

ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ КАЗАХСКОЙ КУЛЬТУРЫ: ПОЗНАНИЕ В ФИЛОСОФИИ ВТОРОГО УЧИТЕЛЯ

Синтез культур арабского халифата, начиная с середины X века, обеспечил определенное первенство мусульманской культуры как культуры арабо-персидской, по мере проникновения в Степь. Речь идет о проникновении начал иной государственности и мусульманского права. Культ знания, черты универсализма, веротерпимость и многие другие черты ислама объясняют историческое влияние ислама и его значимость как мировой религии. Политические успехи арабов, создавших империю на территории, объединявшей различные народы Азии, Африки, Европы, были лишь частью большого культурно-творческого процесса, которому швейцарский востоковед Адам Мец дал название мусульманского Ренессанса. По мнению профессора А.Х. Касымжанова процесс это коснулся и периферии арабского мира – Степи и взаимодействующих с ней регионов Центральной Азии. Свидетельство тому – появление плеяды таких выдающихся людей как аль-Хорезми, Рудаки, Фирдоуси, аль-Фараби, Бируни, Ибн Сина, Баласагуни, Кашгари... [4;21]. Среди этих философов аль-Фараби является в числе первых мусульманских мыслителей, синтезировавших идеи древнегреческой философии на почве нового мусульманского мировоззрения.

После экспансии арабов арабский язык сменяет персидский и греческий на завоеванных землях. Тогда же было положено начало переводу на арабский ранних научных и медицинских текстов. В правление Харуна Умар ибн Фарухан написал комментарий к *Квадрипартитусу Птолемея*, переведенному аль-Битриком. Машалла /ум. 820/, еврейский астроном, астрологии, метрологии и даже ересиографии. Перс Абу Сахл аль Фадл ан-Наубахти был астрологом и библиотекарем Харуна и перевел труды по астрономии с персидского на арабский. Самой яркой фигурой в истории переводов греческой философии и науки был Хунайн б.Исхак /809-873/. В течение какого-то времени руководя Бейт ал-Хикма и во многом благодаря покровительству семейства Бану Муса, субсидировавшего переводческую деятельность. Хунайн вместе с сыном Исхаком, племянником Хубайшем и учеником Исой ибн Йахья перевел с греческого на сирийский и арабский сочинения Галена, Аристотеля и Платон [3; 4,5]. Вопрос о том, какое значение для творчества аль-Фараби имело знакомство с трудами древнегреческих мыслителей, освещался достаточно подробно в связи с его воззрениями по философии, науке, социальным и политическим вопросам. Менее представленным аспектом являются, на наш взгляд, труды аль-Фараби по музыке. Из сведений о жизни аль-Фараби, что он был «искусным и эрудированным музыкантом» и прекрасным исполнителем на уде /лютне/. Слава об аль-Фараби как музыканта побудила хаманидского правителя Сайф ад-Даула /второе лицо после халифа во всем арабском мире, очень авторитетный был человек/ пригласить его поселиться в Алеппо, где к аль-Фараби и пришла известность «величайшего мусульманского философа». Ознакомление с *Китаб аль-Мусика аль-Кабир* свидетельствует о том, что аль-Фараби был, пожалуй, самым значительным теоретиком музыки в средние века. По мнению Г.Фармера, по вкладу в музыкальную теорию, подготовленную древними греками, он не имел себе равных на Востоке и в Европе вплоть до XV века, когда появились труды Рамоса де Пареха (1440-1521) и Салинаса (1512-1590), выходцев из проникнутой духом арабской науки Испании [3;6]. *Китаб аль-Мусика аль-Кабир* Абу Насра аль-Фараби вышла в свет в Каире /1967 г./ на языке оригинала, с подробными примечаниями и предисловием, объемом более 1200 страниц. Основным источником для нашей статьи осуществленного К.Х.Таджиковой, послужил перевод книги, подготовленный к изданию арабским ученым Гаттас Абд аль-Малик аль-Хашба, под общей редакцией Махмуда Ахмада Хафни. В этом энциклопедическом труде аль-Фараби развивает материалистическую концепции. Музыки и освещает проблемы этого искусства в самых различных аспектах. Подробное описание этого сочинения дано в книге Отаназара Матякубова *Фараби об основах музыки Востока* [2; 428-429]. (). В предисловии к своему труду аль-Фараби пишет о том, что нет смысла повторять музыкальную науку, которая осталось от древних, тем более, что из их воззрениях

обнаруживаются ошибки. Исходя из этого, этой науке мыслитель посвящает две книги; первая посвящена основам музыкальной науки, вторая – «комментарии» взглядов древних авторов. Последняя книга, о которой пишет Абу Наср, до нас не дошла или, как полагают некоторые исследователи, не была написана вовсе. А некоторые ученые полагают, что «Вводные разделы /две главы/ в музыкальное искусство» *Большой книги о музыке* были написаны как самостоятельный трактат, возможно. Это та самая вторая книга, о которой упоминал аль-Фараби.

Как выше сказали отрарский философ посвятил значительную часть своих трудов музыке, представляется вполне естественным, если иметь в виду его следование Аристотелю, исследовавшему философию музыки. На труды древнегреческих теоретиков музыки ссылался аль-Кинди (ум. В 874), но лишь ко времени аль-Фараби труды по музыке Аристотеля *De Anima*, Аристоксена, Эвклида, Никомаха, Птолемея, комментарии Фемистия к *De Anima* и другие были переведены на арабский язык [6; 85]. Примечательно, что благодаря этим переводам мусульманский мир обрел доступ к классическому наследию раньше Западной Европы, где труды древнегреческих мыслителей изучались преимущественно опосредовано, через Бозция, компендиумы Мартиануса Капеллы, Кассидора и Исидора Севильского [3; 6]. Помимо этого преимущества над современными ему теоретиками музыки у аль-Фараби была репутация профессионального практического музыканта. На Большую Книгу аль-Фараби ссылались крупные фигуры как Ибн Сина в IX веке вплоть до нашего времени, например, Тантави. Кроме того Второй Учитель подробно рассматривал проблемы музыки в *Классификации наук* и в *Возникновении наук*. Музыкальная теория Абу Насра аль-Фараби является частью, одним из проявлений его эпистемологического субстрата, предопределившего характер всей философии аль-Фараби. Как термин эпистемология «область философии, связанная с теорией познания. Традиционно центральными вопросами эпистемологии являются сущность и происхождение познания, достоверность утверждения о познания» [7]. В данной статье мы ограничимся двумя основными эпистемологическими вопросами: Что может быть познано? Как это может быть познано? На протяжении веков на этот вопрос было дано очень много ответов, и в разные времена тот же вопрос рассматривался в разных направлениях. В первую очередь на ум приходят большие номинальные споры средневековой Европы. А споры, где охватывались общие понятия продолжаются и в наше время. На основе поправок А. Ж. Айера дается ответ двадцатого века на вопросы как логическим образом может оцениваться логическое позитивное мышление [8;57]. Сущность, интересы и проблемы эпистемологии огромны во все времена, и ответы мыслителей и философов всегда были соответственно развернутыми. Здесь будут приведены всего лишь малая часть избранных рекомендаций и примеров. Например, Дэвид Пирс установил три правила измерения знаний: «фактические знания, знания как сделано что-либо и ознакомление». Следующий пример, приведена еще одна тройка: «интуитивное знание, общие понятия и то, что человек охватил лично и уже оставил в прошлом, фактически в памяти» [8;57]. Дэвид Пирс в каждом эпистемологическом подходе, в виде концовки задает вопрос для каждого мыслителя, рассмотренного в этой книге: «Задача философа состоит в большем описании строения знаний человека, или в расширении границ, если нет, то может обеспечить рационально новое строение для всего, что демонстрирует настоящую связь между частями?».

Сама эпистемология как термин описывается как «область философии, связанная с теорией познания. Традиционно темы, рассматриваемые в эпистемологии таковы: природа знаний, его основа, объем и вероятность» [8;57]. Это короткое, но полезное описание было углублено О'Конором и Джарром: Эпистемология, то есть понятие о строении познания может быть разных форм. В первую очередь эпистемология старается дать описание знанию... Во вторых, она занимается источником знаний, то есть исследует природу и разнообразие методов получения знания... Третий пункт напрямую связан с первыми двумя. Четвертое – сопоставить критерии знаний с вероятностью. Для многих эти пункты не изменились [8;58]. Интерес к эпистемологии разных форм в равной степени сосредоточен и на средневековом исламе, и может быть сравним с тем, что происходило средневековой Европе. Конечно, детали могут измениться, но сосредоточенность на знании, часто божественном, иногда светском и обычно юридическом делает эпистемологическую оценку исламской сцены с одной стороны очень сложной, а с другой, кака это ни парадоксально,

структурно возможной: трудно, потому что материалов для изучения слишком большое количество. Как бы там не было, книгой *Торжество разума* было сделано прекрасное введение. Французский ученый Ф.Розентал сделал очень удачное вступление для учеников и ученых исламского исследования. Таким образом, задача становится если не проще, то по крайней мере структурно возможной ввиду сходства эпистемологических поисков многих мусульманских философов, мыслителей и теологов. Другими словами, одинаковые вопросы исламского мира часто возникали как в древней, так и в средневековой Европе, и ученые или присоединялись к предшественникам, или отрицали все это. Достаточно привести небольшой пример: скептицизм Платона относительно знания, полученного из чувственного восприятия, является философским клише. Но после размышлений и углублений мусульманских философов, таких как *Ихван ас-Сафа* /Братья Чистоты/ в средневековье, в один и тот же вопрос, они переставали сопротивляться Платону (ведь в других темах они соглашались с мышлением Платона, особенно из большого уважения к Сократу) и даже создали эпистемологию «Некоторые достигли в этом мире великих знаний как средство для достижения рая». *Ихван ас-Сафа* настоял на таком толковании Платоновского «знания в запоминании»: для того чтобы душа могла «чувствоваться потенциально» (аллама би-л кувва, *allame bi'l-kuvve*) и «чувствоваться действительно» (аллама би-л-фил, *allame bi'l-fii*) тоже нужно обучение. И объясняет что направление обучения должно осторожно пройти чувства, потом разум и логическую дедуцию; но без чувств человек не может познать ничего.

Смотря на то, как исламские философы часто оращались на Платона, Аристотеля, Плотина, и при этом насколько правилен ход развития исламского Платонизма, Аристотелизма, Нового-Платонизма, мы не удивимся тому, как эпистемология лежащая в основе школы этих трех философов повлияла на исламских больших и малых мыслителей, и наконец, как отразилась на других прежде чем была проигнорирована. Для примера, эпистемология Аристотеля настолько захватила Фараби, что была он поставил себе цель изучить и проанализировать ее. Это исследование проведено только в целях вступления к разделу, на котором мы сосредоточимся, и остальные разделы будут в рамках двух основных эпистемологических вопроса: Что может быть познано? И как это может быть познано? То есть мы сконцентрируемся в основном на объеме и истоках знания и, во вторых, на способах обретения этого знания. Но эпистемология Фараби никаким образом не может быть построена на средневековом четырехугольнике (математическая дисциплина, включающая в себя арифметику, геометрию, астрономию и музыку). Про широту эпистемологии сам Фараби дает такую подсказку: «Философское учение - это долгое изучение причин». Правда, для того чтоб можно было представить объем и источники знаний Фараби, мы чтоб обеспечить правильные рамки вступления, будем использовать здесь библиографические рамки, предложенные Никола Решером: под названием «Теория познания» из пяти арабских исследований Фараби. Из нижеприведенных, мы глубоко исследуем первые три, из Фарабиевских источников. Это основные и исходные источники эпистемологии самого аль-Фараби:

1. Книга о классификации наук, *Китаб Ихса ал-Улум*.
2. Послание об интеллекте, *Рисала фи-л-Акл*.
3. Книга Букв, *Китаб аль-Хуруф*. Также будем ссылаться в ходе дискуссии и на четвертую работу Книга указания пути к счастью, *Китаб ат-Танбих ала Сабил ал Саада, Kitâbü'l-Tenbih 'ala Sebili's-Sa'âde*

Греческая логика IX века стала сердцем и основой исламской эпистемологии. Она обеспечила «единственные систематические рамки знаний для интеллектуального выражения мусульманских ученых того времени». Логика была наукой «точного знания» (*Ilme'l-yakîn*). Но логика в то же время «обеспечила обоснование и систему классификации для научных дисциплин» [3;10]. Все это было характерно для Фараби. Он очень уважал логику, это очевидно из его *Перечня наук*. Привязанный к греческой логике великий логик был подвержен сомнениям и гневу религиозных людей, и еще заработал ненависть некоторых грамматиков. Вместе с тем, что его уважение к логике было основано на своей метафизике и внутренней философии, оно было классифицировано своим методом. Другими словами, логика обладала глубинным эпистемологическим измерением как в идеях, так и в классификации аль-Фараби. По мнению ал-Рабе, Фараби в *Классификации наук* уделил вторую главу теме логики, так как

хотел защититься от сильных нападений грамматиков [8;62]. Имея ввиду все вышесказанное, мы можем обратиться к более подробному рассмотрению содержания этого труда аль-Фараби. *Классификация наук* это первая иллюстрация того, что может быть познано, по мнению аль-Фараби, а также объема и источников этого познания. По утверждению ар-Рабе, форма распределения тем в этой книге Фараби не случайны, а тщательно спланированы, хорошо продуманны, и логически умышленно поставлены в начало. По его утверждению, такое распределение философа отражает иной подход к философии, кроме того, это стало сильной парадигмой как для самых ранних классификаций в арабско-исламских трудах, так и для поздних из них. В то же время, эта книга в XII веке была дважды переведена на латинский /Хуаном Севильским и Жирардо Кремонским/, а позже и на испанский и иудейский языки, и удивила средневековую Европу. Фараби объясняет цель написания *Классификации наук* так: *В этой книге мы намерены перечислить науки /ал-улум/, которые в действительности признаны таковыми /науками/. Мы сообщим /читателю/ обо всем что каждая из них содержит, о составляющих их частях и структуре каждой из этих частей.* Так Фараби раскрывает читателю во вступлении свою цель, и помогает разделением на пять частей, приведенных ниже. Эти пять путей, может охарактеризовать все осуществление пять эпистемологических целей:

1. Читатель,- которого Фараби называл просто *аль-инсан*, т.е. человек, возможно желая таким образом подчеркнуть максимальную применимость и пользу своей классификации,- может верно, оценить то, что он желает изучать в действительности глубоко и подробно.
2. Человек может сопоставить сравнение между различными науками с точки зрения их качеств и пользы.
3. Эта классификация может быть использована для доказательства неправильности чьих-то ошибочных утверждений о знаниях
4. В той же мере, эта классификация может определить насколько глубоки чьи-либо знания, или быть помощником в поиске знаний
5. Кто-нибудь, кто хочет стать ученым или разносторонний самоучка *аль-мутааддиб*, *el'muta'addib* и получить знания классификации из книги Фараби, может использовать по своему усмотрению (8; 63).

В классификации Фараби эти пять эпистемологических целей может быть кратко описано в этих пяти ключевых слов: оценивающий, сопоставляющий, критический, проверочный и самообучающий. Фараби, в отличии от аль-Газали (1058-1111) и Ибн Халдуна (1332-1406), в *Классификации наук* избегает от деления знания в целом на религиозные и философские, и предпочитает упорядочивать в классификации на пять глав, которые указаны ниже:

1. Первая глава: Наука о языке, *al-Faslü 'l-Evvel fi Ilmi 'l-Lisân.*
2. Вторая глава: Наука логики, *al-Faslü 's-Sânî fi Ilmi 'l-Mantik.*
3. Третья глава: Математические науки, *al-Faslü 's-Sâlis fi Ilmi 't-Ta 'âlim.*
4. Четвертая глава: Физика и метафизика, *al-Faslü 'r-Râbi fi 'l-Ilmi 't-Tabi 'î ve Ilmi 'l-Ilahî.*
5. Пятая глава: Гражданская наука, юриспруденция и калам: *al-Fasü 'l-Hâmis fi 'l-Ilmi 'l-Medenî ve Ilmi 'l-Fikh ve Ilmi 'l-Kelâm.*

Так же, мы видим здесь восемь главных частей, на которые может классифицировать знание. Сразу бросается в глаза то, что до начала изучения других наук, мы должны изучить язык и логику. Это полностью согласованно с исламской эпистемологией и наследием Греции. Фараби делил заголовки главных тем на подзаголовки. Для примера, Знания математики делящиеся на арифметику, геометрию, астрономию и музыку, или «четырёхугольник», как это называлось в средневековье, он классифицирует на семь: арифметику /илм аль-адад/, геометрию /илм аль-хандаса/, оптику /илм аль-маназир/, астрономию /илм ан-нуджум/, музыку /илм аль-мусика/, нака о тяжести /илм аль-аткал/ и механические приспособления /илм аль-хийал/. И эти заголовки разделены на подзаголовки, например, на практические /аль-амали/ и теоретические /ан-назари/.

Наука физика изучает физические тела /аль-аджсам ат-табииа/ и их свойства /аль-арад/ и опирается на четыре причины докторины Аристотеля. Это: 1/ материальная причина /illetü 'l-heyûlâniyye, the material cause): Вещество, из чего появилось это вещество или

субстанция, появившаяся вследствие изменений, 2/ формальная причина (*illetü's-sûriye, the formal cause*): форма чего-то, полученная вконец после всех изменений, 3/ исполнительная причина (*illetü'l-fa'iliyye, efficient cause*): побудитель чего-то к изменению, действие, побудившее изменение или источник изменения, 4/ окончательная причина (*illetü'l-gâyiyye, the final cause*): причина произошедшего с чем-либо изменения, конечная цель. Последующие восемь подпунктов также аристотелевские - наука физика может быть разделена таким образом: изучение основных физических, изучение природы и количества элементарных тел /аль-аджсам аль-басыма/; изучение исключений в физике; изучение основных свойств; изучение тел, происходящих из элементарной материи в чистом и смешанном видах; изучение материальной науки; изучение ботаники и наконец, изучение зоологии. Мы можем сказать, что последнее охватывает как человечество, так и животный мир, судя по ссылкам на *Книгу о животных* и *Книгу о душе, или*, используя более аристотелевские названия, на *Historia Animalium* и *De Anima*.

В третьих, как пример для деления основных восьми тем на подтемы, мы можем показать такой образ метафизики: наука, говорят, с самого начала спрашивает про творения, и основные онтологические характеристики творений; во вторых, смотрит на основы показа и доказательства на индивидуальные теоретические знания, и в третьих, изучает творения, которых нет среди твердых, материальных тел; а эти изучения, охарактеризованные Фараби с отрицательной стороны, заканчиваются при изучении самого Бога.

О классификации и подклассификации характеризует Фараби как человека, имеющего ответ на любой вопрос, не важно, эта информация частичная либо отрицательная. Если сейчас спросим об объеме или источнике этой информации, ответ будет найти не трудно: информация в большом объеме, включает в себя все материальное и нематериальное и включает многое из того, что сам, Аристотель считал необходимым изучать и включать в собственный обширный труд. И правда, Фараби использовал много знаний, оставленных Аристотелем: его терминологическое описание о причинах и свойствах; свой метод классификации с множеством подпунктов в темах, очень похожи, если не сказать что отражает труды Аристотеля /о них мы упоминали ранее/. Это начиная с трудов *De Anima*, *Historia Animalium*, *Metafizik*, *De Generatione et Corruption*, и до *De Plantis*.. Таким образом, эпистемология аль-Фараби, по крайней мере из того, что известно, по охвату и источникам является насквозь греческой и аристотелевской. Однако мы не должны долго останавливаться на этих темах. Великий мыслитель в *Классификаций наук* не обходил и неоплатонический аспект. Это выражено в негативных формах, что означает аспект знания, где человек фиксирует, как ни парадоксально, то что не может быть познано и верно артикулировано, кроме как в негативных выражениях. Хотя всем ясно, что когда говорить о том, что существует одна ветвь науки, нам не обязательно понимать настоящее его значение. Так же и для эпистемологии Фараби. Он хорошо представляет лимиты как позитивной эпистемологии, так и самого языка: как мы заметили, он объявляет, что третья крупная область изучения в метафизике «Совершенным /Камил/, непревзойденным в совершенстве». Нет ему ни похожего, ни противостоящего, ни предка, ни предшественника, и он своим существованием не обязан никому» [8;65]. Основной вывод из упомянутого ранее: эпистемология Фараби основано на двух противоположных явлениях – «позитивизм» Аристотеля и неоплатонического «негативизм». Это отличает труды Фараби от других эпистемологических трудов (особенно тех, которых мы рассматривали в начале), и поэтому может родиться вопрос насчет того, какое место занимает труд Фараби среди всех эпистемологических трудов в целом? Сейчас мы постараемся ответить на первую часть этого вопроса, ответ на второй станет очевидным позднее.

Для начала, мы можем сказать вместе с Рабе, что в книге под названием *Книга Указания Пути к счастью*, о которой упоминалось ранее, классификация была сделана так, что даже если не конкурирует, то хоть идет параллельно с другими. Здесь философия разделена на теоретическую и практическую часть. А после, существуют и подпункты: для примера, теоретическая философия охватывает знания математики /*Ил мат-Таалим*/, физики /*Ил мат-Табиия*/ и метафизики /*Илм маа ба дат-табиийат*/. На самом деле, эта книга идет параллельно с 3-ей и 4-ой частью *Перечня наук*. Существует еще альтернативное интересное и удивительное разделение теоретической и практической философии *Книга Указания Пути к*

счастью. Правильно то, что он не считал это важным аспектом *Перечня наук*, хотя два слова явно появляются, как уже было замечено. Однако это важное эпистемологическое подразделение в *Книга Указания Пути к счастью и должно*, таким образом, всегда иметься ввиду наряду с классификацией в *Классификаций наук* при каждой попытке дать какую-либо общую характеристику или оценку эпистемологии аль-Фараби или его классификационного аппарата. Для Фараби эти два ключевых слова «теоретический» и «практический» кажутся очень простыми. Они были описаны досконально и, насколько это возможно, просто в *Книга Указания Пути к счастью*: теоретические знания, это те, знания которых не требует действий. Например, кто-нибудь, узнавая про единобожие и создание мира Богом, не чувствует надобности переходить к каким-либо действиям [8;67-68].

Сейчас, если мы перейдем ко второму из трех главных, выделенных ранее, эпистемологических трудов – к *Посланию об Интеллекте*, мы увидим что его структура абсолютно другая. Здесь преследуется цель официального классифицирования знаний. Вместе с этим, здесь рассмотрится то, что каждый труд Фараби по своей структуре и внутреннему смыслу несет в себе эпистемологическую ценность. Во время определения между деятельностью физики и метафизики Афинской школы, обозначало, с эпистемологической перспективы, единичный статус интеллекта. Неттон делал упор на то, каким образом десять интеллектов, эманулирующих от бога в классической и разработанной в классическом и разработанной эманационной иерархии аль-Фараби,- и, в особенности. Активный интеллект,- выступает в качестве моста между трансцендентностью и вещественностью. Другими словами, интеллект и вся дискуссия о знании любого вида имеет как эпистемологические, так и онтологические функции и измерения. Одним из достижений неоплатонизма было именно найти очевидную онтологическую степень разума. И на самом деле, Жоливе верит в то, что Фараби перевел аристотелевскую эпистемологию в метафизику [8;68,69]. Унаследованное аль-Фараби, является одновременно результатом долгой традиции и местом пересечения.

Арабское слово *akl* /разум, ум/ имеет бесконечное множество значений. Аль-Фараби позже перечисляет по собственному усмотрению шесть основных значений этого слова. В своих трудах он сразу проанализировал и оспорил все по очереди. Аль-Фараби обсуждает и анализирует шесть смыслов этого слова, уделяя особое внимание пятому,- «интеллекту, который он /Аристотель/ упоминает в труде *De Anima*»,- и подразделяя его на четыре рубрик: потенциальный интеллект /*akl bi-l-kivva, akl bi'l-kivva*/, действительный интеллект /*akl bi-l-fil, akl bi'l-Fiil*/, приобретенный интеллект /*akl mustafad, akli'l-büstefâd*/, деятельный интеллект /*al-akl al-faal, akli'l-fâad*/). Слова интеллект он раскрывает в своих трудах как *Kitabü'l-Burhân*, *Этика /Kitabü'l-Ahlâk/ (четвертый min ума)*, *De Anima /Kitabü'l-Nef/ (пятый min ума)*, и *Метафизика /Kitâb mâ Ba'd et-Tabî'a/ (шестой min ума)*. Что же касается источников, то они явно аристотелевские по духу и подчеркивают точное и старательное следование «Первому Учителю». Но как и во многих других трудах аль-Фараби, существуют и определенные аспекты неоплатонизма. Ознакомление с *Посланием об интеллекте* приводит к ясному эпистемологическому заключению: так же, как и *Классификация наук*, *Послание* проникнуто субстратами аристотелизма и неоплатонизма.

По мнению Мухсин Махди *Книги Букв* Второго Учителя можно разделить на три части:

1. Частицы (или буквы) и имена (аристотелевских) категорий /*Ал-Хуруф уа Асма ал-Магулам*/.
2. Феномен слова, философии и религии /*Худут ал-Алфаз уа л-Милла*/.
3. Вопросительные частицы /*Хуруф ал-Суал*/.

В первой части рассматривается два Аристотельских раздела, которых нельзя проигнорировать, и прежде чем приступать к анализу остальных категорий, нужно рассмотреть арабские частицы, представляющие бытие (*harf-i inne*) и время (*harf-i metâ*). Во второй части немного отделимся от Аристотеля для того, чтоб в нужной мере исследовать связь и отношение между философией и религией, феномен букв и слов одной группы и тему основ языка общества, создание новых существительных и их перевод. Третий раздел более близок к Аристотелевской парадигме, так как исследует слова и предложения как «что?» /*harf-i mâ*/, «как?» /*harf-i keyfe*/). Вопрос о том, что мы можем узнать из этих трех частей. В первой из вышеперечисленных частей аль-Фараби говорит об основных темах искусства и науки со

ссылкой на то, что относится к логике, физике, гражданской науке, математической наук и метафизике. Здесь наблюдается определенное соответствие с *Классификацией наук*, хотя полного совпадения нет, и вводятся новые предметы. Сходство наблюдается также и с классификацией, приведенной в *Книге указания пути к счастью*, в частности, в разделении знания на теоретическое и практическое, которое приводится и в *Книге букв*. Во вторых, в исследовании слова «что?» /*ḥarf-i mâ*/, Фараби указывает на широкий спектр значений, в которых слово «что?» может быть использовано для получения простых и более или менее сложных ответов, или для получения сведений. Частица «что» представляется эпистемологическим крючком, который можно использовать как для простой идентификации именем или наванием человека или какой-либо объект, так и для сведений более сложного и подробного характера, как, например, в ответ на вопрос «Что за животное, которое обитает в Индии». Любой здешний спор основан на тонкости использования языка и показывает его взаимодействие с такими областями, как восприятие и психология. Позади этого, лежат вопросы образования и разные уровни образования, знание против неграмотности и теория познания Фараби. Эпистемологическая парадигма для Фараби такова, что знающий индивид /*ал-Акил*/, интеллект /*ал-Акл*/ и познаваемое, или известное /*ал-Макул*/ слиты неразрывно в Едином, которым является, конечно, сам Всевышний. До этого мы старались найти ответы на все вопросы, которые могут появиться при изучении этих тем. В этой статье мы разобрали три главных труда, которые, даже если не во всех вопросах, но по направлению и содержанию могут считаться эпистемологическими. Этот раздел будет посвящен второму вопросу, о том как, по мнению Фараби, можно получить знания. Для этого полезно обратиться прежде всего к шестиступенчатому определению интеллекта /*акл*/, сформулированному аль-Фараби в *Послании об Интеллекте*. В первую очередь указывались определения этих слов обыкновенным людям /*ал-джумхур*/, то есть человеку как разумное /*акл*/ существо. Для этого типа интеллекта арабское слова *taakkul* может быть переведено как «предусмотрительность», «проницательность», «понимание» или «здравомыслие». Как указал Фараби, это слово соответствует аристотелевскому греческому термину “*fronesis*”, что означает «предусмотрительность», «благоразумие». То есть, в целом, “*taakkul*” характеризует кого-то, кто действует во имя блага. Поэтому оно присутствует в двух главных описаниях этого слова, и у бедуинов относится к четвертому типу разума, по классификации Фараби, как нравственная осмотрительность. Второй основной тип интеллекта или разума это тот, который теологи-схоласты или диалектики /*ал-муткаллимумун*/ наделяют предписательной или проскрипционной функцией, т.е. положительным и утверждающим либо отрицательным и отклоняющим качеством. С этим типом интеллекта сразу же ассоциируется опознание или очевидность. Фахри это описывает как «равный и благоразумный» [8;74]. Третий тип ума Фараби описывается как природное восприятие. Информация об этом была взята из *Posterior Analytics* Аристотеля /*Китаб аль-Бурхан, Kaitâbü'l-Burhân*/: это свойство души, позволяющее человеку вникать в суть некоторых универсальных и непременно истинных принципов, это развитость души. Этот талант рождается не от аналогической, логической работы или мыслей, а от природы самого человека, или, как минимум, от его молодости. Значит, это качество дается человеку от рождения, либо появляется на самой ранней стадии его жизни. Неизвестно откуда появляется у человека такого рода ум. Фахри дает этому такое определение: «умение воспринимать основную информацию на уровне подсознания и чувств», и Фараби называет это частью души *джуз ма мин ан-нафс* [8;75]. Четвертый тип, по аль-Фараби, это развитый голос сознания. Фараби находит это в шестой книге аристотелевской /Никомаховой/ Этики /*Китаб ал-Ахлак*/, и как мы указали ранее, нравственное качество человека, умение отличать хорошее от плохого, и напрямую связано с предусмотрительностью, первым типом интеллекта, который мы разбирали до этого и является частью души и обретается в результате длительного опыта. Пятый тип в списке Фараби самый важный, но в то же время самый запутанный из всех шести типов. Его описание занимает наибольшее место в *Послании об интеллекте* и подразделяется на четыре раздела, восходящие к *De Anima* Аристотеля:

1. Потенциальный интеллект (*Akl bi 'l-Kuvve*)
2. Действительный интеллект (*Akl bi 'l-Fiil*)
3. Приобретенный интеллект (*Aklü 'l-Müstafâd*)

4. Действующий или активный (*Aklü'l-Fââd*). Каждый из этих типов будет в кратце объяснен.

Потенциальный интеллект, по мнению Второго Учителя, это некая душа, часть души, одна из способностей души или нечто, сущность чего способна или готова абстрагировать сущности и формы существующих предметов от материи. Эти нематериальные формы абстрагируются от той субстанции, с которой связана их существование, лишь для того, чтобы стать формами в потенциальном интеллекте. И эти формы, абстрагированные от их субстанции и ставшие формами в этой сущности, и есть умопостижимые объекты интеллекции /ноумены/. Их название произошло от слово интеллект, ибо интеллект абстрагировал формы существующих предметов так, что они стали формами в нем самом... [1; 23-24]. Действительный интеллект). Здесь, по мнению Ричарда Неттона: «те, что могут быть охвачены тем, как они воплощены (их формой), получают новый уровень...понятия в действии, идентичные с интеллектом в действии, становятся субъектом активного мышления, а не просто объектом» [8;77]. Аль Фараби это описывает так: «В соответствии с тем, что было написано до этого, вы должны представить себе явление форм существующих вещей /ал-мавджудат/ в той сущности, которую Аристотель в *De Anima* называет интеллектом в потенциале. Но это потенциальный ум даже если в нем нет ни одной формы существующей вещи. Но при наличии формы существующих вещей, как в рассказанном примере, это становится умом деятельности. Это и есть смысл деятельного ума. Если в нем исполняется то, что охватывается в абстрагировании вещества, тогда то, что охватывалось, становится деятельным [8;77]... Приобретенный интеллект напрямую связан с действительным интеллектом и тем, что называется *мавджудат*, в переводе Хьюмана «существующие вещи» [8;78]. Понятно что приобретенный ум в большей степени абстрактный либо действует в более абстрактных областях. Как указал один писатель: «Когда мы сможем охватить абстрагирование ума, мы поднимемся на более высокий уровень, то есть на уровень приобретенного ума, или на уровень когда человеческий мозг никак не привязан к материальному, и способен охватить формы абстрагирования» [8;77]. Другими словами отношение действительного и приобретенного интеллекта таково: «Действующая сила с тем, что становится действительным. Сутью его восприятия является лишь понятие в действительности. К этой категории относятся понятия, абстрагированные из материи предыдущим суждением, так же как и нематериальные формы, которые это обретенное суждение воспринимает немедленно, то есть так, как оно воспринимает само себя в качестве нематериального» [8;78]. Фараби говорит так: «Когда актуальный интеллект постиг умопостижимые объекты интеллекции, являвшиеся его формами постольку, поскольку они актуально умопостижимые, тогда интеллект, который до того мы считали действительным /актуальным/ превращается в благоприобретенный интеллект [1; 30]. Действующий, или активный интеллект. У бедуинов этот тип ума характеризуется как самый важный из четырех уже описанных. По мнению аль-Фараби: «Когда кто-то достигает приобретенного интеллекта, он как будто достиг звезд, кроме того, как будто достиг наивысшую границу того, что связано с материальным. А если он поднимется выше, он поднимется на первую стадию нематериального, и эта первая стадия и есть стадия действующего интеллекта. Действующий интеллект, о котором говорится третьем тезисе *De Anima* Аристотеля, говорится что эта форма еще не достигнута, и никогда не может быть достигнута вещественным, но в какой-то мере близок к приобретенному интеллекту. Действующий интеллект является тем принципом, который обращает сущность, являвшуюся интеллектом в потенциале, в интеллект в действии, а понятия в потенциале – в понятия в действии» [8;79].

Из-за разделения пятого типа интеллекта Фараби на четыре части, оно уже не смотрится настолько запутанным. О чем говорил Фараби на самом деле? На самом деле в шестиступенчатом списке Фараби, разные но развитые четыре понятия насчет задействования интеллекта, продвигает направление пятой основы. Связь между каждым из этих типов интеллекта показывается в связи вещества и формы, потенциальной и действительной связью. Пятый тип интеллекта имеет два противоположных полюса: пассивный и активный, а их причина и приемник это по очереди потенциальный и активный интеллект. А между ними проявляют активность действительный интеллект и приобретенный интеллект. Таким образом, хоть и усложниться, можно охарактеризовать это: потенциальный интеллект имеет

возможность мысленно делить и узнавать. Это пассивное или скрытое качество. Действительный интеллект – возможность действия. Приобретенный интеллект, как исключение, развитый и развивающийся последний тип разума. Активный интеллект – исключительный фактор производительности. Как определил Валцер: Действующий или активный интеллект не отождествляется религиозным мышлением, но определяет существование в той же области приобретенного интеллекта и нематериальной обязанностью между религиозным интеллектом, дающимся душе человека и его разумом. Основное определение всех этих четырех разносторонних типов интеллекта лежат в словах «возможность», «активация», «развитие» и «связь». Действующий, или активный интеллект тождествен десятому интеллекту, играющему ключевую роль в эманационной иерархии аль-Фараби. Шестой, последний тип интеллекта, по аль-Фараби, является первопричиной, или божественным разумом, – другими словами, сам бог является источником всего познания. Шестой и последний тип интеллекта в классификации Фараби это Первопричинный, или религиозный ум, другими словами источник всех знаний это сам Бог. По мнению Фараби это так: Невозможно чтобы побуждение первых начал шло от своей же первопричины творения, для этого он нуждается в другой первопричине. И эта причина не может быть такой, что творение совершенней ее. Самый первые корни не вещество, и не в веществе, значит это отдельный разум, и думает о себе и о первопричине всех созданий. Так как ясно, что первопричина творений должно быть совершенней чем природа создания и мысли, эти две природы, в менее совершенной степени принадлежат этому типу интеллекта. Так как оно само делится на два, кроме этих двух природ он не нуждается ни в чем. Но так как первый корень может стать одним корнем, первопричина обязательно едина, и невозможно наличие более совершенного из творений либо более совершенной первопричины. Таким образом, это первопричина всех первопричин и всего существующего. И это интеллект, о котором говорится в книге *Лямда из Метафизики* Аристотеля. Остальные разумы тоже считаются разумом, но это Первый Разум, Первое Появившееся и Первая Истина, поэтому остальные разумы появляются только при его движении.

Шестиступенчатая схема познания является первым главным аспектом теории Второго Учителя, который можно охарактеризовать как аристотелевский, хотя бы потому, что аль-Фараби подчеркивает это сам, ссылаясь на труды Аристотеля. Но при этом у аль-Фараби существует и другая, десятиступенчатая, схема познания, основанная на неоплатонизме: от Бога, то есть от Первого, исходят десять разумов, которые достигают правды на десятом, где десятый это действующий или активный интеллект. Последующий выполняет функцию моста между небесным и подлунным миром, и поэтому, играет особую и важную роль в космологии Фараби. Эти разумы связаны с созданием неподвижных звезд: Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий и луна. В сопоставлении с шестиступенчатой системой Фараби с десятиступенчатой выявляется одно интересное расхождение: если в шестиступенчатой схеме термин «Первый интеллект» /*ал-Акл ал-Аввал*/ употребляется применительно к богу, в десятиступенчатой схеме первый эманурующий интеллект считается однозначно отличным от бога. Вывод такой: эпистемология Фараби должна восприниматься как нормальный синтез эпистемологии Аристотеля и неоплатонизма. Как сказал Бедеви: «Фараби делает синтез между аристотелизмом и платонизмом». У Фараби двухмерное построение задействования ума, но несомненно, это построение учитывая желания и возможности, намного шире многих других построений. Удивительно то, что это построение охватывает человеческое понимание, подлунный мир и религиозный разум. Обе эпистемологические отметки разные, но они соприкасаются и накладываются друг на друга в определенных местах. Мы должны показать что в эпистемологии Фараби есть и жизненное измерение связанное со спасением: по мнению Мажит Фахри: «Фараби, так же как и Аристотель, привязывает бессмертие к части разума души, правильней сказать, к степени охватывания разума души». И мы не преувеличим если скажем что эпистемология в мышлении Фараби важна, и связывает продвижение знаний в этом мире и спасение в другом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аль-Фараби. Философские трактаты. - Алма-Ата: Наука, 1972.
2. Аль-Фараби. Трактат о музыке. - Алматы, 1982.
3. Аль-Фараби: проблема синтеза культур. - Алматы, 1998.
4. Касымжанов А.Х. Стелы Кошо Цайдама. - Алматы, 1998.
5. Касымжанов А.Х. Пространство и время великих традиций. - Алматы, 2001.
6. Majid Fakhri. Al-Farabi. - Oxford, 2002 /на англ. языке/
7. Философский словарь. Алматы: Эпистемология. - 2004.
8. Ian Richard Netton. Farabi ve Okulu. - Ankara "Elis Yayinlan", 2005 /на турецком языке/.