

Блэк Д.

АЛ-ФАРАБИ

Жизнь и творчество

О жизни Абу Насра ал-Фараби известно очень немного, в основном это сведения из работ средневековых арабских биографов, восходящих к периоду 4/10 – 7/13 вв. Наиболее раннее упоминание у Ибн ал-Насима (ум. в 380/990) в «Китаб ал-Фихрист» дает лишь минимум информации о жизни ал-Фараби; более поздние упоминания добавляют также обширный перечень его работ, сведения о его учителях и учениках, а также несколько историй сомнительной достоверности¹. Ал-Фараби, имевший, вероятно, турецкое происхождение, родился около 257/870 г. в Фарабе, в Туркестане. Подробности получения им начального образования неизвестны, однако сообщается, что он изучал логику в Багдаде. Его наставниками были христианские ученые Йуханна ибн Хайлан (ум. в 910) и Абу Бишр Матта (ум. в 940), один из переводчиков работ Аристотеля на арабский. В арабском мире багдадская школа была основным наследником философской и медицинской традиции Александрии, посему знакомство ал-Фараби с этими учителями создало одну из наиболее ранних связей между греческой философией и исламским миром². Сам же ал-Фараби считается наставником Йахья ибн 'Ади (ум. в 974), также видного христианского переводчика и знаменитого в своем роде логика. Сообщается, что ал-Фараби преподавал логику грамматисту ибн ал-Сарраджу, который, в свою очередь, стал наставником для ал-Фараби в области арабской грамматики (Ибн Аби Усайби'а (1965): 606, Zimmermann, Introduction to al-Farabi, (1981a): (XVIII - XXII). Более поздние биографы приводят разнообразные истории, касающиеся последующей жизни и кончины ал-Фараби, однако их историческая точность вызывает сомнения³. По всей видимости, ал-Фараби уехал из Багдада в Сирию в 330/942 г., посетил Алеппо и Дамаск, а также, возможно, Египет, между 330/942 г. и 337/948 г. Затем он вернулся в Дамаск, где скончался в 339/950 г.

Список работ ал-Фараби, предоставляемый средневековыми биографами, свидетельствует о его огромном вкладе в развитие философии – ему приписывают более сотни трудов. (Walzer (1965): 780). Если этот список верен, то до нас дошла лишь малая часть его работ. Многие работы лишь недавно стали доступны в современных изданиях, поэтому интерпретация творчества ал-Фараби постоянно обновляется. В настоящее время считается, что большая часть

работ посвящена логике и философии языка. Действительно, по мнению средневековых биографов, проницательность логики ал-Фараби и стала основой его известности. Философ и историк ибн Халдун (732/1332 – 808/1406) заявлял, что именно благодаря своим достижениям в логике ал-Фараби стал известен как “второй учитель” ал-му‘аллим ал-сани, т.е. второй после самого Аристотеля (Nasr (1985): 359-60). Помимо трудов по логике, включающих как независимые рассуждения, так и комментарии к Аристотелю, ал-Фараби также много писал о политической философии и философии религии (которую рассматривал как ветвь политической философии), о метафизике, психологии и натурфилософии⁴.

Логика, философия языка и эпистемология

Труды ал-Фараби по логике и философии языка включают в себя как вольные комментарии к «Органону» Аристотеля, так и независимые рассуждения. В первом случае ал-Фараби создал полный компендиум «Органо-на», включив, по традиции, существовавшие со времен александрийских комментаторов, «Изагогу» Порфирия, а также «Риторику» и «Поэтику» Аристотеля (ал-Фараби 1959; 1971a; 1986-7). Он также создал большой комментарий (шарх) на «De interpretatione» (ал-Фараби 1960a; 1981a). Его изложение – не попытка детальной экзегетики текстов Аристотеля, но и не простой конспект их. Сама организация изложения инспирирована Аристотелем, в ней проявляется персональное фарабианское толкование логики Аристотеля и традиции школы, развившейся из нее. Более личные работы ал-Фараби, а именно Китаб ал-хуруф («Книга букв», ал-Фараби, 1969б) и Китаб ал-алфаз ал-муста‘ма-

ла фи’л-мантык «Книга высказываний, применяемых в логике» ал-Фараби (1968a) также в основном посвящены вопросам логики и лингвистики и подчеркивают необходимость понимания связи между философской терминологией и обычным языком и грамматикой⁵.

Одной из главных задач логических трудов ал-Фараби было точное определение связи между философской логикой и грамматикой обычного языка. Эта задача имела огромное значение для ранних арабских философов, включая наставников и учеников ал-Фараби, в силу того, что исторически философия пришла к арабам из чуждого языка и культуры, а именно из древней Греции, что вызвало ряд сложностей и, в частности, обусловило необходимость создания философского лексикона в арабском языке. Более того, внимание к лингвистике в логике Аристотеля породило споры с представителями собственно арабской грамматической науки, так как они полагали, что интерес философов к греческой логике есть ничто иное как попытка заменить арабскую грамматику греческой. Труды ал-Фараби по логике и грамматике представляют одну из наиболее системных попыток примирить эти два конкурирующих подхода к изучению языка.

В своих лингвистических трудах ал-Фараби предлагает концепцию логики как некоторой универсальной грамматики, предоставляющей правила, которым необходимо следовать в размышлениях о любом языке. С другой стороны, область грамматики ограничена правилами, установленными для применения в каком-либо конкретном языке конкретной культуры. В широко известном отрывке из 'Ихса ал-'улум («Каталога наук»), ал-Фараби утверждает, что “это искусство [логики] подобно искусству грам-

матики, ибо связи искусства логики с разумом и с тем, что воспринимается разумом, подобны связям грамматики с языком и выражениями. То есть, на каждое правило выражений, которое дает нам грамматическая наука, имеется соответствующее [правило] для того, что постигается разумом, которое предоставляет нам логика” (ал-Фараби (1968б): 68).

Таким образом, утверждая, что логика и грамматика есть две определенные науки, основанные на правилах, каждая со своей областью и предметом, ал-Фараби стремится утвердить логику в качестве независимой философской науки о языке, которая скорее дополняет традиционную грамматику, нежели конфликтует с нею. Однако хотя логика и грамматика остаются четко определенными и независимыми науками, все же, по мнению ал-Фараби, философ и логик зависят от грамматиста в своей способности выразить свои учения на языке отдельного народа. Отсюда “искусство грамматики должно непременно изучаться и уведомлять нас о законах искусства [логики]” (ал-Фараби (1987): 83; Black (1992): 48-56). Книга ал-алфаз ал-Фараби представляет собой попытку осуществить такую кооперацию логики и грамматики. Однако при этом она показывает также известную степень независимости от традиционных ограничений грамматики, которые логика, согласно схеме ал-Фараби, все же сохраняет. Действительно, хотя текст открывается заявлением о необходимости классифицировать арабские частицы по логически ясному принципу, однако далее следует смелое заявление, что классификация частиц, предлагаемая собственно арабскими грамматистами, неадекватна этой цели. Таким образом, ал-Фараби вынужден заимствовать основополагающую грамматическую теорию из греческих тру-

дов по грамматике. Маловероятно, чтобы это заявление польстило защитникам арабской грамматической теории (ал-Фараби (1968а): 48; Black (1992): 77-83).

Китаб ал-хуруф показывает еще одну грань подхода ал-Фараби к философии языка⁶. Ее открывает расширенная классификация арабских частиц, сообразная категориям Аристотеля. Обсуждение отдельных частиц, в свою очередь, раскрывает связь между обычным употреблением этих терминов в нефилософском арабском языке и модификациями, которые они проходят при превращении в технические философские термины (ал-Фараби (1969б): 61-130; см. Druart (1987б) о трактовке ал-Фараби джаухар (субстанции)). Вторая часть текста представляет собой обсуждение истоков языка, истории философии и связи между философией и религией. Одной из ее целей является помещение абстрактных лингвистических дискуссий в исторический и антропологический контекст, с объяснением того, как сам язык появляется и делится на общеразговорную и специальные формы. Вопрос о связи между философией и религией также подается в лингвистическом аспекте. Религия рассматривается как выражение общеправильной истины на общеразговорном языке с использованием инструментария логических искусств – риторики и поэтики. Это обсуждение затрагивает также нормативный аспект, ибо предлагает идеальный сценарий развития философского лексикона из обычного языка, а также утверждения религии, подходящей для трансляции плодов этой философии обратно в общеразговорную терминологию. В той части текста, которая долженствует побудить встречу ислама с греческой философией, ал-Фараби определяет и выстраивает по порядку некоторые возможные про-

изводные от идеальной модели развития. В этих производных ни философия, ни религия нации не происходят от внутреннего логического и лингвистического развития этой нации, но привносятся из иной культуры (то же: 131-61). В последней, третьей части *Китаб ал-хуруф*, ал-Фараби возвращается к вопросу философской терминологии, предлагая тщательно разработанную классификацию вопросительных частиц, рассматривая их употребление в различных типах философского исследования, а также их связь с типами объяснения, выводимыми на основе четырех причин Аристотеля (то же: 162-226).

Хотя значительная часть логических трудов ал-Фараби посвящена вопросам лингвистики, он внес также важный вклад в более формальные аспекты логики, такие как силлогистика, теория демонстрации, а также связанные с этим эпистемологические вопросы. В логике и эпистемологии ал-Фараби преобладает принятие иерархической интерпретации силлогических наук (включая риторику и поэтику). В этом случае демонстрация определяется как собственный метод философии, все же прочие методы низводятся до статуса инструментов нефилософской коммуникации. Эта тенденция более всего очевидна в тех работах ал-Фараби, где он вторит логической теории александрийских комментаторов, хотя она также тесно связана с собственной доктриной ал-Фараби о том, что религия есть общедоступная интерпретация философии, чьим инструментарием являются недемонстративные искусства (Black (1990): 1-19, 31-51, 63-71, 78-94).

Суть иерархического подхода ал-Фараби прекрасно изложена в следующем отрывке из главы сочинения *'Ихса ал-'улум*, посвященной логике:

«Четвертая [часть логики] содержит правила, которыми проверяются де-

монстративные утверждения, правила, относящиеся к тому, чем объединяется философия, и ко всему, благодаря чему ее деятельность становится наиболее полной, наиболее прекрасной и наиболее совершенной. ... И четвертая часть самая энергическая из них, превосходящая в значимости и влиянии. Логика находит свое главное намерение лишь в этой четвертой части, прочие же части были созданы лишь ради нее» (ал-Фараби (1968б): 87-9).

Ал-Фараби далее определяет две основные роли недемонстративных искусств: инструментарий для обеспечения функционирования этой четвертой части, а также мера, предохраняющая демонстратора от ошибки.

Однако было бы не вполне верно принимать отношение, отраженное в этом отрывке, за отражение общего подхода ал-Фараби как к демонстрации, так и к прочим искусствам, таким как диалектика, риторика и поэтика. Когда ал-Фараби рассматривает каждое из этих искусств само по себе, его взгляды оказываются значительно более комплексными. По всей видимости, ал-Фараби допускает, что недемонстративные искусства играют в философии скорее центральную, нежели периферийную роль. Например, в рассуждениях, открывающих *«Книгу диалектики»* *Китаб ал-джадал*, ал-Фараби стремится показать, каким образом диалектика и служит философии, и поддерживает ее. Он определяет 5 способов, которыми она содействует постижению демонстративного знания: (1) предлагая отработку навыков ведения спора, (2) предоставляя начальное знакомство с принципами отдельных демонстративных наук, (3) пробуждая осознание врожденных самоочевидных принципов демонстрации, в частности, для физических наук. Она также развивает навыки, необходимые для (4) общения с массами

и (5) опровержения софистики. Все эти способы применения также отражают общую концепцию диалектики как педагогической, вспомогательной науки. Однако широта применения, явствующая из этого списка, в особенности из пунктов 2 и 3, по всей видимости, поднимает диалектику от служебного положения до статуса де-факто партнера демонстрации в философских изысканиях.

Риторические и поэтические теории ал-Фараби показывают сходную оценку степени независимости этих наук. В случае с поэтикой ал-Фараби одним из первых исламских авторов определяет для поэтического дискурса уникальную эпистемологическую цель, отличную от целей всех прочих логических наук, – тахийил, побуждение к представлению объекта в воображении (ал-Фараби (1968б): 83-5; (1959): 92-5). Эта теория образного побуждения стала краеугольным камнем последующих исламских толкований поэтической имитации. Благодаря психологическому базису, который будет описан в следующей части, она стала способом выражения эмоционального и когнитивного призыва поэзии и поэтического дискурса, а также утвердилась ее роль в предсказаниях и религии⁷. Рассматривая риторику, ал-Фараби делает сходное усилие объяснить уникальный эпистемологический характер риторического убеждения через его зависимость от того, что ал-Фараби именует согласием с предложениями, “широко принимаемыми с первого взгляда” (фи бади’ ар-ра’й). Это объяснение основано на детальном анализе роли социального консенсуса и зачатков рациональной интуиции в обыденных человеческих убеждениях. Ал-Фараби простирает этот анализ также на формальные аспекты риторики, предлагая объяснение тому, как усеченная форма риторических энтимем и аргументов

на примере отражает специфические эпистемические цели риторики, а также способствует ее применению в коммуникации с массами, чьи формальные логические навыки лишь зачаточны (ал-Фараби (1971а); о риторике у ал-Фараби см. Aouad (1992), Black (1990): 103-79; Butterworth (1984): 11-19).

Наконец, рассматривая роль недемонстративных наук в философских изысканиях, следует отметить утверждение ал-Фараби в его «Достижении счастья» Тахсыл ал-са’ада: “Чтобы быть поистине совершенным философом, необходимо обладать как теоретическими знаниями, так и способностью использовать их во благо всех других в соответствии с возможностями” (ал-Фараби (1981б): 89; (1969а): 43). Вслед за Платоном, ал-Фараби утверждает, что на всех истинных философов возложена задача пытаться донести свою философию до других, и что эта задача насущно необходима для достижения философского идеала. Отсюда следует, что науки риторика, поэтика и диалектика, представляя основные способы общения с человечеством, являются неотъемлемой частью философии и необходимым дополнением демонстративных наук.

Собственно теория демонстрации ал-Фараби фокусируется на условиях, выполнение которых необходимо для постижения науки или знания (‘илм = греч. эпистема). Ал-Фараби, как и другие исламские аристотелианцы, следовавшие за ним, основывает свой анализ на различении между двумя фундаментальными когнитивными актами – концептуализацией (тасаввур) и принятием (тасдык). Первый акт позволяет понять простые концепты, и по его завершении можно извлечь суть воспринимаемого объекта. Второй же акт выражен в суждении об истинности или ложности. После своего

завершения, он дает некоторое знание. В свою очередь, эти два акта познания определяются как цели соответственно определений и демонстративных силлогизмов – двух основных вопросов, рассматриваемых Аристотелем в «Posterior Analytics». Таким образом, анализ условий полной концептуализации и принятия становится ключевым в последующей интерпретации ал-Фараби аристотелианской теории демонстрации (Китаб ал-бурхан в ал-Фараби (1986-7), 4: 19-22, 45).

Важным аспектом этой интерпретации у ал-Фараби является анализ уверенности, которая характеризует полное принятие. Ал-Фараби определяет полное принятие с точки зрения того, что сейчас принято именовать знанием второго порядка. Он утверждает, что уверенность включает в себя как (1) веру в то, что принимаемая истина не может быть иной, так и (2) веру в то, что невозможно никакое убеждение, кроме данного (ал-Фараби добавляет, что этот процесс может продолжаться бесконечно). Вкратце, уверенность требует не только нашего знания, что нечто истинно, но также нашего знания, что мы это знаем (ал-Фараби (1986-87), 4: 20). Определяя уверенность таким образом, ал-Фараби освобождает ее от традиционной модальной интерпретации, допуская существование как необходимую уверенность, где то, что полагается истинным, не может никогда быть иным, так и необязательной уверенности, которая есть уверенность “лишь в какое-либо [конкретное] время”. Необходимая уверенность требует объекта, существующего необходимо и непреложно, необязательная – не требует. “Необходимая уверенность и необходимое существование могут переходить в логическое следование, ибо то, что непременно истинно, непременно существует (то же.: 22)⁸.

Несмотря на это расширение по-

нятия уверенности, ал-Фараби, как и Аристотель, утверждает, что демонстрация в наиболее строгом смысле слова относится лишь к тому, что может быть познано с необходимой уверенностью. Тем не менее ал-Фараби открыл новое измерение в теории демонстрации, рассматривающее субъективный элемент в рамках уверенности – осознание знания и знание о знании – также как и более традиционный объективный элемент, основанный на необходимости и непреложности изучаемого объекта⁹.

Психология и философия ума

За исключением «Трактата об интеллекте» Рисала фи’л ‘акл, ал-Фараби не оставил независимых работ по философской психологии и философии ума. Его взгляды на эти вопросы отражены в его метафизических и политических трудах. Наиболее детально его воззрения на человеческую душу представлены в «Принципах мнений людей добродетельного города» Мабуди’ ара’ ахл ал-мадина ал-фадыла, где ал-Фараби принимает аристотелианский подход к психологии. Основные способности души определяются как питание, ощущение, воображение и рациональная способность. Они выстроены в иерархию, внутри каждой имеются также “управляющий” и “подчиненные” элементы. Ал-Фараби не выделяет здравый смысл как отдельную способность, но рассматривает его как “управляющую” способность внутри разумной души, “в которой собирается все, что воспринимается [пятью чувствами] (ал-Фараби (1985): 166-9). Ал-Фараби также не имеет какого-либо учения “о внутренних чувствах”, которое объединило бы его трактовки здравого смысла, воображения и памяти. Он также не упоминает никакой способности,

сходной с тем, что Ибн-Сина (Авиценна) позднее назовет оценкой (вахм)¹⁰. Как и Аристотель, он определяет физиологическое местоположение здравого смысла и воображения в сердце. Позднее философы внутреннего смысла модифицируют эту традицию в свете физиологии Галена, поместив органы, отвечающие за эти способности, в мозг. Что касается аппетитивной деятельности души, то ал-Фараби рассматривает ее в тесной связи с деятельностью соответствующих когнитивных сил, которые ее и порождают. Таким образом, для каждой когнитивной способности – ощущения, воображения и разума – устремление к воспринимаемому объекту естественным образом сопровождает акты восприятия. Ал-Фараби выделяет аппетитивную способность как источник всех чувственных и рациональных произвольных актов, однако она не объясняет собственно возникновения желания. Она скорее выступает в роли мотивирующей силы, при помощи которой душа контролирует тело, позволяя ему стремиться к тому, чего желает душа, и избежать того, что душа считает пагубным.

Взгляды ал-Фараби на воображение заслуживают особого внимания в силу роли, приписываемой воображению в пророчестве и предсказании будущего. По ал-Фараби, воображение (тахаййул, эквивалент фантазии у Аристотеля) есть сохраняющая способность, зависящая от суждений, ответственная как за удержание в памяти образов ощущаемых предметов после их удаления от органов чувств, так и за контроль над ними, их объединение и разделение с целью формирования новых образов (то же: 168-9). К этим двум функциям ал-Фараби добавляет также третью, а именно имитацию (мухака), используя арабский эквивалент греческого термина мимезис, использованного

в «Поэтике» Аристотеля. С помощью этой функции воображение способно представлять объекты образами других объектов и, таким образом, расширять свои репрезентативные способности, простирая их не только на изображение чувственно ощущаемых качеств, но также на имитацию телесных темпераментов, эмоций и желаний, и даже нематериальных реальностей (то же: 211-19). Эта подражательная способность воображения предоставляет психологические предпосылки для утверждения в логических трудах ал-Фараби, что искусство поэтики имеет своей целью пробуждение актов воображения, тахйийл. В психологическом контексте ал-Фараби также применяет это для объяснения пророчества и предсказаний. Однако для понимания этого объяснения необходимо в первую очередь понять концепцию ал-Фараби о рациональной способности и процессе интеллектуального познания.

Мнение ал-Фараби о способностях и стадиях, характеризующих интеллектуальное познание, лежит в русле традиции толкования «De anima» Аристотеля, восходящей еще к греческим комментаторам. В рамках этой традиции довольно расплывчатые описания интеллекта, данные Аристотелем в «De anima» 3, 4 и 5 – интеллект, становящийся всем сущим и интеллект, производящий все сущее – традиционно толкуются как “потенциальный” и “действующий” интеллект¹¹. Потенциальный интеллект определяется как способность индивидуальной человеческой души; действующий же интеллект рассматривается как нематериальная, вечная субстанция, функционирующая в качестве действенной движущей причины человеческого мышления и позволяющей абстрагировать универсальные концепты от чувственных образов.

Помимо потенциального и действующего интеллектов, эта традиция определила также четкие стадии между потенцией и актуализацией в рамках человеческого интеллекта и дала им свои наименования. В психологии ал-Фараби результатом этого стали 4 различных значения термина «интеллект» *‘акл* 12: (1) потенциальный интеллект *ал-‘акл би’л-кувва*; (2) актуальный интеллект *ал-‘акл би’л-фи’л*; (3) приобретенный интеллект *ал-‘акл ал-мустафад* и (4) действующий интеллект *ал-‘акл ал-фа’ал*. Следуя за Александром Афродизиазом, ал-Фараби определяет потенциальный интеллект как чистую возможность абстрагирования форм или сущностей объекта от соответствующих чувственных образов. Когда этот потенциальный интеллект обретает интеллигибельные концепты, он переходит от чистой потенции к актуальности, становясь таким образом вторым типом интеллекта – актуальным. Процесс актуализации интеллигибельностей, несомненно, происходит постепенно, и имеет своей целью обретение всех интеллигибельностей и всех наук, доступных человеческому знанию. Когда в конечном итоге интеллект достигает своей цели (что, возможно, под силу лишь немногим отдельным людям), он теряет все остаточные оттенки потенциальности и считается чистой формой и чистой актуальностью. Так как, согласно принципам Аристотеля, всякая сущность интеллигибельна настолько, насколько она есть форма и актуальность, то лишь на этой стадии интеллект полностью реализует свою способность к самосозерцанию. Это свидетельствует о достижении интеллектом третьей стадии – стадии обретенного интеллекта. Полностью актуализировавшись к этому времени, индивидуальный человеческий интеллект обретает положение, близкое к другим нематериальным

интеллектам, включая действующий интеллект, и становится одним из них, или же родственным им. Вследствие этого, он получает способность созерцать не только самого себя и интеллигибельности, полученные от материальных сущностей, но и действующий интеллект, а также другие отдельные, нематериальные субстанции (ал-Фараби (1985): 196-207, 240-5; (1948): 12-32 и (1973): 215-20; см. также Davidson (1972): 134-54; Jolivet (1977)).

Это последнее следствие из доктрины об обретенном интеллекте утверждается, с небольшими вариациями, во всех сохранившихся рассуждениях ал-Фараби об интеллектуальном познании, а также подразумевается эсхатологическими теориями его политической философии (рассматривается ниже в «Практической философии»). Однако необходимо отметить, что последующие философы, такие как Ибн Туфайл, Ибн Баджжа и Ибн Рушд (Аверроэс), приводят противоречивые данные касательно того, что ал-Фараби в своем комментарии на «Никомахийскую этику» Аристотеля отвергал возможность прямого познавательного союза или «соединения» *иттисал* с действующим интеллектом (см. Pines (1972)). Говоря точнее, согласно Аверроэсу, ал-Фараби отвергал онтологические трансформации, которых, казалось бы, требовало учение, т.е. доктринальное утверждение, что через интеллектуальное развитие порожденный и поддающийся искажениям смертный мог бы стать вечным и нетленным отдельным интеллектом (Ибн Рушд (1953): 433, 481, 485). Однако в силу того, что комментарий к «Никомахийской этике» был, к сожалению, утрачен, остается открытым вопрос, каким образом ал-Фараби примирил бы это утверждение с доктриной, выраженной в его дошедших до настоящего времени работах. Также спорно, является ли это

суждение ал-Фараби по данному вопросу зрелым и взвешенным.

Из учения ал-Фараби о приобретенном и действующем интеллектах и способности к воображению можно вывести психологические аспекты его теории пророчества. По ал-Фараби, пророчество в его разнообразных манифестациях есть результат взаимодействия между интеллектом и подражательными способностями воображения. Пророческое знание уникально не только в силу непосредственно своего интеллектуального контента, ибо таковой принадлежит философу наравне с пророком. Истинное пророчество, как и истинная религия, основанная на нем, есть символизация и имитация тех же истин, что познаются в философии демонстративно и интеллектуально. Однако в дополнение к своим интеллектуальным способностям все пророки наделены необычайно мощной способностью к воображению. Этот дар позволяет их воображению принимать поток или эманацию интеллигибельностей от действующего интеллекта, хотя обыкновенно эманация является уделом лишь интеллектуальной способности. Так как воображение по сути своей неспособно принять интеллектуально постижимые сущности в силу их абстрактности, пророк применяет подражательные способности воображения для того, чтобы представить интеллектуально постижимые сущности в конкретной, символической форме. Таким образом, то, что обыкновенно доступно лишь немногим, достигшим уровня приобретенного интеллекта, может быть сообщено пророком значительно более широким массам, далеким от философии, в виде чувственных образов (ал-Фараби (1985): 210-27; 240-7; см. также Rahman (1958), Walzer (1962), Masy (1986), Daiber (1986b)).

Интерпретация метафизического учения ал-Фараби представляет определенную сложность для современных ученых не только в силу приписывания ему вышеупомянутых работ, которые, как принято считать сейчас, отражают учение Авиценны, но также вследствие двойственного отношения к аристотелианской и неоплатонической метафизике, что явствует из его подлинных работ. Недавние исследования показали, что ал-Фараби тщательно избегает упоминаний неоплатонической эманационной метафизики в своем изложении метафизики Аристотеля. Также, за исключением Китаб ал-джам' («Примирение мнений Платона и Аристотеля» ал-Фараби (1960b)), ал-Фараби никогда не рассматривает фиктивную «Теологию Аристотеля» как подлинную работу. Наиболее правдоподобное в свете этих замечаний толкование метафизики ал-Фараби было недавно предложено в работе Druart, где утверждается, что сам ал-Фараби считал эманационную космологию центральной в неоплатонизме, хотя и признавал, что она неаристотелианская. Вкратце, эманация была принята для заполнения лакуны, по мнению ал-Фараби, остававшейся вследствие незаконченности части аристотелианской метафизики, заключающей в себе теологию и божественные науки, где говорится о каузальных связях между божественным и естественным бытием (Druart (1987a)).

С этой точки зрения, эманационные теории ал-Фараби составляют неотъемлемую часть его вклада в исламскую философскую дискуссию о природе и пределах метафизики, а также ее связи с натурфилософией. Влияние ал-Фараби на последующее развитие этой сферы подтверждается широко известным эпизодом из автобиографии Авиценны, где последний

рассказывает, что 40 раз прочел «Метафизику» Аристотеля, но не мог уяснить ее смысла. Его замешательство рассеялось лишь после того, как он случайно нашел копию труда ал-Фараби «О целях Метафизики Аристотеля» Фи аград ал-Хаким фи китаб ал-хуруф. Хотя Авиценна не поясняет, как именно чрезвычайно краткий трактат ал-Фараби разрешил его затруднение, тем не менее очевидно, что Авиценна был впечатлен замечаниями ал-Фараби о связи «Метафизики» Аристотеля с теологической наукой, или божественной наукой (ал-'илм ал-илахи). Действительно, трактат ал-Фараби открывается замечанием, что, хотя «Метафизика» Аристотеля часто описывается как «божественная наука», но, по сути, она посвящена изучению бытия, его принципов и свойств, но не отдельных божественных субстанций. Ал-Фараби поясняет, что этот пункт ввел в замешательство многих читателей, предполагавших, что текст полностью посвящен Богу, душе и интеллекту, и обнаруживших, что эти темы не освещены нигде, кроме книги Ламбда (Gutas (1988): 238-42). Затем ал-Фараби описывает концепцию метафизики как универсальной науки, изучающей общие свойства бытия как бытия. Он подтверждает, что теология действительно является частью этой науки, но не как ее изначальный предмет, а лишь в той степени, что «Бог есть принцип абсолютного бытия» (ал-вуджуд ал-мутлак) (ал-Фараби (1890): 34-7; перев. в Gutas (1988): 240-2).

Таким образом, ал-Фараби, исправляя то, что счел прошлым ошибочным истолкованием «Метафизики» Аристотеля, утверждал, что божественная наука действительно является важной частью метафизики, при этом признавая, что лишь малая часть текста Аристотеля – одна книга – посвящена этой теме. Возможно, именно

поэтому ал-Фараби объявил в конце своей «Философии Аристотеля» Фалсафа Аристуталис, что «мы не имеем метафизической науки» ((1961a): 133; (1969a): 130; ср. Druart (1987a: 35). Однако основное учение неоплатонической метафизики, известное ал-Фараби, – теория эманации – фокусируется на божественных сущностях и их каузальных связях с подлунным миром. Именно это учение предоставляет метафизические основы для двух наиболее важных собственных работ ал-Фараби, ал-Мадина ал-фадыла и ал-Сияса ал-маданиййа («Политический режим»), также известной как Мабади' ал-мауджудат («Принципы бытия») в их метафизических частях.

Теория эманации, поддерживаемая ал-Фараби в этих работах, основана на двух столпах – птолемеевой геоцентрической космологии и метафизике божественного. Рамки эманации задаются космологией. Универсум рассматривается как серия концентрических сфер: внешняя сфера, называемая первым небом; сфера закрепленных звезд; сферы Сатурна, Юпитера, Марса, Солнца, Венеры, Меркурия и, наконец, Луны. Механика эманации как теория, объясняющая происхождение универсума от Бога, опирается на различные источники. В своей основной предпосылке она представляет радикальный отход от Аристотеля, для которого Бог не был действительной причиной самого существования (вуджуд) всех других сущностей, но лишь первопричиной движения в мире. Тем не менее эманационный Бог ал-Фараби имеет многие аристотелианские черты: он един, нематериален, вечен и действует по необходимости. Однако наиболее значимо то, что Бог характеризуется у ал-Фараби как интеллект, чья главная деятельность заключается в самопонимании, что повторяет аристотелианскую концепцию божественной

деятельности как “мышления мышления” (*nôesis noûseos*). В схеме ал-Фараби интеллектуальная божественная деятельность определяет роль Бога как создателя вселенной. В результате этого самосозерцания происходит переполнение, или эманация (*файд*) от Бога ко второму интеллекту. Этот второй интеллект, как и Бог, характеризуется самосозерцанием; однако в дополнение к этому он должен созерцать еще и самого Бога. Благодаря своему размышлению о Боге, он порождает третий интеллект; благодаря же самосозерцанию, он порождает небесную сферу, соответствующую ему – первое небо. Затем ал-Фараби повторяет эту двухэлементную модель эманации для каждой сферы в космологии и ее соответствующего интеллекта, получая таким образом десять отличных от Бога интеллектов¹³. Эманиционный процесс оканчивается в подлунном мире, которому соответствует собственно действующий интеллект, известный из «*De anima*» Аристотеля (ал-Фараби (1985): 88-107; (1964): 47-8, 52-3).

Принятие ал-Фараби неоплатонической метафизики эманации, получающее кульминацию в действующем интеллекте, дает способ поместить философию Аристотеля в более системный контекст, чем позволяют собственно труды Стагирита. Для Аристотеля натурфилософия включает изучение психологии; отсюда одна и та же сущность – действующий интеллект – представляет верхнюю границу физики и нижнюю границу метафизики. Таким образом, эманация позволяет ал-Фараби не только заполнить лакуну между теологическим и онтологическим элементами метафизики, но и наметить связь между теоретической физикой и метафизикой, которая у самого Аристотеля выражена неявно.

Единство, устанавливаемое ал-Фараби между теоретическими науками метафизикой и психологией, также отражено в его политической философии, которая, наряду с логикой, представляет основной фокус его философских работ. В то время как большая часть философии ал-Фараби по своему характеру аристотелианская с отдельными неоплатоническими элементами, которые уже были описаны, политическая философия ал-Фараби следует традициям Платона, отражая платонический идеал – политическая философия, построенная на метафизических началах. Таким образом, две основные работы ал-Фараби по политической философии – *Сияса маданияйя* и *Мадина фадыла* – также наиболее полно отражают его метафизические воззрения. Хотя в этих и некоторых других работах по практической философии ал-Фараби уделяет некоторое внимание этическим вопросам, таким, как природа практической мудрости, моральные добродетели и размышление, однако более всего его интересует политическая теория, в частности, требования к идеальному государству и его правителю, и вопрос о связи между философией и религией в таком государстве¹⁴.

В своей работе *Тахсыл ал-са'ада* (“Обретение счастья”) ал-Фараби утверждает реальную и концептуальную сущность понятий ‘философ’, ‘законодатель’ и ‘имам’, и заявляет, что разнообразие философских и религиозных наименований отражает лишь различный акцент на явных аспектах одной реалии. В традиции Платона это означает, что те, кто не пытается применить свое теоретическое совершенство в политических и практических целях, не могут претендовать на статус истинных фило-

софов; они остаются теми, кого ал-Фараби именует “напрасными”, или бесплодными, философами. Учитывая необходимость сообщать свою философию населению, можно предположить, что такой философ должен обладать риторическими и поэтическими навыками, а также воображением, выполняя таким образом и условия пророчества, описанные в психологической части политических работ ал-Фараби (ал-Фараби (19816): 89-97; (1969a): 43-9; ср. Махди (1972a): 188-92).

Несомненно, ал-Фараби признает, что идеальная комбинация пророчества и философии, религиозного и политического лидерства, моральной и интеллектуальной добродетели в одном правителе весьма редка, если вообще встречается в политической практике¹⁵. В результате гармонию между философскими и религиозными убеждениями, теоретически возможную, непросто, если вообще возможно, реализовать на практике, ибо она требует весьма специфического исторического развития и выполнения этих идеальных условий (ал-Фараби (19696): 152-7). Таким образом, оба главных политических трактата ал-Фараби описывают также различные возможные виды отхода от идеального государства, следуя за платоновской моделью обсуждения добродетельных и порочных политических режимов в Республике. Ал-Фараби классифицирует искажения идеального политического союза по трем общим категориям: невежественные, злонравные и заблудшие города, каждый из которых имеет несколько различных типов.

Невежественные города объединяет их неспособность понять истинную природу человечности, ее места в космосе, и, как следствие, ее естественную цель. В своем незнании человеческой телеологии они подменяют

некоторые истинные цели, различаемые философией, ложными. Ал-Фараби выделяет следующие виды невежественных городов: (1) неизбежные города, цель которых – просто само существование, (2) низменные города, стремящиеся лишь к накоплению Богатства, (3) грубые города, существующие лишь для получения чувственного удовлетворения, (4) тимократические города, чья цель – почет и слава, (5) тиранические города, где главная цель – власть и подавление других, и (6) демократические города, где нет единой мотивации, и каждый гражданин ищет то, что сам/а считает лучшим.

Злонравные и заблудшие города – те, что обладают или обладали неким знанием об истинной человеческой натуре, но не могут следовать этому знанию. В злонравных городах добродетельная натура намеренно подменяется иной. В заблудших же сам правитель имеет истинное знание о пути, по которому должен следовать его город, однако обманывает горожан, давая им ложные представления об этом пути. Наконец, ал-Фараби уделяет внимание тем, кого называет “сорняками” добродетельных городов – людям, живущим в добродетельных городах и потому подчиняющимся их законам, но не участвующим в достижении целей лично в силу отсутствия способностей или из худших побуждений (ал-Фараби (1964): 74-108; Махди, Lerner (1963): 35-56, (1985): 228-59)¹⁶.

Одной из целей классификации искаженных государств, несомненно, является позволить философам стать добродетельными лидерами добродетельных режимов. Однако внимание ал-Фараби к тщательному различению истинной человеческой природы как определяющей характеристики добродетельного города напоминает нам, что главный мотив его полити-

ческой философии – убедиться, что условия, необходимые для достижения счастья, выполняются всеми людьми, насколько это возможно. Посему ал-Фараби завершает свою классификацию городов и горожан рассмотрением человеческого счастья в эсхатологическом аспекте. Награда и наказание в последующей жизни толкуются в соответствии с убеждением ал-Фараби, что человеческое счастье в конечном итоге заключается в ассимиляции с действующим интеллектом, который достигается на уровне обретенного интеллекта¹⁷. Лишь горожане добродетельных городов смогут достичь этой цели, и таким образом остаться жить после смерти, когда их актуализированные интеллектуальные души отделятся от их тел. По ал-Фараби, это бессмертие не персонально, так как тело, принцип численного разнообразия рода человеческого, более не существует, и соответственно “различия между душами равным образом неопределимы численно” (1985: 264-5). Жители невежественных городов не понесут наказания в последующей жизни, ибо их невежество было не их виной; они просто исчезнут как естественное следствие их неспособности активизировать свои интеллектуальные силы, необходимые для жизни души после смерти. То же произойдет с горожанами, обманутыми своими правителями в заблудших городах. Наказание в следующей жизни ожидает жителей злонравных городов и правителей заблудших городов, так как они обладали знанием об истинной природе, но намеренно отвергли его ради других целей. Их наказание состоит просто в продолжении их извращенных желаний после смерти, которые не смогут быть удовлетворены в силу отсутствия тела, и будут вечно мучить своих обладателей (ал-Фараби (1985): 258-77).

Разнообразие работ ал-Фараби поистине впечатляет. Его труды по логике и эпистемологии, лишь недавно ставшие известными, имеют весьма современное звучание: его интерес к тщательному лингвистическому анализу как основному инструменту философской точности, расширение и уточнение им стандартов измерения и оценки знания имеют тесную связь с современными тенденциями в философии, в частности, в англо-американском мире. Однако у ал-Фараби эти интересы, как и его политические и метафизические учения, были результатом специфических исторических условий, в которых он практиковал свою философию. Его учения отражали необходимость серьезного рассмотрения философских и религиозных утверждений, иногда конкурировавших между собой, а также поиска ниши для философии и ее дискурса в арабо-исламской среде. Интерес ал-Фараби к типам рациональности, к режимам дискурса и диспута, а также к связям между повседневным и философским языком, является неотъемлемой частью его ответа на этот исторический вызов, хотя значим и сам по себе с точки зрения философии.

Лингвистическое чутье, которое обнаруживает ал-Фараби, внимание к сообщению философии различным аудиториям и стремление ассимилировать греческую философскую традицию в исламский контекст, отличающие работы ал-Фараби, помогают понять, почему его работы высоко ценились в последующей исламской, иудейской и в меньшей степени христианской философской традиции. Мы видели, что Авиценна сам признавал себя должником ал-Фараби в метафизике; Аверроэс и его андалузские

коллеги-философы также высоко чтят авторитет Ал-Фараби, особенно в логике, психологии и политической философии. В иудейской философской традиции, Мозес Маймонид ставил ал-Фараби выше всех его предшественников, особенно в логике: “Что касается трудов по логике, необходимо изучать лишь работы Абу Насра ал-Фараби. Все его труды безукоризненны. Необходимо изучать и понять их. Ибо он великий человек”. (Введение

к Мозесу Маймониду (1963): л). На латиноязычном Западе работы ал-Фараби переводились меньше, чем труды Авиценны и Аверроэса, однако такие работы, как Ихса’ ал-‘улум и Рисала фи’л-‘акл, имели огромное значение в ранних попытках восприятия мысли Аристотеля. Они дали христианским мыслителям первую возможность оценить богатство философского материала, открытого впоследствии.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Полное имя ал-Фараби было Абу Наср Мухаммад ибн Мухаммад ибн Тархан ибн Аузалух (или Узлук) ал-Фараби. Основные средневековые биографы, приводящие сведения о его жизни: Ибн ал-Надим (ум. в 380/990) (1970): 599-602, 629-31; ал-Мас’уди (ум. в 345/956) (1960): 39-41; Са’ид ибн Ахмад ибн Са’ид ал-Таглиби (ум. в 463/1070) (1985): 137-40; Ибн Аби Усайби’a (ум. в 668/1269/70) (1965): 92-4, 318, 604-9; Ибн Халликан (ум. в 680/1282) (1969-71), 5; 154-7; ал-Байхаки (ум. в 565/1170) (1946): 30-5; Ибн ал-Кыфти (ум. в 646/1248) (1903): 277-9. Достойное краткое изложение этих данных см. в Walzer (1965): 778-9, а также Введение в ал-Фараби (Introduction to al-Farabi) Walzer (1985): 2-5; Фахри (1983): 107-9; и Madkour (1963): 450-2.
2. О багдадской школе см. Meyerhoff (1930).
3. См. обзор этих историй в Walzer, Introduction to al-Farabi (1985): 2-5; убедительные аргументы против их историчности представлены у Махди (1990): 693-4, 705-7, 712-13.
4. Научные интерпретации психологических и метафизических воззрений ал-Фараби, созданные до середины 20 в., необходимо рассматривать с осторожностью, так как ал-Фараби приписывался ряд работ, которые сейчас считаются принадлежащими Авиценне или одному из его последователей. Эти работы включают: Фусус ал-хикам (в ал-Фараби (1890); см. Georr (1941-6) и Pines (1951)); Та’ликат фи-л-хикма (в ал-Фараби (1927); см. Michot (1982)); Зинун ал-кабир ал-йунани (в ал-Фараби (1927); см. Druart (1987a); 25 п 9); и Исбат ал-муфарики (в ал-Фараби (1927); см. Madkour (1963): 452). Подлинность ‘Уйун ал-маса’ил и связанной с ней Да’ави калбийя также сомнительна (см. Cruz Hernandez (1950-1); Rahman (1958): 21-2), хотя недавно Ламьер настаивал на восстановлении ‘Уйун как подлинно фарабианской работы (Lameer (1994): 24-30). Аргументы, приводимые Рахманом против этой работы, по-прежнему заманчивы, однако в работах Martura (1985): 347) и (Lameer (1994): 33-43) под сомнение ставится также подлинность Китаб ал-джам’ байна ра’йай ал-хакимайн Афлатун ал-илахи ва Аристоталис (ал-Фараби 1960б), в которой выдвигается традиционный неоплатонический вопрос об идентичности учений Платона и Аристотеля. Это единственная работа ал-Фараби, где он рассматривает неаутентичную «Теологию Аристотеля» (осн. на Плотин, Энеиды, 4-6) как подлинно аристотелианский текст.
5. Общее обсуждение логики ал-Фараби в ее историческом контексте см. Abed (1991), Elatmani-Jamal (1983), Eskanasy (1988), Gatje (1971), Hasnawi (1985), Langhade (1981) и Zimmermann в ал-Фараби (1981a).
6. Название работы обычно переводится как Книга букв, хотя возможен и вариант Книга частиц. Исследования этого текста см. Arnaldez (1977), Vajda (1970), Махди (1972б).
7. Дальнейшее рассмотрение поэтики ал-Фараби см. у Black (1989 и 1990), Galston (1988), Heinrichs (1978) и Ketan (1991).
8. В дополнение к дискуссии в Китаб ал-Бурхан, ал-Фараби написал также небольшую независимую работу по той же теме под названием Шара’ит ал-йакын («Условия уверенности», в ал-Фараби (1986-7) 4: 97-104).
9. Обсуждение других аспектов восприятия ал-Фараби аристотелианской демон-

страции см. Galston (1981).

10 Этот термин встречается лишь в подозрительных 'Уйун ал-маса'ил и Фусус ал-хикам.

11. Они часто рассматриваются как "возможный" и "активный". В Мадина фадыла, ал-Фараби также использует александрийский термин "материальный интеллект" как синоним потенциального интеллекта.

12. Значение термина "интеллект" также подразделяется в рамках психологии, которая сама есть лишь одно из шести значений термина, определенного в Рисала фи-л-'акл.

13. Использование двухэлементной модели отделяет ал-Фараби от ранних неоплатонических мыслителей и раннего Авиценны, применявших трехэлементные модели для описания эманации определенной рациональной души для каждого небесного тела. Ал-Фараби не отделяет душу как двигатель сферы от ее интеллекта. См, например, ал-Фараби (1964): 34-5, 53.

14. Имеются многочисленные исследования практической философии ал-Фараби, включая Butterworth (1983): 226-30, Daiber (1986a), Махди (1975a и 1975b) и Strauss (1945 и 1957). Самое полное исследование у Galston (1990).

15. Ал-Фараби допускает также множественность правителей для объединения их различных талантов, в случае если нельзя найти кого-либо одного, кто обладал бы всеми качествами, необходимыми для добродетельного правителя. (Ал-Фараби (1985): 253-4).

16. Ал-Фараби также довольно детально описывает природу ложных религиозных убеждений, лежащих в основе невежественных и заблудших взглядов на человеческую натуру (ал-Фараби (1985): 286-329).

17. Несомненно, сообщения о взглядах ал-Фараби в его утерянном комментарии на «Никомахийскую этику» затруднили интерпретацию этих отрывков.

БИБЛИОГРАФИЯ:

Основные источники

Ал-Байхаки, Абу-л-Хасан Али ибн Зайд (1946) *Тарих хукама' ал-ислам* / ред. М. Курд Али (Дамаск).

Ал-Фараби (1890) *Alfarabi's philosophische Abhandlungen*, ed. F. Dieterici (Leiden).

- (1927) *Раса'ил ал-Фараби* (Хайдарабад).

- (1948) *Рисала фи-л-'акл* ред. Maurice Bouyges (Бейрут).

- (1959) *Китаб ал-ши'р ли Аби Наср ал-Фараби*, / ред. Мухсин Махди, Ши'р, 3: 91-6.

- (1960a) *Шарх ал-Фараби ли-китаб Аристоталис фи-л-'ыбара* ред. W.Kutsch, S.Marrow (Бейрут).

- (1960b) *Китаб ал-джам' байна ра'йай ал-хакимайн Афлатун ал-илахи ва Аристуталис* ред. Альберт Надир (Бейрут).

- (1961a) *Фалсафа Аристоталис* ред. М.Махди (Бейрут).

- (1964) *Alfarabi's Political Regime: Al-Siyasah al-Madaniyah also Known as The Treatise on the Principles of Being*, ed. F.M.Najjar (Beirut).

- (1968a) *Китаб ал-алфаз ал-муста'мала фи-л-мантык*, ред. Мухсин Махди (Бейрут).

- (1968b) *Ихса' ал-'улум* ред. Усман Амир, 3-е изд., – Каир.

- (1969a) *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* trans. M.Mahdi (Ithaca).

- (1969b) *Al-Farabi's Book of Letters (Kitab al-huruf): Commentary on Aristotle's (Metaphysics) ed. Muhsin Mahdi (Beirut).*

- (1971a) *Al-Farabi: Deux ouvrages inedits sur la rhetorique*, ed. and trans. Jacques Langhade and Mario Grignaschi (Beirut).

- (1973) "The Letter Concerning the Intellect", trans. A.Hyman, in A.Hyman and J.J.Walsh (eds) *Medieval Philosophy: the Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, 2nd ed. (Indianapolis): 215-21.

- (1981a) *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's "De interpretatione"* ed. and trans. F.W.Zimmermann (Oxford).

- (1981b) *Тахсыл ал-са'ада* / ред. Джафар Ал-Йасин (Бейрут).

- (1985) *Al-Farabi on the Perfect State: Aby Nasr al-Farabi's Mabadi' Ara' Ahl al-Madinah al-Fadilah* ed. and trans. Richard Walzer (Oxford).

- (1986-7) Ал-мантык 'инд ал-Фараби, ред. Рафик ал-'Аджам и Маджид Фахри, 4 т. (Бейрут).
- (1987) *Китаб ал-танбих 'ала сабил ал-са'ада* ред. Джафар Ал-Йасин (Бейрут).
- Ибн Аби Усайби'а (1965) 'Уйун ал-анба' фи табакат ал-атыбба' ред. Н.Руда (Beirut).
- Ибн Халликан (1969-71) *Вафайат ал-а'йан*, / ред. И.Аббас, 7 т. (Бейрут).
- Ибн ал-Надим (1970) *The Fikhris of al-Nadim*, trans. B.Dodge, 2 vols (New York).
- Ибн ал-Кыфти (1903) *Тарих ал-хукама'* – изд. J.Lippert (Leipzig).
- Ibn Rushd (Averroes) (1953) *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* ed. F.S.Crawford (Cambridge, Mass.).
- Ибн Са'ид ал-Таглиби, Са'ид ибн Ахмад (1985) *Табакат ал-умам* / ред. Х.Бу'алван (Бейрут).
- Ал-Мас'уди (1960) *Ал-танбих ва-л-ишраф* / пер. S.M.Stern, "Al-Mas'udi and the Philosopher al-Farabi", in S.M.Ahmad and A.Rahman (eds) *Al-Mas'udi Millenary Commemoration Volume (Aligarh)*: 28-41.
- Moses Maimonides (1963) *The Guide for the Perplexed*, trans. S.Pines (Chicago and London).

Вторичные источники

- Abed, S.B. (1991) *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi* (Albany).
- Aouad, M. (1992) "Les Fondements de la Rhetorique d'Aristote reconsideres par farabi, ou le concept de point de vue immediat et commun", *Arabic Sciences and Philosophy*, 2: 133-80.
- Arnaldez, R. (1977) "Pensee et langage dans la philosophie de Farabi (a propos du Kitab al-huruf)", *Studia Islamica*, 45: 57-65.
- Black, D.L. (1989) "The 'Imaginative Syllogism' in Arabic Philosophy: a Medieval Contribution to the Philosophical Study of Metaphor", *Medieval Studies*, 51: 242-67.
- (1990) *Logic and Aristotle's "Rhetoric" and "Poetics" in Medieval Arabic Philosophy* (Leiden).
- (1992) "Aristotle's *Peri hermeneias* in medieval Latin and Arabic Philosophy: logic and the linguistic arts", in R.Bosley and M.Tweedale (eds), *Aristotle and His Medieval Interpreters*, *Canadian Journal of Philosophy*, suppl. vol. 17: 25-83.
- Butterworth, C.E. (1983) "Ethics in Medieval Islamic Philosophy", *Journal of Religious Ethics*, 11: 224-39.
- (1984) "The Rhetorician and his Relationship to the Community: Three Accounts of Aristotle's *Rhetoric*", in Michael Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F.Hourani* (Albany): 111-36.
- Cruz Hernandez, M. (1950-1) "El 'Fontes quaestionum' ('Uyun al-masa'il) de Abu Nasr al-Farabi", *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age*, 25-6: 303-23.
- Diaber, Hans (1986a) *The Ruler as Philosopher: a New Interpretation of al-Farabi's View* (Amsterdam and New York).
- (1986b) "Prophetie und Ethik bei Farabi (Gest. 339/950)", in Ch.Wenin (ed.) *L'Homme et son univers au moyen age*, vol. 2 (Louvain): 729-53.
- Davidson, H.A. (1972) "Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect", *Viator*, 3: 109-78.
- Druart, Th.-A. (1987a) "Al-Farabi and Emanationism", in John F.Wippel (ed.) *Studies in Medieval Philosophy* (Washington DC): 23-43.
- (1987b) "Substance in Arabic Philosophy: al-Farabi's Discussion", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 61: 88-97.
- Elamrani-Jamal, A. (1983) *Logique aristotelicienne et grammaire arabe (etude et documents)* (Paris).
- Eskenasy, P.E. (1988) "Al-Farabi's Classification of the Parts of Speech", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 11: 55-82.
- Fakhry, M. (1983) *A History of Islamic Philosophy*, 2nd ed. (London and New York).
- Galston, M. (1981) "Al-Farabi on Aristotle's theory of Demonstration", in P.Morewedge (ed.) *Islamic Philosophy and Mysticism* (Delmar): 23-34.
- (1988) "Al-Farabi et la logique aristotelicienne dans la philosophie islamique", in M.A.Sinaceur (ed.) *Aristote aujourd'hui* (Toulouse): 192-217.
- (1990) *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, (Princeton).
- Gödtje, H. (1971) "Die Gliederung der sprachlichen Zeichen nach al-Farabi", *Der Islam*, 47: 1-24.
- Georr, K. (1941-6) "Farabi est-il l'auteur de *Fusus al-Hikam*?" *Revue des Etudes Islamiques*, 15: 31-9.

- Gutas, D. (1988) *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden).
- Hasnawi, A. (1985) "Farabi et la pratique de l'exegese philosophique (remarques sur son Commentaire au De interpretatione d'Aristote)" *Revue de Synthese*, 3rd ser., 117: 27-59.
- Heinrichs, W. (1978) "Die antike Verknüpfung von Phantasia und Dichtung bei den Arabern", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 128: 252-98.
- Jolivet, J. (1977) "L'Intellect selon al-Farabi: quelques remarques", *Bulletin d'Etudes Orientales*, 29: 251-9.
- Kemal, Salim (1991) *The Poetics of Alfarabi and Avicenna* (Leiden).
- Lameer, J. (1994) *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice* (Leiden).
- Langhade, J. (1981) "Grammaire, logique, etudes linguistiques chez al-Farabi", *Historiographia Linguistica*, 8: 365-77.
- Macy, J. (1986) "Prophecy in al-Farabi and Maimonides: the Imaginative and Rational Faculties", in S.Pines and Y.Yovel (eds) *Maimonides and Philosophy* (Dordrecht): 185-201.
- Madkour, I. (1963) "Al-Farabi", in M.M.Sharif (ed.) *A History of Muslim Philosophy*, 2 (Wiesbaden): 450-68.
- Mahdi, M. (1972a) "Alfarabi", in L.Strauss and J.Cropsey (eds) *History of Political Philosophy* (Chicago): 182-202.
- (1972b) "Alfarabi on Philosophy and Religion", *Philosophical Forum*, 4: 5-25.
- (1975a) "Remarks on Alfarabi's Attainment of Happiness", in G.F.Hourani (ed.) *Essays on Islamic Philosophy and Science* (Albany): 47-66.
- (1975b) "Science, Philosophy, and Religion in Alfarabi's Enumeration of the Sciences", in J.E.Murdoch and E.D.Sylla (eds) *The Cultural Context of Medieval Learning* (Dordrecht): 113-47.
- (1990) "Al-Farabi's Imperfect State", *Journal of the American Oriental Society*, 110: 691-726.
- Mahdi, M. and Lerner, R. (eds) (1963) *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* (Ithaca).
- Marmura, M.E. (1985) "Die Islamische Philosophie des Mittelalters", in M.E.Marmura and W.M.Watt, *Der Islam II: Politische Entwicklungen und theologische Konzepte* (Stuttgart): 320-92.
- Meyerhoff, M. (1930) "Von Alexandrien nach Baghdad", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 23: 398-429.
- Michot, J. (1982) "Tables de correspondance des Ta'liqat d'al-Farabi, de Ta'liqat d'Avicenne et du Liber Aphorismorum d'Andrea Alpago", *Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, 15: 231-50.
- Nasr, S.H. (1985) "Why Was Al-Farabi Called the Second Teacher?", *Islamic Culture*, 59: 357-64.
- Netton, I. (1992) *Al-Farabi and His School* (London).
- Pines, S. (1951) "Ibn Sina et l'auteur de la Risalat al-fususfi'l hikma: quelques donnees du probleme", *Revue des Etudes Islamiques*, 19: 121-4.
- (1972) "The Limitations of Human Knowledge According to al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides", in I.Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature* (Cambridge, Mass.): 82-109.
- Rahman, F. (1958) *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (Chicago).
- Strauss, L. (1945) "Farabi's Plato", in Louis Ginsberg Jubilee Volume (New York): 357-93.
- (1957) "How Farabi read Plato's Laws", in *Melanges Louis Massignon*, 3 (Damascus): 319-44.
- Vajda, G. (1970) "Language, philosophie, politique et religion, d'apres un traite d'al-farabi", *Journal asiatique*, 258: 257-60.
- Walzer, R. (1962) "Al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination", in R.Walzer (ed.) *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy* (Oxford): 206-19.
- (1965) "Al-Farabi", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden), 2: 778-81.