

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
АКАДЕМИЯ НАУК КАЗАХСКОЙ ССР



**АЛЬ-ФАРАБИ
И РАЗВИТИЕ
УКИ И КУЛЬТУРЫ
ТРАН ВОСТОКА**

ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ

АЛМА АТА 1975

Самым специфичным из благ для человека является человеческий разум, ибо человек стал человеком именно благодаря разуму.

АЛЬ-ФАРАБИ

МЕЖДУНАРОДНАЯ
НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ,
ПОСВЯЩЕННАЯ 1100-летию
СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ АЛЬ-ФАРАБИ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
АКАДЕМИЯ НАУК КАЗАХСКОЙ ССР

1(584,6): 32 аль-720
9

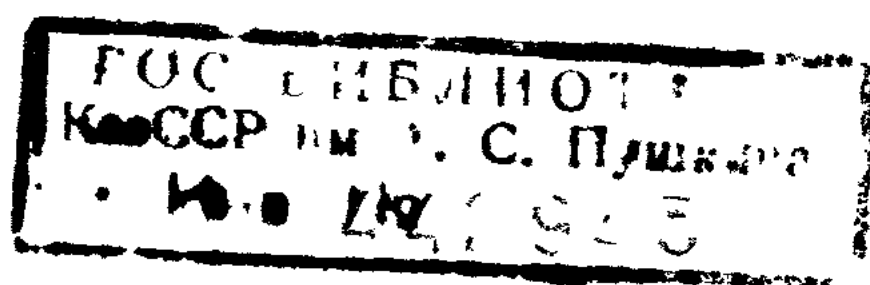
**АЛЬ-ФАРАБИ
И РАЗВИТИЕ
НАУКИ И КУЛЬТУРЫ
СТРАН ВОСТОКА
ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ**



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
КАЗАХСКОЙ ССР
АЛМА-АТА 1975 г

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

А. Х. Касымжанов (ответственный редактор),
А. К. Кубесов, Е. Д. Харенко.



СЕКЦИЯ 1

АЛЬ-ФАРАБИ И РАЗВИТИЕ ОБЩЕСТВЕННО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

А. Н. НУСУПБЕКОВ, Б. КУМЕКОВ

(Алма-Ата)

СОЦИАЛЬНО-ЭТНИЧЕСКИЕ И КУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ В ЮЖНОМ КАЗАХСТАНЕ (VI—X вв.)

1. Южный Казахстан с древнейших времен являлся важнейшим регионом социально-политического, этнического и культурного прогресса. Его географическое положение играло существенную роль в развитии здесь экономических и культурных центров. На территории Южного Казахстана в древности возникли города, появилось орошаемое земледелие.

2. Регион находился на стыке двух культурно-экономических зон — народов оседлоземледельческих оазисов Средней Азии и преобладающего кочевого скотоводческого населения центральноказахстанских степей. Южный Казахстан как контактная зона кочевых и земледельческих племен вообрал в себя позитивные последствия взаимообогащения культур, синтеза хозяйственных навыков, а также принципиально новые прогрессивные процессы социального и политического развития.

3. Население юга Казахстана было автохтонным. На обширной территории расселялись тюркские племена — кип-

чаки, канглы (кангюй), входившие в состав западнотюркского каганата. Ввиду того, что города Южного Казахстана были расположены на пути, где сходились Восток и Запад, то несомненен синкретизм как в их этническом составе, так и в культуре: на верования маздеистского толка наслаивались и частично вытесняли их шаманистские представления тюрков, воззрения несториан, манихеев, буддистов. В монастырях существовала письменная культура (на согдийском языке), которая являлась частью общей центральноазиатской и среднеазиатской культуры. В тюркской среде значительное распространение получила древнетюркская письменность.

4. Во второй половине VIII в. в Южном Казахстане основную политическую силу приобрели огузы (севернее Исфиджаба) и карлуки (на юго-западе). Образовалась новая государственность. В непосредственной связи с ними находилось кимако-кипчакское государственное объединение.

5. В VII в. завоевания арабов распространились на Среднюю Азию и Южный Казахстан. Войска Арабского халифата в 651 г. достигли берега Аму-Дарьи. В VIII в. юг Казахстана полностью вошел в состав халифата. В целях закрепления завоеванных районов в городах Казахстана и Средней Азии поселялись чиновники халифата, служители мусульманского духовенства, насаждавшие ислам. В некоторых крупных городах, в частности Отраре, появилось медресе, в котором обучались дети местной знати.

6. В IX в. начался распад халифата, в завоеванных странах вспыхивали народные восстания, возрождалась местная феодальная государственность. Наместники халифа — хакиды, признавая его власть номинально, фактически игнорировали его. При создавшихся условиях прежние арабские племенные ополчения утратили свое былое значение, перестали быть опорой династии Аббасидов. Поэтому в конце царствования халифа Мамуна была создана постоянная конная гвардия из военных слуг тюркского происхождения. К категории хорошо вышколенных слуг (гулямов, иначе мамлюков) относится отец Абу Насра аль-Фараби Мухаммад.

7. Аль-Фараби считают своим сыном многие народы Востока. Фактически выдающийся ученый Абу Наср Мухаммад ибн Мухаммад аль-Фараби родился в тюркской семье; он никогда не отрицал своей этнической принадлежности к тюркам. Он был уроженцем крепости Весидж близ Отрара. После завоевания арабами за Отрарским оазисом утвердилось название округа Фараб. По обычаю средневекового Арабского Востока рядом с именем знатной личности употреблялось его место рождения. Так в литературе утверди-

лась родословная кунья ученого-гуманиста — Абу Наср Мухаммад ибн Мухаммад ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби. Мы с гордостью считаем его своим великим земляком.

8. Казахстан, его древнейший город Отрар подарили миру ученого-мыслителя, впитавшего всю мудрость своей эпохи и оставившего богатейшее наследие всему человечеству. Поэтому многие народы Востока считают его своим, что несомненно, поскольку этот мыслитель вобрал в себя достижения науки и культуры многих цивилизованных народов. Это обстоятельство делает имя аль-Фараби бессмертным.

М. М. ХАЙРУЛЛАЕВ

(Ташкент)

АЛЬ-ФАРАБИ И РАЗВИТИЕ СВОБОДОМЫСЛИЯ

1. Ф. Энгельс, характеризуя общее содержание прогрессивной арабоязычной научно-философской мысли IX—XII вв., сыгравшей важную роль в идейной подготовке эпохи Возрождения в Европе, определил ее как «жизнерадостное свободомыслие», питавшееся новооткрытой греческой философией и подготовившее материализм XVIII в.

В этом определении отмечены основные черты философии, возникшей в условиях раннего средневековья на Ближнем и Среднем Востоке: ее тесная связь с античной греческой философией; вольнодумная, прогрессивная сущность (в отличие от калама — господствующей теологии — она содержала ценные материалистические тенденции). Именно поэтому она и предопределила формирование и развитие материализма.

2. Основателями арабского жизнерадостного свободомыслия были мыслители и ученые Средней Азии и Казахстана — Хорезми, Фергани, аль-Фараби, Ибн Сина, Беруни, которые внесли большой вклад в развитие философии, логики, математики, химии, астрономии, географии, медицины и других наук. Достижения этих наук способствовали возникновению материалистических тенденций, формированию отличных от религиозной догматики и исламского учения идей, которые сыграли огромную роль в развитии свободомыслия.

3. Успехи естественнонаучной мысли, интенсивный рост опытного знания, освоение достижений древнегреческой

философской мысли, возникновение средневековой философской школы, богатой материалистическими тенденциями, легли в основу «жизнерадостного свободомыслия», о котором говорил Ф. Энгельс.

4. Одним из создателей этой философской школы был Абу Наср аль-Фараби, чье учение и труды в различных областях средневековой науки, мировоззрение в целом имели большое значение для развития свободомыслия и вольнодумных материалистических идей.

Столп ислама, теоретик мусульманской религии ал-Газали основные положения философии аль-Фараби и Ибн Сины объявляет противоречащими догмам ислама, ошибочными и сводит их к 20 принципам, из которых 3 признает «противоверными», а 17 считает «еретическими».

Сама онтологическая система аль-Фараби была существенно отлична от представлений калама о бытии. В трактатке мыслителя бог и материя не противопоставлялись, а объединялись, и соответственно оказывались связанными их свойства. Материя, так же как и бог, считалась «нетленной», неуничтожимой, вечной, она выступала самостоятельно как причина возникновения конкретных предметов.

Для гносеологического учения аль-Фараби характерны (в отличие от одного из основных принципов теологии) взаимозависимость тела и души, отрицание переселения души и воскрешения тела после смерти человека, что «безбожным образом противоречит шариату» (Газали). Тем самым отрицалось основное религиозное положение о потусторонней жизни — о рае и аде, которые мыслитель считал «химерой», «выдумкой» для обмана одной группы людей другой.

Аль-Фараби весьма отчетливо проводит грань между верой и научным знанием и ремеслом. Источником первой являются калам и религиозная догматика, а второе достигается посредством науки — естествознания, философии, а также практики, которыми можно овладеть при помощи обучения и воспитания. Отвергая тайный смысл откровения, пророчества, он сводит его к естественному познанию.

Согласно аль-Фараби, религия основывается на убеждении, на вере, тогда как познание истины — на логике, поэтому мыслитель считает необходимым глубокое изучение логики, которую духовенство объявляло источником заблуждения и причиной отхода от религии.

Логика рассматривалась аль-Фараби как важная часть человеческого разума, который связан с Мировым разумом. Основа и мерило истины, согласно мыслителю, — не догма, а разум, все должно быть взвешено разумом. В отличие от

калама он пропагандировал не догматический, а рациональный метод.

В своих естественнонаучных трудах аль-Фараби искал естественные причины явлений, пропагандировал детерминизм и отвергал мистические представления и лженауку, противоречащую логике. Он, например, критиковал астрологию («О том, что правильно и что неправильно в утверждении о звездах»), представления о возможности превращения простых металлов в драгоценные («О пользе химии»), о наличии в природе вакуума, пустоты («О вакууме»), о конечности движения («О бесконечности движения»).

В своих социально-политических идеях аль-Фараби утверждал необходимость достижения счастья в этой жизни, отвергал фанатизм и проводил тезис о свободе воли, о зависимости судьбы человека от воспитания, обучения, от его деятельности в реальной жизни.

Эти и другие принципы, тенденции естественнонаучных идей, общественно-философских воззрений аль-Фараби и определили вольнодумный характер его мировоззрения, его свободомыслие.

5. Свободомыслие, вольнодумный дух философии аль-Фараби, как и других мыслителей — Ибн Сины, Беруни, Ибн Рушда и др., сформировались под влиянием идеологии антихалифатских народных движений на завоеванной арабами территории народов Ближнего и Среднего Востока, в том числе и Средней Азии; на основании достижений естественнонаучной и философской мысли, вольнодумных идей древней Греции и древнего Востока; на основе обобщения достижений естествознания и точных наук своей эпохи.

6. Прогрессивные, материалистические тенденции и вольнодумный дух идейного наследия аль-Фараби оказали огромное влияние на Ибн Сину, Беруни, Омара Хайама, Ибн Баджу, Ибн Рушда и сыграли весьма важную роль в формировании «жизнерадостного свободомыслия», которое в условиях возникновения буржуазных отношений и под влиянием развития естественных наук в Европе через мировоззрение Декарта, Спинозы, Гоббса привело к утверждению материализма XVIII в.

Ж. М. АБДИЛЬДИН

(Алма-Ата)

ЛОГИКА И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ АЛЬ-ФАРАБИ

Логика и гносеология аль-Фараби основываются на античном наследии, особенно на знакомстве с логическими произведениями Аристотеля. Однако аль-Фараби не просто комментатор, подражатель, а тот самый мыслитель, который создал свое оригинальное логико-гносеологическое учение. В своих основных логических сочинениях он прежде всего исследовал логические формы, теорию силлогизма и теорию доказательства. При этом задачу логики философ видел в доказательстве истины, а силлогизм им толковался как средство доказательства истины.

В своем логическом учении аль-Фараби принципиально исходит из объективного отличия истины от лжи. В связи с этим доказательство философом трактуется как способ, путь обоснования истинности и ложности положения. Поэтому важнейшим условием доказательства, по мнению аль-Фараби, является обязательное соответствие исходных посылок доказательства объективной действительности. В силу этого доказательство он рассматривает в своем логическом учении как важное орудие человеческого знания.

Глубокая вера ученого в доступность человеку объективной истины и в возможность ее установления является одной из существенных предпосылок логического учения аль-Фараби, которое вполне можно охарактеризовать как учение о средствах нахождения истины, иными словами, соответствии мысли объективной реальности (действительности). Кстати, такое понимание логики, форм мысли аль-Фараби последовательно проводит не только в метафизике, но также в математике, естествознании.

В теории силлогизма аль-Фараби основное значение придает аподейктическому силлогизму. Если софистический силлогизм формируется из посылок, кажущихся правдоподобными, то диалектический силлогизм образуется, как правило, из правдоподобных и вероятных посылок. Поскольку основная задача силлогистики, по аль-Фараби, — истина, то не всякий силлогизм для него доказательный, а лишь тот, структура которого соответствует объективному миру вещей. Поэтому и доказательство «необходимо использует определенные посылки и строго придерживается твердых правил вывода». Силлогизмы аль-Фараби — это опосредствованное отношение человека к миру действительности через понятия,

суждения и т. д. Понятие для аль-Фараби есть форма речи, особый вид высказывания о подлежащем. Каждое понятие есть понятие какого-либо определенного предмета, и мыслимое о предмете становится понятием лишь тогда, когда через него определяется предмет. Если же оно не содержит определения предмета и в нем не раскрывается суть его бытия, то какой бы общностью это мыслимое ни было, оно не будет понятием предмета. Итак, мыслимое может стать понятием лишь тогда, когда оно как-то определенно соотнесено с предметом мысли.

Мышление и его логическая структура для аль-Фараби есть прежде всего явление общечеловеческое, так как логика, «давая правила слов, дает только правила, общие для слов всех народов».

Главная задача логики — установление истины. Вместе с тем истинное знание, по мнению аль-Фараби, происходит из знания вероятного, причем оно совершается путем диалектического исследования основных определений бытия и мышления, оно «устанавливается его тщательным изучением и исследованием посредством... диалектических методов».

Диалектику аль-Фараби понимает не только как искусство ведения беседы, дискуссии, но и как метод, имеющий позитивное значение. Многочисленные высказывания мыслителя свидетельствуют о том, что диалектика для него является не только методом исследования в сфере вероятных знаний, но и методом исследования «общих принципов для всех искусств».

В философии аль-Фараби также разработана определенная теоретико-познавательная концепция на основе категории возможности и действительности. Философ прежде всего отличает мышление от чувственного знания. Если мышление им рассматривается как находящееся в человеческой душе и постигающее общее, то чувственное восприятие аль-Фараби трактует как непосредственное, конкретное отражение предмета. Чувственное восприятие, убеждает нас философ, возникает на почве реально существующего и только под его воздействием. В отличие же от чувственного восприятия, по мнению аль-Фараби, мышлению «свойственно понимание, а не просто отражение и закрепление отраженных образов, так как понимание — это действие, связанное с [познанием] сущности, общих правил и законов [предметов]». Эти мысли аль-Фараби о связи чувственного восприятия и мышления представляют определенный интерес, хотя он, как и Аристотель, не смог раскрыть подлинные диалектические связи чувственного и разумного познания.

Важное место в теории познания аль-Фараби также занимает его своеобразный анализ, разграничение теоретического и практического разума. Основы теории разума аль-Фараби, в которой находят свое отражение идея о характере человеческого познания, а также идея мистики, присущи в какой-то мере всей арабоязычной философии. Несмотря на некоторую непоследовательность его теории, концепция разума внесла определенную новизну в прогрессивную арабоязычную средневековую философию, так как она способствовала развитию идеи «свободомыслия». Несмотря на то, что философ, безусловно, путался в диалектике общего и отдельного, он все-таки возвышал разум над религиозной догматикой. Поэтому при всей ограниченности его логико-гносеологическое учение, несомненно, сыграло прогрессивную роль в борьбе с религиозной догматикой, так как основной ее задачей была проблема доказательства, понимаемая мыслителем как проблема познания объективной действительности и нахождения средств установления истины.

Данное учение не только развило материалистические идеи Аристотеля и оказало влияние на западноевропейскую философию средневековья, но и очистило их от мистической теории идей Платона (неоплатонизма).

Г. О. ЧАРРЫЕВ

(Ашхабад)

АЛЬ-ФАРАБИ И РЕНЕССАНС

1. Аль-Фараби (870—950 гг. н. э.) был энциклопедистом средневековья. В круг его интересов входили все области научного и философского познания того времени.

2. Аль-Фараби проявил творческий подход к восприятию античных традиций, которые послужили исходным началом для собственных изысканий ученого.

3. Ф. Энгельс в «Диалектике природы» впервые в истории философии раскрыл со всей полнотой суть эпохи Возрождения, явившейся революционным переворотом в культурной жизни западноевропейского общества в XV—XVI вв. Он писал о «титанах по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учености...», представлявших этот период. Ярким примером является Леонардо да Винчи, который был

не только великим художником, но и талантливым математиком, механиком и инженером, сделавшим значительные открытия в науке.

4. Это положение Ф. Энгельса можно использовать для сравнения представителей западноевропейского Ренессанса с представителями «Восточного Ренессанса», имевшего место ранее. Представители прогрессивного культурного движения Средней Азии, Казахстана, Ближнего и Среднего Востока аль-Фараби, Беруни, Ибн Сина, Хорезми, аль-Кинди, Ибн Рушд, Низами, ар-Рази и др. внесли свой вклад в Восточный Ренессанс. Им была присуща та же многогранность поиска, что и «титанам» эпохи Возрождения. Аль-Фараби в юности, покинув родной город Фараб, уехал в Багдад в поисках знания, для общения с людьми, посвятившими себя занятиям наукой и философией.

5. В своих изысканиях аль-Фараби опирался на теории греческих философов — Платона и Аристотеля. Свое отношение к ним он выразил в различных комментариях к их произведениям. Особенно аль-Фараби привлекали идеи Аристотеля, он прокомментировал весь «Органон» и другие произведения. Аль-Фараби свойственно представлять различные философские аспекты во взаимосвязи; показательными в этом отношении являются трактаты «Взгляды жителей добродетельного города», «Гражданская политика», «Афоризмы государственного деятеля», «Об указании пути к счастью», «О достижении счастья» и др. Ибн Сина говорит о том, что он постиг философию Аристотеля благодаря трудам аль-Фараби. В этом заключаются сила и значение произведений аль-Фараби, составляющих определенный этап в истории философии и науки.

6. Если философия античности и нового времени всесторонне изучена, то этого нельзя сказать о средневековой арабоязычной философии и, в частности, о научно-философском наследии аль-Фараби — «Аристотеля Востока». Почти нет обобщающих теоретических трудов по отдельным разделам философии аль-Фараби, например, по логике, диалектике, онтологии, натурфилософии, эстетике, филологии, риторике и др. Несомненно, что настоящий международный конгресс по фарабиеведению послужит творческим стимулом к дальнейшему изучению наследия аль-Фараби.

Б. А. АМАНТАЕВ, А. УРАЗБЕКОВ

(Алма-Ата)

СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ АЛЬ-ФАРАБИ

Политика и мораль еще со времен Сократа выступают в неразрывной связи и считаются «практическими науками», которые призваны регулировать поведение людей и законодательство. Ярким свидетельством подобной интерпретации являются идеальное государство Платона и политическое учение Аристотеля в античности, учение об обществе и нравственности аль-Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда и др. в средневековье.

1. Человеческое общество как основное условие существования людей, как сложный социальный организм особо привлекало внимание аль-Фараби. Основную причину появления человеческого общества он ищет в природе самого человека, т. е., по его мнению, «человеку свойственно по своей природе находиться в связи с другим человеком..., искать прибежище и жить в окружении других представителей его вида». Следовательно, естественная потребность в общении служит причиной возникновения человеческого общества. Такой подход к образованию общества для тех исторических условий — бесспорно, явление прогрессивное. По существу, это отход от укоренившегося религиозного взгляда на общество и отрицание всяческих антинаучных теорий.

2. Ввиду неразвитости общественных отношений социологическое учение аль-Фараби, как и учения его предшественников, носит утопический характер. В утопии аль-Фараби можно различить две стороны: позитивную и негативную. Позитивная сторона — это критика пороков существующей действительности. В своих суждениях о «невежественных городах» мыслитель исходит из реального положения вещей и, в конечном счете, обнажает пороки феодального общества. Так, например, говоря о «Городе обмена», аль-Фараби видит невежество жителей в том, что они помогают друг другу лишь в достижении «зажиточности» и «богатства», что у них любовь к «богатству и алчности» переходит всякие пределы и богатство им достается «самым хитроумным способом». Негативная сторона — отход от реальности, «фантастическое описание будущего общества» (К. Маркс). Так, у аль-Фараби в качестве лучшего, совершенного выступает «добродетельный город», который нигде не существовал и остался воображаемым идеалом мыслителя. Чем старательнее рисовал мыслитель его строение, тем дальше оказыва-

лась его мысль от реальности, уходила в область фантазии.

3. К общественным явлениям аль-Фараби подходит с точки зрения разума, думая, что мудрец в лице философа способен преобразовать «невежественное общество» в «добродетельное». Мудрость, рассудительность и другие нравственные качества государственного деятеля он рассматривает как основное условие совершенства общества и его отдельных граждан. Цель истинного правителя — «создание для себя и остальных горожан подлинного счастья», а цель отдельного человека — знать, «что такое счастье», что «следует совершать для достижения счастья». И правитель и горожане, таким образом, стремятся к одной цели — к подлинному счастью. В условиях феодального общества «добродетельные города» и его «счастливые жители», изображенные аль-Фараби, носят абстрактный характер.

4. В центре своей этики мыслитель ставит проблему воспитания добродетельного человека, пытается раскрыть смысл счастья и пути его достижения. Ни одному из вопросов этики аль-Фараби не уделяет столь пристального внимания, как счастью. По поводу счастья он выдвигает три тезиса: счастье — это цель, счастье — совершенство, счастье — благо. Соотношение этих понятий, в конечном счете, определяет смысл счастья.

5. Разум и добродетель. Соотношение этих двух понятий занимает в этике аль-Фараби определенное место. Без разума нет добродетели, или, как говорит аль-Фараби, человек вообще стал человеком только благодаря разуму. Как разумное существо, своего совершенства он достигает путем совершенствования своих знаний и нравов. Воспитание рассудительности, здравомыслия, сообразительности выступает в связи с этим как основное условие формирования добродетели.

6. Путь достижения добродетели (в том числе счастья) для аль-Фараби — вопрос не праздный. В условиях средневековья, когда в почете был не разум человека, а воля аллаха, когда идеологи ислама — мутакаллимы предписывали деяниям людей божественное предопределение, сама попытка как-то рационально решить этот вопрос и предлагать вести разумный образ жизни была еретической. Как одно из условий достижения счастья, как принцип нормальной жизни аль-Фараби выдвигает категорию умеренности. Известно, что умеренность как принцип меры, как принцип нравственности имеет свою историю и возникла в основном в условиях классового общества. Она в корне отличается от религиозной аскетической морали, призывающей к отказу от жизни, от наслаждения. Призыв к умеренности в этике аль-Фараби,

в конечном счете, направлен против жадности и эгоистических устремлений привилегированных слоев общества.

7. Роль воспитания и привычек в формировании личности высоко оценивается мыслителем. Воспитание изменяет природу человека, наделяет его прекрасными нравственными качествами, т. е. «это — способ надления человека этическими добродетелями и искусствами, основанными на знании». Только благодаря воспитанию человек вырабатывает у себя положительные достоинства и приобретает хороший нрав. Последний не является прирожденным свойством человека, хотя от природы человек наделен различными способностями. Способности для приобретения того или иного нравственного качества, находящейся в потенции, недостаточно для того, чтобы человек с ее помощью достиг совершенства. Все нравственные качества, как прекрасные, так и безобразные, приобретаются им в течение жизни. Переход от одного нрава к другому происходит под воздействием привычки, под которой аль-Фараби подразумевает «частые, долгие повторения какого-либо одного действия». Наличие достоинств и пороков у человека зависит от воспитания и привычки.

Фантастическое описание будущего общества и рассуждения о счастье, о его смысле и путях достижения, таким образом, характеризуют идеал и рационализм мыслителя. Если «фантастическое описание» в условиях феодального общества было единственным способом выражения социальной мысли, то рационализм в области нравственности отражает материалистическую тенденцию этики аль-Фараби.

З. Д. МАМЕДОВ

(Баку)

К ВОПРОСУ О СИСТЕМЕ И МЕТОДЕ ВОСТОЧНОГО ПЕРИПАТЕТИЗМА

1. В средние века перипатетизм составлял основу, ядро философской мысли на Ближнем и Среднем Востоке. Об известных перипатетиках аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сине и др. написано немало книг и статей. Но исследований, освещающих арабоязычный перипатетизм в целом, а также

посвященных изучению его отдельных проблем, до сих пор почти не имеется.

2. Восточные перипатетики, исходя из теории классификации наук Аристотеля, разделяли философию, заимствованную от своих предшественников, на две части: теоретическую (метафизика, физика, математика) и практическую (этика, наука о ведении хозяйства, политика). «Из перипатетиков кое-кто, — отмечает Мухаммад Хорезми (X в.), — принял логику за третью часть кроме этих двух, кое-кто принял ее за часть из теоретической науки, кое-кто принял ее за орудие философии и кое-кто принял [логику] как часть [философии] и как орудие [философии]».

Подобно учению «Первого учителя», который видел в логике орудие (или метод) исследования, у восточных перипатетиков логика обычно предшествует метафизике и физике.

3. Логика арабоязычных перипатетиков в целом базируется на «Органоне», «Поэтике», «Риторике» Стагирита и «Исагоге» Порфирия. Но в постановке и решении многих логических проблем мыслители Ближнего и Среднего Востока обнаруживают самостоятельность и некоторую оригинальность. Ибн Сина и его последователи всю систему логики делят на две части. В первой они излагают предмет и задачи логики, учение о понятии, определении и его правилах; а во второй — учение о суждении и умозаключении. В своей логике восточные философы исходили не только из формально-логического критерия истинности форм мышления, но и из истинности их по содержанию.

4. Предметом метафизики является сущее, как таковое. Здесь анализируются наиболее общие принципы бытия; необходимо сущее и возможно сущее рассматриваются как причина и следствие. Произведение бытия следствия, по утверждению восточных перипатетиков, из бытия первопричины необходимо. Первопричина предшествует следствию только в существовании, а не во времени; за это мнение, которое противоречит догмам религии, философы подвергались резкой критике мусульманских теологов.

5. В состав физики, являющейся наукой о природе вообще, входят наука о медицине, наука о «высших деяниях» (о ветрах, громах, молниях и т. п.), наука о минералах, растениях, животных, а также искусство химии.

В разделе физики восточные мыслители весьма самобытно разрабатывали такие философские вопросы, как материя и форма, движение и его различные формы, категориальная определенность пространства и времени. Вопросы о душе, о способности чувственного познания человека также являются объектом физики.

Взаимосвязанность материи и формы, их неотделимость друг от друга основательно зафиксированы арабоязычными философами. Отличаясь от аль-Фараби и некоторых своих предшественников, признававших первенство формы перед материей, Бахманяр (XI в.) отдает первенство материи. «Телесная форма, — пишет он, — действует посредством существующей в ней материи, ибо существование телесных форм наличествует в материи и не обходится без нее».

В представлении восточных философов материя с формой не принимаются как нечто косное, инертное, между ними не существует абсолютной границы, они могут перейти друг в друга. Вещь, которая в одном отношении называется материей, в другом считается формой. Например понятие «пряжа» по отношению к понятию «хлопок» является формой, а по отношению к понятию «рубашка» — материей.

В трудах восточных перипатетиков упоминается о различных видах движения: механическом, физическом, биологическом и даже мыслительном. Определение Сираджидином Урмави (XIII в.) движения как процесса превращения цвета тел из черного в белый и, наоборот, из холодного состояния в теплое и наоборот, процессов, протекающих в живых организмах (ассимиляция и диссимиляция), изменений, происходящих в чувствах, ощущениях и мышлении человека подтверждает это.

По мнению восточных мыслителей, движение, пространство и время объективны и неотделимы друг от друга. В этом смысле аль-Кинди (IX в.) писал: «Тело, движение и время не предшествуют друг другу в существовании, они наличествуют вместе».

6. В математические науки включаются арифметика, геометрия, оптика, наука о звездах, музыка, наука о тяжести и наука об искусных приемах. Это деление, выдвинутое Абу Насром аль-Фараби, с теми или иными изменениями было принято всеми восточными перипатетиками.

Разделение теоретической науки на три части, как упоминает Мухаммад Шахристани (XII в.), обусловлено существованием трех ее объектов — сущности, качества и количества. «Наука, в которой изучаются сущности вещей, говорит он, — представляет собой божественную науку (т. е. метафизику), наука, в которой изучаются качества вещей — естественную науку (т. е. физику), наука, в которой изучаются количества вещей, — математическую науку».

7. Восточный перипатетизм в целом можно охарактеризовать как деизм, ибо здесь бог признается в качестве божественной первопричины мира. В метафизике — науке о сущности

ностях — речь идет о первичности необходимо сущего по отношению к возможно сущему, а в определенных случаях — о сосуществовании их в причинно-следственной связи; но в физике, науке о природе большинство вопросов решается исходя из естественных причин, закономерностей развития самой природы. Таким образом, восточные перипатетики выступают в метафизике как идеалисты, иногда как дуалисты, а в физике — в основном как естествоиспытатели-материалисты.

З. А. КУЛИЗАДЕ

(Баку)

СОЦИАЛЬНЫЕ УТОПИИ ВОСТОКА И «ДОБРОДЕТЕЛЬНЫЙ ГОРОД» АЛЬ-ФАРАБИ

1. В проблеме социальной утопии или учении об идеальном государстве органически переплетаются различные аспекты мировоззрения представителей философской мысли. В связи с этим самостоятельное исследование данной проблемы историко-философской наукой обретает особое значение и требует обращения к истории философской мысли Востока и Запада (а не только Запада, как это нередко делается), так как без этого невозможно научное освещение данной проблемы, выявление закономерностей ее исторической эволюции. Сопоставление восточных утопий с западными представляет весьма ценный в научном отношении материал для освещения проблемы в целом.

2. Особое внимание при изучении утопических теорий прошлого, в частности утопий средневекового Востока, следует уделять выявлению связи этих теорий с «осуществленными утопиями», «идеальными государствами», созданными в результате народных движений (некоторые карматские государства, государства сербедаров и т. д.), ибо «осуществленные (пусть частично и временно) утопии», безусловно, оказали значительное влияние на формирование следовавших им во времени утопических теорий.

3. Специфика социальной утопии аль-Фараби, изложенной в «Добродетельном городе» мыслителя, заключается в ее сугубо философском характере. В отличие от многих утопических теорий Востока и Запада утопия аль-Фараби —

это не описание какой-то вымышленной страны, острова, города, а глубокие размышления о природе философских категорий своей эпохи, в частности категорий «счастья» и «совершенства», осуществлению которых должен способствовать добродетельный город, это размышления над существующими представлениями об утопии, на фоне которых появляется и возвышается отличающаяся абстрактными обобщениями и в то же время глубоким гуманизмом собственная схема утопии мыслителя.

О. КАРАЕВ

(Фрунзе)

ЦЕНТРАЛЬНЫЙ ТЯНЬ-ШАНЬ В ЭПОХУ АБУ НАСРА АЛЬ-ФАРАБИ

В эпоху известного энциклопедиста аль-Фараби начинается распад карлукского каганата и образование государственного объединения Караханидов в Центральном Тянь-Шане и сопредельных местностях. В то время в этих краях обитали различные племена и народности. Одни из них, карлуки, жили в IX — X вв. в долинах Таласа, Чаткала, Чу и Иссыккульской котловине. В X в. карлуки не могли, как раньше, играть решающую роль в политической жизни народов Центрального Тянь-Шаня, так как в это время их централизованная власть перестала существовать. Правда, ябгу карлуков все еще номинально считался главой страны, но фактически власть в городах и районах перешла в руки местных владетелей. Это подтверждается данными письменных источников. Например, во главе чигилей стоял тексин, Таразом (ныне Джамбул) правил Айлас, а Соябом (ныне развалины с. Новороссийка) — Ялан-шах.

Другим крупным племенем в Центральном Тянь-Шане в эпоху аль-Фараби были ягма. В X в. часть их жила в Турфанском оазисе, но основная масса обитала в Центральном Тянь-Шане, соприкасаясь на севере с карлуками по р. Нарын. Махмуд Кашгари (XI в.) помещает ягма с другими племенами в долины Или и Таласа. Передвижение части ягма на север, в Семиречье, можно связать с завоеваниями династии Караханидов этого края.

Другими обитателями Центрального Тянь-Шаня в эпоху аль-Фараби были тухси. В то время они населяли горы Кемина и территорию далее на юго-восток, являясь соседями чигилей на северном берегу оз. Иссык-Куль; на их территории упоминается несколько селений, из которых Суяб и Беклиг могли выставить по несколько тысяч воинов. Махмуд Кашгари помещает тухси в долину р. Или. Следовательно, они участвовали в походах Караханидов и осели в занятых ими районах.

В Семиречье под властью западнотюркского, тюргешского и карлукского каганатов жили согдийцы. Во времена Махмуда Кашгари население долины Чу на запад до Сайрама говорило по-согдийски и по-тюркски, в результате чего в их языке возникло неправильное произношение. Тот же автор площадь между городами Баласагун (совр. Башня Бурана близ Токмака) и Сайрам называет страной Аргу и приводит большое количество примеров на их языке. Видимо, термин «аргу» как этническое название применялся к метисам, происшедшим в результате смеси согдийцев и тюрков.

Данные восточных авторов подтверждают расселение огузов и туркмен в X в. в долинах Чу и Таласа. Впоследствии они в основном передвигались на запад. Но какая-то часть огузов могла остаться на прежней территории.

Одним из крупных племен Центрального Тянь-Шаня в эпоху аль-Фараби были чигили. Автор сочинения «Худуд-ал-алам» помещает их на восточном берегу оз. Иссык-Куль; соседями чигилей на севере этого озера были тухсийцы; на границе земли между ними находился чигильский город Сикуль; на юге чигили граничили с карлуками за селениями Тон и Тальхиза, местонахождение которых по названию первого следует искать на территории современного Тонского района. По сведениям Гардизи, чигили обитали на перевале Кастек и на юго-востоке от Невакета (совр. с. Орловка Быстровского района КиргССР) и далее в окрестностях оз. Иссык-Куль. На их земле он описывает селения Кумбуркета (или Керминкент), Ярь, Тон и Барсхан; в первом селении жил чигильский тексин, который мог выставить три тысячи воинов, а в последнем городе правил дихкан с титулом манак, располагающий шестьюстами воинов. По Махмуду Кашгари, одна из групп чигилей наряду с тухсийцами жила в долине р. Или в городах Саплиг Каяс, Кара Каяс и Урун Каяс, другая — в нескольких кишлаках поблизости, на северной стороне Кашгара, а третья — в городке Чигиль в долине Таласа. Отдельные, хотя и не конкретные данные восточных авторов приводят к выводу о происхождении династии Караханидов из чигилей. Очевидно, не случайно ха-

канские (т. е. правительственные) указы и распоряжения назывались чигильским словом «ярлыг», а трон, престол — «шин». Большой интерес представляет в поэме Фирдоуси «Шах-наме» сообщение о том, что половина войска, отданного четвертому сыну правителя тюрков воеводе Карахану, состояла из чигилей, а другая — из нескольких племен огузов, карлуков и населения Тараза.

В эпоху аль-Фараби ислам распространился среди населения Центрального Тянь-Шаня и Семиречья. По сообщению Наршахи, в конце IX в. саманидский правитель Исмаил ибн Ахмед завоевал Тараз и обратил горожан его в мусульманскую веру. Другие средневековые авторы перечисляют города и поселения таласской и чуйской долин (Джикиль, Нижний Барсхан, Бехлу, Атлах, Джамукат, Шельджи, Кулан, Мерке, Текабкет, Харран, Невакет и Фарунказ), часть жителей которых стали последователями ислама.

В это же время новая религия начала проникать и в южную половину Центрального Тянь-Шаня. В начале X в. самый восточный город в Ферганской долине — Узгенд и окружающие его селения были заняты мусульманами. Сатук Буграхан Абд ал-Керим первым из караханидских правителей принял ислам и распространил его к середине X в. в юго-восточной части Центрального Тянь-Шаня. Следует отметить, что этот родоначальник Караханидов ради своей политической карьеры стал мусульманином, а его первые преемники под лозунгом священной войны за новую религию покорили многие народы Восточного Туркестана.

А. АКИШЕВ, К. БАЙПАКОВ

(Алма-Ата)

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА СРЕДНЕВЕКОВОГО ОТРАРА

1. В Казахстане традиции земледелия и городской цивилизации имеют многовековую историю.

В конце I тысячелетия до н. э. и в первые века н. э. на юге Казахстана с центром на Средней Сыр-Дарье существовало государственное объединение Канглы (Кангюй). Племена, входившие в его состав, были хорошо знакомы с земледелием, имели оседлые поселения и города. Культура кангльских (кангюйских) племен явилась одним из самых важных

компонентов сложившейся в средние века в Казахстане городской культуры.

2. В VII—VIII вв. политическим и экономическим центром на Средней Сыр-Дарье становится город Тарбанд (Тарбан), который отождествляется с Отраром. Решающим аргументом в пользу этого служит отрывок из словаря Якута, где говорится следующее: «Турарбанд — город за Сейхуном, из самых отдаленных городов Шаша, примыкающих к Мавераннахру. Народ этой страны по-разному произносит имя этой страны, и они говорят Турар и Отрар». Тарбанд был столицей самостоятельного тюркского владения. Правители его имели собственный монетный чекан. Насчитывается несколько своеобразных монет с изображением идущего влево льва на аверсе и тамгоподобных знаков на реверсе, найденных на городище Отрар-тобе и в Отрарском оазисе.

3. В VIII — X вв. Южный Казахстан подвергся арабским завоеваниям. Источники сообщают о походах арабов на Отрар и Шавгар. Отрар в это время носит другое название — Фараб. Арабские завоевания Средней Азии и Южного Казахстана имели далеко идущие последствия. Арабы принесли с собой новую религию, новый государственный язык и письменность. Включение мелких феодальных владений в систему единого государства привело к заметным изменениям в духовной и материальной культуре.

4. Материальная культура VIII — X вв. столицы округа Фараб — города Отрара известна благодаря раскопкам, проводимым на городище Южно-Казахстанской комплексной археологической экспедицией АН КазССР.

Отрар этого времени был сформировавшимся городом со всеми составными частями — арком (цитаделью), шахристаном и рабадом (торгово-ремесленным предместьем). Обнаружены остатки жилых и хозяйственных помещений, возведенных из сырцового кирпича. Найдены поделки из металла — бронзовый браслет, бусы, каменное напрядло, многочисленная керамика, которая свидетельствует о высоком уровне гончарного ремесла. Ведущими типами посуды были хумы, кувшины, чаши, крышки, дастарханы. Привлекают внимание крышки и дастарханы, многие из которых являются произведениями прикладного искусства. Они богато украшены растительным и геометрическим орнаментом. Встречаются изображения птиц.

В систему орнаментации и в отдельные элементы орнамента когда-то вкладывался определенный смысл. Так, изображения петуха или фазана на дастарханах символизировали богатство и благополучие дома. В это время распростра-