопросе (о понятии — С. М.) аль-Фараби принял «Категории» [?] Порфирия за книгу Аристотеля» (З а к у е в А. Из истории арабоязычной логики средних веков. Баку: Элм 1971 с'38) вносит лишь путаницу. Фараби не мог приписать Аристотелю работу Порфирия. Сам же А. Закуев несколькими строками выше цитирует Фараби который к числу логических сочинений Аристотеля относит к «Категории». Более того, Фараби прямо ссылается на Порфирия как на автора «Введения». — См.: Фараби. Книга «Эйсагоге». — В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 146.

менно есть данный предмет. Собственное есть то, что характеризует исключительно данный предмет, не выражая, однако, при этом его сущности. Род есть то, что может сказываться не только о подлежащем, но и о другом, раскрывая при этом, наряду с определением, сущность предмета. Случайное есть то, что, как и род, может сказываться о многих предметах, не выражая при этом сущности.

Порфирий различает пять предикабилей: род, вид, видообразующее отличие (или различающий признак), собственный признак, случайный признак. Первые три из них он относит к существенным признакам, а последние два — к несущественным. Выделяемые Порфирием пять предикабилей восходят к учению Аристотеля. Необходимо отметить, что «учение Порфирия о предикабилеях изменило само понимание предикабилей, которое стало классификацией признаков предметов»<sup>17</sup>. Между тем в философской литературе высказываются различные точки зрения по вопросу о сущности порфирьевского учения о предикабилеях. Е. К. Войшвилло полагает, что Порфирий имел в виду возможные сказуемые, относящиеся к одному и тому же предмету<sup>18</sup>. Эту же мысль, но в связи с характеристикой аристотелевского толкования содержания категорий «род» и «вид» высказал и М. И. Владиславлев<sup>19</sup>. В. Минто же отрицает за предикабилеями роль сказуемых в отношении к подлежащему<sup>20</sup>.

Тем не менее в учении о типах предикации Порфирия ученые усматривают античное предвосхищение отдельных положений логической семантики<sup>21</sup>. Эта проблема занимала одно из ведущих мест в послеаристотелевской литературе в виде спора о пяти родах сказуемого, «пяти именах» или предикабилеях.

Обратимся к решению этого вопроса Фараби. В комментариях к порфирьевскому «Введению», а также в работе «Вводный трактат в логику» им высказывается ряд своеобразных идей относительно природы предикабилей. Рассматривая предикабилей в сфере субъектно-предикативных отношений, Фараби видит в них типы предикации субъекта или предикатов суждений.

В толковании природы предикабилей Фараби стоит ближе к точке зрения Аристотеля, трактовавшего предикабилей в качестве форм соотношения сказуемого с подлежащим. Видимо, это обстоятельство позволило Фараби причислить к видам сказывания и определение, как это делает и Стагирит.

Фараби приходит к мысли о необходимости различения простых и сложных предикатов. «Простые (предикаты. — С. М.)» —

<sup>17</sup> Мако вельский Л. О. История логики. М.: Наука, 1967, с. 126.

<sup>18</sup> Войшвилло Е. К. Понятие. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1967, с. 161.

<sup>19</sup> Владиславлев М. И. Логика. Обозрение индуктивных и дедуктивных приемов мышления. Спб.: Б. и., 1881, приложение, с. II.

<sup>20</sup> Минто В. Индуктивная и дедуктивная логика. /Пер. с англ. Спб.: Б. и., 1902, с. 76.

<sup>21</sup> См.: Попов П. С., Стяжкин Н. И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1974, с. 121.

пишет он.— суть те, на которые указывают единичные языковые выражения»<sup>22</sup>. Например, «человек», «мыслящий», «белое» и т. п. Ссылаясь на античных авторов, ученый различает пять простых общих идей, используемых, по его мнению, «в качестве частей категорических суждений»<sup>23</sup>: **род, вид, видообразующее отличие** (различающий признак), **собственный признак, случайный признак**, посредством которых в суждении устанавливается сходство или различие вещей<sup>24</sup>.

По Фараби, род есть то, что сказывается относительно множества единичных вещей, различающихся по видам. Например, родом является «живое существо» относительно к человеку, лошади и т. д. «Каждый род сказывается более чем об одном виде,— пишет Фараби, — и, сверх того, о единичных предметах, [входящих] в каждый из этих видов...»<sup>25</sup> Когда предикат устанавливает тождество двух или нескольких вещей по их сущности (или субстанции), то он является родом, иначе говоря, род есть такое оказывание, когда выявляется сущность, которой обладает множество предметов. Когда что-либо мы называем «живым существом», мы высказываем род, который составляет ответ на вопрос: «что есть сущее?» или «что есть данная единичная вещь?»

Однако на вопрос «что есть сущее?» можно нечто сказывать не только посредством рода, но и через вид, поскольку одно и то же понятие может быть как родом, так и видом. Вид есть то, что сказывается относительно множества единичных вещей. Например, «человек», «лошадь» и т. п. Оказывание о виде, как и о роде, есть оказывание сущности. Например, когда о чем-либо говорим, что оно есть либо животное, либо человек, то мы высказываем род («животное») или же вид («человек») и в том и в другом случае сказываемое нами составляет ответ на вопрос «что есть сущее?». «Каждый универсальный предикат.— отмечал Фараби,— который можно использовать при ответе на вопрос: «что это?», является именно таким предикатом, который обозначает [то], что [есть] это. Поскольку же каждый род носит более общий характер, чем подчиненный ему вид, то он сказывается более чем об одном виде»<sup>26</sup>.

Если располагают двумя простыми предикатами, посредством которых нечто сказывается о сущности предмета, более общий из двух предикатов будет родом, а более частный, согласно Фараби, — видом.

<sup>22</sup> Фараби. Вводный трактат в логику.— В кн.: Хайруллаев М. М. Фараби — крупнейший мыслитель средневековья, с. 79.

<sup>23</sup> Фараби. Книга «Эйсагоге».— В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 125.

<sup>24</sup> Фараби. Вводный трактат в логику.— В кн.: Хайруллаев М. М. Фараби — крупнейший мыслитель средневековья, с. 79.

\* Фараби. Книга «Эйсагоге».— В кн.: Лль-Фараби. Логические трактаты, с. 129.

\*> Там же, с. 128—129.

То, что традиционно понимается под видообразующим отличием или различающим признаком, Фараон относит к числу рогых универсалий, составляющих определенный тип предикации, с помощью которых «каждый из однородных видов по своей субстанции отличается от входящих в тот же род видов»<sup>27</sup>. В этом случае имеется в виду различие по субстанции или простая универсалия, посредством которой один вид по своей субстанции сличается от другого, входящего в тот же ближайший род. Таким образом, видообразующее отличие позволяет различать один предмет от другого, являясь ответом на вопрос «какой?».

Отграничение или вычленение одного вида от другого, одного с ним по своей субстанции, влечет отличие этого вида от всех других видов данного рода. Когда предикация осуществляется посредством различающего признака, мы имеем, например, суждение вида «человек суть питающееся, ощущающее и разумное тело». Именно эти свойства — питающийся, ощущающий, разумный позволяют нам отличать человека от других животных. По существу род в сочетании с различающим признаком вставляет определение вида. По своему содержанию суждения этого типа являются ответом на вопрос: «какой?». Последний выявляет специфику и видообразующее отличие предметов.

Помимо этого, Фараби рассматривает еще два вида соотношения сказывания о подлежащем с самим подлежащим: через собственный признак и случайный.

В отличие от определения собственный признак не обозначает сущности того, о чем нечто сказывается, тем не менее собственное есть то, что принадлежит исключительно данному предмету и не может принадлежать иному. Фараби отмечает, что есть предикат, присущий одному виду, например, «смеющийся» присущ лишь человеку; или когда мы говорим «воспринимающий знания» либо «способный к совершению купли и продажи» — все эти предикаты возможны и имеют какой-либо смысл лишь по отношению к человеку. По Фараби, особенностью собственного признака является то, что он «используется при установлении несубстанциального различия между видами»<sup>28</sup>. Результатом такой операции являются суждения вида «всякий человек суть смеющийся», «всякая лошадь — ржущая» и т. п. Характеризуя собственный признак в качестве предиката суждения, Фараби отмечает, что он соразмерен с тем видом, собственным признаком которого является. Следуя Порфирию<sup>29</sup>, Фараби усматривает в этом главное условие обращения таких суждений по объему. Например, когда говорим: «Всякая лошадь — ржущая» и «все ржущее — лошадь»<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Там же, с. 131.

<sup>28</sup> Фараби. Книга «Эйсагоге». — В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 143.

<sup>29</sup> Ср.: Порфирий. Введение к «Категориям». — В кн.: Аристотель. Категории. М.: Соцэкгиз, 1939, с. 64.

<sup>30</sup> Фараби. Книга «Эйсагоге». — В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 143.

Не выражает сущности или субстанции предмета также и случайный признак. Например, «белый», «черный», «сидящий», «движущийся» и т. п. Порфирий в свое время писал, что случайный или привходящий признак это тот, который «появляется и пропадает без уничтожения своего обладателя [субстрата]»<sup>31</sup>. Если следовать точке зрения Фараби, случайным признаком является то, что не связано с сущностью предмета, но возможно сказывается о многих предметах. Существует две разновидности случайных признаков: постоянный случайный признак, неотделимый от того предмета, которому он присущ (например, признак «черный», который неотделим, скажем, от смолы) и непостоянный, т. е. отделимый случайный признак (например, «стоящий», «сидящий», применительно к человеку). «Случайный признак — есть предикат, — пишет Фараби, — приписываемый множеству видов не в плане ответа на вопрос «что это такое?», как например, «черное» и «белое»<sup>32</sup>. Тем самым случайное не есть сказывание о сущности предмета, т. е. случайный признак, как об этом говорил и Порфирий, может находиться, а может и не находиться в том же предмете. В этом суть специфики случайного. Присоединение к предмету случайного в качестве сказуемого позволит получить суждения, аналогичные следующим: «Зейд — суть белый», «Зейд — суть сидящий» и т. п.

В качестве типа сказуемого Фараби особо выделяет определение. В отличие от Порфирия, определение — последний, весьма обстоятельно рассматриваемый Фараби тип предикации. По существу все предшествующие предикабилии охватываются определением. Следует сказать, что еще Аристотель относил определение к сказываниям, обозначающим суть бытия<sup>33</sup>, иначе говоря, выражающим сущность предмета.

Приоритет в исследовании сущности определения А. Закуев приписывает арабоязычным логикам средневековья<sup>34</sup>. Однако с этим мнением трудно согласиться. Определение как логическая операция исследовалось Аристотелем: его «Вторая аналитика» посвящена исследованию природы определения. Видимо, следовало бы сказать, что арабоязычные учения об определении в той или иной мере восходят по крайней мере к этой работе Аристотеля, хотя вопрос этот требует специального исследования. Однако необходимо отметить, что категории «определение» и «описание» весьма серьезно занимали и средневековых арабоязычных авторов, но, тем не менее, этого не следует, как нам думается,

<sup>31</sup> Порфирий. Введение к «Категориям». — В кн.: Аристотель. Категории, с. 64.

<sup>32</sup> Фараби. Вводный трактат в логику. /Пер. с арабск. — В кн.: Хайруллаев М. М. Фараби — крупнейший мыслитель средневековья, с. 79—80.

<sup>33</sup> См.: Ахманов А. С. Логическое учение Аристотеля. М: Соцэкгиз, 1960, с. 166.

<sup>34</sup> «Это оригинальное учение (об определении. — С. ЛН<sup>XX</sup>), которое принадлежит собственно философам Ближнего и Среднего Востока» (См.: Закуев А. Из истории арабоязычной логики средних веков. Баку: Элм, 1971, с. 55).

юещело вменять им в заслугу, поскольку в целом логические суждения арабов в конечном счете восходят к учениям античности. И арабы непосредственно ссылаются вместе с тем на аристотелевскую концепцию полных определений<sup>35</sup>, относимых Л. Закуевым ювсе к логическим системам средневековых арабоязычных авторов.

«Определение, — писал Аристотель, — есть речь, обозначающая суть бытия [вещи]. Оно заменяет имя речью или речь речью, ибо можно дать определение тому, что выражено речью»<sup>36</sup>.

По Аристотелю, определение есть вид оказывания о подлежащем, т. е. о предмете мысли, иными словами, — тип предикации. Определение как тип предикации Фараби относит, наряду с описанием, к числу сложных универсалий, сказываемых о сути бытия предмета. Если «стена» толкуется как «вертикальное тело, сделанное из камней, кирпичей или глины, для несения крыши», то мы имеем определение («хадд»), если же «стена» объясняется как «оштукатуренное тело с прикрепленными к нему дверями, опорами и балками на которое опирается сидящий», то мы имеем описание [«раем»]<sup>37</sup>.

Первое высказывание составляет определение стены постольку, поскольку оно указывает на то, благодаря чему стена есть нечто существующее, в то время как, добавляет Фараби, «сущность степы не пострадает от того, что к ней не будут прикреплены двери, опоры»<sup>38</sup> и т. д. Поэтому второе высказывание есть описание. Таким образом, лишь тогда, когда нечто сказывается о сути бытия предмета, это сказываемое составляет определение. «Определение, — пишет Фараби, — обозначает идею и суть бытия предмета обстоятельно и подробно через то, что образует суть его бытия»<sup>39</sup>.

Поскольку сущность определяемого предмета раскрывается через род, представляющий собой важный элемент реальных определений, Фараби рассматривает определения через ближайший род и видовое отличие, посредством которых, согласно ему, осуществляется всякое определение. «Определение есть сложная универсалия, — пишет он, — состоящая из рода и различающегося признака»<sup>40</sup>. Например, «человек — это разумное животное». «Животное» — суть сказывание о роде, «разумное» составляет оказывание о различающем признаке или видообразующем отличии. Это толкование определения через род и видовое отличие непосредственно восходит к учению Аристотеля, изложенному им в «Топи-

<sup>35</sup> См.: Фараби. Об общности взглядов.— В кн.: Аль-Фараби. Философские трактаты, с. 56.

<sup>36</sup> Топика, I, 5, 101 Б, 35—102 а.

<sup>37</sup> См.: Фараби. Вводные разделы по логике.— В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 120.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Фараби. Книга «Эйсагоге».— В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 151.

<sup>40</sup> Там же, с. 148.

ке»<sup>41</sup>. Следует отметить, что аналогичное по существу толкование дает и Кинди<sup>42</sup>.

По своему содержанию к определению близко описание, состоящее либо из рода и собственного признака, либо из рода и случайного признака.

Общее, что присуще определению и описанию, это, во-первых, то, что и определение и описание являются сложными предикатами; во-вторых, они раскрывают содержание имени; в-третьих, совпадают по объему с видом, который ими соответственно определяется или описывается; в-четвертых, посредством их данный вид отличается от всех других видов.

Определение соразмерно с определяемым<sup>43</sup>. Например, когда говорят: «Всякий человек — разумное животное» и «всякое разумное животное — человек». Второе сказывание есть обращение первого. Первое сказывание можно обратить во второе и наоборот. Когда сказываемое допускает чистое обращение, как в данном случае, оно составляет определение, или собственное. Тем самым определение, в толковании Фараби, должно соответствовать следующим требованиям: 1) должно сказываться о сущности бытия предмета, т. е. быть ответом на вопрос: «что есть данный индивид?»; 2) должно строиться из ближайшего рода и различающего признака (видового отличия); 3) должно быть соразмерным с определяемым, т. е. определение не должно быть ни слишком широким, ни слишком узким; 4) должно быть ясным, четким, т. е. не должно содержать метафор, двусмысленностей (амфиболии) и т. п. Подробный анализ вопросов, связанных с последним требованием к определению, Фараби развивает в «Софистике».

Таковы устанавливаемые Фараби общие правила определения, традиционно восходящие к античным логическим системам и ставшие неотъемлемым элементом формальной логики.

Определению предшествует деление, поскольку, чтобы определить, необходимо разделить. Фараби ссылается на Аристотеля, прибегавшего к этому приему<sup>44</sup> и, по существу, принимает его концепцию. Так, понятие «человек» в определении разделено на род (животное) и видообразующее отличие (разумное). Такого рода прием относительно исходного понятия (анализ) вместе с

<sup>41</sup> «Тот, кто дает определение, должен, установив род, прибавить видовое отличие, ведь прежде всего род, надо полагать, больше всего означает в определении сущность определяемого». — См.: Тописка, VI, 1, 139 а, 28—30.

<sup>42</sup> См.: Аль-Кинди. Книга о пяти сущностях. — В кн.: Избр. произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М.: Соцэкгиз, 1961, с. 109.

<sup>43</sup> См.: Фараби. Книга «Эйсагоге». — В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 151.

<sup>44</sup> «Он [Аристотель.—С. М.]... считает его [деление.—С. М.] вспомогательным средством при необходимости определить черты определяемого». — См.: Фараби. Об общности взглядов. — В кн.: Аль-Фараби. Философские трактаты, с. 56.

тем «не свободен от некоторого синтеза, объединяя дифференциальный признак с родом»<sup>45</sup>.

Род делится посредством различающихся признаков. Эта операция позволяет определять виды, входящие в какой-либо род. Однако это не исключает возможности деления рода посредством собственных («животные бывают ржущие и лающие») и случайных («животные бывают частью белые, частью черные») признаков<sup>46</sup>. Каждый вид, по Фараби, имеет одно определение, хотя вид может иметь множество описаний и собственных признаков. Деление рода посредством собственного и случайного не является целесообразным, поскольку деление рода посредством собственного признака не дает определения тех видов, которые входят в данный род, а деление через случайный признак «не приводит с необходимостью к искомым видам»<sup>47</sup>. Поэтому паука, согласно Фараби, преимущественно оперирует делением рода посредством различающихся признаков.

Возможные отношения между понятиями Фараби устанавливает рассмотрением в первую очередь отношения по степени общности между понятиями, находящимися в пределах одной и той же категории. Понятия, относящиеся к одной и той же категории, могут находиться в отношении подчинения, т. е. роды подчиняют виды. В этом случае возможен переход от одного менее общего понятия к другому, более общему, а от этого последнего — к третьему, еще более общему, вплоть до «высшего родов».

**ПОНЯТИЯ МОГУТ ПОДЧИНЯТЬСЯ ОДНОМУ И ТОМУ ЖЕ РОДУ, В ЭТОМ СЛУЧАЕ ОНИ ТОЖДЕСТВЕННЫ ПО РОДУ, ИЛИ ОТНОСИТЬСЯ К ОДНОМУ И ТОМУ ЖЕ ВИДУ. В ПОСЛЕДНЕМ СЛУЧАЕ ПОНЯТИЯ ТОЖДЕСТВЕННЫ ПО ВИДУ** Между понятиями, находящимися в отношении подчинения одному и тому же роду, имеет место отношение противоположности. И при этом понятия, отстоящие дальше всего друг от друга в пределах одного и того же родового понятия, образуют противоположную **противоположность**. Например, «белое» и «черное» в пределах одного и того же родового понятия — «цвет».

Фараби по существу верно толкует аристотелевскую мысль о том, что противоположности принадлежат одному и тому же роду и, в первую очередь, существующему<sup>48</sup>, высказанную им в «Второй аналитике».

В кругу вопросов об отношении между понятиями Фараби различает два вида противоположностей: 1) когда между входя

<sup>45</sup> Там же с. 57

<sup>46</sup> См.: Фараби. Книга «Эйсагоге». — В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 147.

<sup>47</sup> Там же.

<sup>48</sup> «Ведь противоположность есть или лишенность, или противоречие в пределах одного и того же рода, как, например, в пределах чисел четное есть то что не есть нечетное, поскольку одно следует из другого». — См.: Вторая аналитика, I, IV, 73 Б, 20—23.



щи ми в один и тот же род противоположными понятиями нет ничего среднего, например, между «четным» и «нечетным», 2) когда между ними есть нечто среднее, например, между «белым» и «черным».

Два понятия находятся в отношении противоречащей противоположности, если одно из них содержит отрицание другого понятия. Отношение противоречащей противоположности имеет место, например, между понятиями «белый» и «не белый». Поскольку «белый» и «не белый» не могут быть присущи одному и тому же предмету, поясняет Фарабн, то «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»<sup>49</sup>. Такую формулировку он дает одному из известных законов формальной логики — закону противоречия.

К числу противоположностей ученый относит еще два вида: противоположность соотносительных понятий и противоположность между обладанием и лишением<sup>50</sup>. Фараби настойчиво подчеркивает, что два понятия постольку соотносительны, поскольку соотносительны предметы, которые выражены через эти понятия. Соотносительны, например, такие понятия, как «отец» и «сын», «раб» и «господин» и т. п. Говоря об особенностях соотношения, как формы противоположности, он отмечает, что, во-первых, соответственно существует вместе, и, во-вторых, познание одного из соотношенного влечет соответствующее познание другого. Лишение и обладание также составляют противоположности, поскольку они несовместимы в одном носителе в одном и том же отношении и в одно и то же время<sup>51</sup>. -Фараби обращает внимание на различные формы лишения: 1) лишение, которым предмет может в будущем обладать, например, бедность (отсутствие зажиточности); 2) лишение, которым невозможно в будущем обладать, например, слепота (отсутствие зрения) и т. д. С логической точки зрения обладание и лишение есть отношение между положительным и отрицательным понятиями.

Понятие в толковании Фараби, в первую очередь, раскрывает сущность предмета и в этом смысле понятие есть определение предмета, составляющее ответ на вопрос: «что это?» или «что есть данный индивид?». В ином значении понятие толкуется им как составная часть, элемент, термин суждения или посылки.

В учении о понятии в большей мере обнаруживается объективно-идеалистическая установка Фараби, которая вовсе отсутствует в остальных рассматриваемых им формально-логических проблемах. Колебание его между материализмом и идеализмом в этом сложном вопросе было связано, по всей вероятности, с

<sup>49</sup> Фараби. Книга «Катагурийас».- В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 219.

<sup>50</sup> Там же, с. 187.

<sup>51</sup> Там же, с. 219.

традиционными трудностями по уяснению природы ошщего, возникшими задолго до него и охватившими впоследствии все средние века.

## О СУЖДЕНИИ

В понимании Фараби суждение представляет форму мысли, отражающую объективную действительность. У ученого нет сомнения в том, что смысл суждения состоит в выражении тех или иных действительных связей вещей.

В трактате «Силлогизм» Фараби в наиболее общей форме выразил свое понимание той формы мысли, которая в традиционной логике именуется суждением. Отличительными признаками суждения в его учении выступают утверждение и отрицание. По существу такое понимание суждения восходит к Аристотелю, который определял суждение как высказывание, утверждающее или отрицающее что-нибудь о чем-нибудь<sup>52</sup>. Лишь повествовательные высказывания образуют, согласно Фараби, суждения, как утверждение или отрицание относительно чего-либо, суждение есть соединение или разъединение отдельных представлений, являющееся отражением единства и разобщения в действительности. Эту специфическую роль выполняет связка. Из утверждения или отрицания чего-либо в отношении чего-либо следует понимание этой логической категории как формы мысли, в которой выражается истина или ложь.

Аристотель несколько шире понимал истину в сравнении с предшествующими и последующими мыслителями. Аристотель писал: «Говорить о сущем, что его нет, или о несущем, что оно есть, — значит говорить ложное; а говорить, что сущее есть и не сущее не есть, — значит говорить истинное»<sup>53</sup>. Стагирит, раскрывая это положение применительно к суждению как форме мысли отмечает следующее: «Истину говорит тот, кто считает разъединенное разъединенным и связанное — связанным, а ложное — тот кто думает обратное тому, как дело обстоит с вещами»<sup>54</sup>. Таким образом, под истиной в первую очередь понимается соответствие мыслей действительности. Более того, истина есть высказывание суждение о предмете, выражающее связь или разъединение.

Анализ логического учения Фараби позволяет нам установить что в решении данной проблемы он придерживается зрения Аристотеля: под истиной ученый понимает именно соответствие мысли действительности. По Фараби, суждения разделяют или истинны; или ложь в том случае, если их подлежащие, т. е. то, о чем говорится в суждениях, — существующие предметы; если же, добавляет он, подлежащие суждений не являются существующим]

<sup>52</sup> См.: Первая аналитика, I, 1, 24 а, 15—16.

<sup>53</sup> Метафизика, IV, 7, 1011 б, 25—27.

<sup>54</sup> Там же, IX, 1051 б, 4—6.

предметами, то такие высказывания следует признать ложными<sup>55</sup>. Эта материалистическая в целом позиция Фараби по существу правильно позволяет решить целый ряд собственно логических проблем. Поскольку всякая мысль выражается в речи, то весьма подробно останавливается на логико-грамматических аспектах речи.

В своем исследовании логических условий образования суждений Фараби, как и Аристотель, исходит из грамматического анализа формы предложения. Он различает в речи **имя**, **глагол** и **частицу**. При этом он указывает, что имена и глаголы сами по себе не выражают законченной мысли. Линии, соединения имен с определенными глаголами способны выразить законченную мысль. Имя выражает ту часть суждения, которая относится к предмету речи без указания времени. Имя, например, «человек», «животное» и т. д. «может быть понято самостоятельно и само по себе, не указывая своей сущностью, структурой и формой на время [существования] этой идеи»<sup>56</sup>. Глагол же, по его мнению, указывает на то, что происходит во времени. Вместе с тем, добавляет он, глагол может быть использован самостоятельно без связи, и в этом случае подобные речения [например, «шел», «идет» и т. п.] сущностью выражают время существования чего-либо. Фараби пишет, что «глагол — это простое речение, выражающее идеи, которое может быть понято самостоятельно и само по себе, и в то же время оно своей структурой и сущностью указывает на время, в котором существует эта идея»<sup>57</sup>. Тем самым, главное отличительное от имени свойство глагола Фараби усматривает в его способности выступать, помимо функции обозначать что-либо, в роли определенного сообщения о подлежащем и выражать содержание мысли во времени. «Глагол, — отмечает он, — по своей структуре и сущности указывает на идею, на время, в которое она существует, т. е. он указывает на две вещи: на идею и на время [существования] идеи»<sup>58</sup>. Глагол тем самым выполняет две задачи: а) обозначает что-либо, не сообщая, есть ли что-либо или нет чего-либо; б) сообщает что-либо о подлежащем и выражает время: прошедшее, настоящее или будущее. Глаголы сами по себе, без имен, не выражают соотношения чего-либо с действительностью, не выражают еще законченной мысли, т. е. не составляют суждений. Например, высказывание «идет» указывает на ходьбу, время ходьбы и на то, в чем ходьба осуществляется, не раскрывая имени того, кого эта ходьба характеризует<sup>59</sup>.

В отдельно взятом имени также не мыслится еще соотношение содержания мысли с действительностью. Если мы имеем выска-

<sup>55</sup> См.: Фараби. Книга «Катагурниас», - В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 128.

<sup>57</sup> ф<sup>1</sup>аУа<sup>6</sup>бн. Вводные разделы по логике. - В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 109.

<sup>58</sup> Там же, с. 111.

<sup>59</sup> Там же, с. 112.

зывание «Зейд — человек», то взятое вне каких-либо связей имя— «человек» не является сказуемым, «если прямо или косвенно здегл не подразумевается слово «есть» или то, что заменяет»<sup>60</sup>. Лини через соединение имен с глаголами можно выразить законченную мысль и говорить об истинности либо ложности высказываемого. Эту функцию выполняет частица или связка. В качестве связки могут выступать глаголы существования: «есть», «был», «существовал», «существует», «стал» и т. п. «Они,— пишет Фарабп,— исполъзуются для выражения бытия одной вещи относительно другой і для связи сказуемого с подлежащим»<sup>61</sup>.

Аристотель, различая в речи имя и глагол, не выделял связю в качестве особой части суждения, т. е. отождествлял функции связки с функцией сказуемого. Между тем, Фарабп решительк заявляет, что связка «не является ни сказуемым, ни подлежащнм»<sup>62</sup>.

К. Прантль первый обратил на это внимание<sup>63</sup>. Из новейшп: исследований положительная оценка этой особенности теорш суждения Фараби даны Ж. М. Абдильдпимым и А. С. Ивановым<sup>64</sup>.

В целом суждение по способу его выражения Фараби именуе высказыванием или предложением, а по его роли в умозаклуче нии — посылкой. В конечном итоге суждение Фараби рассматривает как посылку силлогизма, искусственно ограничивая тем самы границы суждения. Всякое суждение необходимо предполагает т или иное языковое выражение в форме повествовательного высказывания и характеризуется наличием соответствующей структ^ры, выражающей связь субъекта и предиката. Фараби пишет, чт «всякое категорическое суждение состоит из предиката и субъекта и делится на них»<sup>65</sup>. Данная точка зрения на природу суждени восходит к Аристотелю, который в «Первой аналитике» расчлениет в посылке силлогизма субъект и предикат. «Термином я называю то,— писал Стагирит,— на что распадается посылка, т. е. те что сказывается, и то, о чем оно сказывается, с присоединение) [глагола] «быть» или «не быть»<sup>66</sup>.

Аристотелевская классификация суждений, в наиболее обще форме изложенная им в «Первой аналитике», гласит: «Всякая ж посылка есть посылка или о том, что присуще, или о том, что не обходимо присуще, или о том, что возможно присуще; и из них соответствии с каждым способом сказывания одни утвердительные, другие отрицательные; и далее, из утвердительных и отрица

<sup>60</sup> Там же, с. 116.

<sup>61</sup> Там же, с. 114.

<sup>62</sup> Там же, с. 116.

<sup>63</sup> Prantl K. *Geschichte der Logik im Abendlande*. Bd. I. Leipzig, 192 S. 624.

<sup>64</sup> См.: Абдильдин Ж. М., Иванов А. С. *Логика и теория Познания аль-Фараби*.— Изв. АН КазССР, серия общественных наук, 1975, № 5, с. 24.

<sup>65</sup> Фараби. Книга «Эйсагоге».— В кн.: Аль-Фараби. *Логические трактаты*, с. 123.

<sup>66</sup> Первая аналитика, I, 1, 24 Б, 16—18.

тельных одни — общие, другие — частные, третьи — неопределенные»<sup>67</sup>. Таким образом, эта классификация охватывает лишь область категорических суждений, различаемых им по трем основаниям: качеству, количеству и модальности.

В сочинениях Фараби мы обнаруживаем не только разработку ИМ суждений в плане стагиритовской классификации, но и весьма юробиос исследование суждений, образующихся посредством союзов «и», «или» и «если..., то» и по традиции именуемых сложными.

Классификация возможных суждений в логическом учении фарабиязычного мыслителя восходит к разграничению им суждений по качеству. В рамках качественной характеристики всякое суждение есть **утверждение** или же **отрицание**. В утвердительных суждениях устанавливается присущность чего-либо, чему-либо, а в отрицательных, наоборот, отрицается факт присущности чего-либо [сму-либо].

Особый интерес представляет отношение Фараби к отрицательным высказываниям, ставшим в последнее время предметом специальных исследований<sup>68</sup>. Существенного различия между утвердительными и отрицательными суждениями ученый не находит, рассматривая их в качестве продукта познавательной деятельности и по своей сути в процессе познания эти суждения равнозначны. Аристотель был уверен в том, что утверждение и отрицание не равноценные: точки зрения их важности для доказательства. Считая, что «отрицательное [заключение] доказывается посредством утвердительной посылки» и что «утвердительное не доказывается посредством отрицательной посылки», Стагирит писал, что «утвердительная посылка предшествует и более известна, чем отрицательная, ибо отрицание становится известным через утверждение и утверждение предшествует отрицанию»<sup>69</sup>. Видимо, сознавая заключающуюся здесь проблему, Фараби решительно заявляет, что «утвердительная [посылка] ничем не лучше отрицательной»<sup>70</sup>.

Каждое суждение выражает соединение или разъединение тех или иных понятий. Утвердительное суждение необходимо полагает соответствующее отрицательное суждение. При истинности утверждения чего-либо о чем-либо отрицание этого же ложно, при истинности же отрицания чего-либо о чем-либо утверждение этого оставляет ложь. Совершенно необходимо, чтобы эти мыслительные операции производились в одной и той же предметной области, т. е. необходимо, чтобы в отрицающем суждении отрицалось то, что содержалось в утвердительном. Утвердительные и соответ-

<sup>67</sup> Первая аналитика, I, 2, 25 а, 1—5.

<sup>68</sup> См. Бродский П. Н. **Отрицательные высказывания**. Л.: Изд. Ленинград, ун-та, 1973; Гетманова А. Д. **Отрицание в системах формальной логики**. ЛА: 1972.

<sup>69</sup> Вторая аналитика, I, 25, 86 Б, 26—34.

<sup>70</sup> Фараби. Силлогизм. - В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, • 254.

ствующие им отрицательные суждения должны иметь одно и то же подлежащее и одно и то же сказуемое. Необходимо, подчеркнул Фараби, чтобы субъект одного из суждений был по смыслу ТСН: же, что и субъект другого суждения, и предикат одного и них был по смыслу тем же, что и предикат другого суждения<sup>71</sup>. В противном случае нельзя говорить об утверждении и отрицании, либо об истине и лжи<sup>72</sup>. Отношение утверждения и отрицания, когда в одном нечто утверждается о чем-либо, а в другом это же отрицается, т. е. отношение истины и лжи, составляет противоречие. В трактате «Силлогизм» Фараби различает несколько видов противоположностей. Противоречие или утверждение и отрицание — есть первый вид противоположностей. К противоречащим суждениям ученый относит те, «в которых субъект одного из них связан с общим количественным показателем»<sup>73</sup>. Как следует из сказанного, противоречащие суждения, в понимании Фараби, различаются по количеству (указание на общность и частное! субъектов) и качеству (указание на необходимость сочетания двух разнокачественных видов суждений). По существу он устанавливает те отношения, которые впоследствии получили название «логического квадрата». В одном из различаемых им видов противоречащих суждений субъект утвердительного суждения связан с общим количественным показателем, а субъект отрицательного — с частным количественным показателем. В таком противоположении, согласно ему, находятся, например, высказывания: «все Люди — животные» и «не все люди — животные». Это противоположение высказываний в логическом квадрате выражается отношением суждений общеутвердительных и частноотрицательных. В другом — субъект утвердительного суждения связан с частным количественным показателем, а отрицательного — с общим количественным показателем, например, в высказываниях: «некоторые люди — животные» и «ни один человек — не животное»<sup>74</sup>, т. е. о отношении общеотрицательных и частноутвердительных суждений логического квадрата. Противоречащие суждения не могут быть оба ложными или оба истинными. Если общеутвердительное суждение ложно, то соответствующее этому частноотрицательное суждение должно быть истинным. Если же ложно частноотрицательное суждение, то противоречащее этому общеутвердительное суждение должно быть истинным. По существу, это отношение истины и лжи и составляет выражение содержания законов<sup>75</sup> противоречия и исключенного третьего, впервые исследованных Аристотелем

<sup>71</sup> Там же.

<sup>72</sup> Там же, с. 254—255.

<sup>73</sup> Там же, с. 257.

<sup>74</sup> Там же.

<sup>75</sup> Мы намеренно не касаемся собственно законов логики в истолковании Фараби, так как подробное освещение этого вопроса заставило бы нас выйти за пределы задачи данного раздела, хотя и считаем, что необходимость, крайней мере, вкратце сказать об этом, естественно, вытекает и из предмета данного раздела.

Второй вид противоположности — противность характеризуется им как такое сочетание высказываний, в которых субъект каждого и; них связан с общим количественным показателем, т. е. различаются лишь по качеству, а не по количеству. В подтверждение свое?) мысли он использует следующие примеры: «все люди — животные» и «пи один человек — не животное». По характеру этих суждений можно установить, что противные суждения не могут быть пба истинными, однако, оба могут быть ложными.

В зависимости от того, относится ли сказываемое в предикате к единичному объекту, или к части его, или к множеству, он соответственно различает суждения **единичные**, **частные** и **общие**.

В единичных суждениях высказываемое относится к одному предмету. Главную особенность таких суждений он усматривает в том, что субъект суждений выражает нечто единичное, индивидуальное. Единичное, отмечает Фараби, это то, в чем два предмета вовсе не подобны друг другу<sup>76</sup>. К единичным относятся, например, суждения типа «Зейд — животное», «Зейд — белый» и т. п.

В отличие от единичного в частном суждении что-либо утверждается или отрицается о части класса предметов, мыслимых в суждении. На частный характер такого суждения — утверждения или отрицания указывают количественные показатели или кванторные слова «некоторые» и «не все». Фараби заявляет, что субъекты таких высказываний как «некоторые животные — люди» или «некоторые люди не белые», связаны с частным количественным показателем. Тем самым предикат в таком суждении сказывается лишь о части предметов или утверждает, или отрицает нечто о части субъекта высказывания.

Однако совокупность количественно характеризующихся суждений включает и такие, «субъекты которых являются общими понятиями»<sup>77</sup>. Нечто может сказываться и обо всех предметах данного класса, т. с. об общем. Общее это то, отмечает Фараби, «чем несколько вещей подобны друг другу»<sup>78</sup>. В качестве количественных показателей субъекта общего суждения Фараби называет слова «все» и «пи один». «Все» и «ни один», присоединяемые к субъекту, выражают именно общность суждения, поэтому то, что сказывается в предикате высказывания, утверждается или отрицается «о целом субъекта». Таким образом, кванторы «все», «ни один», «некоторые», «не все» позволяют нечто сказывать всеобщим образом, когда к субъекту присоединяем «все» или «ни один» (например, «всякий огонь горяч») и не всеобщим, когда присоединяем «некоторые», «не все» («не все люди белые»).

Общие и частные суждения во многом сходны, независимо от того, сказывается ли что-либо о классе или его части мыслимых

<sup>76</sup> Ф а р а б и. Силлогизм.- В кн. А л ь-Ф а р а б и. Логические трактаты, с. 252.

<sup>77</sup> Там же.

<sup>78</sup> Там же, с. 341.

в субъекте предметов. Это сходство обнаруживается в том, что частные суждения выражают часть целого или общего. Аналогичное различие суждений Аристотель приводит в трактате «Об истолковании»<sup>79</sup>. Однако Стагирит наряду с общими и частными суждениями выделяет еще один вид — неопределенные<sup>80</sup>.

В отличие от общих и частных суждений, различающихся в количественном отношении, неопределенные суждения таким количественным показателем не обладают, и именно это обстоятельство делает их недостоверными в своей общности. Фараби прямо указывает на эту особенность неопределенных суждений. «Неопределенные [суждения],— пишет он,— это такие, ни одно из которых не имеет никакого количественного показателя, ни общего, ни частного...»<sup>81</sup> Например, мы имеем неопределенные суждения «человек бел», «человек не бел», если, допустим, предикат «белый» или «не белый» высказываем как нечто истинное относительно чего-то общего, в данном случае, о человеке, взятом неопределенным образом<sup>82</sup>.

А. Закуев, ссылаясь на Казвини, пишет, что «в свое время, как Аристотель отрицает значение неопределенного суждения для силлогизма, арабоязычные логики сравнивают его [неопределенного суждения.—С. М] положение с положением частного суждения и, таким образом, признают неопределенное суждение, как частное суждение»<sup>83</sup>. Однако это не совсем верно. В своей силлогистике Аристотель фактически истолковывает неопределенные суждения как частные, хотя явно не констатирует эту эквивалентность. Последнее, как установил Я. Лукасевич, было сделано лишь Александром Афродизийским<sup>84</sup>. Вслед за Аристотелем и Александром Фараби действительно толкует неопределенные суждения как эквивалентные частным<sup>85</sup>.

Соединяя оба основания классификации высказываний по качеству и количеству, Фараби выявляет четвероякое их разделение на: 1) общеутвердительные, 2) общеотрицательные, 3) частноутвердительные и 4) частноотрицательные. Такое деление исключает не только неопределенные, которые не имеют никакого значения в силлогистике, но и единичные высказывания. Если обозначить субъект буквой S, а предикат — буквой P, рассмотренные

<sup>79</sup> См.: Об истолковании, 7, 17 а, 39.

<sup>80</sup> Первая аналитика, I, 1, 24 а, 16—21.

<sup>81</sup> Фараби. Силлогизм.— В кн.: Ал ь-Ф а р а б и. Логические трактаты, с. 257—258.

<sup>82</sup> Фараби. Книга «Катагурийас».— В кн.: Ал ь-Ф а р а б и. Логические трактаты, с. 219.

<sup>83</sup> Закуев А. К. Из истории арабоязычной логики средних веков. Баку: Элм, 1971, с. 59.

<sup>84</sup> Александр писал: «Он не говорит о неопределенных посылках, так как они совершенно бесполезны в силлогизмах и их можно считать равными частным».— См.: Лукасевич Я- Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М.: Изд-во иностр. лит., 1979, с. 38.

<sup>85</sup> Фараби. Силлогизм.— В кн.: Ал ь-Ф а р а б и. Логические трактаты, с. 269.



выше высказывания можно сформулировать следующим образом: «все 5 суть Я», «ни одно 5 не суть Р», «некоторые 5 суть Р», «некоторые 5 не суть Я» или же *ASP, ESP, ISP, OSP*.

Используемая символика позволяет выразить выявленный Фараон ряд закономерностей в отношениях между четырьмя основными типами различных по качеству и количеству суждений. Поскольку это уже область теории умозаключения, т.е. непосредственных умозаключений, остановимся вкратце лишь на обращении суждений, которое Фараби характеризует как такое преобразование, при котором субъект становится предикатом, а предикат — субъектом<sup>86</sup>. Основным условием этой операции он считает сохранение «качества и истинности» суждений. Например, общетрицательные суждения можно обратить только в общеприцательные, так же «по форме», но с сохранением количества, качества и истинности, происходит обращение частноутвердительных суждений.

Модальность суждений. Учение о модальностях Фараби развивает в «Книге «Катагурийас», «Силлогизме», «Риторике» и др.\* где дает толкование таким основным модальным понятиям, как «необходимо» и «возможно». Нет сомнения, что его идеи прямо или косвенно восходят к содержанию сочинений Аристотеля «Об истолковании» и «Аналитик», в которых древнегреческий ученый различает суждения в зависимости от того, говорится ли в нем о том, что присуще, либо необходимо присуще, либо возможно присуще<sup>87</sup>. Этим модальным категориям Фараби дает не только гносеологическое и логическое толкование, но и онтологическое, поскольку совокупность модальных высказываний есть выражение тех или иных связей в действительности.

По Фараби, в плане онтологического истолкования необходимое есть причина, обуславливающая наступление или существование того или иного явления либо факта. Например, поскольку дым и горение суть области соотношенных объектов, то наличие одного предмета полагает необходимое существование другого предмета, т. е., как поясняет Фараби, если существует сын, то необходимо должен существовать и отец.

Значительное место в теории суждения Фараби занимают вопросы логической интерпретации понятий «необходимости» и «возможности», на которых основываются суждения об этих понятиях. Ученый различает две формы суждений о необходимости: а) абсолютные и б) зависящие от временного фактора. В свою очередь соответственно этому достоверное знание, которое, по Фараби, несут в себе лишь суждения о необходимости, делится, во-первых, на 1) имеющее абсолютно достоверный характер, и 2) на знание, достоверность которого зависит от временного фактора. Например, в высказывании «всякий огонь горяч» заключено необходимое

<sup>86</sup> Там же, с. 260.

<sup>87</sup> См.: Первая аналитика, I, 2, 25 а, 1—3.

жкт:-не. Иначе говоря, в суждениях такого типа необходима связь субъекта и предиката. Однако истинность высказывания во многом может зависеть от временного фактора.

Хотя убеждение и мнение могут содержаться как в суждениях ^ »-чобходимости, так и о возможности, достоверное же знание, <ак заявляет Фараби, по своей сути исключает мнение, основывающесся на неустановленных фактах.

Говоря о «возможности» как категории модальности, он указывает на се два значения: 1) когда знание о предмете или явлении неполно, либо мы не знаем достоверно о существовании объекта знания вследствие того, что он неизвестен и 2) когда мы нечто высказываем относительно будущего.

По Фараби, знание, а равно и суждение о будущих событиях не имеют достоверного характера. Это вытекает из того, что знание, заключающееся в суждениях о будущем, основано на мнении\*\*. Но тем не менее категория возможности в толковании Фараб] имеет объективное содержание, и в этом смысле она не может рассматриваться вне той реальной действительности, которая ее порождает<sup>89</sup>.

Как и другие суждения, суждения о возможности могут быть истинными. Вместе с тем суждения о возможности и невозможности подчиняются закону противоречия и исключенного третьего: ложность суждения о возможности чего-либо влечет истинность суждения о невозможности его; из ложности суждения о невозможности чего-либо следует истинность его возможности<sup>90</sup>. Таковы основные идеи учения Фараби о модальностях, вся совокупность модальностей восходит к Аристотелю, пользующемуся четырьмя модальными терминами: «необходимо», «возможно», «случайно», «невозможно».

На наш взгляд, ошибочно утверждение А. Закуева о том, что «у Аристотеля по модальности различаются **действительные, необходимые и возможные** суждения, а в арабоязычной логике по модальности суждения разделяются на **необходимые, возможные и невозможные**<sup>91</sup> (выделено нами.— С. М.). Аристотель достаточно определенно проводит мысль о наличии суждений о невозможности. "Однако невозможное и возможное,— пишет он,— следует относить не только к возникновению, но и к утверждаемому как истина, и к присущности, и ко всему другому, о чем говорится как о возможном, ибо во всех этих случаях дело будет обстоять одинаково»<sup>92</sup>. Вряд ли это положение Аристотеля говорит о чем-либо

<sup>w</sup> Фараби. Риторика.— В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с 444.

<sup>19</sup> Там же, с. 445.

<sup>60</sup> См.: Фараби. Силлогизм.— В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 258.

<sup>5:</sup> Закуев А. Из истории арабоязычной логики средних веков, с. 59.

<sup>42</sup> Первая аналитика, I, 15, 34 а, 13—15.

ином, как по признанию им модального термина «невозможно» и основывающихся на нем суждений.

Представители мегарской школы относили к простым суждениям совокупность категорических высказываний, которая охватывает различные, различающиеся по качеству, количеству и модальности (по Аристотелю). Сложные же суждения они подразделяли на соединительные, разделительные, гипотетические (условные) и другие виды. Это деление вызывалось потребностями исследования различных видов условного и разделительного умозаключения. Вместе с тем стоики были убеждены, что категорические и разделительные суждения можно превратить в условные.

Методологическим принципом, которым руководствовался Фараби в исследовании природы суждения, служит расчленение им совокупности возможных суждений на категорические и гипотетические<sup>93</sup>. Всякое суждение, по его мнению, может выражаться в форме либо категорического, либо условного высказывания<sup>94</sup>. Характеризуя категорические суждения, он выявляет их основную отличительную черту: безусловность, категоричность сообщаемого в суждении факта. «Категорическим,— пишет он,— [называется] простое суждение, которое выносится категорически, как, например, утверждения «человек — животное», «солнце взошло», «день наступил...»<sup>95</sup>

Отличительным свойством условных суждений Фараби называем наличие того или иного условия, которое входит в него и от которого зависит характер его истинности либо ложности. Согласно Фараби, условным называется всякое суждение, которое имеет место при определенном условии<sup>96</sup>.

Поскольку в логике высказываний основное значение, согласно мегарской школе, имеют условные, видимо, поэтому Фараби особое внимание обращает лишь на одну форму сложных высказываний—гипотетические. Он уверен, что в условных суждениях, как и в других видах, выражаются определенные отношения между предметами и явлениями реальной действительности. Более того/ в условных суждениях устанавливается наличие определенной зависимости одного явления от другого. Отношения вещей и явлений действительности и определяют структуру условных суждений, выражающуюся через связь основания и следствия. «Всякое гипотетическое суждение,— пишет Фараби,— состоит из двух категорических суждений, к которым добавляется условная частица»<sup>97</sup>. К гипотетическим ученый относит такие суждения, как «если

\*• Такое деление практиковалось на протяжении всего средневековья и в схоластической логике.—См.: Владиславлев М. И. Схоластическая логика.—ЖМНП Ч 162. Спб.: Б. и., 1872, с. 228-229.

\*\*\*См.: Фараби. Силлогизм.—В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 251.

<sup>93</sup> Там же.

\* Фараби. Книга «Эйсагоге».—В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 123.

<sup>4</sup> **ДИМЫЙ** предмет — человек, то он — животное». В этом суждении трудно усмотреть основание — «видимый предмет — человек» и следствие «он — животное». Эти два простых высказывания соединяются в одно сложное посредством логического союза или частицы, как говорит Фараби, «если..., то». Соединение двух простых суждений в единое обуславливает то обстоятельство, что из истинности одного суждения неизбежно следует истинность другого.

Среди условных суждений Фараби различает **условно-разделительные** и **условно-соединительные суждения**. В качестве связки них выступает условная частица «или»<sup>98</sup> и т. п. **Условно-разделительное** суждение, составляя сложное, состоящее из двух или нескольких предложений, имеет структуру  $p$  или  $q$ , т. е. к условно-разделительным суждениям Фараби относит такие высказывания, которые в современной формальной логике именуются сложными разделительными или дизъюнктивными суждениями.

В условно-разделительном суждении выражаются две или несколько возможностей либо альтернатив, по терминологии Фараби, из которых по крайней мере одна превращается в действительность, разумеется, при условии истинности дизъюнктивного суждения. Последняя зависит от истинности отдельных членов дизъюнкции. Давая общую характеристику условно-разделительной связи, Фараби пишет: «Разделительные — это такие [высказывания.— С. М] которые при определенном условии подтверждают разделение или отделение одного суждения от другого, как и в высказывании «это число или четное, или нечетное»<sup>99</sup>.

Рассмотрим сущность условно-разделительного суждения в толковании Фараби. Воспользуемся его примером: «это число или четное, или нечетное». Данное суждение состоит из двух отдельных суждений: «это число четное» и «это число нечетное». Сложное суждение истинно постольку, поскольку истинно первое или второе суждение, входящее в сложное. В самом деле, всякое натуральное число необходимо должно быть или четным, или нечетным. В любом случае мы имеем истинное высказывание. Данное суждение, напротив, было бы ложным, если бы существовали натуральные числа, не обладающие ни признаком четности, ни признаком нечетности. Для истинности сложного суждения достаточно того, чтобы, по крайней мере, одно из суждений — первое или второе — было истинным. По Фараби, сложное условно-разделительное суждение может состоять из двух («это число или четное, или нечетное») или более («это цвет белый, или красный, или серый») альтернатив. В зависимости от степени использования альтернатив различаются условно-разделительные суждения: 1) с неполной альтернативой и 2) с полной альтернативой. Ученый отмечает, что при наличии двух альтернатив одна из них

<sup>98</sup> Союз «или» Фараби относит к условным разделительным.

<sup>99</sup> Ф а р а б и. Силлогизм.— В кн.: А л ь-Ф а р а б и. Логические трактаты, с. 252.

должна исключать другую, т. е. один член деления необходимо должен исключать другой член деления.

Фараби значительное внимание уделяет вопросу о полноте альтернатив в том или ином разделительном суждении, от которой во многом зависит истинность сложного суждения в целом. Когда говорят «это число или четное, или нечетное», имеют две противоположные возможные альтернативы. Но вместе с тем в разделительном суждении могут быть и три, и четыре альтернативы и т. д. Все зависит от степени познаний о том или ином материальном объекте или явлении. Там, где они неполны, могут иметь место суждения с неполной альтернативой, например: «этот цвет или белый, или красный, или серый». Фараби настойчиво подчеркивает, что истинность сложного разделительного суждения зависит от степени определенности и выявленное™ альтернатив. Неполная альтернатива может обуславливать и, напротив, не обуславливать истинность разделительного суждения, так как «при неполной альтернативе члены деления не определены нами или определены, но не перечислены сполна»<sup>100</sup>.

Фараби разграничивает «естественную», как он выражается, противоположность («этот цвет или белый, или черный») и противоположность [альтернатива] чисто «формальную». В последнем случае простые суждения обладают лишь «формальной» противоположностью, но не по содержанию. Это обнаруживается, например, когда мы имеем сложное высказывание типа: «Зейд не присутствует, значит Амр говорит». В толковании Фараби союз «или» может применяться в различных смыслах: соединительно-разделительном и исключаяюще-разделительном<sup>101</sup>.

Фараби убежден, что при соединительно-разделительном суждении две альтернативы, объединяемые союзом «или», могут исключать, а могут и не исключать друг друга. В этом случае истинность сложного соединительно-разделительного суждения может определяться истинностью обоих суждений вместе взятых или истинностью, по крайней мере, одного из суждений. В этом и заключается сущность соединительного разделения, согласно современной терминологии, в отличие от исключаящего. Здесь дизъюнкция двух простых суждений ложна лишь в одном случае: когда ложны оба составляющих суждения.

Вопросы соединительно-разделительной связи решаются Фараби сравнительно мало. Основное внимание он уделяет исключаяще-разделительным высказываниям, в чем не трудно обнаружить прямое влияние мегарского учения. Секст Эмпирик, имея в виду теорию стоиков, свидетельствует: «Разделительное суждение имеет одну из своих частей истинную, потому что если обе части бу-

<sup>100</sup> Там же, с. 291.

<sup>101</sup> По существу такое разграничение двух смыслов соединительного союза «или» имеет применение и в современных курсах формальной логики.—См.: Клаус Г. Введение в формальную логику. /Пер. с нем. М.: Изд-во иностр. лит., 1960, с. 95—96.

ИТ истинны или обе ложны, то и целое будет ложно»<sup>102</sup>. Это есть изъянция, которая в современной формальной логике именуется исключительным разделительным «или». И именно на эту форму изъянтивной связи двух простых суждений обращали внимание представители мегарской школы.

Рассмотрим понимание и истолкование исключительной дизъюнкции! Фараби. Главную отличительную особенность этого вида ложных высказываний он усматривает в том, что в исключительных высказываниях истинность одного предложения исключает истинность другого. В том случае, когда противоположные друг другу термины приписываются одному и тому же подлежащему, или говорится об одном и том же подлежащем и, по существу, они не совместимы, то мы имеем реальную возможность для сформулирования исключительного высказывания. Такие пояснения, как «две альтернативы не могут существовать вместе...», «когда они (термины.— С. /И.) приписываются двум равным предметам, и из них составляются условно-разделительные суждения», «при наличии более двух, притом полных альтернатив...», направлены к тому, чтобы подчеркнуть специфику >азделительного «или».

Важное условие получения исключительных высказываний— это определение и перечисление в сложном высказывании членов деления<sup>103</sup>. Например, «эта вода или холодная, или горячая, или теплая». Это высказывание, согласно Фараби, будет исключительным, состоит более чем из двух альтернатив, объединяемых разделительным союзом «или». В высказывании «это число или четное, или нечетное» две противоположные, исключительные друг друга альтернативы.

Фараби со свойственной ему тщательностью исследует сущность такого вида высказываний. В сложном высказывании две или несколько возможных альтернатив должны исключать друг друга. Только при этом условии сложное высказывание, приобретающее характер исключительного (например, «это число или четное, или нечетное»), составит истину, так как (если) «оно четное», следовательно, «оно не нечетное», (а если) «оно нечетное», следовательно, «оно не четное», или (если) «оно не четное», следовательно «оно нечетное», (а если) «оно не нечетное», следовательно, «оно четное»<sup>104</sup>. Мы полностью воспользовались этим высказыванием, чтобы показать логику мышления ученого.

Исключительное суждение  $(p \overset{\circ}{\vee} q)$  истинно лишь в случаях, когда одно из составляющих суждений ( $p$  или  $q$ ) ложно. Таково толкование Фараби, по существу не отличающееся от

<sup>102</sup> Э м п и р и к Секст. Против ученых.— Соч. В 2-х т. М.: Мысль, 1975/1976, т. 1, VIII, 283.

<sup>103</sup> Ф а р а б и. Силлогизм.— В кн.: А л ь-Ф а р а б и. Логические трактаты, с. 290—291.

<sup>104</sup> Там же, с. 292.

мгарского понимания, содержания и специфики исключяющей дизъюнкции. Фарабп весьма широко использует условно-разделительные суждения при построении соответствующих условно-разделительных, в его понимании, умозаключений.

Условно-соединительные суждения (логическая импликация). Группу высказываний, характеризующихся наличием, главным образом, еединительного союза «если..., то», Фараби называет условно-есединительными. Однако в качестве связки могут выступить и другие слова, например «если бы было что... то»<sup>105</sup> «когда... то»<sup>106</sup> «когда бы ни было... то будет», «каков бы ни был... будет» и т. и. Согласно Фараби, все связки и связующие слова объединяют следствие с основанием и могут образовывать условное высказывание. Характеризуя в целом условно-соединительное суждение, он пишет: «Соединительные [суждения.—С. М] — это такие, которые при определенном условии подтверждают связь одного суждения с другим и их последовательность»<sup>105</sup>. Когда в высказывании наличествует союз «если... то» или сходные по значению к нему слова, то в нем выражается связь между основанием и его следствием. При этом следствии необходимо вытекает из основания. Например, «если солнце взошло, то наступил день».

Фараби обращает внимание на то обстоятельство, что посредством союза «если... то» в первую очередь выражается причинная связь вещей и явлений. Однако, если речь идет о явлениях, причинная связь которых достоверно не установлена, то сложное условно-соединительное высказывание составляют с использованием союзных слов «если бы было что... то», «когда бы ни было... то будет» и т. д. Эти условные слова, как и условный союз «если... то», содержат в себе соединение следствия условно-соединительного высказывания с его основанием<sup>106</sup>. В используемом примере основанием условно-соединительной связи служит «солнце взошло», а следствием — «наступил день», ибо восход солнца является причиной наступления дня. Эта связь, по мысли Фараби, характеризуется тем, что следствие («наступил день»), необходимо вытекает из причины («солнце взошло»), так как причина предшествует следствию. Таким образом, последовательность во времени является важным условием для формирования подобных суждений.

Такое толкование союза «если... то» составляет лишь одно из пониманий Фараби условно-соединительной связи. Другой^ смысл «если... то» мы обнаруживаем в суждении: «если видимый предмет—человек, то он —животное». Ясно, что в этом случае не выражается причинная связь двух явлений. Более того, в последнем случае мы абстрагируемся и от временной последовательности. Единственное, в чем сходно данное условно-соединительное суждение с предыдущим, это то, что в суждении «если видимый предмет —человек, то он — животное» предложение «он —живот-

<sup>105</sup> Там же, с. 252.

<sup>106</sup> Там же, с. 289.

ное» лишь необходимо следует из предложения «видимый предмет— человек». В логической литературе такая условно-соединительная связь считается первым видом импликации, восходящей к мегарику Филону (IV в. до н. э.).

Секст Эмпирик, ссылаясь на логическую теорию мегарской школы, пишет: «Филон говорил, что импликация бывает истинной, кроме того случая, когда она начинается с истинного и кончается ложным, так что троякого рода, по его мнению, бывает истинная импликация и одним только способом она бывает ложной»<sup>107</sup>. Поясняя теорию Филона, Секст Эмпирик отмечает, что филоновская импликация истинна: 1) начинаясь с истинного и кончаясь истинным (например, «если сейчас день, то есть свет»), 2) начинаясь с ложного и кончаясь ложным (например, «если земля летает, земля имеет крылья»), 3) начинаясь с ложного и кончаясь истинным (например, «если земля летает, то земля существует»). Ложной является лишь такая связь, у которой основание истинно, а следствие ложно: «если сейчас день, то сейчас ночь».

Как показывает сравнение результатов Фараби с выводами стоиков, он весьма близко к идеям стоиков рассматривает сущность условно-соединительных высказываний. В частности, об этом свидетельствует тот факт, что схематическое выражение условных суждений (вернее, импликации) в толковании Фараби повторяет аналогичную импликацию Филона: импликация  $p \wedge q$  истинна всегда, кроме случая, когда  $p$ — истинно, а  $q$  — ложно.

### ЛОГИКА ВЫСКАЗЫВАНИЙ\*

Исследуя природу сложных суждений, Фараби систематически развивает мысль о том, что они имеют применение в иной, чем категорический силлогизм, области рассуждений — условных и разделительных умозаключений.

Разграничивая выводы на основывающиеся на логических связях между терминами суждений (выводы категорического силлогизма) и следующие из логических связей между высказываниями (выводы логики высказываний), Фараби излагает основные положения **логики высказываний**, вполне сознавая безусловную значимость этого рода выводов в теоретическом мышлении.

В качестве **системы логики** Аристотель, по всей вероятности, не признавал никакую другую, помимо открытой им теории категорического силлогизма. Между тем именно логику высказываний имел в виду Я. Лукасевич, когда писал, что «кроме аристотелевской системы, существует еще другая система логики, более фундаментальная, чем теория силлогизма»<sup>108</sup>.

<sup>107</sup> Эмпирик Секст. Против ученых.—Соч. В 2-х т., т. 1, VIII, 113.

<sup>108</sup> Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики, с. 92.

\* Анализ категорического силлогизма в учении Фараби дан нами в кн.: Логико-гносеологические идеи мыслителей Средней Азии. Ташкент: Фан, 1981, с. 64—95.



Аристотель, однако, знал о существовании условных умозаключений, хотя обещание позже исследовать совокупность условных силлогизмов, данное им в «Первой аналитике»<sup>109</sup>, осталось невыполненным. Нам представляется, Э. Целлер не совсем прав, утверждая, что Аристотель даже и не подозревал о существовании гипотетических (и дизъюнктивных) умозаключений<sup>110</sup>. Стагирит упоминает об условных силлогизмах, не подвергая их подробному рассмотрению. Он не включил их в свою силлогистику, полагая, что они строятся иным образом, чем категорические и, что более важно, научное знание должно иметь достоверную основу.

Определенная работа по систематизации условных и разделительных рассуждений осуществлена перипатетиками послеаристотелевского периода, в частности, Теофрастом. Систематическое исследование умозаключений, основывающихся на сложных высказываниях, образованных из простых посредством логических союзов «если... то» и «или», составляет основной предмет логического учения мегарской школы.

По мнению Я. Лукаевича, учение логики стоиков представляет собой шедевр, не уступающий учению и логике Аристотеля<sup>111</sup>. Однако Э. Целлер дает весьма низкую оценку логическому учению стоиков. «В общем научная ценность этой логики,— указывает он,— весьма незначительна, и хотя стоики в частности исследовали, конечно, кое-что более точно, однако педантический и чисто внешний формализм, который ввел в логику, особенно Хрисипп, не мог оказать благотворного влияния на общее состояние науки»<sup>112</sup>. Трудно согласиться и с некоторыми современными истолкованиями этого учения<sup>113</sup>, в частности, с утверждением В. Н. Мороза о том, что «традиционное учение об условных силлогизмах — это причудливая смесь вымысла и фантазии».

Фараби с исключительным знанием предмета подошел к предшествующим учениям. Свидетельство этого — его логика высказываний. Из текстов видно, что ученый достаточно ясно представлял круг вопросов, связанных с умозаключениями, в совокупности названных им условными силлогизмами. Главную особенность такого рода рассуждений Фараби усматривает в наличии у них условных и разделительных суждений, образующихся посредством :ююзсв «если... то», «или» и т. п. Характеризуя в целом условный силлогизм, ученый отмечает, что он состоит из большей посылки — условного суждения, и меньшей посылки — категорического суждения. В качестве слов, устанавливающих отношение между боль-

<sup>109</sup> Первая аналитика, I, 44, 50 а, 37—40.

<sup>110</sup> См.: Целлер Э. Очерк истории греческой философии. /Пер. с нем. т. .

<sup>111</sup> См.: <sup>с</sup> Лукаевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения ювременнон формальной логики, с. 93.

<sup>112</sup> Целлер Э. Очерк истории греческой философии, с. ^и. ™  
Тв11111 т\*

<sup>113</sup> Мороз В. Н. Об условных и разделительных силлогизмах. Иашкент.

'Изд-во САГУ, 1957, с. 36.

шей и меньшей посылками, служат частицы «однако», «да только», «но» и т. п.

Как и учение о категорическом силлогизме, логику вытекающих Фараби излагает с применением переменных. В рамках исследования природы условных силлогизмов он различает условные соединительные и разделительные силлогизмы.

**1. Условные соединительные силлогизмы.** Условный соединительный силлогизм в качестве одной из посылок включает сложное высказывание, образованное посредством условных союзов «если... то», «если бы было что  $X$ , то  $Y$ », «когда  $X$ , то  $Y$ », «како бы ни был  $X$ , будет  $Y$ » и т. п., содержащих в себе соединительные следствия с основанием.

Следствие чего-либо из чего-либо может быть акцидентальным, т. е. по случайному совпадению, или сущностным, т. е. необходимым. Необходимое следствие — это то, что происходит всегда, или то, что наступает в большинстве случаев. «Необходимо одно следует из другого тогда, — говорит Фараби, — если оно едет всегда и не может быть отделено от того, благодаря существованию чего оно существует»<sup>114</sup>. Например, «когда Сириус встает утром, жара усиливается и дожди прекращаются» и т. п. В другой связи он объясняет: из факта существования человека например, необходимо следует существование животного вообще (что позволяет сформулировать, в частности, суждение «если видимый предмет — человек, то он — животное»), в то время как из факта существования животного бытие человека с необходимости не следует.

Причинно-следственные связи бытия лежат, тем самым, в основе сложных, условно-соединительных суждений, а также умозаключений, составляемых с их применением.

Однако не всегда условно-соединительные высказывания ясно выражают причинно-следственные связи. «Необязательно, — пишет Фараби, — чтобы следствие одного из другого рассматривалось [лишь] как необходимое следствие существования чего-то одного из существования чего-то другого»<sup>115</sup>. Как отмечалось, условно-соединительные суждения, составляющие исходную посылку в условных соединительных умозаключениях, могут выражать и такую связь  $p$  и  $q$ , как «если данное число — четное, то оно — нечетное».

В качестве второй посылки в условных соединительных силлогизмах фигурирует категорическое, безусловное суждение. «Меньшая из двух посылок (условного силлогизма), — поясняет Фараби, — является категорическим (суждением) и именно к нему присоединяется исключаящая частица»<sup>116</sup>. Меньшая посылка сое

<sup>114</sup> Фараби. Книга «Катагурийас». — В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 235.

<sup>115</sup> Там же, с. 239.

<sup>1,6</sup> Фараби. Силлогизм. — В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты с. 289.

тавляет одну из двух частей условного суждения: либо основание, либо следствие.

В современной логической литературе такие силлогизмы именуются условно-категорическими<sup>117</sup> или гипотетическими<sup>118</sup>, в которых различают основание силлогизма, состоящее из двух суждений и следствия.

В зависимости от отношения двух составляющих условный силлогизм суждений и вытекающего отсюда следствия, Фараби различает два модуса условно-соединительного силлогизма: утверждающий и отрицающий.

В утверждающем модусе условно-соединительной связи вывод следует от признания истинности того, о чем говорится в основании имплицативного суждения к признанию истинности следствия. Этот вывод, имеющий силу логического закона, Фараби демонстрирует на следующем примере:

Если видимый предмет — человек, то он — животное;  
по он — человек;

следовательно, он — животное.

По Фараби, данный силлогизм состоит из двух посылок: большей, условной («если видимый предмет — человек, то он — животное»), которая в свою очередь состоит из двух суждений, объединенных условным союзом «если..., то» и меньшей, категорической («он — человек»). Отношение между этими посылками в данном случае устанавливается посредством исключающей частицы «но». Из соотношения условного и категорического суждений необходимо следует заключение «он — животное».

Данному рассуждению в современной логике соответствует *modus ponens*, называемый также правилом отделения, согласно которому из утверждения импликации  $p \rightarrow q$  и антецедента ее  $p$  мы вправе извлекать консеквент данной импликации  $q$ . «В первом модусе условного соединительного силлогизма, — пишет Фараби, — исключается само основание, а в заключении выводится само следствие»<sup>119</sup>. Излагаемый им модус можно выразить в терминах современной логики:

$$/ \text{ } p \rightarrow q \text{ } / \text{ } p \wedge q$$

Это правило вывода, имеющее аксиоматический характер, Я. Лукасевич называет «одним из наиболее важных и основных правил логики стоиков»<sup>120</sup>. Следует отметить, что формула  $I \text{ } p \rightarrow q \text{ } j$  и  $p \wedge q$  образует тавтологию, т. е. при любых значениях переменных, входящих в нее, дает истинный вывод.

<sup>117</sup> См.: Кондаков Н. И. Логический словарь-справочник. М.: Наука, 1975, с. 630.

<sup>118</sup> См.: Ми и то В. Индуктивная и дедуктивная логика. / Пер. с англ. Ёло. Б и Б г с 149

"" • Фараби. Силлогизм. - В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, 289—290

<sup>120</sup> Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики, с. 93.

В качестве отрицающего модуса условно-соединительного силлогизма Фараби называет такую связь большей условной посылки и меньшей категорической, когда «исключается противоположность следствия, а в заключении выводится противоположность основания»<sup>121</sup>. В отрицающем модусе условно-соединительной связи вывод основывается на отрицании консеквента импликации в посылках, что позволяет перейти к отрицанию антецедента импликации в заключении. Тот же самый пример по второму, отрицающему модусу условно-соединительного силлогизма приобретает следующую форму:

Если видимый предмет — человек, то он — животное;  
но он — не животное;  
следовательно, он — не человек.

Толкуемый Фараби в конкретных терминах условный соединительный силлогизм составляет *modus tollens* — отрицательную форму условного силлогизма современной логики, которая формулируется как  $/lp-\wedge ql$  и  $q-+lp$ .

Не трудно установить, что эта формула не всегда принимает значение истины.

На основании сформулированных Фараби модусов можно выявить два других модуса условных соединительных силлогизмов: модус, в котором рассуждение идет от отрицания антецедента импликативного суждения в посылке к отрицанию консеквента импликации к выводу, и модус, в котором вывод основывается на утверждении консеквента импликативного суждения в посылке, что позволяет признать истинность антецедента импликации в заключении. Названные модусы соответственно можно выразить в формулах вида:

$$/lp-+ql \text{ и } pj-\wedge q \text{ и } /lp-+ql \text{ и } q\backslash-+p.$$

Однако ложность основания импликации не обязательно влечет ложность следствия, а истинность следствия не доказывает истинности основания. Поэтому вывод в названных модусах не следует с необходимостью и формулы не выражают логических законов. Фараби сознает это и оговаривает, что, когда в условном соединительном силлогизме «исключается противоположность основания или же само следствие, такое соединение не является необходимым заключением»<sup>122</sup>.

2. Разделительные условные силлогизмы. Разделительными условными силлогизмами Фараби именуется те из них, которые в современной логике называются разделительно-категорическими силлогизмами. Основную специфику разделительных условных силлогизмов он усматривает в наличии у них частицы «или» (либо заменяющего ее слова), которая отделяет следствие от основа-

<sup>121</sup> Фараби. Силлогизм.—В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 290,

<sup>122</sup> Там же.

нии<sup>123</sup>. По Фараби, в разделительном условном силлогизме большая посылка является условным разделительным суждением, которым состоит «из двух или многих взаимно несовместимых частей»<sup>124,1</sup>, — «это число или четное, или нечетное»; а меньшая, как и в условиях соединительных силлогизмов — категорическим. Таким образом, в большей посылке посредством «или» («либо») перечисляются несколько возможных решений, называемых Фараби частями или альтернативами сложного высказывания.

Рассмотрим особенности разделительного условного силлогизма в толковании Фараби.

а). «В любом разделительном условном [силлогизме], — поясняет он, — при наличии только двух, притом полных альтернатив, если исключается любая из этих двух [альтернатив], то в заключении остается противоположность другой альтернативы»<sup>125</sup>. На пример:

Это число или четное, или нечетное;  
но оно четное;  
следовательно, оно не нечетное.

Таким же образом можно исключить другую альтернативу. Не трудно установить, что в использованном нами разделительно-категорическом, в современном понимании, силлогизме в большей посылке выражается два возможных решения, а в меньшей посылке утверждается одно из них. В силлогизме от утверждения одного из случаев в меньшей посылке умозаключают к отрицанию другого случая в заключении, т. е. если утверждается что-либо, то отрицается нечто. Это есть *modus ponendo tollens*, который в современной логике выражается формулой:  $/p \vee q/$  и  $p/-+q$ .

б). В меньшей посылке отрицается какая-либо альтернатива большей посылки. Воспользуемся тем же примером Фараби:

Это число или четное, или нечетное;  
но оно не четное;  
следовательно, оно нечетное.

Вторая посылка отрицает один из членов первой, а заключение утверждает другой член. Поэтому и модус, толкуемый Фараби, в логике называется отрицающе-утверждающим или  $\wedge$  модусом разделительно-категорического умозаключения, который формулируется:  $I IpV ql$  и  $pl-\wedge q$ . Это два основных модуса, различаемых им в разделительных условных силлогизмах. У Фараби отмечается и иное различие модусов разделительных условных силлогизмов: в зависимости от того, в какой степени в разделительной посылке выражены возможные случаи. Хотя это и не вносит изменений в основную идею Фараби о двух описанных модусах, тем не менее вкратце остановимся на его соображениях.

Фараби разграничивает разделительные условные силлогизмы, которые содержат суждения о **полной** (например, «вода или хо-

<sup>123</sup> Там же, с. 289.

<sup>124</sup> Там же, с. 290.

<sup>126</sup> Там же, с. 291—292.

лодная, или горячая, или теплая») и неполной (например, «этот цвет или белый, или красный, или серый») альтернативах. «В [разделительном условном силлогизме],— пишет Фараби,— при наличии более двух, притом полных альтернатив, если исключается любая из них, то в заключении остается противоположность остальных»<sup>126</sup>. Он поясняет, что такая операция осуществляется до тех пор, пока в заключении не останется только две, вернее, одна альтернатива. Можно сформулировать разделительный условный силлогизм, привлекая, например, суждение с полной альтернативой: «это число или больше, или меньше, или равно». Если допустить, замечает Фараби, что «оно не меньше», значит, «оно или равно, или больше». Если заключить также «оно не больше», то в заключении получится «оно не равно». В результате присоединения к исходному положению меньшей посылки и очередного исключения ею возможных решений, представленных в большей посылке, заключением силлогизма достигается желаемый результат. Этот прием можно применить не только к посылкам с тремя альтернативами, но и более.

Следуя рассуждениям Фараби, можно сформулировать некоторые основные требования к разделительным условным силлогизмам, обеспечивающие истинность выводов в них:

а) необходимо, чтобы в большей посылке, составляющей разделительное суждение, были предусмотрены все возможные случаи (альтернативы);

б) необходимо, чтобы альтернативы исключали друг друга, т. е. союз «или» должен быть исключающе-разделительным.

Данные требования к разделительным условным умозаключениям позволяют избежать логических ошибок, возможных в них, когда, например, в разделительном суждении во внимание приняты не все альтернативы либо когда члены разделительного суждения не исключают друг друга.

Помимо этого Фараби рассматривает еще одну форму вывода логики высказываний — силлогизм, в котором в качестве исходной посылки служит суждение, указывающее на то, что «две альтернативы не могут существовать вместе»<sup>127</sup>. Например, «не может быть, чтобы этот цвет был белым, будучи черным» или «Зейд не находится в Сирии, будучи в Ираке». В конкретной предметной области силлогизм излагается им следующим образом:

Зейд не может быть в Сирии, будучи в Ираке;

но он в Ираке;

следовательно, он не в Сирии.

Можно построить силлогизм, исключая другую альтернативу. «В этом модусе,— говорит Фараби,— если исключается любая из альтернатив, то вывод согласуется с противоположностью другой [альтернативы]»<sup>128</sup>.

<sup>126</sup> Там же, с. 292.

<sup>127</sup> Там же, с. 293.

<sup>128</sup> Там же.

В липном случае он имеет в виду силлогизм, традиционно именовавшийся соединительным и характеризующийся тем, что в качестве первой посылки в нем служит суждение конъюнктивное.

Схема соединительного силлогизма в изложении Хрисиппа имеет следующую форму:

$A \ \& \ B$  не могут быть вместе;  
по  $A$  есть;  
следовательно,  $B$  мет<sup>129</sup>.

Существенного различия между этим недоказываемым аргументам Хрисиппа и аналогичным модусом в изложении Фараби нет. Как следует из хрисипповской схемы, соединительный модус начинается с отрицательного положения и обладает выводом, имеющим отрицательное значение<sup>130</sup>. Впрочем, это явно подтверждает и Фараби. «Этот модус,— пишет он,— древние называли модусом, который начинается с отрицательной [посылки], кончается отрицательной и заключение всегда дает отрицательное»<sup>131</sup>.

Таким образом, проблема условных умозаключений составляет важный раздел логического учения Фараби. Из текстов видно, что вывод в такого рода умозаключениях следует не из связей между терминами, как это имеет место в категорическом силлогизме, а в силу необходимых связей между высказываниями.

Модусы условных силлогизмов, сформулированные Фараби, во многом напоминают соответствующие недоказываемые модусы условных, разделительных и соединительных силлогизмов мегарской школы.

Следует, однако, сказать, что сходные формулы условных и разделительных силлогизмов несколько ранее выдвигались перипатетиками послеаристотелевского периода, в частности, Теофрастом, который обогатил аристотелевскую силлогистику учением о гипотетических умозаключениях, к чему были отнесены также умозаключения разделительные<sup>132</sup>.

С достоверностью установить, кто явился непосредственным предшественником Фараби в рассматриваемом нами вопросе, крайне трудно. Заметим, кстати, что сам он не ссылается ни на перипатетиков, ни на стоиков как на своих предшественников в вопросе об условных умозаключениях. Можно лишь предполо-

<sup>129</sup> См.: Арним Г. История античной философии./Пер. с нем. СПб.: Б. п., 1910. г. 164 и др.

<sup>130</sup> Переводчик, по нашему мнению, не совсем удачно относит этот модус к «третьему случаю» разделительного условного силлогизма. (См.: Аль-Фараби. Логические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1975, с. 571, прим. 34). Дело в том, что у традиционных разделительных условных силлогизмов нет модуса, начинающегося с отрицательного положения и заканчивающегося отрицанием. Поэтому вернее было бы усматривать в этом модусе традиционное соединительное (конъюнктивное) умозаключение.

<sup>131</sup> Фараби. Силлогизм.- В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 294.

<sup>132</sup> См.: Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М.: Б. п. - 1<sup>13</sup>, с. 206; Маковельский А. О. История логики. М.: Наука, 1967, с. 14; Асмус В. Ф. Античная философия. М.: Высшая школа, 1976, с. 400.

жить, что его идеи, в первую очередь, восходят к соответствующим учениям, разработанным в школе перипатетиков. Однако это не исключает известного влияния мегарской школы.

Между тем у Фараби мы находим весьма существенное исследование основоположений иной, чем аристотелевская силлогистика, системы—системы логики высказываний; системы, о существовании которой Аристотель, быть может, и подозревал, но, тем не менее, пренебрегал в силу своей крайней убежденности в безупречности созданной им силлогистики.

### О ДОКАЗАТЕЛЬСТВЕ

Во всех основных логических трактатах Фараби придерживается убеждения, что научное знание не может основываться лишь на формальных дедуктивных рассуждениях. Именно этим объясняется резкое разграничение им рассуждений: **доказательных, диалектических, софистических, риторических и поэтических**. Наука, научное знание должны исходить из достоверных, т. е. предельно очевидных истин. Силлогические рассуждения вообще могут быть построены без учета последнего обстоятельства, поскольку силлогизм имеет применение как в доказательстве и диалектике (в толковании Фараби), так и в софистике, риторике или поэтике. В диалектике, в частности, силлогическое рассуждение опирается на знание, имеющее вероятностный характер. Однако наука не может исходить из вероятностных начал. Круг этих вопросов составляет предмет учения о доказательстве.

**Доказательными** рассуждениями Фараби начинает разграничение возможных силлогизмов. Он их характеризует как такие рассуждения, «с помощью которых свойственно сообщать достоверное знание относительно преследуемой цели»<sup>133</sup>. По Фараби, доказательные силлогизмы имеют применение в следующих случаях: либо «при рассуждении друг с другом», т. е. в качестве приема убеждения, либо «при выведении кем-нибудь чего-либо в уме». В этом суть доказательных силлогизмов, именуемых им вместе с тем как философские силлогизмы. Конечной задачей доказательных рассуждений служит постижение истины. В сущности лишь на доказательных рассуждениях основывается достоверное знание. Фараби указывает на главную особенность такого знания — его непротиворечивость.

От доказательных рассуждений он отличает **диалектические, определяя их как** рассуждения, **использующиеся** в сфере общепризнанных всеми либо большинством положений в качестве **способа** ведения спора. Фараби верно уловил одну из основных **гносеологических** идей Аристотеля — идею о **вероятностном** знании, **изложенной** им в «Топике». Именно эту черту **стагиритовской** тео-

<sup>133</sup> Фараби. О классификации наук.— В кн.: Аль-Фараби. Философские трактаты, с. 131.



рни познания и логики имел в виду В. Ф. Асмус, указывая, что Аристотель видел дальше и яснее (выделено автором.—С.л!), чем некоторые крупные рационалисты XVII в.<sup>134</sup> По существу Фараби следует традиционному пониманию диалектики как способа установления истины посредством диспута, диалога.

Основное отличие диалектических рассуждений от доказательных (или аподейктических) Фараби усматривает в том, что в то время как доказательные рассуждения исходят из первых истинных положений, диалектические опираются на вероятностном знании, т. е. па вероятностных положениях. Поэтому они применимы тогда, когда «человек желает внести веское предложение в то мнение, которое он стремится подтвердить либо в себе, либо в другом, предполагая, что оно достоверно, в то время как оно не достоверно»<sup>135</sup>.

К диалектическим рассуждениям примыкают «риторические». В риторике, как и в диалектике, исходят не из необходимо истинных положений, а из вероятностных, и это обстоятельство во многом приближает риторические силлогизмы к диалектическим. Основное применение риторических силлогизмов Фараби видит в их способности быть средством убеждения<sup>136</sup>. Однако в силу своей природы риторические рассуждения лишены достоверности, что отличает их от доказательных. По логической структуре к перечисленным силлогизмам примыкают софистические и поэтические, которые, однако, основываются на положениях более вероятных, чем диалектические, что вовсе отдаляет их от последних.

Софистические рассуждения имеют место тогда, когда в неверном предполагается правильное, а в правильном — неверное. Такие рассуждения Фараби характеризует как ложные, поскольку они основываются на положениях, по сути не заслуживающих доверия. Разграничивая поэтические рассуждения от доказательных, диалектических, риторических и софистических, Фараби причисляет их к абсолютно ложным. Поскольку посредством поэтических рассуждений преследуется цель подражания чему-либо и человек чаще руководствуется своим воображением, чем предположением и знаниями, постольку поэтические силлогизмы являются индукцией, аналогией и т. п., т. е. тем, что имеет силу силлогизма<sup>137</sup>.

Проводимое Фараби различие возможных силлогических рассуждений, во многом соответствующее аристотелевскому и несколько отличное от стагиритовского, преследует единственную

<sup>134</sup> См.: Асмус В. Ф. История античной философии. М: Высшая школа.

<sup>135</sup>; <sup>3</sup>5<sup>c</sup> - ф<sup>а</sup> раби. О классификации наук.-В кн.: Аль-Фараби. Философские трактаты, с. 132.

^ фараби. Об искусстве поэзии.-В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 551.

• "фараби. Трактат о канонах искусства п<\*езии.- В кн. Аль-Фараби и. Логические трактаты, с. 532—533.

\*ель: выделить существо доказательных силлогизмов, природа и назначение которых совершенно иные в отличие от диалектических, софистических, риторических и поэтических силлогизмов.

Не прав А. Закуев, сводящий предмет аристотелевской логики зеего лишь к силлогизму<sup>138</sup>. Аристотель четко различает силлогизм и доказательство<sup>139</sup>. Учение о силлогизме, несомненно, главное открытие Аристотеля. Однако сведение аристотелевского логического учения лишь к силлогизму означает соответствующее эграничение этого учения и, по существу, оставляет вне поля зрения содержание «Второй аналитики». Между тем Фараби достаточно верно усмотрел специфику «Второй аналитики», предмет которой составляет учение о доказательстве. В трактате «О классификации наук» он разграничивает раздел третьей логики, в котором исследуется природа силлогизма, ссылаясь при этом на «Первую аналитику» Аристотеля, и раздел четвертый, в котором рассматривается учение о доказательстве. Стагирит все, что связано с доказательными рассуждениями, излагает во «Второй аналитике». «Четвертый [раздел.— С. М.] посвящен законам,— пишет Фараби,— которыми проверяют доказательные рассуждения, а также законам вещей, изучаемых философией»<sup>140</sup>. Исследование природы доказательных рассуждений или доказательства составляет важную проблему его логического учения.

Аристотель, начиная изложение «Аналитик», весьма определенно говорит, что предмет «Аналитик» суть доказательство<sup>141</sup>. Видимо, Фараби имеет в виду это положение Стагирита, подчиняя по сути всю логическую проблематику аподейктике. «Четвертый подраздел [о доказательстве.— С. М.]—пишет он,— наиболее важный по значению и главенству. В логике цели добиваются только четвертым подразделом, а остальные подразделы сделаны ради четвертого подраздела»<sup>142</sup>. Таким путем Фараби подходит к идее о необходимости аподейктики, т. е. учения о доказательстве, в рамках которого вместе с тем развивается широкий круг и гносеологических вопросов.

Достоверное знание отличается как от знания, приобретаемого посредством **опыта**, так и от **мнения**, основывающегося лишь на вероятном. Опыт может быть источником знания и даже знания достоверного. Однако, как поясняет Фараби, знание, имеющее своим источником опыт, является достоверным до тех пор, пока

<sup>138</sup> См.: Закуев А. Из истории арабоязычной логики средних веков, с. 58.

<sup>139</sup> «Силлогизм есть нечто более общее: ведь доказательство есть некоторого рода силлогизм, но не всякий силлогизм — доказательство». — См.: Первая аналитика, 14, 256, 29—30.

<sup>140</sup> Ф а р а б и. О классификации наук.— В кн.: А л ь-Ф а р а б и. Философские трактаты, с. 139.

<sup>141</sup> «Прежде всего следует сказать, о чем исследование и дело какой оно [науки]: оно о доказательстве, и это дело доказывающей науки». — См.: Первая аналитика, I, 1, 24 а, 10—11.

<sup>142</sup> Ф а р а б и. О классификации наук.— В кн.: А л ь-Ф а р а б и. Философские трактаты, с. 142.

предмет или явление воспринимаются в опыте, но «когда объект, воспринимаемый нашими органами ощущений, исчезает, то мы не будем знать, таков ли он, как мы его ощущали, или нет»<sup>143</sup>. Тем самым знание, приобретаемое через опыт, зависит от ряда условий, в которых существует и воспринимается объект, что по сути делает такое знание недостаточно достоверным. Достоверное знание отличается и от мнения, основывающегося лишь на вероятном. Мнение может составить истину в какой-либо промежуток времени, однако «в будущем может исчезнуть под действием возражений, так как является мнением»<sup>144</sup>. Знание, имеющее достоверный характер, не может быть таким. Фараби настойчиво подчеркивает, что научное знание не может исходить из вероятного. Он пишет: «Подлинное знание — это такое, которое истинно, достоверно всегда, а не иногда: [это] не то, что существует в определенное время и может не существовать после, ибо если мы будем знать [только] то, что существует сейчас, но с течением времени может перестать существовать, то мы не будем знать, существует оно или нет, и наша уверенность обратится в сомнение и ложность»<sup>145</sup>.

Достоверное или научное знание характеризуется в первую очередь его доказательностью. Согласно его изложению, доказательство, во-первых, опирается на положения, которые должны быть необходимо истинными, т. е. «достоверными и известными разуму по природе»; во-вторых, доказываемое положение с необходимостью следует из принятых положений. Таковы две главные черты доказательного знания.

Всякое доказательство составляет силлогизм, но не всякий силлогизм есть доказательство. Определяя силлогизм как вывод, основывающийся на формальных связях мыслей, Фараби ссылается вместе с тем на Аристотеля, четко разграничивавшего собственно силлогистические умозаключения и доказательство<sup>146</sup>. Он следует известному аристотелевскому тезису «силлогизм есть нечто более общее: ведь доказательство есть некоторого рода силлогизм, но не всякий силлогизм — доказательство»<sup>147</sup>. Вот почему в классе возможных силлогизмов, помимо доказательных, он выделяет диалектические, риторические, софистические и поэтические силлогизмы, различающиеся друг от друга в зависимости от того, чем характеризуются положения, на которых они основываются.

и ^ ф а р а б и . Риторика.—В кн.: А л ь-Ф а р а б и . Логические трактаты, с. 493.

<sup>143</sup> Там же, с. 454.

л „ „ л \* п а  
<sup>145</sup> Ф а р а б и . Афоризмы государственного деятеля.— В кн.: А л ь-Ф а р а б и /Социально-этические трактаты./Пер. с арабск. Алма-Ата: Наука, Уи,

"\* См.: Ф а р а б и . Об общности взглядов...-В кн : А л ь-Ф а р а б и . Философские трактаты. /Пер с арабск. Алма-Ата: Наука, 1970, с. 77.

<sup>147</sup> Первая аналитика, I, 4, 25 Б, 29—30.

В отличие от силлогизма, который представляет собой лишь формальный вывод и в котором устанавливаются формальные условия истины, доказательство уясняет высшие начала знания, т.е. рассматривает условия формирования исходных положений знания. В этом смысле лишь доказательство является формой научного умозаключения. Доказательство тем самым выделяется Фараби в качестве метода научного знания.

Доказательство неприменимо к случайному бытию. Оно возможно только о том, что происходит всегда, либо об **общем**, но не случайном, поскольку причины случайных явлений неизвестны достоверно.

Отождествляя общее с тем, что есть всегда и везде. Аристотель поясняет, что доказывающее знание есть познание общего<sup>148</sup>. Фараби не вносит каких-либо изменений в это аристотелевское положение, которого он придерживается на протяжении всего учения о доказательстве. «У случайных же явлений,— пишет он,— нет путей к тому, чтобы оно было известно, определено и изучено со всех сторон окончательно»<sup>149</sup>. О таких событиях не может быть научного знания, поскольку случайное не есть ни то, что бывает необходимо, ни то, что бывает в большинстве случаев.

Как отмечалось, достоверное знание возможно лишь о том, что происходит всегда в силу своей природы — постоянно, либо об **общем**. Однако общее есть, как толкует Фараби, не что иное, как **необходимое**, т. е. всегда присущее предмету, сущностное. Не всякое знание — суть знание о сущности, а лишь такое, которое имеет достоверный характер. «О сущности,— говорит Фараби,— может быть лишь доказательство»<sup>150</sup>. Как сказано нами в разделе о понятии, качестве знания о сущности, к доказательству близко **определение**, особенно определение через род и видовое отличие. Определение не есть силлогизм. Определение, будучи речью о сути бытия предмета, выражается в форме утвердительного высказывания, в то время как силлогизм может обладать выводами с отрицательным значением.

Из текстов видно, что методологическим принципом постижения сущего у Фараби служит изучение предмета в кругу следующих вопросов: **что** есть сущее, **почему** оно есть, **как** оно есть, **для чего** оно есть. Знание о том, что есть нечто — суть знания о причине этого, и именно знание о причине чего-либо позволяет познать действительную природу его. «Если известна причина, делающая существование вещи необходимым,— пишет Фараби,— то известна и сама вещь»<sup>151</sup>. Тем самым знание того, **что** есть данная

<sup>148</sup> Вторая аналитика, I, 31, 87 Б, 33—39.

<sup>149</sup> Фараби. Трактат об астрологии.— В кн.: Аль-Фараби. Математические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1972, с. 285.

<sup>150</sup> См.: Фараби. О достижении счастья.— В кн.: Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1973, с. 331.

<sup>151</sup> Фараби. Из трактата «Основы мудрости». Прилож. к кн.: Хайруллаев М. М. Фараби — крупнейший мыслитель средневековья. Ташкент: Фан, 1973, с. 85.

вопи., и знание о том, почему она есть, для Фараби составляют нечто тождественное, поэтому уяснение того, почему предмет есть, почитлнст в то же время знать, что есть предмет, т. е. сущность! Он развивает изложенное во второй книге «Второй аналитики» аристотелевское положение о тождестве знаний: что именно есть данная вещь и о причине ее бытия<sup>152</sup>. Изучение того, почему нечто есть, приобретает, как следует из сказанного, важное значение, поскольку это позволяет уяснить причину и иметь знание о пен.

В умозаключении и доказательстве в качестве причины служит средний термин, который «является средством и причиной,— пишет Фараби,— поскольку он — причина объединения двух крайних [терминов] и причина нашего познания заключения. [Средний термин] объединяет [крайние термины], ибо он содержит ответ на [вопрос]: « почему это есть это? »<sup>153</sup>. Отсюда вытекает, что средний термин составляет логическое основание связи между крайними терминами, выражающейся в заключении. Онтологическое содержание его Фараби усматривает в том, что средний термин может выражать и реальное основание, т. е. реальную причину.

Необходимая причинная связь может быть истолкована как принадлежность чего-либо чему-либо, либо как отношение вида и рода, или частного и общего. В силлогизме это отношение выражено в связях между терминами. Поскольку средний термин как вид включается в больший и меньший термин составляет вид по отношению к среднему, то из этого следует, что меньший термин есть вид большего.

Фараби вплотную подходит к вопросу о так называемой аксиоме силлогизма, которую, однако, явно не формулирует, хотя, как говорит К. Прантль, усматривает в ней ядро всей силлогистики<sup>154</sup>. Однако в качестве аксиом Фараби признает правильные силлогизмы первой фигуры, характеризующиеся им как совершенные, к которым сводит все остальные силлогизмы, доказывая тем самым правомерность последних.

Аксиома силлогизма, выражающая связь терминов силлогизма как связь единичного, вида и рода, соответствует причинно-следственной связи предметов. В самом деле, если нечто присуще некоторому роду, то оно присуще всякому виду и единичному предмету, входящему в этот род. Это обстоятельство наиболее очевидно в рассуждениях по первой фигуре силлогизма, поскольку лишь силлогизмы первой фигуры не нуждаются в каких-либо иных доказательных средствах. Тем самым Фараби развивает точку зре-

<sup>152</sup> См.: Вторая аналитика, II, 8, 93 а, 3—4.

<sup>153</sup> Фараби. Силлогизм.— В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с 273

<sup>154</sup> Prantl K. Geschichte der Logik in Abendlande. Bd. II. Leipzig, 1927, S. 317.

ния Аристотеля, которой последний придерживается на протяжении всего своего логического учения<sup>155</sup>.

Учение о доказательстве, как методе научного знания, охватывает, однако, не только лишь исследование формальных условий истины, как это имеет место в силлогизме вообще, но и совокупность вопросов, относящихся к уяснению условий формирования исходных положений или, как говорит Фараби, «начал» знания.

Прямая ссылка<sup>156</sup> Фараби на предваряющее «Вторую аналитику» положение Аристотеля о том, что всякое учение и обучение основано на ранее имеющемся знании, говорит о том, что он верен античной традиции о существовании «начал» знания, на которые опирается теоретический разум.

Силлогизм устанавливает истинность какого-либо положения, исходя из других положений, иными словами, знание в силлогистических рассуждениях приобретается на основании предшествующего знания, выраженного в посылках. Однако «начала» знания необходимо допустить в силу того обстоятельства, что невозможно всему подыскать доказательств. В учении о доказательстве Фараби неизменно придерживается этого основополагающего указания Аристотеля<sup>157</sup>.

Фараби сознает, что при условии, если всякое положение должно доказываться и в свою очередь посылки, посредством которых данное доказательство строится, также должны быть доказаны, возникает бесконечность в доказывании, чего нельзя допустить, поскольку это лишает знание безусловной достоверности. Преодоление этой бесконечности он усматривает в признании существования «первых посылок» знания, ибо, как писал Аристотель, «если имеются начала, то не все доказуемо и нельзя [в доказательстве] идти до бесконечности»<sup>158</sup>. Сами «первые посылки» не могут быть выведены из других положений, однако, могут составлять исходные знания в доказательных умозаклчениях. Допущение недоказываемых начал не только позволяет избежать бесконечности или круга в доказывании, но и придает знанию безусловную достоверность.

Совершенно очевидно, что излагаемое Фараби учение о четырех видах бездоказательного знания преследует цель преодолеть трудности, вытекающие из природы доказательства.

<sup>155</sup> «Из фигур силлогизмов первая — наиболее подходящая для науки, нбс через нее ведут доказательство и математические науки, такие, как арифметика, геометрия, оптика и, можно сказать, все науки, исследующие причины **почему** есть, ибо силлогизм о том, почему есть, получается или во всех, или во многих случаях, или больше всего именно через эту фигуру». — См.: Вторая аналитика, I, 14, 79 а, 17—22.

<sup>156</sup> См.: Фараби. Об общности взглядов... — В кн.: Аль-Фараби. Философские трактаты, с. 77.

<sup>157</sup> «Необходимо должны быть начала доказательства и что нет доказательства всего, вопреки утверждению некоторых». — См.: Вторая аналитика, I, 22 84 а, 30—32.

<sup>158</sup> Вторая аналитика, I, 22, 84 а, 32—33.

Можно согласиться с мнением, что «в той или иной мере все начала логического доказательства по Фараби намечены у Аристотеля»<sup>159</sup>. Однако у Фараби несколько иное решение этого вопроса.

К «первым посылкам» Фараби относит следующее: 1). Положения, которые могут быть приняты в силу того, что они исходят из авторитета или заслуженного лица («макбулат»). Каких-либо конкретных пояснений, какова действительная природа принятых положений, он не дает. Нет достаточных оснований усматривать в принятых положениях и религиозную истину; 2). Общеизвестные положения — взгляды, имеющее распространение среди всех или многих людей («машхурат»). К ним он относит такие положения, которые не должны вызывать противоречивых суждений, в силу чего эти знания не только общеизвестны, но и общеприняты. Например, такое нравственное положение, как «почтение к родителям является долгом», вполне соответствует указанному условию. Это познание имеет место исключительно в сфере нравственности и нетрудно обнаружить, что через идею всеобщего Фараби устанавливает отношение мерой к логике. Таким образом, принципы нравственности в силу своей всеобщности также могут составлять достоверное знание: 3). Знания, формирующиеся у человека посредством чувственных восприятий («махсусат»); 4). Первые умопостигаемые («макулат аввал») — знания, имеющие аксиоматический характер, например, «каждая часть вещи меньше самой этой вещи», «две величины, равные третьей, равны между собой» и т. п.

Перечисленные виды знаний Фараби относит к бездоказательным, подчеркивая тем самым возможность использования их в качестве «известных утверждений» или «первых посылок» в дедуктивных умозаключениях. Помимо этого, всякое иное знание приобретает через силлогизм.

Совокупности различаемых Фараби начал доказательного значения аксиом придается важное значение. В качестве начал доказательства аксиомы в силу своей истинности и очевидности не подлежат доказательству. В самом деле, было бы нелепостью доказывать, что «каждая часть вещи меньше самой этой вещи» или «две величины, равные третьей, равны между собой» и т. д. Поскольку то, что утверждает аксиома, истинно, постольку оно очевидно.

Известно, что уже в «началах» Евклида аксиомы, именовавшиеся «общими понятиями», признавались одним из основных начал доказательного знания, т. е. таких начал, из которых логически выводились геометрические теоремы<sup>160</sup>. Еще Евклид, а за-

<sup>159</sup> Касымжанов А. Х. Логика и теория познания аль-Фараби. Вступит., ст.- В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 86.

<sup>160</sup> «Фараби принадлежит обстоятельный комментарий к «Началам» Евклида. Очевидно свое учение о «первых посылках» знания он развивает не в прямо ГВГяния названного трактата.-См, Фараби. Комментарии к труд-

тем и Аристотель считали главной чертой аксиоматических положений их общепризнанность, которую можно истолковывать как в смысле признания всеми, так и в смысле применимости в разных областях знания<sup>161</sup>. Фараби развивает эту традицию, различая вместе с тем в кругу «общепризнанных» знаний, помимо собственно аксиоматических знаний — «макбулат» и «машхурат». Однако он сознает, что для установления истинности исходных положений следует выйти за пределы теории и обратиться к практике.

Указывая на роль практики в образовании логических форм, принимаемых без доказательства, В. И. Ленин писал: «Практическая деятельность человека миллиарды раз должна была приводить сознание человека к повторению разных логических фигур, дабы эти фигуры могли получить значение а к с и о м»<sup>162</sup>.

При всей достоверности и очевидности принимаемых без доказательств исходных положений непременно возникает вопрос: каким путем можно убедиться в истинности этих положений, иными словами, из принятия бездоказательных положений следует вопрос о методе уяснения исходных посылок знания.

В «Афоризмах государственного деятеля» Фараби говорит лишь о двух началах (наиболее общих и частных), вернее, о двух классах недоказуемых посылок знания. «Существуют два исходных начала, — пишет он, — на которые опирается мыслящий человек при изучении вещи, о которой он размышляет: 1) общественные положения, принятые у всех людей или большинства людей, и 2) положения и вещи, которые приходят благодаря опыту и наблюдению»<sup>163</sup>.

Это сведение начал знания к двум позволяет Фараби вовсе отставить вопрос о религиозной истине и явно не говорить о ней. Различая наиболее общие и наиболее частные начала, Фараби, очевидно, пытается выделить в первую очередь аксиоматические положения. М. М. Хайруллаев правильно упрекает<sup>164</sup> английского переводчика Д. Данлопа в приписывании Фараби того, о чем тот Бе говорит, по крайней мере, в явной форме.

Совершенно очевидно, что данные чувственного опыта образуют, согласно Фараби, необходимый источник знания. Ссылаясь на «Вторую аналитику», он пишет, что «тот, кто лишен чувственного восприятия, тот лишен и знания»<sup>165</sup>. Суждение, говорит он,

ностям во введениях к первой и пятой книгам Евклида.— В кн.: Аль-Фараби. Математические трактаты, с. 233—255.

<sup>161</sup> См.: Ахманов А. С. Логические учения Аристотеля, с. 283.

<sup>162</sup> Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Наука логики».— Поли. собр. соч., т. 29, с. 172.

<sup>163</sup> Фараби. Афоризмы государственного деятеля.— В кн.: Аль-Фараби. Социально-этические трактаты, с. 211.

<sup>164</sup> См.: Хайруллаев М. М. Логические воззрения Фараби.— Философские науки, 1975, № 5, с. 76—77.

<sup>165</sup> Фараби. Об общности взглядов...— В кн.: Аль-Фараби. Философские трактаты, с. 78.



• спорывается на индукции частных. Чувственный опыт, однако, не с<sup>165</sup> знание начал доказательства, поскольку он имеет дело [ишь с единичным, в то время как начала доказательного знания :арактеризуются всеобщностью. Чувственный опыт составляет шип, условие приобретения общих начал. Фараби систематически 'извивает идею о том, что общее, основываясь на индуктивном найми, в конечном счете имеет своим источником данные чувственного i-пыта.

Завершая «Вторую аналитику, Аристотель писал, что «первые начала] нам необходимо познать через наведение, ибо таким [мс!:-) образом восприятие порождает общее знание»<sup>166</sup>. Согласно разъяснению Стагирита, общее знание основывается на индукши, индукция же, в свою очередь, исходит из чувственного восгриятин. Это одно из основных положений аристотелевской гносолсшн и логики находит развитие у Фараби. Следуя по сути тому тезису Аристотеля, он заявляет, что «суждение об общем, юк(;я;щееся на индукции частных, находит столь прочное подтверждение в природе вещей, что от него нельзя отказаться, нельзя удержаться или избавиться ни в одном вопросе, будь то в знаниях, мнениях и убеждениях...»<sup>167</sup>

Итак, в качестве средства обобщения единичных положений Фараби называет индукцию. Наиболее общее определение, даваемое им индукции, гласит: «Индукция — это исследование единичных вещей, каждой в отдельности, входящих в нечто общее, для утверждения истины того суждения, которое выносится по этому поводу посредством утверждения или отрицания»<sup>168</sup>. В отличие от дедуктивного умозаключения, в котором вывод осуществляется >т общего к частному, в индукции вывод, характеризующийся >бшностью высказываемого, основывается на изучении тех или (ных единичных фактов. Основополагающий аристотелевский тезис о том, что в опыте мы воспринимаем единичное, частное, а в :опытиях мыслим общее<sup>169</sup> и что для установления общего положения необходимо обратиться к единичным фактам, находит, таким образом, дальнейшую интерпретацию в учении Фараби. Об этом свидетельствует 16-й раздел «Силлогизма», в котором весь ла лаконично дан анализ индукции не только как особой формы 'подключения, но и как метода познания общего.

Индукцию в узком смысле Фараби трактует как силлогизм :о первой фигуре. В самом деле, допустим, нам необходимо установить достоверность положения, что «всякое движение существу-

<sup>165</sup> Вторая аналитика. II, XIX, 100 Б, 4—5.

<sup>167</sup> Фараби. Об общности взглядов...— В кн.: Аль-Фараби. Философские трактаты, с. 46.

<sup>168</sup> Фараби. Силлогизм.— В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты,

<sup>169</sup> «Ибо чувствами необходимо воспринимается единичное, [Док^в^аю^ <е знание есть познание общего».—См.: Вторая аналитика, I, XXXI, в/о, 7—38.

ет во времени». С этой целью следует рассмотреть, поясняет он различные формы движения, как то: ходьба, летание, плавание т. д. Далее необходимо установить, что ходьба, летание, плавание и т. д., т. е. каждый единичный вид движения, о которых мы рассуждаем, существует во времени. На основе единичных случаев, достоверность которых нами устанавливается, мы выводим заключение о том, что всякое движение существует во времени. Умозаключение при этом исходит из единичных фактов и вполне соответствует известным силлогизмам первой фигуры. Фараби прямо заявляет, что индуктивное умозаключение «обладает силой силлогизма первой фигуры»<sup>170</sup>.

Следуя его рассуждениям, построим индуктивное умозаключение: «всякое движение — это ходьба, плавание, летание и др.» «всякая ходьба, плавание, летание и др. существует во времени» «следовательно, всякое движение существует во времени». Фараби поясняет, что в данном умозаключении большим термином является выражение «во времени», средний термин выражает множество единичных предметов или случаев, которые мы исследуем (ходьба, плавание, летание и др.), и, наконец, меньшим термином является термин «движение». Однако то, что Фараби называет средним термином индукции, не есть средний термин. Последний лишь занимает место среднего, поскольку средний термин, как явствует из примера, оказывается объемом меньше, чем меньший термин, что лишает средний термин всеобщности. По этому Аристотель индукцию называет умозаключением, лишенным среднего термина<sup>171</sup>.

Пользуясь переменными *A*, *B*, *C*, представим схему индуктивного умозаключения, толкуемого Фараби: *CB*

*BA* этот модус соответствует  
*CA*

модусу *Barbara*.

Разумеется, такое сведение индуктивного умозаключения шире не оправдано, поскольку из этого неизбежно следует, что индукция сама нуждается в общих положениях, в силу чего не может претендовать на роль основания для первых начал знания. Совершенно очевидно, что в этом вопросе Фараби следует Аристотелю, рассматривавшему индукцию в качестве частного случая силлогизма, поскольку сам Стагирит, как уверяет В. Минто, «был так очарован своим первоначальным изобретением, что на все хотел наложить его [силлогизма.— *C. M.*] печать»<sup>172</sup>. Иначе, как утверждает Фараби, не было никакого основания придавать при-

<sup>170</sup> Фараби. Силлогизм.— В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты. с. 298.

<sup>171</sup> «Там, где есть средний термин, заключение выводится через него там, где его нет,— через наведение».— См.: Перьяя аналитика, II, XXII 68 Б, 31-32.

<sup>172</sup> Минто В. Индуктивная и дедуктивная логика. /Пер. с англ. СтС Б. и., 1902, с. 163.

цессу индукции силлогическую форму. Фараби разъясняет, что когда в изучаемых предметах или случаях обнаружится хотя бы единственный факт, либо часть, либо совокупность фактов, несовместимых или не подтверждающих наше суждение, то и вывод индукции, соответственно, будет иметь отрицательное значение.

Известно, что в логической литературе различают два вида индукции: полную и неполную. В то время как **полная** индукция представляет вывод общего суждения о каком-либо классе объектов в целом, основывающийся на изучении всех его элементов, неполная индукция есть также вывод, однако «путем перехода от высказываний о конечном счете элементов, не исчерпывающих класса, к общему суждению о всех его элементах»<sup>173</sup>. Это разграничение восходит к Аристотелю, признававшему доказательную силу лишь за полной индукцией<sup>174</sup>. Вместе с тем Стагирит недооценивал познавательное значение неполной индукции, поскольку последняя, по его словам, «не может претендовать на аподейктическую достоверность»<sup>175</sup>.

Фараби явно не противопоставляет полную и неполную индукции. В противоположность Аристотелю, он, очевидно, признавал одинаковую познавательную силу как за полной индукцией, так и за неполной. «Если мы хотим утвердить или отрицать какое-то суждение относительно чего-то общего,— пишет он,— то мы исследуем поочередно известные единичные предметы, которые присущи данному общему, и выводим это суждение об общем **на основании всех или большинства** [выделено нами.—С. М.] единичных вещей»<sup>176</sup>. Поскольку общее, по утверждению Фараби, познается лишь через единичное, то и индукцию следует понимать не только как специфическую форму умозаключения, но и как метод познания единичных предметов некоторого класса с целью приобретения общего знания о нем.

Разумеется, ни Аристотель в древности, ни Фараби в средневековье не могли создать последовательной теории индукции, как это с развитием эмпирических наук сделал, например, Ф. Бэкон, Г. Галилей, И. Ньютон и др., но тем не менее, несомненно, что истоки индукции, как метода познания, восходят к Аристотелю<sup>177</sup>. В эпоху средневековья аристотелевские идеи находят своего прямого продолжателя в лице Фараби.

<sup>173</sup> См.: Клаус Г. Введение в формальную логику. М.: Наука, 1960, с. 431.

<sup>174</sup> «При этом под *B* [имеется в виду то, что занимает место среднего термина.—С. Л./] следует понимать совокупность всех единичных [случаев] [выделено нами.—С. М.], ибо наведение осуществляется через все [единичное].—См.: Первая аналитика, II, XXIII, 68 Б, 28—29.

<sup>175</sup> См.: Маковельский А. О. История логики. М.: Наука, с. 149.

<sup>176</sup> Фараби. Силлогизм.—В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 297.

<sup>177</sup> С. Я. Лурье считает основателем индуктивной логики не Аристотеля, а Демокрита.—См.: Лурье С. Я. Демокрит и индуктивная логика.—Вестник древней истории, 1961, № 4, с. 66.

В свете сказанного вряд ли представляется обоснованным заявление М. С. Гюлиева о некоем «пренебрежении к индукции в эпоху средневековья»<sup>178</sup>. Таковую же по существу мысль высказывает и Т. Котарбиньский<sup>179\*</sup>.

По своей природе к индукции близка аналогия, часто называемая Фараби выводом через «пример». Главное отличительное свойство заключения по аналогии он усматривает в том, что рассуждение в аналогии осуществляется от одного частного случая к другому. Все или большинство случаев, на основе которых в индукции выводится общее положение, в аналогии замещаются одним частным случаем<sup>180</sup>. Эту мысль Фараби поясняет на следующем примере. Если из наблюдений известно, что стена создана или имеет действующую причину и, если затем мы находим, что небо подобно стене, поскольку оно, согласно ему, есть тело, то эта «телесность» или материальность и будет тем общим смыслом, на основе которого о небе, по аналогии, выносится суждение, что оно также создано и имеет действительную причину<sup>181</sup>. Хотя используемый им пример и неудачен, смысл его рассуждений о сущности умозаключения по аналогии вполне ясен: посредством аналогии, на основании сходства между двумя нетождественными объектами в некоторых их качествах, делается вывод, что они сходны и в остальных качествах, принадлежащих одному из них.

В умозаключениях по аналогии такого рода переход признака «происходит от частного к частному, а не от общего к частному, как это имеет место в силлогизме»<sup>182</sup>. Фараби подчеркивает вместе с тем, что вывод по аналогии строится на основе сходства не всяких свойств двух объектов, т. е. аналогия должна устанавливаться, как он говорит, «не в каких угодно смыслах», а на существенных признаках объектов, подлежащих аналогии. Лишь при этом условии вывод по аналогии оказывается истинным. Яснее важность этого обстоятельства позже выразил Ибн Сина<sup>183</sup>.

В терминах современной формальной логики пример Фараби может быть выражен следующей формулой: объект *A* обладает признаками *a*, *b*; объект *B* обладает признаком *a*; следовательно, объект *B*, возможно, обладает признаком *b*.

<sup>178</sup> Гюлиев М. С. Теория индукции в ее историческом развитии до К. Ларкса. Автореф. дисс. ...канд. филос. наук. Баку, 1963, с. 8.

<sup>179</sup> См.: Котарбиньский Т. Лекции по истории философии.— В кн.: Котарбиньский Т. Избр. произв. /Пер. с польск. М.: Изд-во иностр. лит., 1963, с. 579.

<sup>180</sup> Фараби. Силлогизм.— В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 299.

<sup>181</sup> Там же.

<sup>182</sup> Там же, с. 356.

<sup>183</sup> «Это [заключение по аналогии] не является необходимым, потому что утверждение по сходству может противоречить утверждению по другому сходству, так как есть много вещей, которые в одном отношении схожи, а в тысяче других отношений различны. В отношении одного из них суждение будет правильным или может быть правильным, а в отношении другого — неправильным».—См.: Ибн Сина. Данишнамэ. Сталинабад: Таджгосиздат, 1957, с. 116.

Там, где возможно применение индукции, там нет необходимости в аналогии. «Если с помощью индукции отпадает [необходимость] доказательства истинности вывода по аналогии,—говорит Фараби,—то в данном случае одна индукция подтверждает истинность без помощи [анalogии]»<sup>184</sup>. Умозаключение по аналогии не обладает доказательной силой, но составляет лишь форму риторического убеждения.

Индуктивное умозаключение основывается на чувственном восприятии и в силу этого является средством обобщения и познания единичного. Индукция не может, однако, раскрыть или объяснить **причину**, поскольку она есть, как сказано выше, силлогизм, «лишенный среднего термина». В силу этого обстоятельства, индукция не может быть методом обоснования **начал** знания. Тот факт, что индукция не может обосновать начала знания, не лишает ее, однако, познавательной ценности. Образует важное средство **опытного** знания, индукция, тем не менее, составляет необходимую предпосылку научного знания, ибо, как указывает Фараби, «интеллект не обладает, помимо восприятия, никаким особо присущим ему действием, кроме способности постигать совокупность вещей в их противоположностях»<sup>185</sup>.

Обобщение единичного, частного через опыт составляет условие, путь для приготовления разума к усмотрению начал знания. Разум по природе своей предрасположен к этому.

\* \* \*

В советской литературе специально не рассматривался вопрос о возможной взаимосвязи древнегреческих, индийских и средневековых арабоязычных логических учений. Если и исследовалось отношение древнегреческих и индийских учений, то, как правило, отстаивалась мысль о том, что индийская логика, а также философия развивались особым путем<sup>185</sup>. А. О. Маковельский, говоря о самобытности как древнегреческой, так и индийской логики, не отрицает между тем факта их возможного взаимовлияния, начавшегося, как он полагает, в результате похода Александра Македонского<sup>187</sup>.

Практикуемое буддийскими логиками разграничение умозаключения «для себя» и умозаключения «для других»<sup>188</sup> не имеет существенного значения для конечного результата процесса познания: обе эти формы рассуждений имеют применение лишь в познании и преследуют цель опосредственного познания чего-ли-

>м Фараби. Силлогизм.—В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 3П—312.

<sup>185</sup> Фараби. Об общности взглядов...— В кн.: Аль-Фараби. Философские трактаты, с. 80.

<sup>186</sup> См.: Кутасова И. М. Буддийская философия и логика в трудах академика Ф. И. Щербатского.—Советское востоковедение, 1958, № 3, с. 141—142.

<sup>187</sup> См.: Маковельский А. О. История логики, с. 43.

<sup>188</sup> См.: Щербатский Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. В 2-х ч. Спб.: Б. и., 1903, ч. 1, а 32.

ю). Тем не менее, как отмечено нами в первой главе, то, что тра- шшюнно именовалось умозаключением, индийскими авторами формулируется несколько иначе, чем у Аристотели. При всем :воем различии логические системы древних греков и индийцев обнаруживают много общего, так как они возникли и развивались в связи с искусством ораторского дела. В силу этого обстоятель- :тва большинство разрабатывавшихся логических вопросов в ко- нечном итоге оказалось одним и тем же. Древних индийцев в не меньшей мере, чем древних греков, занимали вопросы истины, определения, суждения, умозаключения, доказательства и т. д. «Есть два источника достоверного познания бытия,— говорит Бхамаха,— они суть непосредственное восприятие и умозаключе- ние. И у каждого [соответственно] свой объект [познания] — еди- ничное и всеобщее»<sup>189</sup>. Это положение не содержит никакого су- щественного различия с точки зрения Аристотеля, который, раз- граничивая чувственное восприятие и мышление, писал, что «ощу- щение в действительности направлено на единичное, знание же — на всеобщее»<sup>190</sup>. Единичное познается чувственным восприятием, общее же постигается мышлением — таков основной теоретико- познавательный тезис как у Аристотеля, так и у древних индийцев. Это свидетельствует, на наш взгляд, не столько о различии, сколь- ко о совпадении некоторых логических результатов самых дре- вних учений. В этой связи возникает вопрос: реальна ли какая- либо связь между индийской логикой и логическими учениями средневековых арабоязычных авторов?

Отметим, что в эллинистический период Ближний и Средний Восток поддерживал весьма тесные связи с Индией<sup>191</sup>. Можно предположить, с одной стороны, непосредственное через сирий- ских переводчиков восприятие древнегреческой логики арабоязыч- ными авторами, а с другой стороны — влияние индийцев. Сказан- ное в первую очередь относится к изучению природы знака, опре- деления, умозаключения, доказательства, аналогии и т. п. Нет надобности останавливаться на всем множестве этих вопросов, укажем лишь на некоторые их решения.

Вопросы, связанные с природой знака, широко обсуждались не только древними греками, в частности, стоиками, но и индий- скими логиками. «Равным образом по дыму, касающемуся обла- ков,— говорит Бхамаха,— делается вывод о том, что там, [где дым], есть и огонь. И здесь причина неразрывно связана со след- ствием»<sup>192</sup>. В этом случае дым служит знаком огня. А. О. Мако- вельский называет этот вывод излюбленным в индийских руко- водствах по логике.

<sup>189</sup> Цит. по кн.: Темкин Э. Н. Мировоззрение Бхамахи. М.: Наука, с. 41.

<sup>190</sup> О душе, II, 5, 417 Б, 21—22.

<sup>191</sup> См.: Гарн В. Эллинистическая цивилизация. /Пер. с англ. М.: Изд-во иностран. лит., 1949, с. 22.

<sup>192</sup> Цит. по кн.: Темкин Э. Н. Мировоззрение Бхамахи, с. 91.

Ква ли будет преувеличением сказать, что прямое или косвенно, влияние этих людей можно обнаружить в «Риторике» Фараби: природа троякого понимания знака (следование, предшествование и соответствие знака — вещи, обозначаемой знаком) ученый раскрывает на популярном у древних логиков, в частности, индийских, примере<sup>193</sup>, что должно, на наш взгляд, свидетельствовать, по меньшей мере, об определенных связях в интеллектуальной сфере древних греков, индийцев и средневековых арабоязычных авторов.

Б. Рассел, упрекая средневековых арабоязычных авторов в отсутствии «умственной энергии», использует в качестве аристотелевского силлогизм, существенно отличающийся от последнего и отсутствующий в «Аналитиках»<sup>194</sup>. Как следует из нашего изложения, Фараби вернее улавливает природу аристотелевского силлогизма, чем английский философ. Это лишь одно из проявлений необъективности буржуазной историко-философской традиции, продолжающейся и поныне. Такого рода порочная методология практикуется не только в отношении к средневековым арабоязычным логическим учениям, но зачастую имеет место и в исследовании индийской философии и логики. «Незнание предмета индийской мысли очень распространено»<sup>195</sup>, — пишет С. Радхакришнан. То же самое можно суверенностью высказать и в отношении средневековой арабоязычной логики. Между тем философские и логические учения, развившиеся в средние века в странах Ближнего и Дальнего Востока, Средней Азии, достаточно богаты и разнообразны по своему содержанию и могут составить обильный материал для исследований. Творчество Фараби, охватывающее весьма широкий круг вопросов формально-логической науки, вполне подтверждает нашу мысль.

Как установлено нами, силлогистика и логика высказываний составляют два значительных раздела учения Фараби о дедуктивных рассуждениях. Он был глубоко убежден в научной значимости наряду с ассерторической силлогистикой выводов, основывающихся на условных суждениях. Объединяя основоположения логики высказываний и логики терминов в строгую систему дедукции, арабе-язычный автор преодолевает тем самым односторонность как аристотелевской силлогистики терминов, так и логического уче-

ив См.: Фараби. Риторика.—В кн.: Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 520—521.

<sup>194</sup> См. • Рассел Б. История западной философии. М.: Изд-во иностр. лит., 1959 с 217. То обстоятельство, что Б. Рассел неверно представляет природу аристотелевского силлогизма, было отмечено еще Я. Лукасевичем.—Л.М. Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики, с. 33.

<sup>195</sup> Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х т. М. Изд-во иностр. лит., 1956, т. 1, с. 6.

ния мсгаро-стоиков. Это был совершенно новый подход к предмету логики и Фараби стоит у истоков такого понимания природы логической пауки в средние века<sup>196</sup>. Однако, как показано нами, его логическое учение отнюдь не ограничивается этим. Специфика научного, доказательного знания не могла рассматриваться им вне СОВОКУПНОСТИ проблем, связанных с такими формально-логическими терминами, как «понятие», «определение», «суждение» и т. д. Фараби обнаруживает в этих вопросах необычную компетентность. «Этот гениальный человек,— указывал А. Мюллер,— сумел объять и прозреть до самых крайних изгибов наитруднейшие задачи греческой философии»<sup>197</sup>.

Развивая логические идеи древних, а также логику-гносеологические традиции мутазилизма, Фараби систематизирует основоположения формально-логической науки, которые оказали решающее влияние на логическую мысль средневековья. В этом не трудно убедиться, если обратиться к соответствующим учениям Ибн Сины, Бахманяра, Фахрадина ар-Рази, Наспруддина ат-Туси и мн. др.

Логика Фараби составляет существенное звено в историческом развитии учения о мышлении. Изучение этого явления не может ограничиться отдельными статьями или сообщениями. Поскольку данное исследование также не следует считать исчерпывающим, необходимо дальнейшее всестороннее изучение логического творчества Фараби. Работа в этом направлении предстоит достаточно обширная и разнообразная. Ее необходимо проводить следующим образом:

- 1) в рамках систематизации развития средневековых арабоязычных логических учений, на основе подробных исследований наиболее важных проблем формально-логической науки, над решением которых весьма плодотворно трудились арабоязычные авторы в течение нескольких столетий;
- 2) в направлении установления преемственности античных, индийских и средневековых логических учений, в частности, преемственности средневековых арабоязычных логических учений к учениям средневекового Запада;
- 3) с целью уяснения и систематизации диалектических традиций средневековых арабоязычных авторов, так как, во-первых, античная и средневековая диалектика имела непосредственное отношение к логике и, во-вторых, влияние аристотелевской «Тоики»

<sup>196</sup> Такое понимание предмета логики на Западе складывается лишь в XII в. Боэций (480—524), с именем которого связана вся западная ранняя и поздняя логика, усматривает предмет логики в основном в исследовании классов понятий, категорий и разграничении истинного от ложного.—См.: Ма и о ? 0 в ' \_ " £ • ф о Р м Р < > вание средневековой философии. Латин. патриотика. М.: Мысль, 1979, с. 372-373; Го л е н и ш е в-К у т у з о в И. Н. Средневековая латинская литература Италии. М: Наука, 1972, с. 107.

<sup>1</sup> Мюллер А. История ислама. В 4-х т. Спб., 1895, т. 2, с. 27G.



в той или иной мере можно обнаружить в каждом более или менее подробном логическом учении того времени. То, что в древности имелось в виду под диалектикой (искусство ведения спора, диспута), широко практиковалось и в средние века. Более того, сама совокупность формально-логических категорий предполагает диалектику. Не вдаваясь в подробности, отметим лишь, что вывод в силлогизме немислим без соответствующей связи терминов, посылок. Несколько иное значение термин «диалектика» приобретает в области традиционных категорий: **субстанции, количества, качества, отношения** и т. д. Все это может составить, на наш взгляд, предмет глубоких исследований по истории средневековой арабоязычной диалектики, риторики и логики.



# ПРИЛОЖЕНИЯ



# ПЕРЕВОДЫ ТРАКТАТОВ АБУ НАСРА АЛ-ФАРАБИ

## «ТАЛИКАТ» (КОММЕНТАРИИ)<sup>1</sup>

Во имя Аллаха милостивого, милосердного

[1]. Все существующие [вещи] исходят от всевышнего, будучи о необходимости вызваны им самим. Они не противоречат ему. Все то, что не является противоречивым, когда вместе с тем действительность знает, что является творцом этого, то это — предмет его желания ради его самого, и тогда целью его действия является он сам. А то, что они являются предметом его желания, обусловлено какой-либо целью, а им самим. Ибо цель есть то, что достигается только при наличии влечения [к чему-то внешнему]. Спрашивают: «Зачем ему это потребовалось?» И отвечают: «Потому, что он это пожелал». Там, где нет влечения, нет и цели. Цель является также причиной того, что действительность становится таковой, о том же будучи им. Невозможно, чтобы у Необходимо существующего по себе, который совершенен, создалось такое положение, при котором он наделялся бы свойством, [ранее] у него не имевшим, ибо он [тогда] был бы несовершенен в данном отношении. Итак, ты узнал, [что] такое воля Необходимо существующего [самого] э себя — это не что иное, как его промысел и удовлетворение.

[2]. Каждый из деятельных интеллектов выше того, который действует за ним, а деятельные интеллекты в совокупности выше материальных вещей. Далее, небесные же [тела] из числа материальных [вещей] считаются выше мира природы. А под тем, что *Dine*, мы подразумеваем то, что предшествует по своей сущности. Существование же чего-либо последующего без существования предшествующего невозможно. То, в чем нуждается какая-либо вещь в своем бытии и дальнейшем существовании, философы называют первым совершенством, а то, в чем не нуждаются для своего дальнейшего существования и бытия, — вторым совершенством.

[3]. Умопостижение присуще душе; чувству же присуще ощущение чего-либо, а ощущаемому — только претерпевание. Доводом же служит то, что чувство может воспринимать воздействие со стороны ощущаемого. И тогда то, что умопостигается из этих форм, будет принадлежать ей, душе, соответственно с тем, что в них, в этих формах, воспринимается чувством. Итак, душа пости-

<sup>1</sup> Перевод с арабского выполнен А. Л. Казибердовым.

гает ощущаемые формы при помощи чувств, умопостигаемые же формы она постигает посредством ощущаемых ею форм, так как использует умопостигаемое.<sup>™</sup> данных форм через их ощущаемость. Тогда умопостижение этих форм душой будет соответствовать тому, что ею ощущается, иначе оно не было бы постигаемо душой именно вследствие собственной неполноты и необходимости при постижении умопостигаемых форм [прибегать] к ощущаемым формам опосредственно, в противовес отвлечениям. Итак, душа постигает умопостигаемые формы благодаря их причинам, которые не изменяются.

Обретение человеком знаний осуществляется посредством чувств. Постижение им универсалий происходит через чувственное восприятие частиц предметов. Душа человека потенциально способна познавать. Так, душа ребенка предрасположена приобретать для себя начала и принципы, которые вырабатываются у него без обращения за помощью к чувствам — они вырабатываются у него не преднамеренно и не осознанно. Причиной же того, что они у него вырабатываются, [вообще] служит его расположенность к ним. Если душа отрешается от тела, имея [при этом] расположенность к восприятию умопостигаемых предметов, то последние могут вырабатываться без необходимости [участия] телесных сил, которые [оказываются] излишними для него. Они у него вырабатываются не намеренно и неосознанно, так как это имеет место при обретении ребенком начал. Чувства суть пути, с помощью которых человеческая душа обретает знания.

[4]. Пока душа связана с первой материей, она не познает ни своих абстрагированных предметов, ни каких-либо их качеств, каковые [так же] есть у нее, пока она абстрагирована, ни какого-либо из них состояний при абстракции. Ибо она не может обращаться исключительно к себе самой и абстрагироваться от того, что примешивается к ней, препятствуя ей углубиться в себя и познавать что-либо из своих состояний. Поэтому, когда душа отвлекается, упраздняются данные препятствия и тогда она постигает свою сущность, свои состояния и свойственные ей качества.

[5]. Телесные силы мешают душе уединяться с собой и со своими восприятиями, ибо душа воспринимает вещи как воображаемые, а не как умопостигаемые предметы, ввиду того, что она питает к [телесным силам] влечение, а те овладевают ею, а также из-за того, что эти силы не созвучны умопостигаемым объектам и душа их не знает. Эти [умопостигаемые предметы] возникают на основе чувственных восприятий, ибо душа доверяется и верит им, ввиду чего ей представляется, что умопостигаемые предметы не имеют [реального] существования, а являются произвольными допущениями.

[6]. Человек не в силах определить истинную природу вещей. О вещах мы знаем лишь их свойства, атрибуты и акциденции. Мы не знаем видовые отличия, образующие каждую из них и указывающие на ее истинную природу. Это вещи, наделенные свойствами

ми и акциденциями. Так, мы не знаем истинную природу ни Первого, ни интеллекта, ни души, ни небесной сферы, ни огня, ни воздуха, ни воды, ни земли, равно как и истинной природы [их] акциденции. Примером этому служит то, что мы не знаем истинную природу субстанции. Все, что мы о ней знаем, это то, что это вещь, у которой есть это свойство [субстанциональность], а именно, она есть сущее, не находящееся в каком-либо субстрате; однако этим не [исчерпывается] ее истинная природа. [Точно так же] мы не знаем истинную природу тела — мы знаем [лишь], что [есть] вещь, которой присущи эти свойства [телесности], а именно: длина, ширина и глубина. [Равным образом] мы не знаем истинную природу животного — мы знаем лишь, что [есть] нечто, у которого имеется [способность] воспринимать и действовать. Но способность к восприятию и действию не исчерпывает истинную природу животного; она лишь [указывает] на некое свойство или атрибут. Что касается его истинного видового отличия, то мы его не воспринимаем. Поэтому-то и возникают разногласия относительно сути бытия вещей. Ведь каждый, установив какой-то атрибут, иной, чем тот, который установлен другим, судит соответственно данному атрибуту. В самом деле, устанавливая что-либо или нечто особенное, мы узнаем, что оно наделено одним или несколькими свойствами; затем благодаря тому, что мы узнаем [в начале], мы познаем другие свойства этого нечто; потом мы приходим к познанию его [конкретного] бытия, подобно тому, как обстоит дело [с познанием] души, места и прочих предметов, [конкретное] бытие которых мы устанавливаем не по их сущности, а по тем отношениям, которые они имеют к [уже] познанным нами предметам, либо по их акциденциям, либо по атрибутам. Примером тому служит душа. Мы видим — движется тело. Устанавливая в этом движении двигатель, мы замечаем, что данное движение отличается от движения остальных тел. Таким образом, мы узнаем, что это тело обладает особым двигателем и особым свойством, которыми не обладают другие двигатели. Продолжая рассматривать свойство за свойством, атрибут за атрибутом, мы доходим до познания [конкретного] бытия души. Мы также не ведаем об истинной природе Первого. Мы знаем о нем лишь то, что он должен существовать. Это один из его атрибутов, но не его истинная природа; благодаря этому атрибуту мы познаем другие атрибуты, такие, как единосущность и прочие свойства.

[7]. Части простой [сущности] являются таковыми по определению, а не по структуре. Они — суть то, что мы допускаем сами, ибо они тождественны самой простой [сущности] и поэтому не являются ее частью. О Первом мы ведаем значением начальным, не приобретенным извне, [а именно]: он есть Необходимо сущий сам по себе. Существование мы подразделяем на необходимое и возможное. Далее, мы узнаем, что Необходимо сущий сам по себе должен быть единым благодаря тому, что мы познали его вначале как необходимое само по себе.

[8]. Определение состоит из частей, определяемое же может и не состоять из частей, а именно: когда оно является простой сущностью и в этом случае разум придумывает нечто замещающее вид и вид. Что касается сложного, то род соответствует материн, а вид — форме.

[9]. Существование является одним из атрибутов сути бытия, а не ее образующее начало. Однако суждение о Первом, не облагающем какой-либо сутью бытия, помимо [конкретного] существования, устанавливает, что бытие выступает в качестве ее истинной природы, если оно наделено качеством; а это качество в данном случае есть бытие. Бесспорное знание бытия является не бытием, выделяемым посредством бесспорного знания, а вещью, не имеющей имени, которое выражало бы ее благодаря бесспорному знанию. Оно [также] устанавливает, что о нем лучше всего говорит то, что истинная природа необходимости есть нечто абсолютное, а не необходимость в общем смысле, а это значит, что он должен обладать существованием, которое может выражать силы через атрибуты, поскольку мы знаем истинную природу каждой силы. Если бы истинная природа Первого была известна, то необходимость существования была бы объяснением наименованию этой природы.

[10]. Если следствие является абсолютно последним, т. е. вовсе не причиной, а причина этого следствия необходимо имеет другую причину, то данная причина будет выступать в качестве промежуточной, независимо от того, конечна она или бесконечна, так что ее не может быть, если не будет налицо беспричинной стороны. Причина должна быть вместе со следствием, ибо те причины, которые не бывают со следствием, являются в действительности не причинами, а предрасполагающими и обуславливающими [началами], как движение.

[11]. Пар поднимается, и отношение его к воде подобно отношению пыли к земле.

[12]. Количества обладают частями, качества же не обладают ими. Далее, не каждый вид обладает частями, исключая сложной субстанции и количества.

[13]. Форма не есть формальная причина материи; она служит формой материи будучи формальной причиной сложного [образования], но не ее [формой]<sup>2</sup>.

[14]. Причиной лазурности неба является смешение прозрачного и непрозрачного. [Так], воздух прозрачен, а рассеянная в нем пыль непрозрачна. Данная голубизна и есть [результат] смешения прозрачного с непрозрачным.

[15]. Когда говорят, что одна [вещь] чернее другой, то под этим подразумевается не абсолютная чернота, ибо та и другая [вещь] едины по определению черноты. Это значит, что [первая вещь] по свойственной ей черноте темнее [второй] по свойственной ей чер-

<sup>2</sup> В хайдарабадском издании — «но не ее причиной».



ноте. Это происходит по отношению к белизне таким образом что [одна вещь] ближе к белизне, чем другая.

[16]. Две различающиеся между собой [вещи] — суть те, которые являются в бытии несовместимыми с точки зрения [категории! отношения, и точно так же с точки зрения [категории] отношения пары сходных и противоположных [вещей] необходимо дополняют друг друга по причине [их] взаимоотрицания. Каждая из них становится умопостижимой в отношении другой из-за [их] взаимоотрицания. Будет правильным утверждение, что с точки зрения их противоположности они взаимодополняют друг друга, по будет неправильным утверждение, что с точки зрения их взаимодополняемости они противоположны.

[17]. Когда мы говорим «не легкое и не тяжелое», мы имеем в виду, что оно не входит в род легкости и тяжести, ибо оно нечто промежуточное.

[18]. Свет — это страдательное состояние [предмета], претерпевающего [действие] источника света, или восприятие воздействия >т последнего благодаря дарителю форм.

[19]. Цвета возникают на поверхностях при появлении источника света, но сами по себе они не существуют. Они суть акцидентии, возникающие благодаря источнику света. Причина их разнообразия [одни из них белые, другие черные] и т. д.//заключается в различии предрасположений в веществах.

[20]. Все то, что исходит от Необходимо сущего, в действительности исходит благодаря наличию у него интеллигенции. Само существование этих умопостижимых форм есть умопостижение их Необходимо сущим, так что между [этими формами и Необходимо :ущпм] нет никакого различия по состоянию и последовательности. Умопостижение им форм есть нечто иное, как само их возникновение от него. Следовательно, поскольку они существуют, постольку они умопостигаются, и поскольку они умопостигаются, постольку они и существуют. Точно так же существование творца шляется ничем иным, как умопостижением им своей сущности. Само происхождение умопостижимых форм от Необходимо сущего >сть умопостижение им этих форм, и тогда рассуждение об этих умопостижимых формах было бы подобно рассуждению о тех, и ак до бесконечности.

[21]. Говорят, что первая материя как первоматерия — это одно, а как нечто предрасположенное чему-либо — другое, так что [редрасположение оказывается ее формой. Но это не так! Ибо гредрасположенность есть сама первая материя, и данное определимо, а именно — что она есть нечто предрасположенное к [чему-шбо], приложимо к большинству [материй]. Так, простые сущности определяются дефиницией, включающей род и вид. Однако ни од, ни вид не существуют в определяемом, ибо тогда он состоял бы из двух частей, но эти две части — суть часть определения Из ашего высказывания «нечто предрасположенное [к чему-либо]» овсе не вытекает, что это есть нечто сложное. Точно также мы

оворим «единица есть неделимое число»,— между тем как здесь ет никакой сложности, иначе оно не было бы одним. Равным образом, мы говорим о Первом, что он есть Необходимо сущее, хотя здесь тоже нет никакого сложения [частей].

[22]. Природа человека как таковая не возникает и не уничтожается — она творится и сохраняется благодаря возникающим и уничтожающим индивидам. Что касается человеческих индивидов, то они возникают и уничтожаются. Точно так же природа каждого элемента творится, но не возникает и не уничтожается, сохраняясь при этом благодаря своим индивидам. Что касается природы, [например], данной земли именно как данной земли, то она возникает и уничтожается.

[23]. Умопостигаемая сторона предмета есть бытие, абстрагированное от этого предмета. Если бытие данного предмета [существует] для тебя<sup>3</sup>, а это бывает тогда, когда предмет является материальным, то бытие это умопостигаемо для тебя. Если бытие данного предмета — для себя, то оно умопостигаемо для себя, а это бывает тогда, когда оно является абстрагированным. Когда бытие — в индивидуальных сущностях в этом, а именно в абстракции, оно умопостигаемо для самого себя. Так умопостигаемость предмета как индивидуальная сущность есть существование его, абстрагированное от материи и ее связей. Поэтому, когда какой-либо предмет существует именно таким образом в индивидуальных сущностях, то он умопостигаем для себя, если — в мыслях и не отвлечен в индивидуальных сущностях, то он умопостигаем не для себя.

[24]. Мудрость — это познание истинного бытия, а истинное бытие — это Необходимо сущее само по себе. Философ — это тот, кто обладает совершенным знанием о Необходимо самом по себе. А все, что не является<sup>4</sup> Необходимо сущим самим по себе, в бытии своем имеет несовершенство по сравнению со степенью Первого и поэтому несовершенно в постижении. Поэтому и нет иного философа, кроме Первого, ибо он совершенен в познании самого себя.

[25]. Необходимый сам по себе — это цель, ибо любой предмет завершается им. Как сказал [Аллах]: «Что у Господа твоего — конечный предел...»<sup>5</sup> Всякая цель есть благо. Он же — абсолютное благо.

[26]. Первый — всемогущий, премудрый и всезнающий, совершенный во всех своих действиях; во всех его действиях не содержится абсолютно никаких изъянов. Ему не сопутствуют ни недостатки, ни бессилие, ни бедствия, ни недуги, которые имеются в естественных предметах. Все эти [свойства] проистекают из необходимости и неспособности материи воспринять совершенный порядок.

<sup>3</sup> Слово «для тебя» имеется в ташкентском списке.

\* Опущена целая фраза. Мы ее восполнили по ташкентской рукописи.

<sup>5</sup> Коран, 53/43.

[27]. Интеллекты небесных светил постигают потенциально не актуально. Поэтому они в состоянии постигать не однократно, а постепенно, предмет за предметом, в состоянии воображать не с одного раза движения, а движение за движением. Иначе все движения совершались бы однократно, что абсурдно. Где есть действительность, там есть несовершенство. Ввиду того, что неясные тела по своей сущности множественны и поскольку они состоят из материи и формы, каковой является душа, в их интеллектах есть несовершенство. Совершенство бывает там, где наличествует простота, а это суть Первый и деятельные интеллекты.

[28]. Когда душа постигает что-либо, она требует полноты, но не для того, чтобы постигнуть сам предмет [как таковой], 'ибо осприятию подлежат [лишь] присущие ему свойства.

[29]. Отношение единства к своим субстратам не сходно с отношением качества цвета к белизне, ибо единство принадлежит разряду атрибутов. Оно, подобно бытию, не зависит от того, что акцидентально с ним бывает, и неотъемлемо [от своего субстрата]. Субстраты единства не образуют его. Отношение этих субстратов к единству не таково же, как отношение вида к роду.

[30]. Существование акциденций и материальных форм самих по себе является их существованием в субстратах. Недопустимо, чтобы они покидали свой субстрат, [чтобы оказаться в каком-то другом субстрате], ...а исчезают в них. Материальные души — это материальные формы. Человеческая душа не является [совокупностью] материальных форм, так как она не запечатлена в материи. Возникает сомнение относительно ее животных и растительных сил: являются ли они ее силами? Если они являются ее силами, то [возникает вопрос], как они исчезают с исчезновением материи, хотя и являются ее силами?

[31]. Если человеческая душа и существует сама по себе, она не перемещается от одного тела к другому, ибо каждой душе свойственно начало, обуславливающее ее своеобразие через тело. А такое начало у одного тела отлично от начала у другого тела, и ввиду того, что это начало связано с тем, что стало своеобразным благодаря данному телу, оно не расстается с душой.

[32]. То, что умопостигается первым из возникающих и уничтожающихся единичных предметов, входящих в тот или иной вид, [не может быть акциденцией данного индивидуального предмета, хотя этот умопостигаемый предмет есть умственное представление данного единичного предмета как то, что причастно ему, ибо у умственного представления имеются [свои] индивидуальные предметы. Вместе с тем по отношению к данному единичному предмету он выступает как сама наличествующая умопостигаемая форма, (но не так, чтобы она была причастна этому единичному предмету. Если бы он был причастен этому предмету, то тогда он необходимо был бы разумом этого сущего, а не условием или причиной того, а тем более не чувственным его знаком либо чем-нибудь иным, подобно тому, чем постигается конкретный единичный предмет.

элее того, он должен был бы быть общим умственным представ-  
жением, которое можно было бы приложить и к этому, и к дру-  
ИМ индивидуальным предметам, входящим в его вид.

[33]. У сущего необходимо должно быть определение. Видовое  
е различие уточняет его, являясь началом, определяющим его  
ытие.

[34]. Всякий предмет, существующий актуально, называется  
ормой, поэтому телесные формы называются формами, [посколь-  
у] они актуально образуют тела.

[35]. Предметы, существование которых зависит от них самих,  
апример, абстрагированный [от материи интеллект] и разумная  
уша, постигают самих себя, а те, существование которых зави-  
лт не от них, например, зрительная сила, не постигают самих  
?бя.

[36]. Если исчезнет сила огня и появится форма воздуха, то  
месте с ней исчезнет одна телесная форма и возникнет другая  
месте с возникновением воздушной формы, ибо измерения, яв-  
яющиеся либо самыми непрерывными величинами, либо тем, что  
ними бывает, изменяются и исчезают из-за разрежения или сгу-  
щения.

[37]. Истинное благо есть совершенство бытия, а это и есть Не-  
ходимо сущее. Зло — это отсутствие такого совершенства.

[38]. Точка является качеством в линии, подобно возведению в  
вадрат, ибо она является состоянием конечной линии.

[39]. Считают, что поверхность — это предел, и что она есть ве-  
ичина. Однако она не является величиной в том же смысле, в  
аком она является пределом, ибо в ней можно выделить два из-  
ерения, отношения которых к величине таково, как отношение  
ида к роду, а не таково, как отношение величины к телесной  
юрме, ибо это [последнее] отношение подобно отношению акци-  
енции к форме.

[40]. Единица образует число, поэтому она является частью  
[исла, точка же не образует линию и поэтому она не является  
(астью линии.

[41]. Если одно тело соприкасается с другим в некоей точке,  
I затем коснется его в другой точке, то первая точка исчезнет из-  
\*а движения обоих тел. Ибо точка есть точка только благодаря  
касанию. Если же касание, возникающее в результате движения,  
исчезнет, то не сохранится и точка, а, следовательно, и линия, на-  
глом которой она была.

[42]. Благо — это то, к чему стремится каждый предмет как к  
:воей предельной [цели] и у которой завершается существование,  
г. е. его ступень и его истинное бытие. Подобное имеет место, на-  
пример, с человеком и небесной сферой, ибо то и другое страстно  
желают такого блага, которое им необходимо, и того, что являет-  
ся их предельной [целью]. Точно также обстоит дело с прочими  
предметами.

[43]. То, что творец является умопостигающим и умопостигаемым, не означает по необходимости, что имеется какая-то двойственность в сущности и точке зрения, ибо как сущность, так и точка зрения едины. Однако в точке зрения мы имеем предшествующее и последующее в отношении очередности идей.

[44]. Человеческая душа умопостигает себя лишь потому, что она абстрагирована. Животные же души не абстрагированы, поэтому они не умопостигают самих себя. Ибо умопостижение какого-либо предмета есть его абстрагирование от материи. Душа постигает посредством органов лишь воображаемые и ощущаемые предметы. Что касается универсалий и умопостигаемых предметов, то она постигает их сама по себе.

[45]. Он есть Первый и Последний, ибо он есть действитель и цель, причем цель его — он сам. Любой предмет исходит из него и восходит к нему.

[46]. Тело, конечно, является условием существования души. Что касается ее [дальнейшего] бытия, то душа не нуждается в теле. Возможно, что когда душа покидает тело, будучи несовершенной, то у нее появляется совершенство и без него, [т. е. тела], ибо тело не является условием ее совершенствования так же, как оно не является условием ее существования.

[47]. Человек не знает истинную природу вещей в абсолютной форме, так как началом его познания вещей служит ощущение. Затем при помощи интеллекта он различает подобные и неподобные предметы, и тогда он интеллектом своим познает некоторые его атрибуты, качества его сущности и свойства, постепенно переходя от них к общему, а не к частному познанию.

[48]. Все души стремятся сами по себе к тому, чтобы стать актуально совершенными, будучи подготовленными к этому во всякое время.

[49]. Если душа и не находится в теле, то ее силы, благодаря которым осуществляется ее жизнедеятельность, пребывают в теле, будучи тесно связаны с ней. Эти силы сопричастны как душе, так и телу, проистекая из прагматической силы.

[50]. Когда человеческие души получают от силы воображения начала своих познаний, так что при попытке познания чего-либо не нуждаются в получении его начал от силы воображения, тогда душа оказывается достигшей совершенства. Когда же юна покидает [тело], то оказывается предрасположенной только к принятию эманации деятельного интеллекта.

[51]. Эти позиции и внушения служат свидетельством того, что душа приобщила к началам по природе без того, чтобы приобретать их [из внешней среды].

[52]. При изучении доказательств необходимо, чтобы геометрические фигуры были изображены на доске с тем, чтобы ими было занято воображение, дабы запоминающие доказательства не вывали путаницы в интеллекте. Воображение [в таком случае] будет замято чем-то однородным с тем, доказательство чего требу-

я, и, следовательно, оно не иудет итдслсни ^i Maicpnnj, а наг-  
шость не будет препятствовать душе занимать свои силы чем-  
50. Существует школа, которая требует этого [как необходимого  
ювия] для осуществления предрасположенности души к приня-  
о искомым форм от дарителя форм.

[53]. Древние [мыслители] полагали, что из этих человеческих  
ш и из деятельных интеллектов порождаются души, из коих  
ни вечны, а [другие], т. е. человеческие,— тленные.

[54]. Небесная сфера [вначале] умопостигает эти предметы, а за-  
л она их воображает. Мы же сначала воображаем что-либо,  
\*атем его умопостигаем.

[55]. Небесная сфера и небесные тела умопостигают Первого;  
этому умопостижению их влечет удовольствие, и поэтому за ним  
едует движение. Точно так же мы воображаем что-либо, и это  
збуждает в нас [удовольствие], в результате чего происходят  
ижения такие, как волнение и оживление. Однако небесная сфе-  
представляет цель вместе с этими движениями, мы же не пред-  
авляем себе цели.

[56]. То, что происходит в небесной сфере, во время умопости-  
?ния Первого, подобно волнению, испытываемому нами при во-  
ражении чего-либо.

[57]. Причина непрерывности вращательного движения — это  
прерывные желания. Движениям достаточен один двигатель,  
>добный страсти. Этим двигателем является стремление к совер-  
енству. Если совершенство не имеется у душ небесных сфер, то  
лждый раз, когда [двигатель] доходит до определенного преде-  
I, он не останавливается на нем, а стремится к другому пределу  
юобразно соответствующей мере совершенства, и так до беско-  
>чности, благодаря чему осуществляется непрерывность движе-  
\й.

[58]. Обособляющее начало — это то, благодаря чему индиви-  
дуализируется бытие вещей и обособляется от [бытия] подобной  
i вещи. Обособляющее начало входит в бытие вещи, в ее строе-  
ве и структуру, актуально в качестве индивида.

[59]. Индивидуализация — это когда у индивидуализирующего  
редмета возникают вещи, не разделяемые с ним другими пред-  
етами.

Эти вещи — суть [категории], «положения», «где?» и «време-  
и»<sup>6</sup>. Что же касается прочих качеств и атрибутов, то они [могут  
ыть] общими [для нескольких индивидуальных предметов]; тако-  
ы чернота и белизна.

[60]. Сфера совершенна во всех отношениях, кроме своей ка-  
егории «положения» и «где?». Это ее несовершенство познается  
erez движение. Невозможно, чтобы в каждой части сферы суще-  
твования сумма частей движения. И невозможно, чтобы каждая

<sup>6</sup> Здесь допущена неточность — речь должна идти о месте «макан», а не  
гдс>, ибо «где?» может быть общим для ряда индивидуальных предметов.

ее часть имела бы отношение ко всему своему содержимому иное, чем последовательным образом.

[61]. Движение сферы есть совершенство не потому, что она требует своего совершенства. Если бы совершенство сферы не было тождественно его движению, то, достигнув совершенства, она бы остановилась. Движение для сферы — это то же, что достижение покоя в естественном месте для вертикально движущихся тел; поэтому-то сфера и движется постоянно.

[62]. Воля сферы и небесных тел направлена на совершенствование и уподобление Первому, ввиду чего это движение следует за их волей. Из их движения необходимо возникают преходящие предметы, каковые суть вторичные совершенства.

[63]. Целью движения сферы является не само движение, как именно данное движение, а сохранение природы движения. Однако оно не может сохраняться иначе, как продолжая существовать в качестве вида, т. е. благодаря единичным движениям. Это подобно продолжению существования вида «человек» благодаря индивидам, ибо сохранение этого вида невозможно через посредство одного индивида, поскольку таковой имеет возникновение, а все возникающее необходимо уничтожается. Движение же сферы, хотя оно и обновляется, является одним благодаря непрерывности и постоянству; в этом отношении и с этой точки зрения оно подобно покою.

[64]. Цель единичной природы — единичный индивид, а у индивида, следующего за ним, будет иная природа. Что касается бесконечных индивидов, то они являются целью силы, распространенной в небесных субстанциях, из которых проистекают бесконечные движения, кои предваряются бесконечным числом положений.

[65]. Ко всему, что умопостигается душой, примешано воображение.

[66]. Ни одно вращение сферы не осуществляется одним движением так, чтобы то, что движется в ней на востоке, было бы тождественно тому, что движется в ней на западе, ибо первое опережает, а второе отстает.

[67]. Нет абсолютного покоя ни в одной из частей неба. Все они движутся. Движутся также сами по себе и небесные тела, вращаясь вокруг своих центров в сферах своего вращения.

[68]. Несуществующая вещь — это то, что потенциально может стать некоей другой вещью, и у чего может возникнуть нечто отсутствующее у него в данное время.

[69]. Разница между первой материей и небытием состоит в том, что первая материя является несуществующей акцидентально и существующей по своей сущности. Небытие же существует не по своей сущности, а акцидентально, ибо оно существует в интеллекте в том смысле, в каком говорят, что оно представляется в интеллекте.

[У]. в воспринимающей вещи различили\* две <лириии>: [способность] воспринимать нечто извне, и тогда мы будем есть претерпевание в первой материи, воспринимающей это не-э внешнее; б) [способность] воспринимать [нечто] из самого се-, а не извне, и тогда мы не будем иметь никакого претерпевания. Если эта вторая сторона действительно существует, то примерно ее приписывать творцу.

[71]. Подобно тому, как бытие Первого отлично от бытия всех прочих [вещей], так и его умпостижение отлично от умпостижения сущих вещей. И точно также обстоит дело со всеми его сосояниями, ибо ни одно из его состояний не соизмеримо с состоянием прочих вещей. Именно так нам необходимо мыслить, дабы >бежать сравнения [всевышнего, который] слишком для этого >звышен, [с его творениями].

[72]. Все сущие [вещи] по необходимости истекают из его сущности, иначе они бы не существовали. Они также запечатлены, к формы в интеллектах, и находятся в них подобно образам, но они обусловлены образом, существующим в них самих, иначе бы не существовали. Точно так же обстоит дело с возникающими и имеющими начало во времени вещами, запечатленными в ушах небесных тел и сфер, иначе они бы не были возникающими, ели бы они были [самыми] запечатленными [образами], которые редставляются силой воображения небесных тел и сфер, то они эвпали бы со всем тем, что имеет начало во времени и возникает.

[73]. Вечные и другие [вещи] находятся в одинаковом состоянии, в различных положениях и отношениях друг к другу, [ибо] се эти отношения существуют ради Первого, будучи обусловлены м. Примерами подобных отношений являются соотнесенность, ротивоположность, причинность и обусловленность. Каждое из тих отношений бесконечно и может быть рассматриваемо с бесонечного числа точек зрения. Каждая из этих существующих вещей по своему строению и форме бывает причиной и следствием другой вещи, противоположностью чему-либо и соотнесенной с кем-либо, у нее бывает отношение, связанное с другим отношением, отношение, сочетающееся с другим отношением, и бесконечное множество [разнообразных] состояний. Однако, поскольку формы и образы конечны и [Первый] познает их, то необходимо, чтобы он познавал существующие между ними отношения как не-ЛТО конечное, хотя [на самом деле] они бесконечны, ибо эти конечные формы и образы можно рассматривать с бесконечного числа точек зрения. Эти точки зрения наличествуют у него таким образом, что ему не надо их рассматривать так, как нам.

[74]. Первый умпостигает преходящие вещи со стороны их причин и условий, подобно тому, как ты умпостигаешь какую-нибудь преходящую через ее причину, например, если бы ты вообразил, что когда бы ни разлагалась материя в вене, следует лихорадка, и вместе с тем знал бы, что это происходит по определенным причинам с неким индивидом, то ты пришел бы к выводу,



что его лихорадит. Данный вывод носит непреходящий характер, хотя предмет его преходящ.

[75]. Движение одних небесных тел иногда вызывает нечто, а движение других препятствует этому, и тогда действия того и другого приходят во взаимное столкновение и возникает нечто другое.

[76]. Цели в природных вещах — суть само возникновение форм в материи, ибо определенная природа стремится лишь к тому, чтобы в материи возникла определенная форма.

[77]. Небесные светила воображают вещи, и их воображение становится причиной возникновения вещей. Подобно тому, как их движение становится причиной возникновения других вещей, их воображение может стать и причиной появления в наших душах определенных форм воображения, побуждающих нас совершать те или иные действия. Небесные тела могут воображать вещи и становиться причиной природных явлений; например, когда они воображают теплоту воздуха, в воздухе возникает теплота. Когда небесные тела воображают, то нечто может возникнуть либо через движение, либо без его посредства. Небесные тела представляют себе единичные движения и то, что вызывает и обуславливает это движение, и тогда они умопостигают то, что возникает из другого движения. Если бы они представляли себе иное движение, то необходимо возникли бы одновременно два движения и две [совокупности] обусловленных ими [явлений], а это невозможно. Но эти небесные тела и души не воображают невозможного и не являются ложными. Причина же разноречивости, имеющей место в [их] воображении и ложности одних его [образов] и истинности других, заключается не в чем ином, как в воспринимающем [субъекте]<sup>7</sup>. Последний предрасположен к тому, что у него возникает порча смеси и состава, одни [формы воображения] в их сочетании преобладают над другими и эти формы создают помехи для мысли; воспринимающий бывает лишен интеллектуальной силы, как это бывает во сне, когда господствует сила воображения. Но ничего подобного не бывает у небесной сферы, ибо здесь мы имеем чистоту воспринимающего и малочисленность препятствий, ввиду чего она воображает лишь необходимое, а отнюдь не невозможное. Что касается действителя, а именно деятельного интеллекта, который должен<sup>8</sup> умопостигать, т. е. воображать, то он един, и поэтому он не может быть причиной разноречивости форм воображения.

[78]. Истинная причина родового и видового различия состоит в том, что мыслятся различные идеи, у которых имеются атрибуты, из коих одни являются общими, а другие — особенными. Общие атрибуты называются «родом», а особенные — «видом», «ат-

<sup>7</sup> Речь идет о человеческом существе.

.....а пльяни>

« Как в хайдарабадском издании, так и в ташкентском списке согласно контексту вместо «ал-файз» следует читать «ал-муктада».

[бугами» или «акциденциями». Могут сказать, что такие — туг атрибуты, а не составные части<sup>9</sup>. На это можно ответить, что ип — суг атрибуты по отношению к идеям, из которых они вы- [енены; они являются составными частями общей идеи как че- >ю данного в мысли. Ибо эти общие идеи не имеют бытия в ин- тидуальных предметах; [идея] животного, например, существует инь в мысли, и она является составной частью [других идей] в ыели. Атрибуты, о которых говорится в книге,— суг атрибуты ак нечто мыслимое, а не как нечто [объективно] существующее, ак ощущение, возбуждение, желание — суг... животного как lei, каковая не имеет иного бытия, как лишь в мысли.

[79]. Вещь не уничтожается сама по себе, ибо в противном слу- ае ее бытие было бы не истинным. Представление о том, что жжение уничтожается само по себе, абсурдно, ибо для ее унич- ижения [должна] существовать некая [внешняя] причина, так что ли прекратится одно движение, то за этим последует возиикно- ?ние другого.

[80]. Сжатие и расширение в пульсации [крови] зависит от жатия и расширения в душе. Первые являются следствиями пос- едних. Однако орган души действует более явно и сильно, сжатие и расширение в пульсации выражены слабее. Душа бы- ает сильнее в соответствии с необходимостью, с силой теплоты широты места.

[81]. Движение сжатия нешутимо, однако, познаваемо. При- ем оно неизбежно возвращается к своему прежнему состоянию.

[82]. Простые сущности не имеют видов. Видов нет ни у цвета, и у других качеств и простых сущностей. Виды же присущи толь- о сложным сущностям. Видовое различие противопоставляется фор- ie так же, как род противопоставляется материи. «Разумное» есть е видовое различие человека, а один из атрибутов видового раз- личия, а именно: человеческой души.

[83]. Видообразующие различия вовсе не познаются и не пос- игаются; познаются лишь их атрибуты. Так, нельзя познать того, (то различает растительную душу от животной и разумной души. Шечи, которые представляются как видовые различия [на самом теле], указывают на видовые различия, будучи их атрибутами. Как обстоит дело с «разумным»: оно есть то, что указывает на шдообразующее различие «человека», а именно: на то, что дела- ет его необходимо «разумным» [существом]. Определения подоб- ных вещей в действительности — суг не определения, а описа- ния. Точно так же обстоит дело с тем, чем отличаются индивиды \ темпераменты.

[84]. К мертвецу слово «человек» применяется по общности 4мени, когда говорят: «Он — человек». Применение этого слова к \*ему не необходимо, ибо [понятие] быть человеком подразумевает понятие] быть живым существом, между тем как говорить о мерт- веце, что он — живое существо, ложно.

<sup>9</sup> «Мукавват» — образующие начала.

[85]. Пища духа есть [прохладное] дуновение. Дух претвори<sup>^</sup> его в свою субстанцию и питается им, изгоняя то, что уже согр<sup>^</sup>лось, и оставляя то, что восполняет это. Что же касается влаги то это пища, местопребыванием которой служит сердце. Поэтому, когда [у него] нет доступа [для влаги], оно прекращает жизнедеятельность. [В этом отношении] оно подобно светильнику: если светильник прикрыт так, что он лишается доступа [воздуха], то он потухнет, хотя у него и будет оставаться масло.

[86]. Всему, что имеет начало и конец, свойственно различие по величине, числу или идее. Например, [различие] по величине бывает между одним временем и другим или одной стороной и другой; [различие] по идее — между видом и родом. У бытия же самого по себе нет ни начала, ни конца.

[87]. В субстанцию небесной сферы движение не входит, а лишь привходит, (что касается ее субстанции, то она была уже рассмотрена). Поэтому и говорится: небесная сфера не пребывает в движении и времени, а [существует] вместе с движением и временем.

[88]. Суть бытия вещи, ее конкретное бытие, ее единство, ее индивидуальное бытие — все это едино. И когда мы говорим, что она есть то-то, то мы тем самым указываем на суть ее бытия, на ее особое и отдельное бытие, неразделяемые с нею [другими вещами].

[89]. «Это есть<sup>10</sup>, это», означает единство и бытие, и если мы скажем: «Зейд — пишуший», то это будет означать «Зейд — есть<sup>11</sup> пишуший».

[90]. «Это»<sup>12</sup> [собственно не частица, а глагол — связка] называется связкой. Подлинное значение [данного слова] — бытие, оно-то и называется «связкой», поскольку связывает две идеи.

[91]. Если субъект [в суждении] есть более общее имя, [исм муштарак], то связка изменяется в соответствии с изменением субъекта, который не остается одним и тем же.

[92]. Общность присуща всем свойствам, кроме положения и времени. Индивидуализация происходит лишь в том и другом. Положение изменяется, но в отношении качества<sup>13</sup> индивидуализация сохраняется и не исчезает.

[93]. Положение индивидуализируется само по себе и по времени.

[94]. Время индивидуализируется по положению...

[95]. Предмет физики объемлет все естественные вещи. И ее

<sup>10</sup> Буквально «это — это». В арабском языке нет связки «есть» и все следующее рассуждение касается объяснения этой связки для арабоязычного читателя.

<sup>11</sup> Буквально, «Зейд существует [в качестве] пишущего».

<sup>12</sup> Для передачи связки «есть» на арабском языке употребляется слово «это» [например, «Зейд — есть пишуший»]. „,,,,,,“\* „п«п «кзй-

\* Как в хайдарабадском издании, так и в ташкентском списке слово «к а и фа» употребляете Неверно с частицей «фа» вместо «ва», ввиду-чего предложению придается вопросительный характер, что явно противоречит контексту.

ношение к нижестоящим [наукам] подооно отношению общих !ании к частным. Этот предмет составляет тело как нечто дви- пощееся и покоящееся. То, что в этом теле изучается, есть акци- гинци, свойственные ему как таковому, [т. е. как чему-то движу- лемуся и покоящемуся], а не как частному небесному телу, или ?лу, состоящему из элементов. Затем следует более частное ис- тедование небесных тел и тел, состоящих из элементов. Предме- эм исследования тела [в данном случае] выступает особое, а не бсолютное тело. Затем следует еще более частное исследование.

именно: исследование тел, состоящих из элементов, взятых месте с их смесью и тем, что с ними бывает как таковыми, затем ледует еще более частное исследование, а именно: исследование астений и животных; и этим завершается [предмет] физики. Что <е касается небесных тел, то поскольку они простые, поскольку них нет смеси и поскольку их формы постоянно пребывают в их латерии, они не подлежат более частному исследованию. Сомни- ельно, чтобы те акциденции, которые присущи предметам, вхо- ящим в более общие роды, принадлежали акциденциям, прису- щим чувственно воспринимаемым телам. Предмет исследования ;десь, скорее всего, относится к познанию одной из акциденций, \ е. некоей акциденции акциденций, родов и видов акциденций, )одов видовых различий, видовых различий^ видовых различий^ <ак это разъясняется в «Первой Аналитике»<sup>14</sup>. Так обстоит дело : «Физикой»<sup>15</sup>. В ней рассматривается, прежде всего, место, ко- торое есть одна из акциденций тела как того, что движется и по- боится. Затем рассматривается, является ли оно или нет пустотой, которая выступает как одна из акциденций его акциденций. Рас- сматривается также время, которое есть одна из акциденций дви- жения. Относительно времени рассматривается, является ли оно или нет конечным, обрывается ли оно, каково [его] начало, кото- рое является одной из акциденций по отношению к его акциден- циям. Исследуются акциденция движения и ее видовые разли- чия, а именно: единство и противоположность, каковые суть ее видовые различия, а также принужденность и естественность, веч- ность и невечность, каковые являются ее акциденциями. Исследу- ются виды движения. Что касается рассмотрения того, является ли это телом, состоящим из неделимых частиц, конечно ли оно или бесконечно и должны ли быть у каждой части [свои] части, форма строения или нет, то оно связано с метафизикой. Ибо все это [ка- сается] состояний тела постольку, поскольку оно есть сущее, а не поскольку оно есть нечто, подверженное изменению. А это есть исследование свойственного ему способа существования, а имен- но: того, каково свойственное ему бытие, является ли оно суб- станцией или акциденцией, если является субстанцией, то — ко-

£ «Ал-Бурхан» — буквально, «аподейктика».

Речь идет о книге Аристотеля «Ас-сама' ат-таби'я», буквально, «Слуша- ние природы».

нечпо ли оно или бесконечно, с точки зрения конечности или бесконечности его действий и воздействий. Все это связано с физикой. В пауке о душе предметом исследования может служить произвольное движение, а в некоторых случаях — движение роста; • и то, и другое движение — суть особые движения, а то, что вещь бывает более особой, чем другая, является одной из свойственных ей акциденций. Таким образом, в «Физике» предметом исследования служат общие вопросы, касающиеся естественных вещей.

[96]. У наук не бывает общих единых начал. Так, физика может устанавливать начала того, что носит в ней более частный характер, в исследованиях, касающихся того, что носит более общий характер. Например, в «Физике» устанавливается [природа] небесного тела, а затем исследуются состояния этого же тела там, где речь идет о простых телах как таковых. [Природа] небесного тела устанавливается при исследовании того, что такое тело вообще, движется ли оно или покоится. Затем исследуются его состояния там, где изучается состояние особого тела.

[97]. Проводится различие, [например] между описанием тела как белого, поскольку белизна привносится извне, описанием его как белого, поскольку белизна является одним из его атрибутов и она существует в ней потому, что оно именно таково, если это [вообще] возможно у тела. Если же взять истинную природу Первого с этой точки зрения и его атрибуты в данном отношении, то и на него распространилось бы данное суждение, а именно то, что в нем нет множества, нет действителя и воспринимающего, поскольку он есть [одновременно] и воспринимающий, и действующий. Это суждение приложимо ко всем простым сущностям, ибо их истинная природа состоит в том, что эти атрибуты содержатся в сущности их необходимых признаков, поскольку они выступают как [одновременно] и воспринимающие, и действующие. От простой сущности, а также и из нее проистекает нечто единое, так как в ней нет никакого множества и она не может быть иной. В Первом единстве проистекает от него и из него, поскольку оно является одним из его атрибутов, а в прочих вещах из него, но не от него, ибо это [единство] привносится [в них] извне.

[98]. Знание Первого не сходно с нашим знанием. Наше знание двояко: 1) знание, предрасполагающее множественность — оно называется «духовным»; 2) знание, которое не предрасполагает сго — оно называется «простым, рациональным». Например, [представим себе, что] между каким-то человеком, наделенным интеллектом, и его собеседником возникает дискуссия. Его собеседник пускается в пространное рассуждение. Наделенный интеллектом человек сначала берет это пространное рассуждение и достоверным образом сохраняет его в своей памяти, а затем благодаря этой памяти убеждается, что тот ответил на все то, что он говорил, не восстанавливая в памяти подробно все его ответы. После этого он берет [эти ответы] по порядку, мысль за мыслью, слово за словом и выражает их подробно во многих предложени-

Оба вида знания — суть действительно знание. Однако первый них служит началом для второго знания и, следовательно, вые его. Второй же вид знания носит пассивный характер и предлагает множественность, в то время как первый вид не предполагает ее. Ибо первое знание есть некое отношение к каждой из аробностей, а отношение не предполагает множественности. Пoutu знание Необходимо сущего подобно первому виду знаний, проще и отвлеченней его.

[99]. Причиной теплоты вообще является даритель форм. Он і — причина жжения и огня. И никакой единичный предмет из ?го этого не может служить причиной другого единичного предмета.

[100]. Число бывает двух разрядов: 1) то, которое пребывает в нтающем, а именно: в душе; 2) то, которое пребывает в исчисеом, а именно: в индивидуальных существующих предметах. <sup>1</sup> и другое нельзя исчислить; то, что можно исчислить,— это шь индивидуальные предметы. Разница между ними состоит в м, что то, что пребывает в индивидуальных предметах, огранино, но не может быть ни увеличено, ни уменьшено иначе, как ивходящим и акцидентальным образом, как это имеет место с [дивидом. А то, что в разуме,— ограничено и может быть само ) себе увеличено и уменьшено.

[101]. Телесная форма, а именно: измерение, образующее естест•ннее тело, не зависит от чувственно воспринимаемых предметов, бо в противном случае] она стала бы [сама] чувственно воспришаемым предметом. Она акцидентально наличествует у сущего Ік такового. Единство и множество, так же как и другие вещи, содящие во многие науки, рассматриваются в физике, в математже и в других науках и необходимо входят в число акцидентальэх [предметов исследования], касающихся науки, расположенной ад этими науками, а именно: метафизики. То, что сущее является /щим, отлично от того, что оно является началом, ибо то, что но является началом, есть одна из акциденций существования. естественных предметах мы устанавливаем начало бытия и дви:ения как акцидентальных [предметов исследования] физики. Заем мы исследуем это начало — является ли оно субстанцией или кцидентцией. А [субстанция или акциденция] — суть акцидентальые [предметы исследования] физики. Точно также в метафизике [ы устанавливаем начало бытия и исследуем, является ли оно убстанцией или нет. В этой науке, {т. е. физике}, мы устанавлиаем начало бытия постольку, поскольку оно [должно] иметь не:ое начало, будучи чем-то обусловленным, а раз так, то установ[ение начала [в данном случае] касается части сущего, а не всего го. Как и в других науках, в отношении части того, что рассмативается в этой науке, [т. е. в физике], данное начало образует шредделение начал, присущих науке, которой они передаются, /становление их бытия осуществляется в другой, вышестоящей

науке, хотя бывает и в нижестоящей. Так обстоит дело с геометрией: рассматривая точку, мы говорим, что она есть нечто неделимое<sup>16</sup>.

## ТРАКТАТ ОБ ОРГАНАХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ТЕЛА<sup>1</sup>

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

Взгляды Галена и Аристотеля совпадают как взгляды врача и естествоиспытателя, [хотя] и преследуют разные цели. [Метод] и цель Галена чисто медицинские. [Метод] Аристотеля — метод естествоиспытателя, а цель его — совершенство рассуждений. Но оба они рассматривают это как область искусства.

Медицина изучает функции здоровья в человеческом теле и в каждом из его органов, ибо медицина — это искусство, опирающееся на истинные принципы, которые способствуют сохранению здоровья человеческого организма и каждого его органа.

Искусство естествознания — это теоретическое [искусство], с помощью которого вырабатывается достоверное знание природных тел и присущих им акциденций.

Каждый из этих методов опирается на истинные общие и частные правила, известные как достоверное знание («достоверное знание — это то, на что указываетя в книге «Аподейктика»), и на соблюдение определенных условий в познании вещи и причин ее существования.

[2]. Причина вещи — это либо то, благодаря чему она существует, либо то, [в силу] чего она существует, либо, [наконец], то, ради чего она существует. Причины существования вещи — это ее материя, ее форма, образующие начало вещи, а также цель, ради которой она существует. Одна из этих [причин] — это то, в силу чего вещь существует, т. е. ее материя; та причина, благодаря чему вещь существует, — это ее форма; а то, ради чего существует вещь, — это ее цель.

[3]. Знание, которое называют достоверным, — это знание того, что есть вещь и какова причина ее существования. Это — цель исследования природных тел, которая состоит в том, чтобы познать акциденцию каждого природного тела и его субстанцию. Таким образом, конечная цель достоверного знания состоит в совершенствовании познания. Поскольку естествознание есть часть теоре-

<sup>16</sup> Имеется в виду, что это определение точки, полученное в геометрии, служит началом для вышестоящей науки, а именно: физики.

<sup>1</sup> Перевод с арабского выполнен А. Л. Казибердовым.

леского познания, то достигнутое в нем совершенство является тью теоретического совершенства, которое определено в книге >душе».

[4]. Аристотель исследует человеческое тело и его органы по-эльку, поскольку человек является видом животного. Наука животных и их видах есть часть естествознания. Ибо животное ть питающаяся и ощущающая субстанция. Аристотель разъяс-ет, что животное есть телесная субстанция, а телесную субстан-по иногда называют просто телом; под телом же подразумева-г то, что имеет длину, ширину и глубину [.. .]<sup>2</sup>.

[5]. Далее следует сказать о том, что разъяснялось в «Физике» носительно того, что теплота, холод, сухость и влажность явля-гся началами, посредством которых первые стихии действуют >уг на друга и которые служат для них как бы орудиями, а так-е относительно того, что первым началом, приводящим в дейст-те, выступают их формы, устанавливающие суть их бытия и упо-инаемые в четвертом рассуждении книги «О небе и Вселенной»<sup>3</sup>; ачала] являются элементами сложных тел не потому, что име-т эти формы, а потому, что обладают этими конкретными че->фья качествами, благодаря которым воздействуют друг на руга, равно как и на сложные тела.

[6]. Что касается сложных тел, то они действуют лишь благо-аря теплоте и холоду, а воспринимают действия в той или иной тепени] вследствие влажности и сухости. Начала, лежащие в ос-ове действий сложных тел,— суть холод и теплота, а начала, бла-эдаря которым они претерпевают [различные] изменения,— суть лажность и сухость, находящиеся в теле в смешанном состоянии. )тносительно теплоты [...] все разъяснено в «Физике».

Теплота является первым нетелесным бытием и началом после зормы, благодаря которому тело совершает свои действия. Холод ке является вторым нетелесным бытием и началом после формы. Эю проявляется в искусствах, использующих оба эти качества, Iапример, таких, как кузнечное дело, использующее теплоту и хо-уд, ибо оно использует огонь вторично для закалки и затвердева-ния железа. Точно также обстоит дело с поваром, использующим «солод, т. е. холодный воздух, для приготовления пищи; [вначале] эн приводит в движение содержимое котлов, затем завершает при-готовление, выставляя котлы на холодный воздух. То же можно сказать и о ювелире. Аналогично этому каждое искусство исполь-зует теплоту. И если ты будешь наблюдать, как это происходит, то обнаружишь, что они используют теплоту вторичным образом [...]. Это же относится к наблюдаемой нами деятельности сердца [...]. Определенные части бывают либо сложными, либо просты-

<sup>2</sup> Здесь и далее многоточием обозначены лакуны рукописи, не позволяющие восстановить текст.

<sup>3</sup> Аристотелю не принадлежит труд под таким названием. Возможно, ал- <Параби имел в виду естественнонаучное произведение Аристотеля «О небе», состоящее из четырех книг.



ии. Простые части животного — это те, которые подобны частному. Л сложные — те, которые имеют разные части. То, что подобно устному в общем, есть то, каждая часть чего отделена от целого, ) все остальное — части [следует рассматривать] по значению! Сложные — это [такие] части животного, первые части которых тросты, т. с. те, которые состоят из простых частей, устанавливаемых посредством лишь одного деления. Так обстоит [дело] с \пазом, у которого первые части являются также составными, I именно: такими, в которых посредством деления устанавливаются простые части. Точно так же обстоит дело с рукой и ногой. С рукой] — потому, что она состоит из плеча, предплечья и кисти, а каждая из этих частей также является чем-то сложным; и если каждая из них будет разделена, то [деление] завершится мясом, шетью, жилами и связками, которые являются простыми частями<sup>4</sup>.

Каждый вид животного имеет душевную силу, силу приводящую з движение, и силу воспринимающую, а также другие душевные и телесные акциденции. Телесных сил, необходимо присущих каждому животному, три: питающая, осязающая и стремящаяся.

Состояние животного и каждого из его видов в одних случаях познается путем умозаключения, либо аргументирования, либо доказательств, а в других — без умозаключения, т. е. когда речь идет ) вещах, известных сразу и без умозаключения. То, что познается :разу, без умозаключения, частично познается без опыта, без специального] внимания, без усилия и наблюдения, а частично — лишь посредством опыта, [специального] внимания, усилия и тщательного рассмотрения, что достигается через чувственное восприятие.

[7]. В книге «О животных» Аристотель устанавливает, что состояния животных и их виды [познаются] посредством этих двух способов, на основе разделения их на две части. В первой части он перечисляет способы познания животных путем наблюдения, опыта и чувственного восприятия и вообще тех способов, которые не требуют умозаключения. Об этом он говорит с начала книги «О животных» до конца десятого рассуждения. В другой части он говорит о вещах, познаваемых посредством умозаключения... до конца своей книги «О жизни и смерти».

Человек — это один из видов животных. Аристотеля попросили вкратце рассказать о нем в книге «О животных». В первой части он устанавливает, что познается посредством опыта, наблюдения

<sup>4</sup> «Аристотель различал: а) части, делимые на однородные с целым части (омоиомери, дословно «подобочастные»), например, «мясо», которое делится на «мясо» же (сюда относятся также кости, жилы, и т. п.); б) части, делимые на неоднородные с целым части (аномоиомери, «неподобочастные»), например рука, части которой уже не называются рукой. Из последних те, коюрыс образуют целое, состоящее из разных частей, называются членами (мели) голова, грудная клетка, и т. п.»-См.: Зубов В. П. Аристотель. М.: Мысль. 1963, с. 159—160.

восприятия, а во второй — что посредством аргументирования и доказательств, [а также он говорит] по поводу того, где использован либо способ аргументирования, либо доказательства.

[8] Естествоиспытатель в одних случаях может приобрести знания об органах человека без особых умозаключений. Здесь имея в виду то, что познается сразу, без тщательного рассмотрения органов тела, расчленения или вскрытия их. В этом случае [следователь] стремится, чтобы исследуемые органы полностью задавались наблюдению для вынесения о них своего [правильного] суждения.

Точно так же обстоит [дело] с каждым органом любого животного: он существует либо для того, чтобы оказывать какое-либо действие, либо воспринимать его, либо и для того, и для другого). То и другое составляют цель, ради которой существует каждый из этих органов. А цель является последней из четырех причин, при помощи которых естествознание определяет возникновение органов человека. Поэтому цель философии и конечное совершенство, к которому она стремится, состоят, прежде всего, в познании причин существования вещей. Естествознание же есть часть философии.

[9]. Цель, ради которой существует каждый орган тела, есть одна из причин его бытия. Естествоиспытатель должен познать каждый данный орган тела, хотя он и не извлекает из него пользы для познания других органов тела. Таким образом, он приобретает истинный вид теоретического знания, т. е. естествознание.

[10]. Далее, поскольку цели, ради которых созданы органы, даны нам представления о субстанциях, формах и материях этих органов, т. е. о тех началах, которые предшествуют целям, то во всех вещах цели являются их наиболее конечными причинами, то время как прочие их причины существуют лишь ради этих целей. Конечные причины являются причиной существования других причин.

Ввиду этого естествоиспытатель должен познать цель, ради которой существует каждый из органов животного и человека. Такова цель естествоиспытателя в познании функций, ради которых существует каждый орган тела различных видов животных, например, лошади, слона, саранчи, комара и других насекомых, как бы малы они ни были.

Совершенство, которого стремится достичь естествоиспытатель, состоит в познании цели, ради которой существует каждое природное тело. В этом заключается совершенство, [суть] вытекает из теоретической науки, кратко изложенной в книге «О душе» и в других [сочинениях Аристотеля].

[11]. Далее, задача каждого теоретического знания состоит в изучении противоположных акциденций, существующих в предмете. Здоровье и болезнь — суть существенные акциденции живого существа как такового. То и другое свойственно каждому из ви-

ов животного, а также человеку, подобно тому, как равенство и неравенство свойственно любым количественным отношениям.

[12]. У многих видов животных необходимо имеются свойственные только им болезни, причем человек страдает большим количеством болезней, чем другие [животные]. Ввиду всего этого естествоиспытатель должен исследовать у человека присущие ему иды здоровья и болезни, выявить их причины. Он также должен изучать акциденции болезней, [поражающих каждый из] органов, акие, как различные изменения, возникающие в некоторых сосудах или в других органах, вызываемые либо влажностью, либо сухостью. Он должен выявить для каждой из этих [болезней] их естественные причины, а также исследовать [природу] молодости, старости, долголетия и краткости жизни, другими словами, <изнь и смерть, поскольку все это акциденции живого существа; как такового.

В книге «О животных» Аристотель установил эти и подобные им [вещи], изучил их, классифицировал, выявил причины, достигав в своем исследовании совершенства теоретической философии [понимания ее задач.

[13]. Далее, естествознание изучает растения, их виды и части; каждого из видов, а также минеральные тела, выявляя у каждого [из них] субстанцию, суть бытия, акциденции, причины и сущность; каждого из них подобно тому, как это делается в отношении животных и их видов. В этом естествоиспытатель достигает совершенства в теоретической философии и понимании ее задач.

[14]. Точно так же и врач может познать каждый из органов [человека, их функции, ради которых они существуют, виды здоровья и болезни, их причины и акциденции, исследуя изменения, возникающие в теле и органах, и то, что происходит в результате этих изменений, поражающих некоторые сосуды, а также [то, что] •вязаны] с влажными и сухими выделениями тела.

Во всем этом врач преследует не ту цель, которую стремится достичь естествоиспытатель, а другую. Ибо медицина есть некий вид практического искусства<sup>5</sup>, а всякое искусство имеет объект *тл* объекты, над которыми оно совершает свои действия, и цель, которую оно стремится достичь в отношении данного объекта или объектов.

Каждое практическое искусство совершенствуется, познавая свои объекты, на которые направлены производимые им действия, и цель, которую оно стремится достичь [в процессе познания] своих объектов, а также познавая те или иные действия, совершаемые для достижения данной цели в отношении этих объектов. При этом ему часто требуется познать инструменты, посредством которых эти действия осуществляются, поскольку эти действия со-

<sup>5</sup> Под «практическим искусством» (синаа файла), т. е. по терминологии Платона, «техне поэтика» (Соф. 219 в), в средневековье понимались определенные виды практической деятельности, ремесла, например, столярное дело, врачевание и пр.

фшаются лишь посредством инструментов, осе это как раз нуж-э медицине.

[15]. Объектом медицинского искусства служит тело человека его органы. Цель, которую преследует врач в отношении тела гловека и каждого из его органов, состоит в том, чтобы добиться ля него того или иного вида здоровья и уберечь его от того или ного вида болезни.

Медицинские действия направлены либо на то, чтобы поддер-живать здоровье того, кто им обладает, либо на то, чтобы возвра-лять здоровье тому, кто поражен каким-либо недугом. Все эти ействия могут совершаться лишь благодаря [наличию] органов.

Медицина определяет виды здоровья и болезней, выявляет, что редставляет собой каждый из них, лишь в том случае, если она ознала функции, [для существования] которых существует каж-ый из органов, так как здоровье органа с точки зрения врача и рачебного искусства есть состояние, благодаря которому орган ыполняет свои естественные функции. Поэтому врач должен нать каждый из органов человека, поскольку таковые являются бъектами, на которые направлены врачебные действия. Он дол-сен знать различные виды здоровья и болезней, ибо цели, пресле-уемые его действиями,— суть те или иные виды здоровья и из-ечения от различных видов болезней [путем возвращения] здо-овья тому, кто поражен каким-либо недугом. Он должен знать )ункции, присущие по природе органам, чтобы через них выявить ушность здоровья каждого из органов. Для этого ему необходи-ю выяснить причины различных видов болезней и каждого вида юлезни в отдельности. Это вызвано двумя обстоятельствами: во-ервых, ему часто требуется устранять причины болезней, когда ти причины имеются в теле [...]. Многие причины болезней и !Нюгие акциденции и атрибуты, сопровождающие болезни, могут >ль определены посредством либо аргументов, дающих представ-ление о том, имеется в теле какой-либо недуг или нет, либо аргу-ментов, показывающих различие между видами болезней, для то-о, чтобы познать, какой из видов болезней находится в данном )ргане и в каком органе имеется данный вид [болезни], с целью устранения этой болезни. Изменения, наблюдаемые во влажном выделении мочевого пузыря, порождают признаки тех или иных \*идов болезней в тех или иных органах, взятых в отдельности.

[16]. [Врачу] также надлежит изучать инструменты и вещи, по-редством которых он осуществляет свои действия, а именно: пи-лу, простые и сложные лекарства и прочие средства, такие, как :кальпель и тому подобное. Пища бывает животной, растительной л минеральной, а посему ему надлежит изучать и исследовать мно-гие виды животных и их органы, многие виды растений и части их видов, многие минеральные тела, но не с той точки зрения, с какой их изучает естествоиспытатель, а с точки зрения того, каковы средства или вещества, с помощью которых можно поддерживать здоровье, особенно в органах человека. При этом он не [обязан]

изучать те качества и свойства, благодаря которым они становятся [лекарственными] средствами и веществами, используемыми для поддержания здоровья и устранения болезни подобно тому, как повар и пекарь [не] рассматривают свойство и действие огня и воды для достижения своих целей.

[17]. Естествоиспытатель рассматривает субстанции с точки зрения того, каковы они, выявляя причины их существования и их начала; повар рассматривает их с точки зрения того, каковы их состояния, благодаря которым они становятся полезными для доведения пищи до полной готовности; врач же рассматривает те их состояния, благодаря которым они становятся полезными для того, чтобы с их помощью можно было поддерживать здоровье тела и устранить болезнь.

Таким образом, между целями этих людей имеется различие. Цель врача и повара заключается только в познании состояния здоровья или готовности пищи, а естествоиспытатель в каждом из изучаемых объектов выделяет, какова его субстанция и каковы причины его существования, т. е. его материю, форму и цель его существования. Последняя дает представление о том, благодаря чему объект становится средством или веществом, используемым врачом для поддержания здоровья или поваром для приготовления пищи.

[18]. Вещи, благодаря которым врачебное искусство становится совершенным, [определяются] семью обстоятельствами: 1) познанием каждого органа человека; 2) познанием того, что представляет собой каждый из видов здоровья, и познанием присущих каждому из них функций; 3) познанием видов болезней, их причин и симптомов; 4) познанием того, как можно использовать симптомы и причины болезней в качестве признаков здоровья и болезни или признаков той или иной болезни, [поражающей] все тело либо те или иные органы; 5) познанием видов пищи, простых и сложных лекарств и других средств, используемых [этим] искусством; 6) познанием законов, [управляющих] теми действиями, которые направлены на сохранение здоровья в телах и органах, обладающих им; 7) познанием тех законов, которые действуют для возвращения здоровья тем телам и органам, [которые его утратили].

Ясно, что естествознание рассматривает органы человека не с той точки зрения, что они являются его объектами, в которых необходимо поддерживать [здоровье] и устранить болезни. Равным образом оно не изучает ни одно из растений, животных и минеральных тел в том плане, в каком они служат пищей или лекарством, используемым для поддержания у человека здоровья или устранения болезни.

Таким образом, цели врача — изучение вещей и учитывание их отношения к действиям, благодаря которым у человека поддерживается здоровье и устраняется болезнь,—не совпадают с целями естествоиспытателя [...].

люж. органы человека, кишеры *иуачу* п сисньипсиытателю шежит познать посредством наблюдения, выявления и анатомии, двояки: разнородные и однородные. То, что надо знать каждом из разнородных органов посредством наблюдения, это ) размер — длинный он или короткий, большой или малый, рма и положение в данном месте, степень, число, цвет, теплота и холод, влажность или сухость, твердость или мягкость, рыхсть или плотность. Из этих [вещей] одни воспринимаются с пошью только зрения, например, цвет однородных органов, друг — с помощью только осязания — каковы их теплота и холод, ажность и сухость, твердость и мягкость; третьи — с помощью оих этих чувств, т. е. зрения и осязания — каковы их величина, >рма, место, положение, гладкость, рыхлость, плотность, степень, ело их и число их частей, соединения частей, которые сами имее\* разные части, твердость и мягкость разнородных частей и их ?роховатость. Все это воспринимается зрением и осязанием, се это] Аристотель установил в том рассуждении своей книги ) животных», в котором сообщает о действиях, наблюдаемых в ждом из органов человека. Он начинает с различных органов, затем переходит к однородным,- сообщая о каждом из них то, чем мы говорили как о подлежащем познанию посредством наблюдения, как-то о величине, и всем прочем, перечисленном нами.

[20]. Он [Аристотель] различает органы, в которых имеются )льшие или многочисленные разрывы, отделяющие их друг от )\та, и органы, между которыми имеются малые или незначительные разрывы и которые он рассматривает как один вид, сообщая о них, что они являются органами, едиными по виду. Точно ж же он поступает с частями каждого органа: если он обнаруживает, что части разделяются незначительными или незаметными промежутками, то он рассматривает такие части как нечто однородное. Равным образом, если он среди органов обнаруживает акой, который составлен из сходных частей, но не непрерывно оединенных], а смежных, то подобный орган он также рассматривает в качестве однородного. Аристотель не перечисляет их ходных частей. О всех упоминаемых им органах человека он сообщает то, что видел и наблюдал сам.

Это устанавливается также Галеном в его книгах об анатомии органов человека. В них он сообщает о всех тех веществах, о которых мы говорили, что они должны быть познаны в азнородных и однородных органах. Он рассматривает их влияние [во всяком случае] более подробно, чем Аристотель. Гален не ограничивается выделением органов, между которыми промежутки весьма незначительны, но выделяет и части однородных органов, /поминает разрывы, разделяющие части каждого однородного фгака, и разрывы, разделяющие органы и выделяющие их по лесту или качеству. Разрывы, делящие органы по их месту,—это ге, которые воспринимаются чувством как устраняющие непрерывность органа и делающие его [как бы] двумя соприкасающи-

мися органами. Разрывы же, выделяющие их по качеству,—это незначительное увеличение или незначительное уменьшение внутри одного и того же качества, которые могут быть обнаружены восприятием одного и того же человека в [одно и то же] время и которые [вместе с тем] могут быть выделены одним человеком, но могут быть не замечены другим с одного и того же расстояния. Вес это тщательно классифицировал, объяснил и описал Гален.

[21]. Что касается Аристотеля, то он все это опустил. Оба эти мужа придерживаются единой точки зрения по многим вопросам и различных точек зрения — по немногим вопросам [...]. Гален, перечисляя органы человеческого тела, разбирает такие органы, которые Аристотель совершенно не упоминает и на которые не намекает ни в общей, ни в частной форме. Таковы, например, те мягкие, белые длинные и продолговатые тела, напоминающие толстые нити, о которых Гален говорит, что они берут начало в головном и спинном мозге, и которые он называет нервами. О них Аристотель ничего не говорит. А то, что он называет нервами, это нечто другое [. . .]. О тех местах, в которых, как говорит Аристотель, расположены тела, называемые им нервами, никто из анатомов, ни [даже] Гален, не говорит, что в них находятся эти тела, подобные сердцу, сочленениям органа, плечу, коленям, сочленению голени и ступни. Однако они называют эти тела не органами, а по-другому: одни — нервами, другие — связками, третьи — жилами, четвертые — нервообразными телами. И это как раз есть то, что Аристотель называл нервами.

Аристотель никогда не говорил, что с обеих сторон спины, с двух сторон позвоночника или в головном мозгу есть что-либо являющееся неким телом, которое он называл нервами. Поэтому он утверждал, что в мозгу нет ни единого из тех тел, которые называются нервами, и в этом он прав.

[22]. Все анатомы говорят, что они никогда не наблюдали в мозгу то, что Гален называл нервами. Вместе с тем ясно также, что Аристотель познал многие из тех тел, которые Гален называл нервами и которые сам Аристотель называл не нервами, а каналами-путями. В частности, Гален говорил, что от [головного] мозга к каждому глазу тянутся три пути, из коих один расположен в передней части [головного] мозга, и утверждал, что он полый. [Путь], который тянется к правому [глазу], или тождествен: тем, который тянется к левому, или они [вначале] были соединенными, а затем разъединились так, что правый [путь] направлен < правому [глазу], а левый — к левому. Вы знаете, что эти [пути] назывались Галеном и многими другими нервами, а также телами. Точно так же те две вещи, которые Аристотель называл путями, Гален называл нервами. А что касается тех [вещей], которые Гален называл нервами, то Аристотель многие из них знал не юд названием нервов. Эти [вещи] расположены с обеих сторон юловы. Таким образом, под тем, о чем Аристотель говорил, что )но не находится ни в голове, ни с обеих сторон спины, он подра-

мсвал те [вещи], которые Гален называл нервами, расположен-  
мн частично в сердце, но вовсе не в тех местах, о которых Арис-  
)тель говорил, что в них находятся тела, которые он называл  
фвами<sup>6</sup>.

[23]. Я не знаю, что заставило Галена во многих местах бес-  
зестанно и многословно упрекать Аристотеля по поводу того, что  
сердце много нервов и что в [головном] мозгу их вообще нет.  
жду тем он сам признает наличие в сердце многих тел, отно-  
ющихся к роду тех тел, которые он называет связками, жилами  
нервообразными телами. Последние же — суть те [вещи], кото-  
ые Аристотель называл нервами, а не те, которые тянутся к гла-  
ам и ушам от [головного] мозга. Гален признал, что из рода тех  
ещей], которые он называл связками и жилами, нет ничего в  
оловном] мозгу. Аристотель же признавал, что в мозге и с обеих  
горон его находятся такие тела, которые Гален называл нерва-  
и. Так зачем же [Гален] использовал бесполезные высказывания  
ля критики перипатетиков? [...]. Я не вижу никакой разницы  
жду ним и Гиппократом. Это можно обнаружить в его коммен-  
ариях к высказываниям Гиппократа, когда он находит какое-ли-  
о высказывание, обозначающее у всех какую-то идею, ошибочную  
данном искусстве, хотя возможно, что автор хотел в переносном  
[ аллегорическом смысле использовать его для обозначения пра-  
ельных идей. Гален стремится объяснить, что данное выражение  
обозначает именно эту правильную идею, стараясь при этом най-  
\*и соответствующие подтверждения в высказываниях какого-либо  
втора [..]. Когда Гиппократ высказывал данную мысль, он под-  
азумевал под ней эту правильную идею [...]. После этого Гален  
многословно критикует Аристотеля по поводу идей, с которыми  
го высказывания имеют весьма отдаленную связь, при этом он  
не критикует Гиппократа в связи с ошибочными идеями, являв-  
щимися общепринятыми и обозначавшимися этими выражениями.  
Если же эти идеи не вязались с данным искусством, то он гово-  
рил, что какие-то книготорговцы добавили их в рукопись или не-  
кие переписчики допустили ошибку, а что, мол, Гиппократ, с его  
точки зрения, не был виновен — он не допустил ошибки.

Затем [Гален] переходит к тому, что само собой ясно в словах  
Аристотеля, обвиняя его умышленно или по ошибке и имея в виду  
идею, далекую от той, которая явствует из его слов. Гален кри-  
тикует его в статье объемом более пятидесяти страниц. И если  
бы он использовал при рассмотрении слов Аристотеля [...] деся-  
тую долю того, что тот использовал в словах Гиппократа, или  
прислушивался к тому, что говорил комментатор книг Аристотеля,  
то я не согласился бы с его критикой [даже ни с единой ее бук-

<sup>6</sup> Как сообщает В. Н. Терновский, Герофил, родившийся в 300 г. до н. э. в Вифинии, установил различие между сухожилиями и нервами, проводящими ощущения, хотя в греческом языке и сухожилия и нервы носили одно название «нервь». — См.: Гален Клавдий. О назначении частей человеческого тела. — М.: Медицина, 1971, с. 5.



вой]. Многие вещи станут ясны, если прочитать рассуждения, составленные Александром Афродизийским в опровержение Галена относительно того, в чем Гален упрекал Аристотеля. И станет ясно, как [Аристотель] понимал {...], однако Гален свидетельствует, что Аристотель отменно разбирался в анатомии.

[24]. В рассуждениях XII, XIII, XIV книги «О животных» Аристотель устанавливает функции, обусловленные существованием каждого из разнородных и однородных органов, усматриваемых им в каждом из видов животных. Он также высказывает свое мнение относительно функций, обусловленных существованием каждого из органов человека. Однако таковые — суть последние причины, которые естествоиспытатель может выявить для каждого из природных тел.

Гален в книге «О пользе органов» также установил те [...] функции, которые обуславливаются существованием каждого из человеческих органов. Медицина может познать их, чтобы обрести знание о здоровье и болезни каждого органа. Гален описал многие из органов в их индивидуальном бытии, ибо Аристотель относительно органов человека полагает, что они созданы для известных функций. Гален же о тех же самых органах думает, что они созданы не для этих, а для других функций. В отношении же некоторых из них он полагает, что они созданы для тех [функций], о которых говорил Аристотель, а некоторые — для других.

Разногласие между ними относительно функций органов отличается от их разногласия в отношении самих органов. Это разногласие касается того, что, по утверждению каждого из них, они видели и наблюдали. Данное разногласие касается того, что нам не легко проверить и установить, которое из двух утверждений истинно, ибо мы должны наблюдать сами то, о чем они говорили, что они видели у человека. Это можно познать лишь посредством анатомирования, но это нелегко осуществить. Данное разногласие между двумя мужами относительно того, о чем каждый из них говорил, что он вывел посредством умозаключения и аргументирования, человек может видеть там, где имеются доказательства, быть судьей между ними и сопоставлять два взгляда и два рассуждения, приводимые относительно каждого из вопросов, проверить каждое из этих рассуждений законами, с которыми можно познакомиться в книге I и II «Аналитики». А это возможно и легко сделать в кратчайшее время. И тогда мы отбросим неверные рассуждения и примем правильные и верные.

Точно так же можно проверить и сами эти взгляды. Ибо если они противоречат друг другу, то это возможно лишь в том случае, если один из них истинен, а другой ложен. Ложный взгляд может проверить естествоиспытатель. Если силлогизм приводит к верному взгляду по форме и материи, то это и будет правильный взгляд.

Мы осмеливаемся подтвердить то, как Аристотель описал внешние открытые органы человека, которые можно всегда нао-

ения и осознания, и те [из них], которые можно наблюдать посредством анатомирования части каждого из этих органов, подерждая относительно всего этого то, что писал Гален о каждом из органов.

К этому мы добавляем наши подтверждения того, что думал Аристотель о функциях, обусловленных существованием каждого из органов человека. Мы согласны также с тем, что думал Гален о функциях каждого из этих органов, особенно с теми его высказываниями, которые подтверждают мнение Аристотеля. То, что Гален о данном органе более полно и подробно изложено, мы рассматриваем как комментарий к тому, что говорил Аристотель. К тому, что Гален говорил о своих книгах сверх тех высказываний Аристотеля, против чего нельзя возразить и что правильно, мы рассматривали как вещи, выявленные позже Аристотеля, о которых он и не подозревал.

[25]. Мы восприняли эти высказывания Галена, воздав ему должное за них, а то, что в высказываниях Галена отлично или противоречит тому, что говорил Аристотель, мы не приняли и отбросили. Если он порицал ложные идеи, приписывая их Аристотелю, если он в своих высказываниях выдвигал правильную мысль относительно данного органа, которую нельзя отвергнуть с помощью приводимых критических высказываний, то эти высказывания мы рассматривали как направленные против данной ложной идеи и [при этом] отмечали, что она не тождественна взгляду Аристотеля и тому, что он имел в виду.

В подтверждение его взгляда мы приводили соответствующее место в его высказываниях, то, что предшествовало этому месту и следовало за ним, а также другие высказывания Аристотеля, [поперпнутые] из тех или иных мест его других книг [...]. Если высказывание несет в себе именно ту мысль, которую хотел опровергнуть критик [...], то проверяли его теми законами, которые мы почерпнули из I и II «Аналитик». Если эти законы подтверждали истинность данного высказывания критика, будь то силлогизм или доказательство, то мы принимали его и отбрасывали высказывания Аристотеля, соглашаясь с взглядами Галена, из которых мы извлекали пользу и благодарили его за нее. Если же из 13 этих правил вытекала порочность данных высказываний либо в форме, либо по материи, то мы оставляли приведенные Галеном рассуждения и проверяли высказывания Аристотеля. Если из этих правил вытекала истинность их, мы отбрасывали высказывания Галена и принимали взгляд Аристотеля.

Если же высказывания и того и другого оказывались порочными, мы отбрасывали их [...]. Если же оба высказывания оказывались для нас явно истинными, тогда мы устанавливали, что \* высказываниях содержится сомнительный факт, и старались разрешить это сомнение. [Если] каждое из высказываний содер-

жало одну и ту же посылку, то мы узнавали, действительно ли опп оба идсчггичны, или в одном из них содержится ложь.

Ложь не устраняется, когда перед этой посылкой ставятся определенные условия [ее обнаружения], смотрят, какое условие следует поставить перед общей посылкой силлогизма, чтобы устрашгь из нее ложность, и тогда оставшаяся общая посылка оказывается истинной. Точно так же поступают с другими силлогизмами [. . .], как об этом говорится в книге «Об истолковании» и в кпге «О софистических опровержениях».

Таким образом, каждый из силлогизмов по своим выводам будет отвечать условию, которому он должен отвечать, и тогда оба силлогизма становятся аподейктическими.

### **ФРАГМЕНТ ИЗ ТРАКТАТА «ОБ ОРГАНАХ [ТЕЛА] ЖИВОТНОГО, ИХ ФУНКЦИЯХ И ПОТЕНЦИЯХ»<sup>1</sup>**

[1]. В каждом однородном органе [тела] животного есть своя особая сила и естественная теплота. Посредством их осуществляются непрерывные соединения частей тела. Естественная теплота, которая варит питающую силу, особую для каждого органа, где она образуется и доводит его до зрелости, переваривает и делает одну его часть подобной другим его частям и связывает ее с ними. Это вытекает из общих слов четвертого рассуждения «Метеорологии», наблюдений и единодушного мнения тех, кто занимался лпатомиен. и из того, что доказывается с помощью доводов, истинность которых принимается по традиции. Все это свидетельствует о том, что сердце является источником естественной теплоты и пневмы, которые находятся в теле животного.

[2]. В сердце имеется [участок], в котором пневма, находящаяся в пульсирующих сосудах, тянущихся от [сердца] к каждой из прочих члетей, утверждает или непрерывно передает свое начало. Ибо в теле сердца имеется большая теплота, ему соответственная, а в его полости содержится пневма. Эта пневма разогревается от теплоты сердца, воспринимая сильный жар и становясь подобным пламени, и таким образом начинает течь по пульсирующим сосудам, тянущимся к прочим органам, неся с собой от сердца к каждому органу естественную теплоту, которая передается ему и добавляется к отведенной ему с самого начала теплоте первого органа, уравновешивая и придавая теплоте количество и качество в меру, соответствующую действию, свойственному данному органу при<sup>и</sup> питании, оставляя и сохраняя ее в этой мере. Поэтому теплота сердца должна соответствовать каждому органу и быть общей для всех органов. И если бы та [часть] теплоты сердца, которая передана какому-то [одному] органу, была передана другому органу, то она соответствовала бы последнему так же, как соответствовала первому.

[3]. [Эта естественная теплота] становится особой для данного

<sup>1</sup> Перевод с арабского выполнен А. Л. Казнбердовым.

гана, если она смешается с отведенной ему с самого начала-рвичиной теплотой. Если же какая-то доля его теплоты поглоще-, то поглощенная теплота, что притекала к нему из пневмы, ставится возмещением и заменой тому, что было в нем поглощено, го [явление] напоминает то, как огонь заставляет течь от топки чн по каналам, проведенным под помещениями бань, и как он определяется по ним, пока не доходит до дальних концов, так, \*о каждое из этих помещений получает свою долю теплоты, невма схожа с дуновением. Это нечто огненное, струящееся и ч<ущее по пульсирующим сосудам порывами, подобно порывам ?тра во Вселенной по мере расширения и сужения пульсирую-их сосудов. Наподобие этого действуют многие плавильные пе- I, которые плавят и очищают минеральные вещества. Для них юружается большая топка, проводятся каналы и устанавлива-тятся котлы у жерл, приделанных к этим каналам, а также меха ля горнов. Разводится огонь, и его пламя струится по этим ка-алам [и] котлам. Подобным образом могут действовать печи для риготовдения пищи.

[4]. Ясно, что естественной теплоте, отведенной с самого нача-а для каждого органа, помимо сердца, недостаточно того, чтобы арить, доводить до готовности, переваривать и совершать другие ействия, осуществляемые ими с помощью естественной теплоты, оторую несет пневма по пульсирующим сосудам к каждому ргану.

Это—некоторая изначальная сила, прирожденная и выделен-ая от природы сердцу. Это такая сила, которая снабжает каж-ый орган, помимо сердца, теплотой, уравнивает его ту теп-оту, посредством которой данный орган совершает каждое дей-твие, осуществляемое им с помощью теплоты. Это та [сила], ко-орая использует теплоту, находящуюся в ее источнике, при опре-делении меры и установлении равновесия в отношении количества і качества у теплоты, имеющих в прочих органах, с тем, чтобы : ее помощью довести до готовности и сварить каждый питаемый мо орган, распределяя ее по органам. Отсюда ясно, что теплота :ердца есть теплота, соответствующая каждому прочему помимо чего органу. Таким образом, это —теплота, общая для всех орга-нов. Сеодце обходится в своих действиях этой своей теплотой, не нуждаясь, в чем-либо другом для восприятия от этой [другой] теп-лоты. Каждый же орган нуждается в нем, чтобы уравновесить свою теплоту.

Очевидно, что сил, имеющих у прочих органов, недостаточно для того, чтобы придать имеющейся у них теплоте меру, благо-даря которой они осуществляют свои действия, т. е. варят или переваривают. Подобным образом питающая сила, свойственная тому или иному органу, не способна сама по себе уравнивать теплоту, используемую ею при доведении до зрелости пищи, ибо теплота, находящаяся в источнике теплоты тела, не может сама по себе распределять по органам теплоту, дабы придать ей в

каждому органе не больше и не меньше, а именно ту меру [количества и качества], благодаря которой данный орган совершает свое действие без силы, управляющей им, с которой он находится в сочетании и из которой по органам распределяется мера, при помощи которой возникает теплота и совершается действие'.<sup>2</sup>

[5]. Теплота в топке, требующаяся для приготовления [пищи] в разных котлах и доведения ее до готовности так, чтобы передать каждому котлу меру, необходимую для этого, приготовляя ее без искусственной силы, управляет ее действием и использует теплоту, по количеству и качеству умеренную по отношению к данной пище.

Подобно тому, как к теплоте, возникающей в том или ином котле и [необходимой] для доведения до готовности пищи, подводится огонь из топок и [подобно тому, как] повар управляет ею с помощью искусственной силы, посредством которой управляется действие данной теплоты в этих котлах, точно так же различные меры теплоты, возникающие в прочих органах, помимо сердца, и доводящие до готовности различные виды пищи, доводятся до них пневмой, которая распределяет и посылает свои части [в прочие органы, помимо сердца] через пульсирующие сосуды. Имеющаяся в нем сила [является] прирожденной и предопределенной; она управляет действием данной теплоты в тех органах, в которых эту пищу доводит до готовности своим действием, связанным с расширением и сжатием пульсирующих сосудов.

[6]. Пневма проникает через них в прочие органы. В одном случае нет разницы между искусством и природой, поскольку и то, и другое используют теплоту с тем, чтобы довести до готовности [нечто], находящееся в подготовленном для него сосуде. Однако теплота, используемая искусством, находится всегда в другом теле, внешнем по отношению к телу, на которое [направлено] искусство, а теплота, используемая природой, не всегда находится в теле, внешнем по отношению к телу, в котором [действует] эта теплота: в большинстве, подавляющем большинстве или во всех случаях она находится в одном и том же теле. То, в чем [действует] эта природа, сходно с действием сердца в прочих органах.

[7]. Эта сила, находящаяся в сердце, благодаря которой оно становится им как таковым и актуально приобретает свое существование, составляет его природу и форму. Именно она передается пульсирующим сосудам, и те возвращают ее в полость сердца, когда эти сосуды сжимаются, то естественная теплота, находящаяся в каждом из них, разогревает прочие органы.

Естественная теплота, поступающая к прочим органам, является акциденцией, возникающей в природных телах. Существование же акциденции в природном теле зависит от формы данного тела, являющейся его природой. Акциденция никоим образом не может

<sup>2</sup> Здесь и далее многоточием обозначены лакуны, затрудняющие восстановить текст.

if данное тело актуально субстанциализируется. Этот первый 'йствователь [сердце] использует теплоту и холод в теле в каче-ве орудия [действия], как разъясняется во втором рассуждении лиги «Возникновение и уничтожение».

Теплота, используемая сердцем, есть акциденция в сердце, яв-чающаяся природным телом. Точно так же всякий орган исполь-•ет теплоту как источник своих действий. Имеющаяся в нем теп-та есть его сущностная форма. Таким образом, в каждом орга-?, помимо силы, исходящей из сердца, имеется свойственная ему ла, а именно: его природа, посредством которой он актуально /бстанциализируется.

[8]. Что касается каждой силы в органе, помимо [нисходящей лы из] сердца, то с ней не связано управление действием тепло-Х, которую этот орган использует. Ее также не достаточно для идания ей меры, необходимой для действий, исходящих из нее. на управляет действием своей сущности и придает им меру, под-эдящую для того, чтобы началом ее действия стала находящая-ч в сердце сила.

[9]. Что касается прочих сил, то она берет их умеренными, урав-овешенными, а затем использует их. Ясно, что их действия в ме-у их теплоты зависят от силы, находящейся в сердце. Таким об-азом, каждая сила органа, помимо сердца, в своих действиях ависит от силы, находящейся в сердце. Любая же сила, завися-щая в своих действиях от какой-либо другой силы, служит этой :иле], а последняя выступает в качестве ее главы. Стало быть, всякого органа, помимо сердца, питающая сила служит силе, аспоженной в сердце и придающей [необходимую] меру теплоте рганов, которая для них доводит [до готовности] их пищу. [Пос-едняя сила] есть главная питающая сила. Таким образом, сила :аждого органа либо по природе...

[10]. Сердце... их теплоте, являющейся началом их действий [ри питании, либо по принуждению. Если [орган будет функцио-шровать] по принуждению, то действие, от которого [зависит] ее :убсГанциализация и сущность, если окажется без управления со :тороны сердца, вовсе не будет переваривать пищу и, не доведя ее] до зрелости, лишь принужденно доведет ее до готовности, то <ак же она реализует то, что в ней находится в [потенциальной] юзможности. Если же это возможно в ней, то благодаря этой воз-можности...

Однако, если она проста, то в ней нет другой стороны, поми-мо той, благодаря которой имеется возможность воспринять ее. Более того, эта сторона является ее сущностью и таким образом она целиком содержит возможность к принятию этого. А если не имеется ничего, помимо ее субстанции, то благодаря своей суб-станции она является приемлющей, а субстанция есть ее приро-да. Стало быть, она по своей природе является приемлющей. А раз дело обстоит так, то она принуждена к тому, чтобы, нахо-

дьясь под воздействием, нуждаться в управлении чем-то таким, что не принадлежит ей. Следовательно, по природе она служит, а не главенствует над прочими [существующими] помимо нее не питающими силами.

Таким образом, сила, благодаря которой возможна [пульсация] вен, есть главная питающая сила [в] субстанции тела. Стало быть, сердце по своей субстанции в той мере, в какой оно питает, является главенствующим органом.

[11]. Далее, цель питания — здоровье; цель приготовления, варения и доведения до готовности пищи — в том, чтобы ею питались. Конечная цель уравнивания теплоты, обрабатывающей пищу, — здоровье. Всякое действие, единичное по своей повторяемости в каждой части тела, имеет своей целью единичное [сохранение] здоровья в этой части тела. Каждое действие, единичное по повторяемости во всех частях тела, имеет своей целью нечто универсальное, общее, а не относящееся только к той или иной части тела. Предельная цель этого — универсальное здоровье, общее для всех частей тела, т. е. здоровье тела в целом.

Если действие в своей единичности и общности зависит от состояния теплоты, то цель действия, возникающего от теплоты, особой для того или иного органа, является единичной целью, а цель ее действия, возникающего от теплоты общей, а не особой для той или иной части, является целью общей для тела в целом.

[12]. Что касается теплоты, имеющейся в каждом органе и [возникающей] вне его, в той мере, в какой она является особой для данного органа, поскольку ничто другое, помимо него, не может использовать эту образующуюся теплоту, то возникшее от нее здоровье, которое является конечной целью питания, есть здоровье, особое только для данной части тела. То, что использует теплоту, находящуюся в каждом органе, и то, что действует благодаря ей, есть находящаяся в нем сила. Следовательно, сила сердца, использующая общую теплоту, которую она берет из источника, имеет своей целью общую для всех частей тела цель, а именно: совокупность всего, что есть [в нем].

[13]. Сила каждого органа, которая помимо него использует находящуюся в нем особую теплоту, есть единичная особая акциденция и часть совокупности цели силы, которая находится в сердце. Всякая сила, цель действия которой составляет часть другой силы, своим действием служит этой другой силе. Каждая сила со своей целью является определенной акциденцией, [и если] часть ее цели составляет цель действия другой силы, то она своим действием возглавляет эту другую силу. Если сила, благодаря которой пульсируют сосуды, а именно та, которая находится в сердце, имеет к питающим силам, находящимся в прочих органах, такое отношение, то она будет главной питающей силой, которая своим функционированием возглавляет прочие питающие силы, находящиеся в остальных органах. Далее, у силы каждого органа действие направляется к цели, достигаемой благодаря этому дейст-

и в том, чтобы ее направляло к ее цели нечто другое; она в этом является самодовлеющей во всем, на что направлено ее действие. Для его [сердца] действия есть акциденция, которая не нуждается в том, чтобы ее действие направлялось к ее цели. Сердце самодовлеющее, а все прочее нуждается в этом отношении в нем. Оно, следовательно, является главным по отношению к тому, что нуждается в нем.

[14]. Сила, приводящая в движение сосуды, есть главная питающая сила, как мы писали по поводу того, каково положение сердца по отношению к управлению органами в той мере, в какой они являются питающимися. Положение сердца есть положение равенства. Для того, чтобы выяснить, как с ним обстоит дело, необходимо исследовать его соотносительно с печенью. А то, каково положение печени, точно так же [необходимо] исследовать соотносительно с прочими питающимися органами.

Печень, говорили мы, осуществляет два действия: одно из них состоит в переваривании пищи и доведении ее до готовности с тем, чтобы она стала материей, которой питаются все части тела; другое состоит в приготовлении свойственной ей пищи и доведении ее до готовности с тем, чтобы ею питалась она сама. Оба этих действия осуществляются благодаря умеренной теплоте, которую для нее умеряет и уравнивает сердце.

[15]. Действия печени, стало быть, зависят от этой теплоты; благодаря ей они становятся умеренными и направляются к цели, которую преследуют ее действия и ради которой печень посредством этой умеренной теплоты сама получает меру от сил, использующих теплоту сердца, при уравнивании других охлажденных органов. Таким образом, действие печени в ее умеренности и уравниваемости, благодаря которым они направляются к цели, преследуемой теми первичными действиями, зависит от силы, расположенной в сердце. Всякая же сила, положение которой по отношению к другой силе подобно отношению сердца к печени, выступает в качестве главы этой силы, ибо сила, находящаяся в сердце, выступает в качестве главы той силы, которая имеется в печени.

[16]. Действия, свойственные печени, состоят в том, что они подготавливают пищу для всех частей тела в массе: от нее [пища] поступает в сосуды, тянущиеся от них к тому или иному органу, подобно тому, как влага течет из своего источника во рту к смесям, в которых они распределяются и рассасываются. Затем — в том, чтобы ее переваривали и доводили до готовности прочие органы. Далее, каждый орган соответствует имеющейся у него особой теплоте и [степени] готовности, благодаря которой он становится частью этого органа, взятого в целом. И это потому, что он является [как бы] естественным котлом, в котором варится вторая пища, общая для всех органов. В нем есть теплота, благодаря которой в нем варится пища. Однако эта теплота становится уме-



ею лишь потому, что она проникает из чего-то другого. Ее положение здесь подобно положению искусственного котла, которому повар придает соразмерную теплоту, необходимую для приготовления помещенной в него пищи. Положение сердца подобно положению повара, придающего котлу ту меру теплоты, которая нужна для приготовления данной пищи. Его положение также подобно положению желудка и верхних кишок, которые умеряют первую пищу, общую для всех органов.

Из того, что она подготавливает пищу, следует, что ее [положение подобно] главенству котла, в котором повар готовит пищу, чтобы накормить ею участников трапезы, и силе, находящейся в печени, в отношении ее главенства и служения.

Со многими вещами, которые варят посредством [поварского] искусства, бывает так, что их переносят или из котла в котел, или из печи в печь, или из кувшина в кувшин. Точно так же со многими вещами, которые варят, по природе бывает так, что они переносятся из сосуда в сосуд подобно тому, как пища животного переносится из желудка в кишки, а из кишок — в печень.

[17]. Ни один из котлов совершенно не имеет главенства ни по отношению к тому, что переносится из него, ни по отношению к тому, что в конце концов переносится в него. Точно так же обстоит дело с желудком и печенью, хотя печень и имеет главенство благодаря силе, которая подготавливает находящуюся в ней пищу.

Желудок и кишки также обладают главенством и если оно шествует, ему более всего подобает главенствовать над находящейся в них пищей, и от них видно не столько главенство над ней, сколько служба. Точно так же обстоит дело с тем, чему служит печень. Но главенство у того, что придает меру теплоте тех сосудов, благодаря которой пища доводится в них до готовности. Ты видишь у них пламя, которое является последним воспламенением. Пламя, благодаря которому нагреваются котлы, соответствует шевме, истекающей в органы от сердца по пульсирующим сосудам. И то и другое — воздух, в котором возобладала теплота.

[18]. Поскольку цель уравнивания теплоты состоит в том, (чтобы сохранились непрерывные соединения и формы органов, и также в том, чтобы общая пища переваривалась в сосудах, в которых требуется довести до готовности, благодаря чему пища становится общей для всех органов... Что касается первого переваривания, то оно происходит в желудке и кишках, второе же — в печени и селезенке...

Сила, использующая общую теплоту,—это та сила, которая является общей конечной. Сила, находящаяся в печени, именно такая, и именно она использует особую теплоту, а не общую, чтобы часть из совокупности конечной общей цели, либо полезное, либо необходимое, чтобы с ее помощью была достигнута конечная цель. Она нуждается в умеренности своей теплоты, благодаря которой она действует и испытывает необходимую потребность в том, что направляло бы ее действие к конечной цели.

ЦУ]. Из всего этого неизоежно следует, что она служит силе, из которой проистекают эти действия, и что эта сила должна быть главенствующей для нее. Данная сила есть то, что находится в сердце. Ее цель никоим образом не представляет собой части цели какой-либо из питающих сил и не является вовсе полезной или необходимой для того, чтобы с ее помощью достигалась цель какой-либо другой силы. Равным образом, совершая свои действия при питании или при отдаче теплоты, она не нуждается ни в другой силе, ни в том, чтобы ее теплота была уравновешена, или в том, чтобы ее действия направлялись к ее цели.

Все разновидности главенства такие, как главенство, посредством которого управляются дома, главенство, посредством которого управляется тело, главенство, посредством которого управляется мир, имеют соответствия друг с другом в том отношении, что глава во всех этих случаях причастен к идее главенства, а именно: последнее есть то, что придает меру действиям и направляет их к конечной цели, давая [размеренные] равномерные, уравновешенные начала, благодаря которым возникают уравновешенные действия, которые помогают и поддерживают друг друга. Что касается частей мира, то посредством них мир обретает совершенство и стройность бытия. Что касается домочадцев и граждан, составляющих части дома и города, то благодаря им заселяются дом и город и достигается счастье граждан. Что касается частей тела, то посредством них достигается здоровье всего тела...

[20]. Глава [должен] быть самодовлеющим благодаря тому, что есть в нем самом из этого вида, в котором нуждается другое, помимо него; он должен иметь эту вещь сам по себе и чтобы эта вещь доставалась другому от него, а это другое воспринимало эту вещь от него. Все атрибуты главенства имеются в сердце, которое заставляет пульсировать сосуды. Таковы главная питающая сила и печень...

## О НАЗВАНИИ И ПРОИСХОЖДЕНИИ ФИЛОСОФИИ<sup>1</sup>

В высказываниях Фараби есть суждение о смысле слова «философия»: слово «фальсафа» греческого происхождения, чуждое арабскому языку. На греческом языке звучит как философия. Смысл его — почитание мудрости. На греческом языке состоит из двух слов: фило (почитание) и софия (мудрость). Слово «философ» образовано от «философия», на греческом языке звучит как философус. Его смысл — почитающий мудрость. Почитающим мудрость у них является тот, кто ставит мудрость целью своей жизни. Абу Наср Фараби рассказывает о возникновении философии..

<sup>1</sup> Из кн.: Steinschneider M. Al-farabi, des arabischen Philosopher!. in und Schriften, S-Petersbourg: 1869.

вот точный смысл: «Философия распространилась во времена греческих монархов и после смерти Аристотеля в Александрии во времена [правления женщины]. После его смерти началось изучение его положения при тринадцати монархах, из которых двенадцать изучали философию. Один из них известен под именем Андроникос, другой из этих монархов — женщина, над ней одержал победу Августос — король Византии. Он убил ее, овладел властью и, обосновавшись на троне, заинтересовался книгохранилищем и нашел там экземпляры книги Аристотеля, переписанные в его время и во время Теофраста. Он отыскивал ученых и философов, которые разработали его книги, в том смысле, в каком их разработал Аристотель. Он отдал приказ переписать трактаты, написанные при жизни Аристотеля и его учеников, для их изучения. С этой целью Андроникос приказал переписать два экземпляра, один из которых он должен был повезти в Византию, а другой оставить для изучения в Александрии.

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

Абу Наср Фараби говорил о себе, что он изучал у Юханна бен Джиляна другую книгу доказательств, которая называется «10, что после существующих форм», ту часть, которую не читали, но которая стала читаться позже. Позже был установлен такой оуряд [ритуал], по которому всем ученым мусульманам было предписано читать существующие формы, чтоб человек мог читать все.

Абу Наср Мухаммад Ион Мухаммад ал-Фараби — да снизой-ет на него милость Аллаха — сказал:

[1]. Нашей целью является рассмотрение искусства логики, искусства, которое содержит в себе вещи, ведущие разум к правильному мышлению всякий раз, когда существует возможность ошибки, и которое указывает на все предосторожности против заблуждения всякий раз, когда делается какой-либо вывод при помощи азума. Его положение по отношению к разуму подобно положению искусства грамматики по отношению к языку, и так же, как грамматика исправляет язык людей, для [нужд] которого она создана. Наука логики исправляет разум с тем, чтобы мышление ротекало правильно всякий раз, когда существует возможность ошибки. Отношение науки грамматики к языку и языковым выражениям подобно отношению науки логики к разуму и понятиям,

так же, как грамматика является мерилom языка всякий раз, когда возможна ошибка в языковом выражении, наука логики уть мерило разума всякий раз, когда возможна ошибка относительно понятий.

[2]. Искусства бывают силлогистические и несиллогистические. Силлогистическими являются искусства, которые после того, как введены воедино и завершены их части, имеют своим действием потребление силлогизма. Несиллогистическими же являются искусства, которые после того, как сведены воедино и завершены их части, имеют своим действием и целью выполнение какой-либо особой работы, например, медицина, земледелие, столярное хело, строительство и другие искусства, которые предназначены Уля совершения некоторой работы и действия.

Силлогистических искусств пяты философия, диалектика, софистика, риторика и поэзия. Не исключено, что в тех или иных практических искусствах может быть использован силлогизм при установлении каких-либо их частей: когда же эти части найдены, каждая из них установлена и все они сведены воедино, их [этих искусств] действие после сведения [их частей] заключается в свершении какой-либо работы. Примером этого является медицина, земледелие и навигация. Они не становятся силлогистическими оттого, что при установлении некоторых их частей необходим силлогизм. Однако искусство действительно является силлогистическим, когда после становления его действие заключается в употреблении силлогизма. Силлогизм используется либо при рассуждении друг с другом, либо при выведении кем-нибудь чего-либо в уме. Характерным для философии является то, что она использует силлогизм в обоих этих случаях. Философское рассуждение

Из кн.: «Al-Farabi introductory Risalah on logic». The islamic Quarterly, volum 3—4, 1954—1955, p. 225—230. Перевод на основе арабского и английского текстов выполнен А. Шариповым

называется доказательным, [приводящим доводы], и направлено на изучение истины, раскрытие ее в вещах, которые таковы, что дают достоверное знание. Посредством диалектических прений добиваются побед над собеседником в области широко известных вещей. В софистических же прениях преследуется цель добиться мнимой победы над собеседником в области вещей, которые считаются известными, хотя и не являются таковыми. Этим преследуется цель ввести в заблуждение собеседника и слушателей, цель обмана и надувательства, внушение собеседнику мысли о себе как обладателе мудрости и знаний, вместо того, чтобы быть таковым на деле. Поэтому название этой науки произошло от «ложной мудрости», означающей мудрость, не являющуюся таковой... Риторическое обращение направлено на то, чтобы удовлетворить слушателя посредством умиротворения его души без достижения достоверности. Посредством поэтических собеседований преследуется цель подражания вещи и выражение [этого] посредством речи подобно тому, как искусство ваяния имитирует [различные] виды животных и другие тела посредством [некоторых] телесных действий. Отношение искусства поэзии к другим силлогистическим искусствам подобно отношению искусства ваяния к другим практическим искусствам, подобно отношению шахматной игры к вождению войск, [в действительности], на самом деле, подобно тому, как имитаторы своими телами, органами и голосом подражают многим вещам, воспроизводят их. То, что поэт выражает словами в вещах, подобно тому, что скульптор выражает в людях, что имитатор животных выражает в животных, которым он подражает, а также подобно тому, что шахматный игрок выражает из [области] военных действий.

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

Таким образом, все разделы логики преподносятся в восьми книгах. Первая из них — «Книга категорий». Она содержит простые категории, на которые указывают языковые выражения, и простые языковые выражения, которые указывают на простые категории. Они [простые категории] — суть наименьшие из частей, из которых состоят силлогизмы и суждения, которые, [в свою очередь], составляют рассуждения. Вторая — «Книга толкования». Она охватывает сложные категории и сложные языковые выражения, состоящие [соответственно] из двух категорий и двух языковых выражений. В этом порядке образуются посылки, из которых состоит силлогизм. Третья — «Книга силлогизмов». Она охва-

ги [три книги] объемлют то, что является общим для пяти искусств. Четвертая — «Книга доказательств» — включает особые >авила, которые составляют искусство философии... Далее ос- [льные четыре книги [соответственно] охватывают каждое из ос- **ВШИХСЯ** искусств.

Философия состоит из четырех частей: математики, физики, гтафизики, политики [или алмодани — науки о городе]. Матема- лка [в свою очередь] содержит четыре части: арифметику, геомет- ию, астрономию и музыку. Физика охватывает рассмотрение тел всего того, что заключено в теле естественным образом, т. е. е по воле человека. Метафизика занимается рассмотрением того, го не является телом и не заключено в нем, а также рассмотре- ем конечных причин всего того, что охватывается другими нау- ами. Политика [или алмодани] включает рассмотрение счастья, ого, которое действительно является таковым, и того, которое уть счастье лишь в мнении, а также рассмотрение тех вещей, римененне которых в городах дает их жителям счастье. Она опи- ывает и те вещи, применение которых в городах отводит счастье т населения этих городов. Эту науку называют гуманитарной, жлософией человека, а также практической философией, по- кольку она исследует вещи, особенностью которых является то, то они установлены и представлены согласно [какой-либо] воле.

[4]. Искусство логики, примененное в тех или иных частях фи- ософии,— суть инструмент, посредством которого добывают дос- оверное знание всего того, что охватывает теоретические и прак- ические искусства. Нет пути к подлинной достоверности потреб- ого нам знания чего-либо, вне искусства логики. Название его искусства логики] произошло от слова речь [нутк, разум]. Это сло- ю, по мнению древних, указывает на три вещи:

1) способность, посредством которой человек мыслит катего- )ией, овладевает науками и искусствами, а также различает пре- красное и безобразное в поступках;

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

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

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

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

[6]. Сложные предикаты состоят из числа этих пяти [простых предикатов], так, наше высказывание «Зейд - мыслящее животное» состоит из рода и различающего признака. Наше высказывание «смеющееся животное» или «животное, способное совершать куплю и продажу», состоит из рода и собственного признака. Наше высказывание «Зейд-белое животное» состоит из рода и слу-

нкато́м является «искусный врач», который состоит из двух случайных признаков. Так же обстоит дело и с другими сложными реднкатами, они состоят из тех же [простых предикатов], что и гп. Всякий предикат, который состоит из рода и различающего признака или из рода и двух различающих признаков, когда ставится равным по объему какому-либо виду, является определением данного вида. Так, наши высказывания «мыслящее животное», «мыслящее смертное животное» используются в качестве различных признаков, если при определении человека исходят из этого. Так же обстоит дело и с другими определениями. 'от же [предикат], который состоит из рода и собственного признака или из рода и одного, двух или более случайных признаков, [ри равенстве его по объему какому-либо виду, называется описанием этого вида. Так, наше высказывание «человек — животное, пособное к совершению купли и продажи» и «смеющееся животное» а также другие, подобные этим, — суть описания человека. Определение и описание имеют общим то, что они оба являются возможными [предикатами], раскрывают содержание имени и по объему совпадают с видом, который они [соответственно] описывают или определяют. Посредством их данный вид отличается от всех других. Но если описание не указывает ни на субстанцию бещи, ни на основу ее, то определение указывает на субстанцию вещи и на все то, что составляет ее основу. Что касается предикатов, состоящих только из случайных признаков, то они не имеют какого-либо особого названия. Однако в случае, если какой-либо из них делается равным какому-либо виду, о них говорят как о собственных признаках данного вида. Так, наше высказывание «сложенные две стороны треугольника длиннее, чем третья сторона» — суть предикат, который состоит из случайных признаков, равен по объему виду треугольников, совпадает с ним и является одним из собственных признаков треугольника. Вид может иметь множество описаний, но у него не может быть много определений. Каждый вид имеет лишь одно определение, но у него может быть множество собственных признаков.

## ИЗ ТРАКТАТА «ОСНОВЫ МУДРОСТИ»<sup>1</sup>

[1]. Все существующие вокруг нас вещи обладают и индивидуальным естеством. Сущность вещи не является ее естеством и не входит в [понятие] естества. Если бы сущность человека была [в то же время] его естеством, то наше представление о сущности человека [совпадало бы] с представлением о его естестве; представляя себе, что такое человек [вообще], мы [получали бы] представление [также и] об отдельном человеке и познавали бы [сущ-

<sup>1</sup> Перевод с арабского выполнен М. А. Салье.



пость] сп) бытия. Таким образом, всякое [общее] представление требовало бы [конкретного] подтверждения в реальности.

[В свою очередь] и естество вещей не входит в их сущность. В противном случае оно являлось бы конституирующим<sup>2</sup> началом, без которого представление о сущности еще не было бы совершенным и н<sup>а</sup> него нельзя было бы даже мысленно отнять от сущности. Если бы сущность человека совпадала с его телесностью и животностью, то тот, кто понимает человека как такового<sup>3</sup>, так же мало сомневался бы в том, что он — тело или животное, как и в том, что он существует. На самом деле это не так: мы сомневаемся до тех пор, пока не появится [доказательство, вытекающее из] чувственного восприятия или умозаключения. Бытие и индивидуальное естество вещей, как мы показали, не принадлежит к числу конституирующих начал. Они относятся к обязательным акциденциям и не входят в число добавочных качеств, возникающих после сущности. Всякая акциденция принадлежит к сущности .-ибо по самой своей природе — и тогда она обязательна,— либо [приходит] от чего-то другого. Невозможно, однако, чтобы тому, что не существует, было присуще нечто, следующее за ним в бытии. Поэтому абсурдным является [допущение], что к сущности вещи может что-либо принадлежать раньше возникновения самой вещи. Невозможно также предположить, что возникновение стало принадлежать сущности, когда она уже возникла, и бытие появилось у нее после того, как она стала существовать. Это бы означало, что сущность возникла раньше самой себя. Таким образом, нельзя допустить, что бытие принадлежит к акциденциям сущности, заложенным в ней самой, ибо такие акциденции принадлежат только вещам уже существующим. Когда вещь возникла, у нее появляются акциденции, обусловленные ею самой. Ибо то, что присуще чему-либо и требует причины, [само] является причиной того, что из него следует, и присуще ему. Причина делает следствие необходимым лишь тогда, когда она сама необходима, а она не может быть необходимой раньше, чем начнет существовать. Поэтому бытие не является чем-то обусловленным сущностью тех вещей, сущность и бытие которых в чем-либо различаются. Следовательно, начало бытия вещи есть не что иное,, чем ее сущность, ибо акциденция — обязательная, являющаяся следствием какой-либо причины, или случайная — возникает либо из самой вещи, либо из чего-нибудь другого. Поскольку индивидуальное естество не вытекает из самой сущности вещи и оба эти понятия различаются, значит естество возникает из чего-то другого. Всякая вещь, естество которой отличается от ее сущности и не является для последней конституирующим началом, получает естество от чего-то другого. [Таким образом], мы Доходим до начала, сущность которого не отличается от его индивидуального естества.

<sup>2</sup> Т. е. обуславливающим бытие данной вещи.

ТЯКО П<sub>0</sub>Й

<sup>3</sup> Т. е. ясно представляет себе, что такое человек как таковой.

ляется невозможным — иначе она не могла бы существовать, шако оно не обязательно, ибо в противном случае оно не было [обусловленным. Таким образом, [обусловленная сущность] по мому своему определению является возможно ущей при усло- и существования ее первопричины, существование ее при отсут- вии\* первопричины невозможно. По самому определению такая щность преходяща, а по отношению к своей первопричине — •язательно необходима. «Все преходяще, кроме лика Его»<sup>4</sup>.

[3]. Обусловленная сущность сама по себе является несущест- ющей, бытие возникает у нее от другой вещи. Вещи, которые шествуют сами по себе, предшествуют вещам, существующим <sup>1</sup> самостоятельно. Обусловленной сущности свойственно сначала юятие, а затем — бытие. Она сотворена, но не в прошлом, [а в IСтоящем]<sup>5</sup>.

[4]. [Понятие о] всякой сущности прилагается ко многим ве- ам<sup>6</sup>. Это относится не к самой сущности [вещи], ибо в против- )м случае она не могла бы принадлежать отдельной вещи. [Кон- зетное бытие отдельной вещи] исходит от чего-то иного и поэто- у является обусловленным.

[5]. Бытие каждой особи, имеющей общую с другими сущность, ? тождественно бытию самой этой сущности, оно свойственно гои особи индивидуально. Иначе та же самая сущность не могла ы принадлежать другой особи. Следовательно, бытие сущности данной особи не является необходимой [формой] ее бытия. Она уществует благодаря внешней причине и, следовательно, обус- овлена.

[6]. Видовое различие не содержится в сущности рода, а если содержится, то только в индивидуальном существе. Я хочу ска- ать, естество рода фактически существует не в видовом разли- ии; в видовом различии существует самое бытие индивидуальных собей как таковых, проявляющееся в данном видовом различии, 'ак, животное в абсолютном смысле, становясь существующим, •казывается разумным или неразумным<sup>7</sup>, однако сущность живот- огу достается ему не потому, что оно разумно.

[7]. Необходимо сущее само по себе не разделяется на видо- ые различия. Будь у него видовые различия, они являлись бы :онституирующим началом его бытия и входили бы в него. А это левозможно, так как сущностью Необходимо сущего является са- лое бытие.

Необходимо сущее неделимо в том смысле, что не относится ко логим вещам, различающимся в числе,—в противном случае

<sup>4</sup> Коран, 28/88.

<sup>5</sup> Т. е. не сотворена предвечно, а обусловлена причиной, существовавшей фежде ее создания.

\* Т. е. общее понятие охватывает множество частных вещей.  
«Разумное животное» — человек, под неразумными животными подразу- меваются все другие существа.

оно было бы обусловленным. Это также является доказательством в пользу нашего первого утверждения<sup>8</sup>.

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

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

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

Отправляйся от его скрытности к его явности и будет оно для тебя явным и скрытым.

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

[10]. Первое знание [бога] возникает в силу его естества и неделимо. Второе знание исходит из его естества и, когда оно умножается, то множественность не заложена в его естестве, напротив, оно возникает после его естества.

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

» **Т. е. утверждения, что Необходимо сущим, ибо ничто не может предшествовать Необходимо сущему.**

л / 1 2 2 л 1 1 0 | 1 1 1 1 1 1  
\* **Т. е. они существуют во времени, являются преходящими.**

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

Растительная деятельность имеет целью сохранить особь и выстить ее, а также сохранить вид и увековечить его путем размножения. Над нею имеет власть одна из духовных сил человека, которую некоторые люди называют духовной силой. Нам нет надобности о ней распространяться. Задачи животной силы — прикрывать то, что полезно, — это обусловливается желанием — и гонять вредное — это обусловливается страхом. Этой силой управляет гнев. Таковы силы человека.

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

Животное, [т. е. чувственное] познание, осуществляется либонешними частями тела, либо внутри него. Внешнее познание достигается пятью ощущениями, [т. е. чувствами], а внутреннее познание у животного осуществляется инстинктом.

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

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

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

<sup>^ x o</sup> — <sup>э т о</sup> впадина, в которой волны воздуха бьются между звуками сталкивающимися телами, и поэтому ты слышишь.

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

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

Еще одна сила называется предположением<sup>10</sup>. При помощи этой силы постигается то, чего нельзя воспринять чувством. Такова, например, сила предположения у овцы. Когда чувства овцы воспринимают фигуру волка, то в предполагающей силе возникает представление о враждебности и скверности волка, хотя чувством этого не постигнуть.

Еще одна сила называется «сохраняющей». Она является кладовой того, что постигается предположением<sup>11</sup>, так же, как формообразующая сила — кладовая того, что воспринимается чувствами.

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

Внешние чувства не воспринимают чистые понятия, но смешивают их [с материальным субстратом] и не закрепляют их после исчезновения воспринимаемого объекта. Чувства не воспринимают [например! Зейда, как чистое понятие человека, но воспринимают [реального] человека, к которому приложимы не только [категории] количества, качества, местонахождения, положения и другие, но и большее количество состояний. Если бы эти состояния входили в истинную сущность [понятия] «человек», то они были бы общими для всех людей. Но восприятие утрачивает представление о данном образе, когда объект восприятия исчезает, и познает образ только в материи или [если он так или иначе] связан с материей...

[38]. Предположение и внутреннее чувство не познают чистых понятий и смешивают их [с материальным субстратом], но закрепляют понятие после исчезновения объекта восприятия. Предположение и воображение тоже не дают при внутреннем восприятии чистого понятия о человеке, но прибавляют к нему, смотря по то-

<sup>10</sup> Арабское «вахм». Из дальнейшего видно, что Фараби имеет в виду тинкт.

<sup>11</sup> Т. е. инстинктом.

ни] количества, качества, местонахождения, положения. Когда [треннее восприятие] пытается представить себе абстрактную шость человека как таковую, оно не в состоянии это сделать может только закрепить смешанный образ человека, заимствованный от внешних чувств, даже в том случае, когда расстанется эспринимаемым объектом.

[39]. Человеческий дух, [наоборот], может представить себе штие согласно с его определением и истинной сущностью, осудив его от постоянных акциденций, так, чтобы оно явилось цим для множества [частных вещей]. Это достигается при пощи силы, присущей духу и называемой теоретическим разумом. х здесь подобен зеркалу, а разум — полировке. Эти понятия за^атлеваются в духе в силу божественной эманации, как очер:лия предметов возникают в полированном зеркале, если поливка не испорчена ржавчиной и не отклоняет его от высшей эроны чем-либо низшим, как, [скажем], отраслью, гневом, чувзом или воображением, когда [дух] отвернется от этого и направтся в сторону мира веления, он увидит высшее царство и досгнет высшего наслаждения...

[41]. Слабый дух обыкновенных людей, если склонится к внутренним [восприятиям], теряет внешние восприятия, а если склолтся к внешним восприятиям, то теряет внутренние. Если он подается на какое-нибудь внешнее чувство, то теряет другие чувства, а когда соединится с какой-нибудь одной силой, присущей {утренним чувствам, то становится чуждым другим силам. Так, их пугает зрение<sup>12</sup>, страх удерживает от похоти, размышление гклоняет от воспоминания, воспоминание мешает размышлять. у святого духа ничто ничему не мешает.

[42]. На общей границе между внутренними и внешними восриятиями находится сила, собирающая впечатления, доставляемые внешними чувствами. Этой силой осуществляются в подлинном смысле восприятия, в ней запечатлевается образ быстро движущегося предмета<sup>13</sup> и образы в ней сохраняются, хотя отсутствут воспринимаемый объект. Так, можно себе представить прямую шнию или круг, хотя [материально] они не существуют, но только >ти представления закрепляются ненадолго.

Эта сила является также вместилищем, где находятся внутренние образы во время сна. Таким образом, все то, что мы постигаем, в действительности отражается в этой силе — все равно, пришло ли оно туда извне или появилось изнутри. То, что отображается в этой силе, становится видимым [либо наяву, либо во сне]. Если ею завладеют внешние чувства, то она не занимается внутренними восприятиями, а когда внешние чувства ее освобождают, она переходит во власть внутренних восприятий, которые

<sup>12</sup> Т. е. заставляет человека смотреть не туда, куда надо.

<sup>13</sup> Смысл этой фразы неясен.

нс знают покоя, [т. с. всегда существуют]. В ней рисуются отображения того, что возникает во внутреннем [мире человека], и становятся явными, так что мы видим их, например, во сне. Нередко однако, что-нибудь увлекает внутренние [силы] и серьезно занимает их. Тогда эти силы приходят в такое сильное движение, что захватывают [человека] своей властью. Тогда дело происходит двояко: либо разум соразмеряет движение внутренних сил и сдерживает их кипение, или же он оказывается для этого слишком слабым и уходит от соседства с ними. Если случается, что разум или слишком слаб и воображение сильно овладевает [человеком], то в воображении возникает сила, действующая на это зеркало,<sup>14</sup> [т. с. на воображение]. Тогда в зеркале рисуется образ представляемой вещи и она становится зримой. Так бывает, когда человека мучает внутреннее опасение или им овладевает страх и он начинает слышать голоса и видеть людей<sup>14</sup>. Иногда эта власть над внутренними [переживаниями] оказывается очень сильной, а внешние восприятия — слишком слабыми, и тогда [в душе человека] вспыхивает нечто, [исходящее] из высшего царства, и он оповещает о неведомом. Так же мелькают [представления] во сне, когда чувства успокаиваются и органы ощущений пребывают в покое, и человек видит сны. Нередко память удерживает сон таким, как он был, и он не нуждается в толковании, а иногда воображающая сила в своем уподобляющем движении уходит от самого сновидения к чему-то с ним сродному, и иногда он нуждается в толковании. А толкование — это догадка толкования, посредством которой он по ветвям узнает корень<sup>15</sup>.

[43]. Чувственным вещам как таковым не свойственно быть постижимыми разумом, а умопостигаемому, поскольку оно постигаемо умом, не свойственно быть воспринятыми чувствами. Чувственное восприятие не осуществляется без помощи телесного органа, который воспринимает образы чувственных вещей вместе с их посторонними акциденциями, а умственное познание не может совершиться с помощью телесного органа, ибо то, что отображается в телесном органе, есть нечто частное, а общее, охватывающее многие вещи, не может заключаться в чем-либо делимом<sup>16</sup>. Напротив, умопостигаемые вещи воспринимает человеческий дух, [т. е.] некая не телесная субстанция, не делимая и не занимающая места. Она не имеет отношения к инстинкту и не познает посредством чувств, ибо относится к [миру] веления.

[44]. Область чувства — это мир творения, а область разума — это мир веления. А то, что выше творения и веления<sup>17</sup>, скрыто и от чувства, и от разума. Но его скрытность не разнится с его раскрытием, подобно тому как солнца [особенно ясно] видно, когда оно слегка прикрито [и не слепит глаз]...

<sup>14</sup> Речь идет о галлюцинациях.

<sup>15</sup> Т. е. по сновидению заключает о будущем.

<sup>16</sup> Т. е. частном.

<sup>17</sup> Т. е. первосущий.

Некоторые люди заключали о существовании вакуума исходя следующего: они брали вогнутый сосуд с симметричным горшком", переворачивали его над водной поверхностью другого суда и погружали его в этом направлении так, чтобы горлышко •ревернутого сосуда достигло дна сосуда с водой. Затем обрат- > водворяли его на водную поверхность и, исходя из того, что он )зершенно не наполнялся водой, заключали, что вогнутая [по- :рхность] перевернутого сосуда была заполнена воздухом, что в >й не было пустоты, ибо пустота заполнилась водой; что воздух, шолнивший сосуд, отталкивал встречную воду, оттеснял ее в юроны, прорезал ее и погружался в нее, подобно тому, как пронзает воду [при погружении в нее] твердое тело.

Из этого они заключали, что воздух наделен силой и что в сосу- е, наполненном воздухом, совершенно отсутствует вакуум, [затем] ни использовали либо пустой стеклянный широкий сосуд с про- олговатым узким горлышком, либо узкий сосуд с узким горлыш- ом.

Они погружали его в воду и получали тот же результат, что в первом случае, объясняя это тем, что сосуды наполнены воз- ухом. Затем они брали эти сосуды, сосали через горлышко, и, реже чем отнять горлышко ото рта, зажимали его пальцами, югружали в воду, открывали горлышко и вода вследствие притя- кения или отталкивания входила внутрь сосудов.

Этим они доказывали, что сосанием через горлышко они вы- бывают из этих сосудов воздух, в результате чего вода течет шутрь сосудов и занимает место [воздуха]. Если бы в сосуде ос- талось какое-то тело, то его место заполнил бы воздух, а не вода \ результат погружения сосудов в воду как до, так и после выду- зания был бы один и тот же, поскольку в обоих случаях они были юлностью заполненными.

Это послужило для них доказательством того, что простран- ство вначале было заполнено воздухом, затем воздух вышел и образовалась абсолютная пустота, которая впоследствии заполни- лась водой.

Мы считаем на основании их положений и необходимых зак- лючений, выведенных из их суждений, что фактически вопрос пос- тавлен правильно, однако сделанное ими заключение на основа- нии того, что они наблюдали в сосудах, не является безусловно необходимым. Если бы оно было правильным, тогда при условии, "что одна истина следует за другой, вторая не будет необходимым заключением для первой.

Однако эти люди не делали различия между реальной необ- ходимостью и вероятной. Мы придерживались мнения, что нет...

Из кн.: Farabi's article on vacuum — «Turk tarih kurumu Yayinlarindan», Ankara, 1951, N 15. Перевод на основе арабского и турецкого текстов выпол- нен Б. Я. Оширович и М. М. Хайруллаевым.



f j в этом вопросе, ^итиипии, которое они наолюдали в сосудах, было именно таким, как они об этом упоминали, однако необходимое заключение, выведенное на основании того, что они наблюдали в сосудах, сделано ими неправильно. К такому неверному мышлению их привело то, что они не отличали [необходимого] заключения от не необходимого и не знали, каким путем, как и почему первое необходимо.

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

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

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

Они [вышеупомянутые люди] должны ответить на этот вопрос «ибо утвердительно, либо отрицательно. Если они ответят утвердительно, то это значит, что взамен воздуха эта треть заполнилась ем-то, обладающим длиной, шириной и глубиной, следовательно, 'бладающим объемом.

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

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

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

Если мы поставим сосуды на солнце и солнечные лучи void) i нутрь сосудов прежде чем в них войдет вода, то что же окажется этой пустой трети сосуда? ^ ияглялно

Так же [... из [... в другом направлении, как это наглядно «Дно, то проникнут Л лучи на все расстояние или останутся «Утри сосудов только в этом отрезке? Что находится i MewW я противоположными стенками сосудов? Имеет ли ^i J» TMf uii эьем? На все эти вопросы неизбежно последует утвердите TMет, дабы не противоречить самому себе и реальным факта

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

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

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

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

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

Мы утверждаем, что пространство, которое они считают вакуумом, в действительности заполнено каким-то телом. Поскольку они не признавали субстанции этого тела, они принимали тело неизвестной субстанции за вакуум. Это тело существует, однако занимает ли оно пространство, ранее занятое воздухом, из которого воздух вышел и продолжает существовать, когда пространство занято воздухом, или же оно проникает туда уже после того, как воздух вышел оттуда?

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

Если это так, то что же мешало воде заполнить воздушное пространство? Если же это тело сменило воздух после выхода его то, вероятно, это тело существовало до этого вне сосуда или рядом с ним, а следовательно, это либо воздух, либо вода, находящаяся в воздухе. Этим телом не может быть им вода, находящаяся в воздухе, как мы отмечали выше, ни воздух, вошедший в сосуд извне на место «первого воздуха»,

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

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

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

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

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

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

Высокая температура может также падать из-за недостатка горячего тела, которое отделилось от него, — понижение температуры происходит само по себе, а не в связи с тем, что одно холодное тело отделилось от другого холодного тела.

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

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

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

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

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

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

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

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

Аналогично этому и повышение температуры происходит без прибавления к ней чего-то, поскольку вода имеет свойство при повышении и понижении температуры оставаться самой собой.

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

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

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

Если оставшийся воздух увеличится в объеме и заполнит со-

суд, то он останется в объеме вогнутой [поверхности] сосуда **По** исчезновении сопротивления воздух снова примет свой естественный объем, в результате чего освободится место для окружающих его тел.

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

Быстрота движения воды в пространство, из которого искусственно удален воздух, при исчезновении сопротивления будет пропорциональна количеству приложенного к ней сопротивления. Поистине всякий раз при уменьшении объема «второго воздуха» к нему применяется сила для увеличения его объема. Без этого применения силы переход «второго воздуха» в «первый» происходил бы быстрее, а в соответствии с этим и вода текла бы быстрее.

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

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

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

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

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

Причину явлений, которые они наблюдали в сосудах, ЮНН видели в существовании вакуума. Из вышесказанного ясно, что рассуждение о вакууме не является необходимым заключением. То, что они считали абсолютной пустотой, в действительности **ЯБ** является пространством, заполненным воздухом.

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

Бесконечная хвала... разуму.

[1]. Сказал: осмысленные речения делятся на то, что пазывается именем, и па то, что называется словом. Слова — это те, которые учеными-филологами арабского языка называются глаголами, к ним также относятся и те, которые состоят из имей и слов. Что же касается имен, например, Зейд, Умар, человек, животное, Зелзна, чернота, справедливость, писание, справедливый, писатель, стоящий, сидящий, белый, черный, то в общем каждое отдельное речение указывает на значение, не указывая в своей сути на время [совершения] значения. Слова — это глаголы, например, шел, идет, пойдет, ударил, бьет, ударит и тому подобное. В целом слово — это отдельное речение, указывающее на значение и его время [совершения]. Слова могут означать прошедшее время, например, написал, ударил; будущее время, — например, ударит и настоящее время, — например, он сейчас бьет. Сложное выражение может состоять из двух имен: Зейд стоит, Умар — человек, лошадь — животное, а в другом случае из имени и слова: Зейд идет, Умар написал, Халид пойдет и тому подобное.

[2]. К простым речениям относятся также части речи, которые филологи называют частицами [хуруф]. Они служат для вспомогательных значений. Эти частицы различны по своему виду. Однако, как это принято считать, они [виды] дошли до нас не от ученых-филологов арабского языка, так как каждый класс обозначен отдельным именем. Вот почему при перечислении классов частиц мы должны пользоваться именами, дошедшими до нас от ученых-филологов греческого языка, ибо они обозначили каждый класс отдельным именем. Различные виды частиц они называли по-разному: последующие [хавалиф], соединительные [василат], серединные [васита], начальные [хаваши], связывающие [равабит]. Одни виды используются в сочетании с именами, другие — со словами, третьи — со слагаемыми из них. Каждая частица в сочетании с речением указывает на то, что понятие, означающее данное речение, будет являться одним из видов обстоятельства.

[3]. Нам необходимо знать, что одни и те же классы речений, входящие в искусство морфологии, используются в народе в одном значении, а среди ученых в другом; и, может быть, есть и такие речения, кои у представителей одних наук используются в одном значении, а у представителей других искусств — в другом. Искусство морфологии рассматривает классы речений исходя из их значений [далалат], распространенных в народе, но не среди ученых. Вот почему филологи познают смыслы речений исходя из их значений в народе, но не среди ученых. Поэтому в большинстве случаев значения речений, используемых в народе, полностью совпадают со значениями, используемыми среди ученых.

При определении признаков речений мы имеем в виду только

<sup>1</sup> Перевод с арабского языка выполнен М. Н. Нуритдиновым.

• о^н.м, .NW.WUK: uLiii^mjiuToi у логиков, так как нет необходимости обращаться к значениям, которых логики не используют, пои в данный момент мы рассматриваем только то, что охватывает логика. Когда же мы рассматриваем значения/известные в породе, то используем их по мере того, какими значениями они обличают у них, но не у ученых. Положение при этом подобно пол( кешпо в других искусствах, которые практикуются в народе. Например, плотник при разговоре использует те речения, кои из-о-с-!-ы среди плотников [...] и представителей других [ремесел]. Поэтому в данном искусстве [логике], которого мы придерживаемся, нам необходимо упоминать те признаки классов речений, кои приемлемы для представителей данной науки. Исходя из этого !\*? следует упрекать нас в том, что мы часто используем речения, известные в народе, и их смысл в передаче филологов и других ученых на том языке, на котором говорит народ, так как мы используем из них только общепринятые и те, которые по своим признакам одинаковы как у народа, так и у логиков.

[4]. Последующими [хавалиф] мы называем каждую букву алфавита или каждое речение, кое может занимать место имени, если последнее отсутствует. Например, буква «ха» в понятии «он ударил его» [дарабаху]; «буква «йа» в понятии «моя рубаха» [савби]; буква «та» в понятии «я ударил, ты ударил» [дарабту, дараб-Тай] [любая другая буква алфавита, которая может занять место имени. Поэтому все эти местоимения называются общим именем — последующими [хавалиф].

[5]. Соединительные [василат] имеют много разновидностей: 5/1 — частицы, используемые для определения, например, определенный артикль «алиф» и «лям», «который» [аллази] и ему подобные; 5/2 — частицы, которые в сочетании с именем означают обращение «йа» и «йа аййуха»; 5/3 — частицы, которые в сочетании с именем указывают на "то, что действие, совершаемое упоминаемым именем, касается всех его частей, например, частица «каждый» [куллу]; 5/4 — частицы, которые означают, что действие, совершаемое упоминаемым именем, касается только отдельных его частей, например, частица [баьду] «некоторый» и ей подобные.

[6]. Серединными [васита] называются все те частицы, кон в сочетании с каким-нибудь именем указывают на то, что упоминаемое имя относится к другому и каким-то образом связано с ним, как например, «от» [мни]; «о, об» [ан]; «к» [ила]; «на» ^ а j и тому подобные.

[7]. Начальные [хаваши] имеют много разновидностей:

7/1 — частицы, которые, сочетаясь с вещью, указывают на то, что данная вещь твердо существует и нет сомнения в ее Д^уов^Рности. Например, частица «истинно, подлинно» [пнпа]: «Поистине бог один и поистине мир конечен» [инна-ллаха вохидунва инна алама мутанахин]. Может быть, поэтому бытие вещи, ее;с>шн~ть, а также субстанция вещи называются истинностью I'^™™ так как часто мы используем «истинность вещи» [ииииият]

[дно, что нет различия между тем, что скажем «субстанция ой рубахи» или «истинность этой рубахи». Однако последняя ? распространена широко в народе, поскольку ученые часто придают к первой [джавхар];

7/2 — частицы, которые в сочетании с вещью указывают на то, го она отрицается. Например, «ла, лайса», т. е. частицы отрица- \\я\

7/3 — частицы, которые в сочетании с вещью указывают на то, го она утверждается, например, «да» [на'ам]. Очевидным для нас является\* то, что многие ученые филологи относят их к словам, не- ;ели к частицам, а также многое из того, что мы будем далее ричислять к частицам, большинство филологов относят не к час- ицам, а к именам или глаголам. Однако мы будем причислять ги вещи к той или иной группе с точки зрения интересов логики;

7/4 — частицы, которые в сочетании с вещью указывают на то, то она под сомнением. Например, «если бы я знал» [лайта ш'ри];

7/5 — частицы, которые в сочетании с вещью указывают на то, то она предположительна, например, «как будто» [ка-анна]; «по- оже на то, что» [юшбнху ан якуна]; «возможно» [ла'алла]; «веро- тно» ['аса];

7/6 — частицы, которые в сочетании с вещью указывают па то, то требуется определение ее меры, например, «сколько» [кам?]. Хействительно, если мы скажем «сколько» относительно этой ве- ци, то мы с помощью этой частицы укажем на то, что нам необ- юдимо узнать меру данной вещи;

7/7 — частицы, которые в сочетании с вещью указывают на то, (то необходимо определение времени ее бытия, например, «ког- ia?» [мата?];

7/8 — частицы, которые в сочетании с вещью указывают на то., ПО необходимо определение ее места, например, «где?» [айна?];

7/9 — с целью от всего того, что необходимо познать, является го, что преследуется вопросом. Когда требуется познание меры вещи, то целью вопроса является познание ее меры. При необхо- димости [познания] времени вещи целью вопроса является опре- деление ее времени. Также при необходимости определения места вещи целью вопроса является определение ее места. Каждый воп- рос, который требует познание вещи у человека, обязывает спра- шиваемого давать спрашивающему ответ, удовлетворяющий его цель, которую он преследовал от постановки вопроса. Когда воп- рос ставится о мере вещи, это обязывает спрашиваемого давать спрашивающему ответ, который бы удовлетворил его цель от по- становки вопроса. Также, когда вопрос ставится о месте вещи, это обязывает спрашиваемого дать спрашивающему ответ, удовлетво- ряющий его, и когда ставится вопрос о времени вещи;

7/10 — что использует отвечающий для удовлетворения вопро- са спрашивающего, именуется именем частиц, которыми пользует\*



ся спрашивающий при вопросе, или же именем, которое обоазу-стен от названия частиц, используемых спрашивающим То что использует отвечающий для выражения меры вещи, называется количеством, так как оно образуется от частицы, которую использует спрашивающий о мерс вещи.

То, что использует отвечающий для выражения времени вещи именуется частицей «когда?» [мата?], однако последняя не является именем, образованным от частицы, используемой в вопросе а принимает по своей сути форму имени. То, что использует отвечающий для выражения места вещи, именуется «где?» [айна?], и она названа именем той частицы, которая используется спрашивающим с точки зрения переносного, но не происхождения;

7/11 — к начальным также относится то, что в сочетании с вещью указывает на необходимость определения ее бытия, но не определения ни ее меры, пи времени, ни места, например, «-ли» [хал]. Действительно, когда мы говорим «вещь ли?» [хал аш-шай?], мы требуем определения ее бытия и только. Больше того, эта частица сочетается со сложным речением, например: «Разве Зейд ушел?» [Хал Зейд мунталик?]; «Уехал ли Умар?» [Хал Умару рохилун?]; «Во дворе ли Сократ?» [Хал Сукрот фи-ддари?]. А иногда она сочетается только с именем. Однако она или сочетается или к ней добавляют ту вещь, на которую указывает данное имя. Таким образом, если мы скажем «Разве Зейд», не добавив сюда «здесь» или «во дворе» или «ушел» и тому подобное, то суждение будет ложным. Поэтому частица сочетается только со сложным [речением], где все частицы [предложения] представлены, или же со сложным [речением], куда добавлены некоторые части. Таким образом, она сочетается только со сложным [речением];

7/12 — к ним также относится частица, которая при сочетании с вещью указывает на то, что требуемое от вещи — это только представление ее сути, но ни ее бытие, ни определение другой кроме нее вещи, ни ее мера, ни время и ни место. Сюда относятся «что» [ма?] и «что это?» [ма хува?]. Поистине, когда мы говорим «какая вещь?» [ма аш-шай?] или «какая эта вещь» [ма хува аш-шай?], то этим мы желаем постичь, что из себя представляет эта вещь и не более. Доказательством тому, что эта частица не указывает на необходимость определения бытия вещи, является то, что если мы свяжем «есть» [мавджуд] с «какая вещь?» [ма аш-шай?], то понятие станет не понятным, также как, если скажем «какая эта вещь существует?» [ма хува аш-шай мавджуд.>]. Действительно, данное высказывание будет ложным, если использовать «ма хува?» [что это?] как частицу вопросительную. Ёслиже эта частица будет использована вместо частицы «не нет» Н»сај, тогда паше высказывание «вещь не существует» будет понятным. Если взять ее как вопросительную и сказать «какая это.вещь» су ществует?\* [ма хува аш-шай мавджуд?], то высказыванне будет ложным. Если от нашего вопроса «какая эта <sup>в</sup> <sup>е</sup> <sup>щ</sup> <sup>ь</sup> ? \ ^ шай?» требуется определение сути вещи, то после [определения!

;иывапню может послужить то, что если мы скажем «какой эта чь?» о том, чего не видели, не зная о существовании вещи и о она собой представляет, то высказывание будет ложным. Тре- /ется понимание смысла имени, поскольку запрещается нахож- iiii бытия вещи перед ее постижением. Также становится воп- ;с о мере вещи, времени и месте, так как познание вещи промерит до определения ее бытия. Если мы скажем «где тот?» (че- э.ек], не зная о том, существует ли он на белом свете или нет, ...оказывание будет ложным. Также, если скажем «когда при- ;;-л?», не зная о том, пришел он вообще или нет, высказывание у дет ложным.

Частица «какой» [ма] указывает на то, что требуется изна- ие сущности вещи; она сочетается только с простым именем •:уф рад] или с тем, что находится па месте простого имени, нап- 'амор: какой человек, какое это солнце, какая эта луна, какое жжение, какая тишина, какое лунное затмение. Последнее слож- О] [речение] идет па месте простого [речения]. При сочетании истицы со сложным, которое не выполняет функции простого, доказывание будет непонятным, к примеру: какой человек — квотное, какая луна затмевается и тому подобное. Каждый воп- ос обязывает спрашиваемого дать такой ответ, который удовлет- ; рил бы спрос. То, что используется для выражения того, что оп- ределяется вопросом «какая эта вещь?» [ма хува аш-шай?], может 'ыть одним из двух: пли тем, на что указывается простым рече- вом, или тем, на что указывается сложным речением. К примеру ; ответе на вопрос «какая эта вещь» [предположим, что ответом >удет слово «пальма»] отвечающий, когда говорит «эта вещь есть тальма», использует для выражения простое имя. Когда же го- зорнт «это дерево плодоносит финики», он здесь использует для угзста сложное выражение. Каким бы из этих двух ответов ни отвечал отвечающий, в любом случае вопрос удовлетворяется: в первом случае — простым именем «пальма», а во втором — слож- ным речением. Если то, что необходимо использовать для ответа на вопрос «какая эта вещь» [ма хува аш-шай?], выражается сложным речением, тогда она будет называться «сущностью ве- щи» [махият аш-шай], а также «то, что указывает на вещь» или на «субстанцию вещи» или «на истинность вещи» или «природу вещи», или просто «субстанцией вещи»;

7/13 — сюда относится частица, которая в сочетании с вещью указывает па необходимость познания ее формы [сигатун] и сущ- ности [хайъатун]. Форма вещи есть форма самой себя, т. е. такая форма, которой утвердилась сама сущность вещи. Например, фор- ма стопы [йоги], благодаря которой утвердилось то, что относится к стопе, и если отсутствует та форма, следовательно, нет и стопы, а если последняя существует, то [существует] и форма. Также и относительно других вещей: если взять печать, то она является формой своей сущности, которой утверждается сущность вещи.

Форма может передавать состояние вещи в процессе совершенства бытия ее сущности, например, рубашка. Ее материя в результате изготовления принимает форму, которой и определяется ее сущность. Когда рубашка укоротится, выцветет, утончится, т. е. имеется в виду укорочение, выцветание, утончение, то все это будет формами рубашки, но не той формой, которой утвердилась ее сущность. Однако все это есть состояния рубашки, которые она обретает в процессе совершенствования, принимая различные формы п сущности. Если внимательно приглядеться к человеку, то он обладает формой и сущностью. Класс [синф], которым утверждается сущность вещи, называется формами сущности вещи, а другой класс, которым не утверждается форма, называется формами внешними к сущности вещи [ас-сияг ал-хариджа ан зат аш-шай].

Частица, которая в сочетании с вещью указывает на необходимость познания ее формы «как, каков, каким образом» — [кайфа]. Если мы спросим «какова вещь» [кайфа аш-шай?], то этим мы стремимся определить ее форму или форму ее сущности, или форму внешнюю к ее сущности. Когда мы говорим «каков Зейд?» {кайфа Зайду?}, то пытаемся выяснить его настроение, злой ли он или в духе, здоров или болен, т. е. отвечаем формами внешними к сущности Зейда. Бывает, что формы, которыми утверждается вещь, скрыты от людей, вот почему они [формы] не имеют известных имен. Когда спрашивают «какова работа этой вещи?» [кайфа амалу хаза аш-шай?], то имеют в виду форму вещи. Внешней формой является то, когда люди, спрашивая о ней, используют частицу «как, каков?» [кайфа?]. Вещи, которые используются для выражения форм [сияг], а также при ответе на вопрос о качестве вещи, называются качествами [кайфийат] и это время образовано от частицы, используемой при вопросе. То, что выражает форму сущности вещи [сигат зат аш-шай], называется сущностным качеством [кайфийат затиййа], а некоторые называют его также субстанциональными качествами [кайфийат джавхарийя]. То, что выражает внешние формы [синг хариджа], называется акцидентальными качествами [кайфийат 'ардпийа], а иногда — несущностными [кайфийат гайри затиййа];

7/14 — сюда также относится частица, которая в сочетании с вещью указывает на необходимость отделения от другой вещи или на необходимость определения того, чем та отличается от другой вещи, например, «которая вещь?, который из них?» [аййу шай?, аййу-ма хува?]. Этот вопрос употребляется тогда, когда судьба вещи неясна и есть вероятность ее замены другой вещью. Это возможно, конечно, при наличии чего-то другого.

Когда мы говорим «который из них Зейд?» [и «который это Зейд»] не зная ничего о нем, наш вопрос будет ложным. Что же касается вопроса «какой человек?» [ма ал-инсон?], то его можно задать, хотя не будет никого кроме отвечающего на этот вопрос. Также можно спросить «каков Зейд?» [кайфа Зайду?], хотя будем знать никого кроме него и даже если не будет никого на све-

х^u.Нер о^u^ci. ни VVMI vuf/x/v...» ~.»w\_... ^д^,^ цанну а Зейду?], зная, что во всем мире нет никого кроме Зейда, то рос опять-таки будет ложным. Все, что пригодно для ответа вопрос о вещи «как, какой?» [кайфа?], должно соответствовать у, чтобы быть пригодным для ответа на вопрос «какая эта хъБ [айну шай хува?]. Но многое из того, что пригодно для от- а на вопрос «какая эта вещь?» [айну шай хува?], не пригодно 1 ответа на вопрос «как, какой?». Когда одни качества служат эмам внешним к сущности вещи, а другие—познанию формы цностн вещи [мабрифат сигат аш-шай], то эти полезные качест- становятся формами сущности вещей, при их использовании в 1естве ответа на вопрос «какова эта вещь?», который [ответ] ражает то, чем отличается вещь в своей [данной] сущности от /гон. Также, когда качества, которые служат формам внешним сущности вещи, используются на месте ответа на вопрос «какая 1 вещь?», выражают то, чем отличается вещь в своем состоянии другой. Отличие вещи в своей сущности от другой подобно от- чню пальмы от стекла и меча от шерсти. Отличие же вещи от угон по своему состоянию подобно отличию Зейда от Умара: ин здоров, другой болен, ибо очевидно, что Зейд отличается от 1ара не тем, чем отличается он от «шерсти»;

7/15 — к ним относится такая частица, которая при сочетании вещью указывает на необходимость постижения ее причины, пример, высказывание «почему?», «что случилось?» и тому по- бное. Будет правильным сочетание этих частиц с вещью, если бытие известно. Если мы скажем «что случилось, такой-то де- лет так-то и так-то?», не зная, что он делает, высказывание бу- )т ложным. Кроме того, эта частица чаще сочетается с тем, на о указывает сложное предложение, например, «почему Зейд делает 1К?» и тому подобное. Иногда она сочетается с простым речени- л, когда под последним подразумевается что-то другое, напри- ер, «почему он вышел?», где под местоимением подразумевается ейд. Если под этим высказыванием понимается то, что понима- лся под высказыванием «почему Зейд вышел?», то высказывание удет ложным. Вещь, с которой сочетается эта частица, должна обрать в себя два обстоятельства: первое — должно быть извест- ым ее бытие, а второе — она должна быть сложной. Также вы- казывание «что это?» [ма хува?] должно сочетаться с вещью, в оторой соединены два обстоятельства: первое — должно быть из- естно ее бытие, второе — эта вещь должна быть единичной, т. е. фостым предложением или тем, что выполняет функции простого ре- еения.

Эти две частицы «что это?» [ма хува?] и «почему это?» [лима :ува?] схожи в том, что бытие вещи, с которой они сочетаются, южны быть известным, и расходятся в том, что вещь, с которой :очетается «что это?», должна быть единичной, а вещь, с которой ючается «почему?», — сложной.

[8]. Соединяющие [равабит] частицы имеют множество разновидностей:

8/1 — из них то, что в сочетании с множеством выражений указывает на то, что каждое из этих выражений имеет свое собственное значение, например, частица «либо» [имма];

8/2 — из них то, что в сочетании с вещью, бытие которой еще не достоверно, указывает на то, что какая-либо вещь обусловлена данной конкретной вещью, например [связки] «им кана», «куллама капа», «иза кана» и «мата кана» и тому подобное. Эти связки [рибатат] гарантируют связь последующего с предыдущим при наличии и первого и поэтому называются «гарантийная связка» [аррибат ал-мудаммап] с той точки зрения, что указывает на то, что предыдущий гарантирует связь последующего с ним [предыдущим]. Например, «если войдет Зейд, выйдет Умар; если взойдет солнце, то будет день», так как восход солнца как бы гарантирует день [бытие его], хотя восход солнца еще не является фактом достоверным. Поэтому эти гарантийные частицы могут называться также условными [шарайт];

8/3 — к гарантийным частицам относится то, что обязательно сочетается с вещью, бытие или здравость которой является фактом достоверным и указывает на то, что следующая за ним вещь необходима ему, например, «когда?» [ламма?] и «так как» [из]: «когда взойдет солнце, будет день», «когда придет лето, усилится зной», «когда солнце и луна сойдутся, произойдет затмение». Как видно, эта частица указывает на то, что первый, безусловно, вызывает второй после того, как утверждается бытие первого. Поэтому данная гарантийная частица называется [джазмун];

8/4 — из них частица, которая в сочетании с предложениями указывает на то, что каждый из них гарантирует отдаление другого, например, частица «что касается, то» [амма... фа]. Она указывает на то, что вещи, которые сочетаются с ней, гарантированно отдалены друг от друга любым путем и поэтому называется связка, указывающая на разделение [инфисол], или разделительная связка [ар-рибат ал-муфассал], так как она указывает на то, что первый гарантированно отделяется от следующего за ним;

8/5 — из них частица, которая в сочетании с вещью указывает на то, что она находится вне суждения, предшествующего вещи, изложенной в высказывании, и связь предыдущей вещи с последующей подразумевается, например, частица «однако» [лакинна, илля аниа]. Она используется исключительно для указания на то, что вещь, которая сочетается с ней, находится вне суждения [хукм], предшествующего тому, что изложено в высказывании. Например, «если солнце взойдет, то день будет», однако «солнце взошло». Высказывание, «если солнце взойдет» указывает на то, что восход солнца еще не достоверен. Частица «однако» вывела высказывание из суждения, в котором она находилась в начале, и подразумевается то, что данное суждение все же существует, в каком бы состоянии не находились части высказывания. ١٥гда

ле этого высказывание оудет сочетаться с суждением, тс это цет означать, что предшествующее суждение не продолжится прерывно, а его бытие станет достоверным только после повтоиня. Эти частицы называются частицами исключения [хуруф алгиена];

8/6 — те из них, что в сочетании с вещью указывают па то, что а является идеей к предшествующей вещи. Например, частица ля того, чтобы» [кай] и «для» [ли];

8/7 — из них то, что в сочетании с вещью указывает па то, что а является причиной вещи, предшествующей ей в речении или том, что читается, например, «потому, что [лиаина]; из-за, ради ин ажл]; со стороны [мин кибал];»;

8/8 — из них то, что в сочетании с вещью указывает па то, что а вещь является необходимостью предшествующей вещи, бытие торой является достоверным, например, «таким образом [файн]» и тому подобное.

Вот это и есть виды простых речений. Выше нами были приветы только некоторые из разновидностей, необходимые для нагсго исследования;

9 — сложные речения [ал-алфаз ал-мураккаба] состоят из вы-супомянутых разновидностей, т. е. имен [асма], глаголов [киш] и частиц [хуруф]. Все речения, состоящие из них, называются сражениями [акавил], а следовательно,— частями выражений, днничные речения [алфаз муфрада], сочетаясь между собой, об-эзуют целый ряд структур, состоящих из упомянутых разновидностей. Поэтому нет необходимости перечислять все возможные эрианты сочетаний, однако стоит остановиться на одном из них. огда сочетаются два имени, то одно становится прилагательным, другое — существительным. ...Например, Зейд идет, Умар ушел. ак видно из этих двух словосочетаний, в каждом из них один гановится существительным, а другой — прилагательным, т. е. ейд — существительное, а идет — глагол. Если к подобному сло-осочетанию добавить утвердительную частицу «инна» [поистине, ействительно], то высказывание станет окончательно понятным, апрнмер, поистине Зейд идет; поистине человек — животное; ействительно, любое животное — хищник. Во всех случаях мы южем ввести в сочетание местоимение «он», как например, Зейд, он идет». Все, что следует после частицы-местоимения «ху-а» и все, чему предшествует частица «хува», является прилагат-ельным, например, лошадь есть животное, Зейд есть человек. Iекотрые люди называют существительное подлежащим, а при-|агательное — сказуемым, также могут называть прилагательное :ал-хабар» или «ал-мухбар бихи», а существительное — «ал-мух->р анху». В нашем высказывании Зейд является существитель-ном, подлежащим и «мухбир анху», а «идет» является и прила-ательным и «хабар», и «мухбар бихи», и сказуемым. Подобного •оа словосочетания могут состоять из имени и глагола, и из двух уществительных;

10 подобно тому, как сочетаются те два предложения на языке также соединяются их значения в душе [фи ап-пафс] Союз *ш* в значении и в душе подобен союзу тех двух предложений на языке Подобно тому, как сочетание состоит из двух частей, союз в душе также состоит из двух значений. Одно из них это то, на что указывает часть, которая называется существительным, а другое — то, на что указывает часть высказывания, которая называется прилагательным. Например, солнце взошло. Значение, понимаемое от слова «взошло», соединяется в душе со значением, понимаемым от слова «солнце», что приводит к образованию сочетания из двух значений, которые являются частями союза. Одна из них [частей] является значением части, которая есть прилагательное, а другая — значением части, которая есть существительное. Значение, понимаемое от существительного, называется также значением существительного, а значение, понимаемое от прилагательного, — значением прилагательного, например, «человек есть животное». Здесь значение, понимаемое от слова «человек», называется значением существительного, а понимаемое от слова «животное» — значением того, что есть прилагательное, сказуемое или «хабар». В логике принято называть значение существительного, подлежащего или «ал-мухбир анху» — субъектом [мавду], а значение сказуемого или того, что есть прилагательное или «ал-хабар» — предикатом [махмул]. Это подобно тому, что понимается от высказывания «Зейд есть человек». Значение, понимаемое от слова «Зейд», является субъектом, а от слова «человек» — предикат. Тому подобные примеры: «лошадь — животное»; «Сократ справедлив»; «Умар — белый»; «ворона — черная» состоят из двух значений, одно из них — субъект, а другое — предикат.

И. Значения, выражаемые именами, могут сказываться больше чем об одном субъекте, например, значение, понимаемое от высказывания «человек». Оно может сказываться о Зейде, об Умаре, Али и других, так как и Зейд человек, и Умар, и Сократ. Также «белый» может сказываться больше, чем об одном субъекте, также «животное», «стена», «пчела», «лошадь», «собака», «осел», «бык» и т. д., т. е. значения, понимаемые от всех этих [слов], могут сказываться больше, чем об одном субъекте. Значения, которые не могут сказываться больше, чем об одном субъекте, могут не сказываться вообще или если сказываются — то только об одном [субъекте]. К примеру, Зейд, Умар, эта лошадь, эта стена, т. е. все, что можно указывать на него одного. Таким образом, эти значения либо совершенно не сказываются о какой-либо вещи, либо если сказываются, то только о какой-либо одной из них, не более. Например, «тот входящий есть Зейд», «этот который идет, есть Умар», «тот, кто построил его, есть такой-то», «тот, кто выиграл, есть та лошадь». Предикаты во всех этих случаях сказываются об этом субъекте, который взят именно в этом высказывании и совершенно недопустимо, чтобы скамвалосэ о других, кроме этого субъекта. То, что касается значения выска-

зания «человек», то оно, Оудучи высказано о каком-либо субъекте, может быть использовано в качестве предиката и другого субъекта. Значения, которые могут сказываться больше, чем об одном [субъекте], называются «универсальными значениями», «обобщенными значениями», «значениями, сказывающимися о многих субъектах». Те значения, которые не сказываются больше чем об одном, или вообще не сказываются о какой-либо вещи или сказываются только об одном и не более, называются «единичными значениями» — ашхас».

## ФИЛОСОФСКИЕ ВОПРОСЫ И ОТВЕТЫ НА НИХ<sup>1</sup>

[1.] Спросили о цветах, как они возникают в [разных] телах, и в каких телах возникают.

Он ответил: Цвета возникают в [тех] телах, которые подвержены возникновению и уничтожению, а у высших тел нет цвета, о нет также у элементов и простых тел. Это мнение большинства евреев [ученых], за исключением некоторых [из них]. Последние говорили, что из всех элементов земля обладает черным цветом, огню свойственно сияние. Цвет возникает в сложных телах, состоящих из смещения элементов. Если в сложном теле преобладает огненное начало, то его цвет будет белым, а если — землистость, то его цвет будет черным. Потом таким же образом возникают промежуточные цвета в зависимости от меры соединения, т. е. возникают средние цвета.

[2.] Спросили о цвете и о том, что это такое.

Он ответил: Это предел тела, отражающего свет, благодаря ему оно [тело] отражает свет; и цвет проявляется на поверхности тела, и тело имеет два предела, один из них — поверхность, благодаря чему оно является телом, а другой предел — цвет, благодаря чему оно [тело] отражает свет.

[3.] Спросили его о смещении и о том, что это такое.

Он ответил: Смещение — это действие каждого из двух качеств одно на другое и воздействие каждого из них [обратно] на другое.

[4.] ... 1.

[5.] Спросили о значении разреженности и плотности и о том, в какую категорию они входят.

Он ответил: Они входят в категорию положения [состояния], т. е. разреженность — это удаление одних частиц тела от других в их расположениях, так что между этими частицами будут находиться другие частицы другого тела, а плотность — это сближение одних частиц тела с другими в их расположении.

[6.] Спросили его о шероховатости и гладкости и о том, в какую категорию они входят.

Он ответил: Они входят в категорию положения, т. е. положение поверхностных частиц [тела]. Шероховатость — это расположе-

<sup>1</sup> См.: Хайруллаев А. М. Фиробий ва ушшг фалсафин рисолаарн. Тошкент: Фан, 1963, с. 203—211.



и.в.а.ж. — выше, некоторые — ниже (или неравномерно), а гладкость — это положение частиц поверхности тела без повышения и понижения, т. е. [на одном уровне].

[7]. Спросили его о плотных вещах и о том, каким из них присуша твердость и каким — мягкость.

Он ответил: Если частицы твердых тел имеют [между собой] прочное объединение и связь [между собой], то в теле возникает твердость, а если, [наоборот], его частицы не объединены и не имеют прочности, то в теле возникает мягкость. Свойство твердости — [это] то, что воздействует на [другие тела] легко, а их [тел] воздействию подвергается с трудом. Свойство мягкости — [это] то, что подвергается воздействию [других тел] легко, а на них воздействует с трудом.

[8]. Спросили его: «Выучить наизусть «или» понимать — что из них лучше?»

Он ответил: «Понимать лучше, чем учить наизусть, так как зубрить наизусть связано со многими словами и [именами] людей, которые [з свою очередь] требуют запоминаний с мелочей и это бесконечно, в них нет пользы никому, кто бы им ни занимался и чем бы он ни занимался. [Человек], стремившийся к запоминанию наизусть, не достигает цели, будто он трудился зря. А понимание связано с обобщениями, [выявлением] сущности и законов, а это имеет предел как общее, [возникшее] из многих частей. И если человек старается в этом направлении, то у него будет польза. А также следует сказать, что человеческой деятельности присуще сравнение, осмотрительность, политика и забота о последствиях [своей деятельности]. И если человек опирается на несущественные [положения], которые он знает наизусть, то он не будет в безопасности от путаниц и ошибок, так как человеческие поступки не похожи друг на друга во всех отношениях, и бывает так, что с человеком случится нечто непохожее с тем, что он знает наизусть. А если он будет опираться на обобщения и законы, то в случае необходимости он прибегнет к общим правилам. Если сравнить эти обстоятельства, то выяснится, что понимать лучше, чем знать наизусть.

[9]. Спросили его: Подвергается ли мир разложению или нет, и если он разлагается, то его происхождение и разложение похоже ли на образование и разложение тел либо это происходит по другому, и как это понять?

Он ответил: В действительности становление мира — это такое строение, которое похоже на другие строения. А разложение — это распад или похоже на распад. Если вместо строения и распада скажем «соединения» или «разъединения», то это приемлемо. Все, что создано из многих частиц, требует больше времени для его строения, так же все, что распадается на многие части, требует еще больше времени и чем меньше частей имеется в них

сдметах], тем меньше времени нужно для их строения и распада.

Минимум [количества], который подвергается становлению и зложенпю, должен быть не меньше [двух], так как одно единственное тело не может иметь пи строения, ни распада. Строеие распад невозможны вне времени. А время — начало. Его начало — это абсолютное начало. Начало вещи — это не вещь. А строеие и распад происходят только абсолютно и мгновенно. Длительность или краткость времени — то, что происходит между более двух вещей, зависит от их количества.

Различные части [этого] мира, например, животные и растения тому подобные, которые составлены из более двух вещей, их ановление и разложение [пропорционально] в зависимости от количества их частей и элементов. Поскольку мир сотворен из двух простых [элементов], т. е. из присущей ему материи и формы, как уже было сказано, его становление происходит мгновенно, без времени и промежутков. Он [мир] также подвергается разложению вне времени. Значит миру в целом свойственно образование и разложение, его образование и разложение [происходит] вне времени. И составным частям мира также присуще образование и разложение. Однако их составление и разложение [происходит] в времени.

[10]. Спросили его об общих вещах. Каково их существование?

Он ответил: Их существование, в действительности, независимо от существования других вещей происходит путем вторичного гремления к акциденции. Существование общих вещей, т. е. всеобщность, происходит только путем существования индивидуальных [вещей] и таким образом существование их акцидентально. Однако я не хочу сказать, что общность — это есть акциденция.

В этом случае необходимо признать, что общие субстанции являются акциденциями абсолютно. Я говорю, что их действительное абсолютное существование является лишь акцидентальным.

[11]. Спросили о категориях действующей и подвергающейся воздействию, о которых сказано в категории качества; одинаковы и они или разные, и если одинаковые, почему иногда становятся высшим родом, а иногда входят в другой высший род?

Он ответил: Они одинаковы в одном значении и различны в других значениях. То, в чем они сходятся, — это акциденция, так как они оба именные, а то, в чем расходятся, — это совокупность того, что он [Аристотель] упомянул в категории воздествующей и в некоторых своих высказываниях относительно качества. Затем он, объясняя все это, сказал, что субстанция и качество обладают определенными состояниями. Это состояние есть покой, который берет свое начало от небытия и он противоположен форме и переходит к форме благодаря принятому, или, говоря в общем, тот покой переходит от потенции к действительности. Значит, покой и есть в форме или, наоборот, если форма проявится в нем, то тогда для нее неизбежна устойчивость. Такое состояние фор-

мы и называется воздействующим качеством. Если же она скоропроходящая, то называется воздействием. Когда же этот процесс распространяется па многие вещи, то все они становятся общим высшим родом и, таким образом, воздействие плюс качество, которое называется воздействующим, становится одним из видов качества.

[12]. Спросили: Что такое огласованное имя.

Он ответил: Имена [делятся] на два вида. Одним [видом] именуется обстоятельства, под которыми не подразумевается определенное единичное значение. Эти [имена] являются общими, объединенными. Под другим видом, которым именуется обстоятельства, подразумевается определенное значение. Этот вид в свою очередь делится на две части. В нем имена тех обстоятельств, под которыми имеют в виду определенное значение. Это понятие называется {Ал мутаватиатун}, т. е. подобие. Другая часть — имена тех обстоятельств, под которыми имеют в виду определенные значения и именуемые опережают и последуют по отношению к таким именам. И эти огласованные имена являются сущностью субстанции, акциденции, силой, действием, приказанием, отрицанием и т. п.

[13]. Спросили: Как акциденции переходят в высший род в порядке первичности и следования?

Он ответил: Количество и качество по своей натуре являются акциденциями, которые при утверждении их сущности нуждаются только в субстанции, принесенной к ним. Что касается отношения, то его становление и сущность происходят или между двумя субстанциями, или между субстанцией и акциденцией, или между акциденциями, а если оно [отношение] при установлении его сущности [при помощи] больше [одной] субстанции или другой единой вещи, то оно не входит в высший род. И все, что для установления своей сущности нуждается в меньшем количестве вещей в порядке существования, — первичное и оно более достойно названия [высший род]. Если же нуждается в большем количестве вещей, то оно тоже не достойно названия высшего рода.

[16]. Спросили: Когда говорят «человек существует — это [т. е. «существует»] предикат или нет?

Он ответил: Это спорный вопрос между предыдущими [учеными] и современными. Одни говорят, что это не предикат, а другие утверждают, что это есть предикат. По нашему же мнению, оба положения правильны. Если смотреть на этот вопрос с позиции естественного наблюдателя, который обращает внимание на обстоятельство [в общем], то «существует» не будет предикатом, потому что, как мы знаем, существование вещи не может быть не вещью, а предикат бывает тогда, когда речь идет о существовании или отрицании одной вещи. С этой точки зрения вышеупомянутый вопрос, [т. е. «существует»], не есть предикат. ^ ^ ^ /  
речь на него с точки зрения логики, поскольку этот вопрос состоит из двух слов с их частями, [т. е. «существует»], то он является предикатом.

[17]. Спросили о противоположных [понятиях] качеств. Являлись ли белое отсутствием черного или нет?

Он ответил: [Нет], белое не является отрицанием черного и, в шем говоря, бытие ни одной вещи из двух противоположных не является небытием другой. Однако во всех противоположных [вещях] подразумевается отсутствие другой противоположности. Когда тело видоизменяется с [одного] противоположного [состояния] к другому, это обстоятельство дает о себе знать.

[18]. Спросили о категории действия и страдания. И далее: Раз на сторона не может существовать без другой стороны, например так, как нельзя представить себе действие без воздействия, также воздействия без действия, то входит ли эта категория в подразделение [музаф], т. е. отношения, или нет?

Он ответил: Нет, поскольку, если что-то не может существовать без чего-то, нельзя сказать, что они входят в категорию отношения. Например, не может быть дыхания без легких и нет дня восхода солнца и вообще нет никакой акциденции без субстанции и субстанции без акциденции, и нет речи без языка. Однако ни одно из этих обстоятельств не входит в подразделение гношения, но они входят в подразделение необходимости. Эта необходимость в одних случаях является акцидентальной, но например подобие прихода Амра после ухода Зейда, а в других — существенной подобие существования дня с восходом солнца. Некоторые из них совершенно необходимые, а другие не совершенно необходимые. Совершенно необходимые в том случае, когда одна вещь не может существовать без другой или последняя вещь не может существовать без первой, так как они чередуются в существовании, например, бытие отца и сына; удвоение и половина. . не совершенно необходимое это тогда, когда одна вещь возникает только при помощи другой вещи, но не обязательно всегда возникает последняя вещь после возникновения первой вещи. Это как единица и два. Не может существовать два, если нет одного. Но не обязательно, если есть один, должно быть два.

[24]. Спросили о равном и неравном. Свойственно ли это [категории] количеству или нет, [а также спросили] о сходном и несходном, являются ли они свойственными качеству или нет?

Он ответил: По моему мнению, вообще говоря, эти обстоятельства не присущи ни одному из двух вышеуказанных категорий, т. е. количества и качества, так как свойственность распространяется только на одну вещь.

[27]. Спросили, как осуществляется представление разумом и таким образом? И если разум представляет вещь, находящуюся вне его, то каким образом он представляет?

Он ответил: Представление разумом это есть ощущение одной вещи из всех вещей, которые находятся вне его [тела], а разум воздействует на образ [форму] этой вещи и представляет у себя, понимая что эта вещь извне. Но это действительно не соответствует

тому, что он представляет у себя, так как разум - это тончайшее из всех вещей, он представляет [форму]

[28]. Спр осили о происхождении формы в вещах и в скольких видах происходит образ предметов.

Он ответил: Изображение предметов в вещах осуществляется по трем видам. Один из них —это изображение образа в ощущении, другой — изображение в разуме, а третий —в теле. Что касается изображения в теле, оно осуществляется путем воздействия. Это происходит таким образом, что одна вещь принимает образ другой вещи, которая находится вне ее. Например, железо при сближении с огнем принимает образ огня, т. е. тепла. Вещь, которая принимает образ другой вещи, называется носящей, а образ в ней есть носимый. В данном случае изображенное похоже на изображаемого. Что касается происхождения образа вещей в ощущении, то оно не происходит без воздействия чувства [человека] на него. Это изображение [относится] к состоянию вещи и ее подобие и происходит путем связи с предметами и не иначе и не в других состояниях.

Что касается возникновения образа вещей в разуме, то он [образ] изображается в нем в отдельности вне связи с материей, и вне связи с состоянием вещей, находящихся вне разума, без предмета и абстрактно от всего, что связано с ним. Вообще [надо знать], что ощущение является неопределенным и осязаемое является тенью определенных вещей...

Некоторые думают, что разум представляет [изображает] образ вещей непосредственно путем ощущения осязаемых вещей.

[30]. Спросили о значении силы, способности и произвольных действий человека.

Он ответил: Силы, способности и произвольные действия, которые мешают [человеку], если они вырабатываются у него, достижению предначертанной цели человеческого существования, являются человеческой злобой, и наоборот, силы, способности и действия, которые, если вырабатываются [в человеке], помогают достижению предначертанной цели существования человека, являются человеческим добром. Этим определяется разница и граница между добром и злом.

Это определение соответствует определению Аристотеля, о котором он упоминает в книге «Риторика».

[31]. Спросили о различии между желанием и свободой действия [эхтияр].

Он ответил: Свобода действия —это понятие, которое распространяется на все человеческие деяния. А [человек] делает все, что является возможным. Но бывает и так, что человек совершит невозможное, например, человек желает быть бессмертным [Понятие] «сила воли» общее чем [понятие] «свобода действия», так как все, что делает человек, делает по своей воле, но он не в состоянии делать все, что он желает.

[32]. Спросили об определении души, данном Аристотелем.

Он ответил: Душа является первым самым совершенным ак-  
л естественного тела с целью приобретения жизни в потенции.

[33]. Отвечая на вопросы, он сказал: Субстанция имеет две  
рмы: материальную [вещественную] и формальную. Тело также  
еет два вида: естественный и искусственный. Естественные тела  
же делятся на два вида. Один вид одушевленный, как живот-  
ліі, а другой — неодушевленный, как элементы. Искусственные  
та — это, например, кровать, одежда и т. п.

[34]. Элементы: Источником [начала] сложных субстанций яв-  
ются элементы. П они [элементы] следующие: огонь, воздух,  
да и земля. Все субстанции сложены из естественных и искусст-  
нных тел. Элементы являются простыми по отношению к слож-  
ІМ субстанциям, так как они являются их началами.

[35]. Первоматерия есть конец небесных тел и просторов, и са-  
\я низкая из их разновидностей. Она не принимает форму, ког-  
і она переходит в небытие акцидентально. Однако, когда она  
:чсзает в потенции, тогда принимает форму и делается субстан-  
іеіі. Потом она [субстанция] принимает [в себя] тепло, холод,  
'хость и влагу, вследствие чего появляются элементы, а затем  
)зникают разновидности всех предметов и их соединения.

[36]. Все небесные своды ограничены, за ними нет субстанции,  
^т ни вещи и ни пустоты. Наше доказательство таково, что не-  
ясные своды существуют актуально и все, что существует акту-  
\БЮ, должно быть ограничено. И [вещь] не может быть ограни-  
мшой, если она существует в потенции. Так как небесные своды  
/шествуют актуально, они не способны ни увеличиваться, ни со-  
^ршенствоваться. Со слов Платона, когда Гиппократ проверял  
азум своих учеников, он им сказал: «Если существует нечто не-  
граниченное, необходимо, чтобы оно существовало в потенции,  
не актуально».

[38]. Противоположность. Противоположные понятия — это те  
онятия, которые не могут быть в одном предмете в едином отно-  
дении и в одно и то же время. Существует четыре противополож-  
ых [понятия]: 1) противоречие в соотношении, как отец и сын;  
) противоречие в противоположности, как нечетное и четное;  
) противоречие между обладанием и лишением, как зрячий и  
лепой; 4) противоречие между утверждением и отрицанием  
муджеба и салеба).

## О ЦЕЛЯХ КНИГИ АРИСТОТЕЛЯ «МЕТАФИЗИКА»<sup>1</sup>

Во имя Аллаха милосердного, милостивого!

Это благородная статья ученого и философа, второго учителя  
\бу Насра Мухаммада ибн Мухаммада ибн Тархана ибн Узлага  
ал-Фараби о целях философа в статье из книги под названием

<sup>1</sup> Перевод с арабского выполнен Г. Л. Бахрами и М. М. Хайруллаевым.

«Буквы», которая содержит в себе исследования цели Аристотеля в книге «Метафизика».

Он [Фараон] сказал: Наша цель из этой статьи заключается в том, чтобы выяснить и дать ориентировку на цель, которая содержит в себе книга Аристотеля общеизвестная, как «Метафизика».

Одним из многих вопросов, нуждающихся в разъяснении [в этой книге, является] то, что многие люди думают, будто содержание и суть этой книги заключаются в высказываниях о всевышнем и хвалебном Боге, о Разуме, душе и др. и что наука метафизики и товхпд [паука о единобожии]—одна и та же.

И поэтому большинство читателей, сколько бы ни старались [ее понимать], удивляются и заблуждаются, так как в большинстве сказанных в ней не только не ведется специальной речи по этому поводу, но и не имеется такой мысли за исключением 11-й статьи, которая имеет знак Лам [II].

С другой стороны, мы не имеем ничего из наших предшественников в объяснении этой книги наподобие других книг, а имеем [только] неполную статью «Лам» Искандера и полную статью Самастюса. Что касается других статей, то они или ничего не объясняют, или не дошли до нас как они были, так как некоторые думают [о них].

Когда мы обращаем внимание на книги, написанные нашими современниками из числа [перипатетиков], только Искандер разъяснил кое-что полностью. Таким образом, я решил объяснить вложенные в ней [в статье Аристотеля] мысли и показать все то, что содержит в себе эта статья.

Он [Аристотель] говорил, что одни науки являются частными, а другие — общими. Частные науки — это те, предметом которых являются некоторые существа пли воображения, и те акциденции, которые только им принадлежат, например, наука о природе [естествознание]. Она рассматривает некоторые телесные существа и изучает их с той точки зрения, которая распространяется на их изменения, например, как они двигаются, изменяются, приходят в состояние покоя после движения [с одной стороны], а с другой что именно является источником всего этого и связанные с ними [явления]. А геометрия рассматривает меры с особой точки зрения, распространяющейся на их качества, которые только им принадлежат, и [изучает] добавления к ним, как в их начале, так и связанные с ними [меры], что такое эти меры и т. д.

Таким же образом и математика, [наука о цифрах], и медицина, [наука о человеческих телах],—с позиции их заболевания и выздоровления и т. д. Все это —частные науки, и нет у них такого предмета, который был бы общим для всего сущего.

Что касается общей науки, то она рассматривает категории, которые являются общими для всех существ, например, существование, единство, и т. п. и связанные с ними [вещами] и такие вещи, которые не могут принадлежать только одной [субстанции], пли вещь, являющуюся предметом частных наук, например, пред-

ствование и последование, сила и действие, полный и неполный и все, что входит в эти [категории]. И эта наука изучает науку всего сущего. Наука, которая имеет специальный предмет, \* нее не входит предмет другой науки — это частная наука, [все] две науки являются частными и это противоречиво [с охелением общей науки].

Таким образом, общая наука — одна. И необходимо, чтобы злогня [метафизика] входила в эту науку, потому что Аллах — чало абсолютно сущего, а не существо от [другого существа], наука, которая может содержать в себе предмет о начале всешего, должна быть теологией, так как такие проблемы не специчны для естественных наук, а, наоборот, выше этих [наук].

Следовательно, эта наука выше науки о природе и стоит за укой о природе и поэтому необходимо ее называть метафизий, [т. е. после природы, после физики]... А науку, [например] воспитании, которая тоже стоит выше [науки о природе], польку ее предметы свободны от материи, нельзя назвать наукой метафизике, так как абстрагирование ее предметов носит характер воображения, а не действительности; что касается их существования, то они не существуют иначе как в физике.

Что касается предметов этой науки, [то они разные]. Те из них, горые не существуют в физике, не существуют ни в действительности, ни в воображении; и это не потому, что воображение : изолирует от действительности, а потому, что их существо во>ще — абстрактное.

А те из них, которые существуют в природе [физике], можно юобразить абстрактно [свободно] от физики [природы], хотя по>ществу они не свободны от нее. Есть такие обстоятельства, ко>рые не только основаны на природе и существуют благодаря I, а те [обстоятельства], которые существуют вне природы, не ввязаны с ней ни в действительности, ни в воображении. Следовательно, единственной наукой, достойной этого названия, явля>ся теология [метафизика], и она единственная.

Главный и основной предмет этой науки — абсолютное сущегво, и оно не имеет себе равного вообще, хотя есть и другие нау>и, которые взаимно рассматривают небытие и множество. Затем осле всего этого он [Аристотель] рассматривает те вещи, на кото>ых основаны [различные] степени видов, например, десять кате>орий существа и [различные] виды мер: мера личности и меры адов, мера рода и мера взаимности, различные формы каждой I3 них, а также [различные] виды небытия и множества, а затем >н переходит к рассмотрению таких побочных существ, как сила i действие, полные и неполные, причина и следствие, и второсте>ленных видов мер, как сущность и сходство, равенство и согласие, тараллели и взаимности и тому подобное, а также второстепенные зиды небытия и множества. Затем он снова рассматривает рас>пределение и разделение всего этого до тех пор, пока не достигнет >редметов частных наук, и заканчивает [свою работу] изучением



пой науки, так как [здесь же] начинается эта наука и в ней говорится о началах и основах всех частных наук и о пределах их предметов.

И все это есть совокупность всех [предметов], о которых говорится в этой науке [метафизике].

Первая статья этой книги [книга Аристотеля] условно содержит в себе нечто о разъяснениях различных форм причин, которые завершаются первопричиной.

Вторая статья содержит в себе перечисление вопросов [трудных и непонятных] по данному предмету и разъяснение характера этих непонятностей и [содержит] соответствующие суждения о них для того, чтобы сделать их понятными, как это следует.

Третья статья содержит в себе перечисление предметов этой науки, рассматриваемых в данном значении [вопросов] и присущих этой науке акциденции и их количеств.

Четвертая статья содержит в себе подробное изложение, в котором затрагиваются слова, [касающиеся предметов этой науки], и различные формы ее предметов, ее побочные [вопросы], а также согласованные, сомнительные и действительно общие.

Пятая статья содержит в себе разъяснение существенных различий между тремя теоретическими науками, т. е. естествознание, метафизика [богословие], математика; этих наук только три. Она также содержит в себе определенные положения богословия [метафизики], которые входят в эти науки и которые до некоторой степени и есть этой наукой, если их рассматривать по существу, так называемому [беззат], а не по существу, которое называется акцидентальным [бияраз]. Вот где соприкасается между собой полемика заблуждающихся и спорящих.

Шестая статья содержит в себе исследования взглядов о сущности по существу и особенно о субстанции, и разъяснении разновидностей субстанции, в том числе образ, форма, сложные и действительные пределы, которые имеют все существа, и [содержит в себе сведения], у каких существ [в отдельности] имеются эти пределы, а у каких из них субстанции и каковы они. А также и о том, как они [субстанции] граничат со сложными [существами], какие частицы проходят до предела, какие образы разъединяются, [отходят], а какие не разъединяются и не существуют.

Седьмая статья содержит в себе полные сведения [с начала до конца] и заканчивается разъяснением платонических образов [теней] и насыщением всего сущего от них [образов], обо всем том, что сотворено, а также [содержит] исследование, посвященное возникновению их пределов и сущностей.

Восьмая статья разъясняет категории сйлы и действия и все субстанции], которые им предшествуют.

Девятая статья разъясняет категории единицы и множества, противоречия, противоположность и расхождение.

...Десятая статья содержит \* себе отличие между «основа ми этой «уки [метафизики]' и • • вгору'степныйгшн [явлениями]...

- أبد — вечно  
 أبدية — вечность  
 أزلية — вечность  
 أساس — основа, принцип, основная часть вещи  
 أسطقس — элемент, первичная часть материи  
 اشارات — аллегории  
 افلاطون — Платон (428/427—348/347 до н. э.) — древнегреческий философ, основоположник объективного идеализма  
 البتة — вообще, категорически, совершенно  
 أمر — факт, вещь, предмет  
 أمور المادية — материальные вещи  
 انبذ فلس — Эмпедокл (ок. 490—430 до н. э.) — древнегреческий философ, материалист  
 انسانية — человечество  
 انطلاشيا — энтелехия  
 انكساغورس — Анаксагор (ок. 500—428 до н. э.) — древнегреческий философ, непоследовательный материалист  
 انية — бытие  
 ائية — конкретное бытие, единичная сущность  
 اولية — лежащее в основе  
 اوائل — начала, первичные начала

<sup>1</sup> Составлен А. Л. Казибердовым. Термины и словосочетания расположены алфавитном порядке, исходя из корней арабского языка.

ايراقليطس — Гераклит (ок. 544 — ок. 483 до н. э.) — древнегреческий философ, материалист и диалектик .

اين — «где?» — философская категория «пространства»

اينية — понятие пространства

## ب

بعث — исследование, рассмотрение

مبادئ — принципы

ابداع — творение, сотворение

مبدع — творец

بدن — тело

بارى — творец, создатель

برهان — доказательство

بسيط — поверхность

بسيط — простой, несложный

بسائط — простые сущности

بصر — зрение

بعد — расстояние

بلغم — флегма

مباين — различительный

## ث

ثاميسطيوس — Фемистий (IV в. н. э.) — неоплатоник

اثنينية — двойственность, двойка

## ج

جدل — диалектика, спор, прения

تجربة — эксперимент

تجرد — абстрагирование

- مجرد — абстрагированный  
 مجردات — абстрагированные предметы  
 جرم — тело  
 جزء — часть, частица  
 جزئيات — единичные сущности, частицы  
 جسد — тело  
 جسم — тело  
 جنس — род, категория  
 اجناس — роды  
 اجناس الفصول — роды видовых различий  
 جوهر — субстанция  
 جوهر الاول — первая субстанция  
 جوهر الثانى — вторая субстанция  
 تجوهر — субстантизация

## ح

- حد — определение, понятие  
 تحديد — определение дефиниций  
 تحديد بحد — определять дефиниции  
 محدود — определенный  
 احداث — творение вещей во времени  
 حدوث العالم — возникновение мира во времени  
 حركة — движение  
 حركة الارادية — произвольное движение  
 حركة الدورية — круговое движение  
 محرك الاول — перводвигатель  
 حس — ощущение  
 احساس — ощущение  
 محسوسات — ощущаемые предметы  
 حق — истина

حكمة -- мудрость,  
حكيم -- мудрый  
معال -- абсурд, невозможность

### خ

استخراج -- дедукция  
مخصص -- обособляющее начало  
خطابة -- риторика, ораторское искусство  
تخلخل -- разряжение  
اختلاط -- смешение  
خواص -- свойства

### د

ادراك -- умопостижение, восприятие  
ادراك بالبصر -- восприятие зрением  
دماغ -- мозг

### ذ

ذات -- сущность  
بالذات -- само по себе  
ذکر -- память  
ذکا -- сообразительность, смысленность  
ذهن -- память

### ر

رئاسة -- главенство  
تربيع -- возведение в квадрат  
رطوبة -- влажность  
مركب -- сложный  
مركز -- центр

- ركن — основа, элемент  
 ارادة — желание  
 رواقيون — стонки  
 روح — пнеума дух  
 ترويح القلب — освежение сердца  
 ريح — пнеума

## ز

- زمان — «время» — философская категория

## س

- سبب — причина  
 سبل — проводники, каналы  
 سبيل — путь  
 سرمد — вечность  
 سكون — покой  
 اسم المشترك — омоним  
 سو فيسطيقا — софистика

## ش

- تشابه — сходство  
 متشابهة الاجزاء\* — однородные частицы  
 شخص — индивидуум  
 تشخص — индивидуализация  
 شريان — артерия  
 شعر — поэтика, поэзия  
 شك — элория, сомнение  
 شكل — фигура  
 شكل — фигура, образ, форма  
 شنيع — абсурд

- إشارة — знак  
 شهوة — страсть  
 شوق — желание, влечение  
 شئ — вещество  
 اشياء المعدنية — минеральные субстанции

### ص

- صدور — эманация  
 تصديق — аперцепция  
 تصلب الحديد — закаливание железа  
 صنع — создание  
 صناعة — искусство  
 صناعة الشعر — искусство поэзии  
 صناعة العلم الطبيعي — естествознание  
 صورة — форма  
 صورة — идея  
 صور المحسوسة — осязаемые формы  
 صور المتخيلة — воображаемые формы  
 صور المعقولة — умопостигаемые формы  
 تصور — перцепция, представление  
 تصور بالعقل — умопостижение

### ض

- المتضاد — противоположное  
 ضروري — необходимое  
 ضوء — свет  
 من حيث الاضافة — с точки зрения (категории) отношения

### ط

- طب — медицина  
 طبيب — медик, врач

- طبايح — повар  
 طحال — селезенка  
 طبيعة — природа  
 طبيعي — физика, естествознание  
 طبيعيون — естествоиспытатели, физики  
 طريق — метод

### ظ

- ظهر — спина  
 ظن — мнение

### ع

- عدد — число  
 استعداد — расположенность, предрасположенность  
 عدل — справедливость  
 عدم — отсутствие  
 معدات — предрасполагающие предметы  
 عرض — акциденция  
 اعراض الاعراض — акциденции акциденций  
 بالعرض — акцидентально, случайно  
 اجناس الاعراض — роды акциденций  
 معرفة — познание  
 عروق — сосуды  
 عروق ضواريب — бьющиеся сосуды  
 عروق نوابض — пульсирующие сосуды  
 عشق — любовь  
 عصب — нерв  
 عضل — мышца  
 عضو — орган  
 عظم — кость



- عقل — интеллект  
 عقل اول — первый интеллект  
 عقل فعال — деятельный интеллект  
 عقل مستفاد — благоприобретенный интеллект  
 نقل هيولانى — материальный разум  
 عقل بالفعل — актуальный интеллект  
 عقل بالقوة — потенциальный интеллект  
 عاقل — интеллигент  
 عقلية — умопостигаемость  
 معقول — умопостигающий объект  
 معقولات — ноумены, умопостигающие объекты  
 علة — причина  
 علة الاولى — первопричина  
 علة المادية — материальная причина  
 علة الوجود — причина бытия  
 معلول — следствие, быть причиной  
 علم — наука  
 علم الهى — телеология  
 علم الطب — медицина  
 علم الطبيعى — физика, естествознание, природоведение  
 علم العملى — практическая наука  
 علم النظرى — теоретическая наука, теория  
 عالم — космос, мир, Вселенная  
 عالم الطبيعة — мир природы  
 عنصر — элемент, первичный элемент  
 عنصر الاول — первоэлемент  
 معنى — смысл, значение  
 عناية — промысел, предусмотрительность  
 عين — глаз  
 معينات — обуславливающие объекты

## غ

- غذاء — пища  
غداى — питаемый  
غرض — цель  
غاية — цель

## ف

- تفرد بذاته — уединяться с собой  
فرس — лошадь  
مفارق — отрешенные от материи субстанции, бестелесные вещи  
فساد — уничтожение, гибель  
فصل الحقيقى — истинное видовое отличие  
فصول الاعراض — виды акциденций  
فصول الفصول — видовые различия видовых различий  
مفصل الركبتين — сочленение колен  
مفصل الساق — сочленение голени  
مفصل العضد — сочленение плеча  
مفصل القدم — сочленение ступени  
مفصل الكتف — сочленение плеча  
تفاضل — иерархия бытия  
فضيلة — добродетель  
فعل — действие  
فاعل — действитель, агент  
بالفعل — актуально  
انفعال و الافعال — действия и воздействия  
فكرة — мысль  
فلك — сфера  
فيض — эманация  
قبول الفيض — принятие эманации

فائض — эманация, истечение

فؤوم — понятие

## ق

متقابلات — противоположащие друг другу суждения

مقدمة — посылка

مقدمة الكلية — общая посылка силлогизма

قصد — цель

قلب — сердце

قول — рассуждение, высказывание

اقاويل الالهية — теологические (метафизические) рассуждения

اقاويل البرهانية — аподейктические доказательные рассуждения

اقاويل الجدلية — диалектические рассуждения

اقاويل الخطابية — риторические рассуждения

اقاويل السوفسطائية — софистические рассуждения

اقاويل الشعرية — поэтические рассуждения

مقولات — категории

قوام — образования, образующее начало

قوى — потенция

قوة البدنية — телесная сила

قوة الجسمية — телесная сила

قوة الحاسة — осязаемая сила

قوة الحافظة — сохраняющая сила

قوة المحركة — двигательная сила

قوة الحملية — прагматическая сила

قوة الغاذية الرئيسية — главная питающая сила

قوة النباتية — растительная сила

النزاعية — стремительная сила

قوة النظرية — зрительная сила

قوة النفسانية — душевная сила

قوة الناطقه — разумная сила

قياس — силлогизм, вывод

## ك

كبد — печень

كتاب الاثار العلوية — «Метеорология»

كتاب بار ينيمينيس — «Об истолковании»

كتاب البرهان — «Вторая Аналитика»

كتاب فى الحياة والموت — «О жизни и смерти»

كتاب فى الحيوان — «О животных»

كتاب فى السماء والعالم — «О небе и Вселенной»

كتاب فى الكون والفساد — «О возникновении и уничтожении»

كتاب المغالطين — «О софистических опровержениях»

كتاب النفس — «О душе»

تكاثف — сгущение

تكشيف — анатомирование

الكل — Вселенная

كلييات — универсалии

كلام — устное рассуждение, слово, речь

متكلمون — мутакаллимы — сторонники мусульманского богословия—калама

كم — «сколько» — философская категория

كمية — «количество» — философская категория

كمال الاول — первое совершенство

كمال الثانى — второе совершенство

كامل — совершенен

كور — горы

كوز — кувшин

كون — возникновение, существование, бытие

مكان — «место» — философская категория

- كيف — «как» — философская категория  
كيفية — «качество» — философская категория

## ل

- لحم — мясо  
لذة — удовольствие  
لازم — атрибут  
لجيب — пламя  
لون — цвет

## م

- مادة — материя  
مادة الاولى — первоматерия  
متى — «когда?» — философская категория  
تمثيل — аналогия, сравнение, уподобление  
مثانة — мочевого пузыря  
مزاج — натура  
مشائون — перипатетики  
معدة — желудок  
امعاء العليا — верхние кишки  
ممکن — возможное  
ممکن الوجود — возможно сущее  
موت — смерть

## ن

- نبات — растение  
نخاع — спинной мозг  
تنازع — взаимоотношение  
نسبة — отношение  
نسبة الاضافية — соотношенное отношение

- نسبة المضادة — противоположное отношение  
 نسبة العلية — причинное отношение  
 نسبة المعلولية — обусловленное отношение  
 تناسخ — метемпсихоз, переселение душ  
 نسيم — дуновение  
 نطق — речь, мыслительная способность  
 منطق — логика  
 نفس — душа  
 نفس الانسانية — человеческая душа  
 نفس العالم — мировая душа  
 نفس المفارقة — абстрагированная (от материи) душа  
 نفس النباتية — растительная душа  
 نفى — отрицание  
 مناقى — противоречивый  
 نار — огонь  
 متناهى — предельный, конечный  
 غير متناهى — беспредельный, бесконечный  
 نوع — вид

#### هـ

- هرم — старость  
 هواً — воздух  
 هوية — сущность, первая субстанция  
 هيولى — перво материя

#### و

- وتر — жила  
 واجب — необходимость  
 واجب الوجود — необходимо сущий  
 واجب الوجود لذاته — необходимо сущий сам по себе

- لاوجود — небытие  
ممکن الوجود — возможно сущий  
وحدانية — единосущность  
توحيد — монизм, доктрина единобожия  
وضع — «положение» — философская категория  
موضوع — субстрат  
موضوعات الوحدة — субстраты единства  
مستوفد — топка  
واهب الصور — даритель форм  
اوهام المرسله — произвольные допущения

## ی

- يبوسة — сухость  
يقين — достоверное знание

Предисловие	3
Глава I. О единстве бытия	I
Медико-философские сочинения	I
О единстве мира, микро- и макрокосма	2(
О формах и движении материи в макро- и микрокосме	3<
Некоторые гносеологические аспекты проблемы единства макро- и микрокосма	31
Глава II. О логических формах мышления	51
О понятии	&
О суждении	.6<
Логика высказывания	8(
О доказательстве	III
Приложения	Ю'
Переводы трактатов Абу Насра ал-Фараби	Ю!
«Та'ликат» (Комментарии)	10-
Трактат об органах человеческого тела	12
Фрагмент из трактата «Об органах [тела] животного, их функциях и потенциях»	1 3 !
О названии и происхождении философии	• ^
Вводный трактат в логику	14j
Из трактата «Основы мудрости»	1°
Статья о вакууме	16(
Речения, используемые в логике	16<
Философские вопросы и ответы на них	17(
О целях книги Аристотеля «Метафизика»	18'
Словарь философских и м'едико-биологических терминов к трактатам Абу Насра ал-Фараби	181

**Анатолий Леонтьевич Казибердов,  
Салим Абдулович Мугалибов**

**АБУ НАСР АЛ-ФАРАБИ**  
Исследования и переводы

*Утверждено к печати Ученым советом Института востоковедения  
им. Абу Райхана Беруни ЛИ УзССР, Бюро Отделения истории,  
языкознания и литературоведения АН УзССР*

Редактор *Л. С. Михерепа*  
Художник *//. А. Цыгинив*  
Технический редактор *Р. К. Лишикова*  
Корректор *//. В. Волкова*

И Б Кв 3218