

Жақыпбек Алтаев

доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедрой философии
факультета философии и политологии

КазНУ им. аль-Фараби

Монография. Алматы, 2010 г. Издательство «Көкжиек». 240с. 112-127 сс.

Аль-Фараби

Абу Наср Мухаммад ибн Мухаммад ибн Узлуг аль-Фараби – исламский философ родом из казахстанской земли. Родился в 870 г. в городе Фараб в деревне Весидж. Известно, что его отец занимал высокое социальное положение и служил командиром при правителе Самани¹. Первоначальное образование будущий ученый получил в своей деревне; через некоторое время он в поисках знаний переселяется в Мерв, а затем – в Багдат. В «странах Шама» (совр. Сирия и Ливан) аль-Фараби продолжает получать образование. Как сообщают источники, днем он работал там садовником, а ночью, под светом лампы ночного сторожа, читал философские книги². В Багдаде он получил уроки «’илм аль-мантык» (логики) у Абу Бешра Метта бен Йунуса, известного как знатока «Органона» Аристотеля. Затем в Харране он познакомился с христианским ученым Йуханой бен Хайляном, который довел его знания в логике и философии до высокого уровня. Вернувшись в Багдат, аль-Фараби изучает книги Аристотеля и Платона и пишет ряд собственных работ. На некоторое время аль-Фараби отправляется в Египет, затем - в Алеппо, где, несмотря на покровительство ему со стороны султана «стран Шама» и Алеппо Сейфудауля, предпочитает вести весьма аскетический образ жизни, каждый день ограничиваясь лишь четырьмя дирхемами. Умер аль-Фараби в 950 году в возрасте 80 лет.

Ибн абу Усайба отмечает, что видел книгу Аристотеля «Китаб ан-нафс», где содержалась следующая запись, сделанная рукой аль-Фараби: «Эту книгу я прочитал сто раз». В другой версии говорится, что это была книга Аристотеля «Ас-сама’ ат-табии’и», и что надпись гласила о том, что аль-Фараби прочитал ее сорок раз и все равно «чувствовал, что ее нужно перечитать снова»³. Говорят, что как-то у аль-Фараби спросили: «Кто самый знающий человек в этой области – ты или Аристотель?», на что философ ответил: «Если бы я жил в его время, то был бы главным его учеником»⁴.

Аль-Фараби оставил после себя множество трудов – от философских трактатов до произведений о музыке, политике и этике. Самыми известными среди них стали книги «’Ара’у ахль аль-мадина аль-фадыля» («Трактат о взглядах жителей добродетельного города»), «Ихса’у у’люм» («Слово о

¹ Мехмет Байрактар, Ислам фелсефесине гириш, Анкара: Туркие дийанет вакфы йайынылары, 1997, с. 173

² Хасан Шахин, Ислам Фелсефеси тарихи дерслери, Иляхият, Анкара, 2000, с. 85

³ Там же

⁴ Там же

классификации наук»), «Тахсиль ас-саа'да» («Трактат о достижении счастья»), «Рисаля фи аль-а'кль» («Трактат о разуме»), «Китаб аль-хуруф» («Книга букв»).

Благодаря высоким способностям в философских науках, аль-Фараби получил титул «Аль-муа'ллим ас-сани» («Второй (после Аристотеля) учитель»). Хотя и говорят, что он знал более 70 языков, достоверно известно, что он хорошо владел, наряду с родным тюркским наречием, арабскими и персидскими языками и знал греческие философские термины.

Аль-Фараби не оставил после себя учеников, которые бы детально следовали за его учениями, однако он оказал значительное влияние на известного христианского ученого Абу Закария Йахья бен Адия, его ученика Абу Сулеймана Мухаммада бен Тахира бен Бахрама ас-Сиджистани аль-Мантыки и его ученика Таухиди (ум. в 1009 г.), на еврейского философа Абу А'ли Ахмад бен Мухаммада Бен Йа'куба, прославившегося под именем ибн Мискавея (ум. в 1030 г.) и получившего титул «аль-муа'ллим ас-салис» («третий (т.е. после аль-Фараби) учитель»).

Заслуга аль-Фараби в том, что он объяснил многие из тех идей Аристотеля, которые были связаны с понятием божественного и были уже введены в исламскую культуру аль-Кинди. Более того, тюркский ученый сумел внести в античное наследие важные дополнения. Так, он отметил разницу между сущностью вещи («махийет») и ее бытием. Бытие он поделил на категории «обязательного» и «вероятного». Абсолютное, «чистое» от каких-либо недостатков бытие (т.е. Бога) аль-Фараби определил как «обязательное» и назвал его **Первый Сущий**. В трактате «О взглядах жителей добродетельного города», он пишет, что Первый Сущий существует Сам по себе, и не имеет никакой причины. Напротив, именно Он есть причина существования всех вещей. Он свободен от каких-либо недостатков, и именно поэтому Его бытие есть самое древнее (ар. «кадим»), полноценное и самоценное. Первый Сущий находится в состоянии постоянного действия. Он никогда не был некой потенциальной силой, он всегда реализует Себя. Его действия также не могут находиться в состоянии потенции, и именно потому Он Извечен и с точки зрения Своей Сущности («Зат»), и с точки зрения Своего действия («Фи'ль»).

Его бытие не нуждается в какой-либо цели, указывает философ, ибо если бы было так, то эта цель предшествовала бы Его существованию, и Он бы не был Первым Сущим.

Нет ни одного человеческого понятия, которое бы позволило нам уяснить сущность («махийет») Первого Сущего, ибо любое понятие представляет собой описание частей той или иной вещи. Первый Сущий же с любых сторон является Единственным и потому Свободен не обладания каким бы то ни было частями.

Первый Сущий, возжелав познать Себя, не нуждался в том, чтобы познать похожую на Себя вещь вне Себя. Говоря о Боге «Он Мудр», мы подразумеваем, что Он знает самые важные вещи в самом лучшем, независимом от времени, образе.

Кроме Первого Сущего, не существует какого-либо более значительного или даже подобного бытия; поэтому Первого Сущего совершенно невозможно сравнить с кем-либо. И именно поэтому Первый Сущий получает только Ему свойственное, священное удовольствие от созерцания Самого Себя и питает по отношению к Себе любовь.

Первый Сущий нематериален и вообще никоим образом не связан с материей. С точки зрения Своей сущности, отмечает аль-Фараби, Он есть Ум, находящийся в состоянии действия. Ибо препятствием, мешающим какой-либо вещи стать умом и мешающим разумному восприятию какой-либо вещи, есть материя, внутри которой непосредственно пребывает эта вещь. Значит, та вещь, что не нуждается в какой-либо материи, с точки зрения своей сущности становится умом в состоянии действия. Именно это и имеет место быть в случае с Первым Сущим. Он, как указывает философ, есть Ум в состоянии активного действия. С точки зрения Своей сущности, Его бытие есть познаваемое рационально («ма'куль»). Ибо препятствием к тому, чтобы какая-либо вещь стала *познаваемой рационально (интеллигибельной)*, вновь является материя. Поэтому Первый Сущий как бытие, не связанное с материей, и есть Тот, Чье бытие познается рационально в деятельном виде. Ум, являющийся сущностью («хувийет») Первого Сущего, для того, чтобы быть познаваемым рационально, не нуждается в иной, происходящей извне и способной познавать рационально, вещи. Напротив, такой Ум познает рационально Свое собственное бытие с помощью Самого же Себя. Раз Он по Своей сущности является познающим рационально, Он есть и *Тот, Кто познает рационально («а'киль»)*, и *Тот, Кто сам является Умом («а'кль»)*. И вновь, благодаря тому, что Он познает Себя рационально, Он есть также и *Тот, Кого познают рационально («ма'куль»)*. Именно поэтому о Первом Сущем говорят, что Он есть одновременно *Познающий рационально («а'киль»)*, *Сама рациональность («а'кль»)* и *Познанный рационально («ма'куль»)*. Все это обозначает один и тот же смысл, одно и то же Бытие, и одну и ту же неделимую сущность⁵.

Итак, по аль-Фараби, хотя Первый Сущий не от чего не зависит, от Него зависят все другие вещи. Существование других вещей, которое мы можем понять либо с помощью органов, либо с помощью доводов разума («бурхан»), полностью опирается, «черпает себя» или «проистекает» («йасдуру») из существования Первого Сущего. В философии это понятие также передается словом «эманация» (от [лат.](#) emanatio — истечение, распространение). Эти вещи, полностью завися от Первого Сущего, тем не менее, выполняют роль своеобразных «посредников», несущих те или иные функции, свойства и элементы сознания. С помощью этих «посредников», которых аль-Фараби классифицировал как «десять (произошедших от Первого Сущего) умов», посредством которых Бог единолично управляет миром. Как считает мыслитель, такое «проистечение» вещей от Первого Сущего не происходит неким «естественным» путем вне воли и знания

⁵ Аль-Фараби, «Аль-мадина аль-фадыля» (перевод Нафиза Данишмена), Стамбул, 1985 г., с. 37-53

Первого Сущего. Так как Он знает Себя и Свою сущность, и так как все вещи происходят от Него, и Он является первопринципом добра и гармонии в мироздании, то и вещи происходят от него в порядке, который Он считает необходимым. *Как его знание о всех вещах есть первопричина существования этих вещей, так и Он Сам есть единственная причина существования всех вещей, именно Он каждое мгновение поддерживает в них состояние бытия и избавляет от состояния небытия.* Таким образом мы видим, как аль-Фараби, являясь последователем учения Аристотеля, тем не менее, пытается приблизить пассивное понимание божественного, существующее у греческого мыслителя, к концептуальным рамкам Священного Корана⁶. Бог, не имеющий в философии Аристотеля первостепенное значение, становится для аль-Фараби центральной темой философских исследований как первооснова бытия, от которой ежесекундно зависят все вещи; именно поэтому Он становится тем, кто определяет сущность социальной, этической, моральной, политической и даже бытовой сторон жизни всего общества⁷.

Аль-Фараби учит, что **Бог един**. Если у Него будут сотоварищи, это будет означать, что у Него есть какой-либо недостаток, ибо все вещи вокруг нас обладают тем или иным недостатком; приписать Ему недостаток будет означать приписать совершенство кому-то другому существу. Одновременно вещи вокруг несут в себе определенную долю совершенства; это совершенство, чтобы быть объясненным, должно быть приписано источнику окончательного совершенства - Богу: «Если Первый Сущий обладает совершенством бытия, то все то, что кроме Него, не может обладать абсолютным совершенством. Значит, только Он обладает абсолютным совершенством»⁸.

С точки зрения философа, **человек** есть дуальное бытие, состоящее из тела и души. Тело есть все чувственное; душа же есть сила, форма и причина совершенства тела. С точки зрения способности питаться, расти и двигаться, душа есть некая сила или потенция. Материя делает человека человеком, однако он также, в зависимости от соотношения в нем материального и метафизического, есть и форма («сурат»). По Аль-Фараби, как только появляется подходящее материальное тело, «деятельный Ум» вселяет в него частичку своей души. Однако именно душа есть форма и сущность тела, поэтому она существует еще до тела. В теле душа остается свойством, напрямую связанным с сущностью тела, но находящимся в состоянии потенции («кууа»). Она существует сама по себе, и представляет собой простую, неделимую субстанцию, не связанную со свойствами тела.

⁶ У Аристотеля Бог является скорее только «Перводвигателем» бытия; само же бытие управляется не только и не сколько Богом, но божественными «умами», обладающими определенной долей самостоятельности. У греческого мыслителя эти «умы» были представлены пантеоном богов, символизирующих те или иные звезды. Таким образом, Единый Бог в понимании Аристотеля является тем, кто придал бытию лишь первое движение; в реальной жизни такой «бог» ученого «пассивен» и не вмешивается в ход реальной жизни человека.

⁷ Али Булач «Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахий-акыл илишкиси», Стамбул, 2006, с.156

⁸ Аль-Фараби, «Аль-мадина аль-фадыля», Бейрут: «Дар аль-машрик», 1968, с. 37, 40

По аль-Фараби, существуют **пять сил человеческой души** – «питающая сила» («гадия»), чувствующая («хасса»), запоминающая и представляющая («мутахайиля»), думающая («натика») и способная избегать вредного и стремиться к хорошему («нузуи»). Благодаря питающей силе живет человеческое тело, благодаря стремлению к позитивному и нежеланию вредного существует этика и нравственность, злоба и любовь, страх или спокойствие, наслаждение или страдание. Все это совершается в зависимости от работы чувств, воображения, памяти и мышления; именно эти три последние и позволяют человеку приобретать знания⁹.

Рассмотрим вкратце основные положения **теории познания**, разработанные аль-Фараби. Во-первых, процесс познания по аль-Фараби связан с логикой. И начало, и конец процесса должен соответствовать правилам логики¹⁰. Именно она есть мерило правильности и категоричности знания. Но она – самые общие правила мышления, которые сами нуждаются в первых предпосылках. С рождения человек обладает некоторыми инстинктивными способностями, на существование которых иногда он даже не обращает внимание. Только когда человеку напоминают о них, он, наконец, осознает, что они существуют. То есть эти знания существуют в сознании в виде потенции («кууа»). Такие знания признаются со стороны всех людей априори и носят разные имена – «макбулят» («общепринятое»), «мешхурат» («общеизвестное»), «у'лум мешхура» («известное знание»), «'аууаиль-мутаа'рифа» («общепризнанные принципы»). Прием логики, называемый «киясом» («аналогия»), позволяет, опираясь на это априорное знание, получить новую информацию при двух условиях – предметом «кияса» не должен выступить предмет, и существование, и отсутствие которого равновероятно, и результаты «кияса» не должны одновременно и доказывать, и опровергать одно и то же. Не менее важную роль в получении знания играют и органы чувств. Их центр сосредоточен в человеческой душе, которая запоминает и строит представление о форме чувственно воспринимаемых вещей. Дабы познать мир, душа должна быть связана и с материальной, и духовной своей стороной¹¹. Однако со временем, развивая силы представления и памяти, душа может достичь такой степени восприятия вещей, что может осознавать их без помощи органов чувств. Душа такого человека становится совершенной и достигает самой низкой ступени «божественных умов» – «потенциального» ума («а'кль билькууа»). Теоретическое же («назари») мышление есть самое главное, настоящее знание, позволяющее получить сведения о первооснове вещей, когда вещи отделяются разумом от своей основы и заново «рисуются» в абстрагированном виде¹². Важной деталью также является то, что аль-Фараби настаивал на важной роли интуиции в процессе познания. Как можно убедиться в том, что вещи, «нарисованные» разумом в абстрактном

⁹ Шахин, 90

¹⁰ Мехмет Байракдар, «Ислам фелсефесине гириш», Анкара: Туркие дийанет вакфы йайынылары, 1997, с. 177

¹¹ Там же, с. 179

¹² Там же, с. 180

умственном пространстве, действительно соответствуют реальности? Для мыслителя дать *почувствовать* достигнутому степени теоретизирования человеческому уму эту категоричность может только помощь «деятельного Ума» («аль-а'кль аль-фаа'ль»)¹³, находящегося вне человека. *Только сравнив свои данные о мире с данными «деятельного Ума», человеческий ум может поверить в категоричность знания.* Такой подход «второго учителя» назвали «рациональным суфизмом» и именно благодаря нему аль-Фараби сумел оказать влияния на ибн Баджу, ибн Сину, ибн Себи'н (ум. в 1270) и многих других суфиев¹⁴.

Для Аль-Фараби главной способностью человека выступает его **разум**. Это – потенция, способная воспринимать рациональное в материальных и метафизических предметах. Однако материальные вещи как таковые не обладают свойствами, способным привести их в состояние, воспринимаемое рациональным путем, равно как не имеет этого свойства и наш разум; их рациональное восприятие есть потенция, которая может обратиться в состояние активности и сделать для нас возможным познавать вещи рациональным путем только при вмешательстве происходящего непосредственно от Первого Сущего «деятельного Ума», который возглавляет всю цепочку как всех человеческих, так и десяти божественных «умов»¹⁵.

Интересно рассмотреть точку зрения аль-Фараби на **проблему пророчества** («нубууа»). Для философа пророчество не является чем-то необъяснимым и сверхестественным¹⁶. Это – степень, которую достигает человек, запоминающая и представляющая («мутахайлия») сила которого достигал предела совершенства. Такой человек вполне способен достичь связи с самым близким (но не тождественным с ним – в этом еще одно отличие аль-Фараби от Аристотеля) к божественному бытию «деятельным Умом» («аль-а'кль аль-фаа'ль») и получить у него частичные сведения о настоящем и будущем. Здесь можно увидеть явную параллель, которую проводит аль-Фараби между философом и пророком. Для него и пророк, и философ есть избранные люди, которые достигают связи с «деятельным Умом» («аль-а'кль аль-фаа'ль»). Однако пророк достигает этой степени благодаря совершенной и очищенной от греховных мыслей силе представления, философ же – с помощью теоретического знания и философского мышления. *То есть, по аль-Фараби, связь с Богом можно установить двумя путями – размышлением («тафаккур») и вдохновением («ильхам»)*. Благодаря длительному исследованию и внимательному изучению человеческий дух становится способным воспринимать

¹³ Происходящий от Первого Сущего Ум, несущий в себе в виде потенции все формы всех вещей, ибо он и есть тот, кто придает вещам и миру их формы («аль-мусаууир»). Именно благодаря ему вещи становятся познаваемы рационально. Связь этого Ума с другими умами сродни связи Солнца с глазом – без солнечного света ничего невозможно увидеть; точно так же без «деятельного Ума» никакие умы не могут познать деятельности друг друга.

¹⁴ Мехмет Байракдар, «Ислам фелсефесине гириш», Анкара: Туркие дийанет вакфы йайыплары, 1997, с. 182

¹⁵ Аль-Фараби, «Аль-мадина аль-фадыля» (перевод Нафиза Данишмена), Стамбул, 1985 г., с. 87-103

¹⁶ Али Булач «Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахий-акыл илишкиси», Стамбул, 2006, с. 157

божественный свет и видеть скрытые миры, ибо он становится «приобретенным Умом» («аль-а'кль аль-муктасаб»). Это свойственно философам и ученым. Пророки же, находясь и в бодрствующем, и в спящем состоянии, постоянно поддерживают связь с «деятельным Умом» («аль-а'кль аль-фаа'ль») с помощью чувств интуиции и вдохновения, придающих их силе представления невероятную живость. Можно сделать вывод, что и пророки и философы по аль-Фараби черпают Истину из единого, божественного источника, однако достигают его по-разному – философ «снизу вверх» - изучая устройство мира, пророк – «сверху вниз» - получая в своей чистой от грехов душе откровение или вдохновение свыше. Одновременно это указывает на то, что аль-Фараби в сущности не видел какого-либо противостояния между религией и философией – и пророк, и философ достигают контакта с божественным *Разумом*. Как отмечают известные востоковеды М. Йусуф Муса и Корбин, под «деятельным Умом» у аль-Фараби подразумевается кораническое понятие «архангела Джibriла» - главного из сотворенных Аллахом ангелов. *Стало быть, ангельское и рациональное для аль-Фараби было двумя сторонами одной и той же, единой истины*¹⁷.

Аль-Фараби считал, что человеческая душа может достичь совершенство с помощью развития разума, и в целостности души и тела, из которой состоит человека, ведущую роль играет разум. В практической жизни, как отмечал аль-Фараби, именно разум может определить что есть хорошо и что есть плохо и потому есть основа любой этики.

Высшей добродетелью для философа выступает приобретение знания. Разум, происходящий от божественного начала, естественно, способен судить о делах человека. Нравственность у аль-Фараби зависит от знания, знание же целиком и полностью опирается на разум. Разум обладает свободой воли, которая, в свою очередь, опирается на познание познаваемых разумом вещей. Поэтому человек должен управлять своими желаниями с помощью разума, иначе говоря, выбирать («ихтияр»). Именно эта возможность свободно выбирать и делает человека человеком, т.е. несвободный человек уже не есть человек. Тем не менее, материя способна сопротивляться разуму, и потому нельзя ожидать, что человек сможет добиться полной свободы в этом мире. Скорее, это возможно только после полного прерывания контактов с материей.

Для аль-Фараби самым большим **счастьем** является стремиться к Добру только из-за того, что это – Добро. Счастье очевидно, считает философ, но для его достижения в человеке должно быть четыре важных этических качества. Эти качества связаны с философией, размышлением, нравственностью и искусством. Философия есть добродетель, характерная для знания. Знание же есть то, что рассматривает счастье своей главной целью и в то же время есть главное средство для ее достижения. Но она нуждается в мышлении, которое определит, какое знание действительно

¹⁷ Там же, с. 158

ведет к счастью. Нравственная добродетель же нужна для того, чтобы свойства характера, ведущие человека к счастью, стали в человеке твердой привычкой. Что касается искусства, то его целью является способствовать распространению в обществе всех высоких нравственных качеств характера¹⁸.

Однако наибольшую известность получили идеи аль-Фараби, связанные с **политикой и социологией**. Для аль-Фараби люди под влиянием естественных потребностей собираются вокруг лидера, обладающего либо высокими, либо низкими нравственными качествами, и строят город. То, будет ли общество хорошим или плохим, зависит от человека-лидера, вокруг которого строится город. В этом случае, этим лидером должен быть хороший и обладающий философским талантом человек. По крайней мере, во имя блага общества и государства, он должен нести в себе как можно больше позитивных нравственных качеств, свойственных философам и пророкам.

Аль-Фараби следующим образом определяет значение «хорошего» и «плохого» в отношении их социальной реализации. Когда каждый член социума выполняет наиболее подходящую для него работу и осознает, что является частью единого целого, то общество становится «хорошим». Противоположенная же ситуация означает социальное зло. Общество, где материальные блага и наслаждения стали целью, символизирует собой общество социального зла. И, наоборот, общество, где люди помогают друг другу, щедры и честны, представляет собой общество социального добра. Ответственность за существование в обществе социального зла и падение нравов аль-Фараби возлагает на плохого лидера. Точно так же высокая нравственность в социальном и политическом плане связана с пребыванием на высшем посту высоконравственного человека¹⁹.

Что касается **классификации наук**, то в трактате «Слово о классификации наук», мы видим следующий порядок:

1. Наука о языке и ее разделы
2. Наука о логике и ее разделы
3. Общеобразовательные науки: арифметика, геометрия, оптика, астрономия, музыка, механика, учение о формах и тяжестих
4. Естествознание и наука о божественном
5. Этика, исламская юриспруденция («фикх») и исламская теология («калям»)

В этой классификации наука о божественном, хоть и располагается рядом с естествознанием, все же стоит позади нее. Этика располагается перед юриспруденцией и исламской теологией.

Аль-Фараби разделил **науку о божественном** на три раздела. Первый раздел изучает вещи и их состояния, т.е. является исламской онтологией. Во втором разделе используются принципы доказательства («бурхан»), характерные для теоретических наук, т.е. детально исследуются и

¹⁸ Мехмет Касым Озген, «Фарабиде ахляк мутлулук илишкеси», Стамбул, 1998

¹⁹ Хасан Шахин, «Ислам фелсефеси тарихи дерслери», Иляхият, Анкара, 2000, с. 90-91

уточняются философские принципы науки о божественном, дабы та соответствовала всем нормам философско-теоретического мышления. Третий раздел занимается существами, не обладающими телом или находящимися вне материи. Философ сначала выясняет, действительно ли они существуют, и затем с помощью соответствующих принципам правильного логического мышления доказательств сначала доказывает факт их существования, затем обосновывает то, что они многочисленны и имеют конец (т.е. не вечны). Затем он доказывает существование Бога и отмечает необходимость веры в Него. После этого аль-Фараби тщательно изучает проблему божественных атрибутов («сифат»)²⁰.

²⁰ Аль-Фараби, «Ихса аль-у'люм» (под ред. Османа М. Эмина), Каир, 1931, с. 2; аль-Фараби, «Илимлерин сайымы» (в пер. Ахмеда Атеша), Анкара, 1986, с. 114-7