



ЗБРАННЫЕ
ПРОИЗВЕДЕНИЯ
МЫСЛИТЕЛЕЙ
СТРАН БЛИЖНЕГО
И СРЕДНЕГО ВОСТОКА



1(5)
VI-32

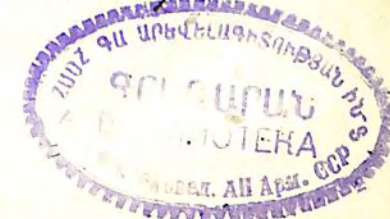
ИЗБРАННЫЕ
ПРОИЗВЕДЕНИЯ
МЫСЛИТЕЛЕЙ
СТРАН БЛИЖНЕГО
И СРЕДНЕГО ВОСТОКА
IX-XIV ВВ.

48087

7055



ИЗДАТЕЛЬСТВО
СОЦИАЛЬНО-
ЭКОНОМИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА • 1961



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

СОСТАВИТЕЛИ
С. Н. ГРИГОРЯН и А. В. САГАДЕЕВ

Под редакцией и со вступительной статьей
С. Н. Григоряна

ПРОГРЕССИВНАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ
В СТРАНАХ БЛИЖНЕГО И СРЕДНЕГО ВОСТОКА
IX—XIV вв.

Ко времени возникновения ислама народы Средней Азии и Ирана уже достигли высокого уровня культуры, что в значительной мере определило дальнейшее развитие их философской и общественно-политической мысли в эпоху средневековья. Государства Бактрия, Согд и Хорезм в Средней Азии, Элам, Мидия и позднее государство Ахеменидов в Иране явились одним из древнейших очагов восточной цивилизации. Особенно высокого расцвета материальная и духовная культура этих народов достигла в период эллинизации Средней Азии и Ирана. Древняя культура народов Востока, подпавших под власть македонян и греков, оказалась весьма устойчивой и продолжала развиваться, испытывая в той или иной степени влияние эллинистической культуры и в свою очередь воздействуя на нее. «...Тысячелетняя культура Востока, — пишет Б. Г. Гафуров, — оказала большое и разностороннее влияние на развитие культуры в Греции и других странах Запада.

В так называемой эллинистической культуре нашло свое отражение не «чисто» греческое культурное творчество, а своеобразное переплетение греческой и восточной культур. В развитии эллинистической культуры выдающаяся роль принадлежит народам Средней Азии»¹.

Сложный процесс взаимовлияния греческой и восточной культур, начавшийся в эллинистическую эпоху, продолжался в период расцвета и кризиса эллинистических государств. В области идеологии обострялась борьба материалистической и атеистической философии против идеализма и религии. На мировоззренческие учения этого времени значительное влияние оказали философские концепции Эпикура, стоиков и представителей скептицизма. Большую роль в формировании материалистической мысли в Средней Азии и Иране сыграла атомистическая философия Эпикура. Продолжатель линии Демокрита

¹ Б. Г. Гафуров, История таджикского народа, т. 1, Госполитиздат, М., 1955, стр. 69.

в философии, Эпикур ратовал за изучение природы и ее закономерностей. Он отрицал какое бы то ни было божественное вмешательство в развитие природы, в судьбы мира и человечества. Эпикур считал, что мир познаваем, верил в творческие силы человека, в возможность достижения счастья людьми, освободившимися от страха перед грозными стихиями природы.

Против Эпикура выступили сторонники скептицизма, вызвавшие сомнение в возможности познания объективной реальности. Они призывали людей воздерживаться от суждения о мире, безразлично относиться к окружающей действительности. Цель жизни скептики видели в достижении душевного покоя — атараксии (безмятежности души).

В I в. н. э. в Сирии и Месопотамии под влиянием платоновской, стоической и особенно скептической и пифагорейской философий, а также различных мистических и религиозных воззрений зародилась упадочническая философия гностицизма, согласно которой бытие познается через эманацию — особый род знания, исходящий от божества.

В III—V вв. широкое распространение в Сирии, Египте, Риме и странах Малой Азии получает философия неоплатонизма, сыгравшая значительную роль в развитии философии Ирана, Средней Азии и арабского Востока. К. Маркс писал, что философия неоплатоников «представляет собой не что иное, как фантастическое сочетание стоического, эпикурейского и скептического учения с содержанием философии Платона и Аристотеля»².

Философская мысль в этот период развивалась главным образом в Эдессе, Афинах и Александрии. Положение Эдессы в качестве крупного торгового транзитного пункта издавна способствовало ее экономическому и культурному расцвету. В III—IV вв. Эдесса сделалась одним из важнейших христианских церковных центров на Востоке. Вскоре она стала и центром философской мысли.

Знаменитая Эдесская школа пользовалась широкой известностью среди сирийских языческих общин Месопотамии и Ирана. Большинство иранских епископов было воспитанниками именно этой школы. В IV в. чрезвычайно популярны были здесь «Аналитики» Аристотеля и сочинение Порфирия «Исагоге», которое в течение многих веков считалось самым доступным учебником аристотелевской логики.

Распространение греческой философии и науки в Иране и Средней Азии получило в конце V в. новый толчок в связи с массовым переселением сюда несториан из Византии, когда фанатически настроенное византийское духовенство начало пре-

следовать лучших представителей научной и философской мысли, обвинив их в принадлежности к еретическому несторианскому учению. По указанию императора Зенона в 489 г. была закрыта Эдесская школа. Весь состав школы бежал в государство Сасанидов, где было уже много христиан, осужденных и преследовавшихся в Византии. Глава Эдесской школы Нарсай создал академию в г. Нисибине, который стал философским центром в государстве Сасанидов.

Другим крупным научным центром государства Сасанидов был Гундешапур. После того как византийский император Юстиниан в 529 г. закрыл академию в Афинах, преподаватели и слушатели ее были вынуждены искать убежище в государстве Сасанидов. Правительство персидского шаха Хосрова I Ануширвана (531—579) разрешило всему составу афинской академии обосноваться в г. Гундешапуре и создать там академию по образцу александрийской.

Академия Гундешапура имела три факультета: медицинский, при котором была больница, факультет астрономии с обсерваторией и математический факультет. Академия издавала на сирийском языке книги Галена, отрывки из Гиппократов, некоторые логические трактаты Аристотеля, «Исагоге» Порфирия, а также работы по астрономии и математике. В течение длительного времени академия была естественнонаучным центром государства Сасанидов, из которого вышел ряд поколений врачей и философов.

В государстве Сасанидов существовала также школа в г. Райшахре, где изучались медицина, астрономия и логика.

Крупнейшим переводчиком произведений Аристотеля и Порфирия с греческого на сирийский язык был Ибас (ум. 457 г.). Примерно в это же время жил Пробус, который написал комментарии к «Исагоге» Порфирия и к «Первой аналитике» Аристотеля. Эти комментарии стали популярными учебниками логики.

Выдающимся автором и переводчиком работ по философии, медицине и астрономии был сириец Сергей Решайнский, чьи труды в течение долгого времени являлись настольными книгами слушателей академий Нисибина и Гундешапура. Первоначальное образование Сергей получил в Решайне (Месопотамия), а высшее — в Александрии у Иоанна Филопона, ученика известного философа Аммония. Сергей перевел сочинения Галена, Гиппократов и Аристотеля на сирийский язык и написал ряд самостоятельных медицинских и философских трактатов.

В области философии Сергей был последователем Аристотеля. Сохранились два его трактата: «Отрицание и утверждение» и «Причины вселенной, согласно Аристотелю», в которых он с успехом использовал не только учение самого Аристотеля,

² К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, Госполитиздат, М., 1955, стр. 129.

но и комментарий к книге о категориях, составленный александрийским учителем Сергия Иоанном Филопоном.

Философские знания распространял также глава монофизитов Ахуд-Эммах, который ввел комментарий Иоанна Филопона в качестве постоянного учебника для сирийских монофизитов.

Виднейшим последователем философии Аристотеля был придворный Хосрова I Ануширвана Павел Перс из Дершахра. Он перевел логические работы Аристотеля, написал ряд философских сочинений на среднеперсидском (пехлевийском) языке, в том числе трактат о превосходстве знания над верой.

Знание вещей, говорил Павел, ведет людей к единодушию, а вера, имея дело с сомнительными предметами, приводит к раздорам. Наука, согласно Павлу, имеет своим объектом то, что близко, тогда как вера имеет объектом то, что далеко и не познаваемо разумом. Первая не подлежит сомнению, тогда как вторая проникнута сомнением.

Представители рационалистической мысли отдалялись от богословского догматизма и стремились распространять передовые идеи античных мыслителей.

Таким образом, благодаря деятельности передовых мыслителей Средней Азии и Ирана стало возможным сохранить и передать на сирийском и среднеперсидском языках знания, идущие вразрез с господствовавшей религиозной идеологией.

Следующий этап в развитии философской мысли стран Ближнего и Среднего Востока был связан с образованием в VII в. арабского халифата. Непрерывные завоевательные войны арабского государства, проходившие под знаменем ислама и затянувшиеся почти на целое столетие, завершились подчинением арабам огромной территории от Инда до Атлантического океана. В покоренных странах ислам, так же как и в Аравии, способствовал укреплению арабского феодального государства. Деятельность мусульманского духовенства была направлена прежде всего на то, чтобы держать население в покорности халифу и оправдывать феодальную эксплуатацию.

Но, с другой стороны, рост производительных сил в арабском государстве и прежде всего развитие ремесел и земледелия с применением сложных оросительных систем, расширение торговых связей и мореходства требовали углубления понимания человеком природы, толкали вперед науку и технику. А вместе с развитием науки и техники расширялся и кругозор людей, стремившихся освободиться от пут религиозной догматики и богословия.

Было вполне естественно, что арабы, только что вступившие на мировую арену, в области науки начали с усвоения того, что они могли перенять у других, в частности у покоренных ими народов — у персов, народов Средней Азии, индийцев, сирий-

цев, византийцев. Не менее важным источником, из которого арабы черпали знания, была античная наука и античная философия. Этот процесс освоения арабами духовных богатств других народов, называемый в арабской литературе «переводческим движением», начался уже в эпоху Омейядов, но наибольшей интенсивности он достиг в государстве Аббасидов.

Первые переводы научных трудов с сирийского и греческого языков на арабский связаны с именем Халида бну-Язида бну-Муауния (последняя четверть VII в.) — ученого, отрекшегося от халифского престола и посвятившего себя поискам «философского камня». В период правления Мервана бну-ль-Хакама и Омара бну-Абд-аль-Азиза были переведены медицинские сочинения: при Харуне ар-Рашиде на арабском языке появились многие работы Эвклида и «Альмагест» Птолемея. Однако наиболее широкого размаха переводческая деятельность в халифате достигла в период правления Мамуна, который сам был выдающимся ученым с широким кругозором. Этот просвещенный халиф, создавший своеобразную академию — «Дом мудрости», рассылал своих эмиссаров в различные страны для комплектования библиотеки этого «Дома мудрости» сочинениями мыслителей соседних народов. При дворе Мамуна находился большой штат персидских и сирийских переводчиков. Среди них особую известность получил Хунейн бну-Исхак (ум. 876 г.): его перу принадлежат переводы работ Эвклида, Гиппократ, Архимеда, Апполония и Галена (почти все средневековые арабские переводы последнего принадлежат ему). Из произведений Аристотеля им были переведены сочинения по физике, «Категории», «Никомахова этика», «Метафизика», «О душе», «О возникновении и уничтожении». К числу переведенных им работ Платона относятся «Законы», «Софист», «Тимей». Им были переведены некоторые комментарии Порфирия Тирского, Александра Афродисийского, Аммония Саккаса. Хунейн занимался также и самостоятельными исследованиями в различных областях науки: его интересовали и вопросы о природе воздуха и воды, и теория приливов и отливов, и проблемы, связанные с воздействием на землю Солнца и Луны; ему принадлежат рассуждения о правах людей, жизнеописания философов, труды по истории. Слава его настолько распространилась, что реакционные придворные круги обвинили его в ереси и всячески натравливали на него халифа.

К числу других знаменитых переводчиков того времени принадлежат также Сабит бну-Курра (ум. 900 г.), знаток сирийского, греческого и древнееврейского языков, переводчик большого числа книг по медицине, логике, математике и астрономии; Куста бну-Лука (ум. в Армении в 912 г.), ученый-христианин, владевший греческим, сирийским и арабским языками

и написавший около ста самостоятельных работ по истории, философии, астрономии, алгебре, геометрии, логике, литературе (в том числе «Введение в геометрию», «Введение в логику», «Книга о зажигательных зеркалах», «Трактат о причине скоропостижной смерти», «Трактат о крови» и др.); Яхья бну-Ади (ум. в 947 г.), перу которого принадлежит большое число переводов философских сочинений греческих мыслителей (в том числе «Категории», «Метафизика» и «Поэтика» Аристотеля; «Софист», «Тимей» и «Законы» Платона). Выдающимися переводчиками индийской литературы были Ибн-Дахл и Мухаммед бну-Ибрахим аль-Фазари. С персидского переводили Ибн-аль-Мукаффа, Али бну-Зияд ат-Тамими, аль-Хасан бну-Сахль, Мухаммед бну-Джахм аль-Бармаки и несколько представителей знаменитой семьи Ноубехтов, давшей арабам ряд блестящих переводчиков и ученых.

«Переводческое движение» продолжалось до XI в. Центры этого движения возникли в различных концах халифата. Важнейшими из них стали: Мерв, где особенно много переводили сочинения индийских и персидских авторов, главным образом по астрономии, математике и фармакологии; Гундешапур, где продолжали переводить медицинские сочинения с персидского и греческого; Харран, где особое внимание переводчиков привлекали древнегреческие сочинения по астрономии, математике и философии (переводы делались непосредственно с греческого на арабский). Важными научными центрами продолжали оставаться Багдад и Антиохия.

Освоение и творческая переработка духовного наследия народов древней Греции, Средней Азии, Персии и Индии составляли лишь одну сторону кипучей научной деятельности переводовых умов в арабском халифате. Другую, важнейшую сторону ее составляли самостоятельные естественнонаучные и философские исследования. Вот несколько имен выдающихся деятелей науки, составивших славу народов арабского Востока, Средней Азии и Ирана.

Машалла и Мухаммед аль-Нехавенди, выдающиеся астрономы, авторы большого числа трактатов об астрологиях, о движении небесных сфер и планет. Второй из них на основе собственных наблюдений составил астрономическую таблицу «Аль-Мустамаль», явившуюся несомненным шагом вперед по сравнению с аналогичными работами греков и индийцев.

Сенд ибн-Али, Яхья ибн-Аби-Мансур и Халид ибн-Абдул-Малик, приготовившие «Исправленные таблицы» после вторичного перевода птолемеевского «Альмагеста».

Мухаммед ибн-Муса аль-Хваризми, написавший ряд математических и астрономических трактатов, которые легли в основу восточной, а позднее, в ряде случаев, и европейской астро-

номии и математики (такие, как «Астрономические таблицы», «Трактат о солнечных часах»). Его сочинение «Изображение земли», которое было переработкой «Географии» Птолемея, оказало большое влияние на развитие географии как на Востоке, так и на Западе.

Абу-Маашар, автор книги «Зидж Аби-Маашар», явившейся одним из основных источников астрономических знаний того времени.

Аль-Батани, автор астрономических таблиц, переведенных впоследствии на латинский язык и служивших руководством для европейских астрономов в течение многих столетий. Аль-Батани впервые вместо хорд ввел синусы и косинусы в астрономические и тригонометрические вычисления.

Ибн-Юнус, изобретатель маятника, служившего для измерения времени; автор астрономического сочинения «Аз-Зидж аль-акбар аль-хакими», вытеснившего вскоре из обихода работу Птолемея и переработанного впоследствии иранским астрономом-поэтом Омаром Хайямом, Насир ад-Дином ат-Туси и в XIII в. — китайскими учеными.

Джабир ибн-Афьян, создатель первой обсерватории в Европе (построена в Испании в 1190 г.).

Абу-Муса Джабир, «отец современной химии», своими многочисленными работами оказавший огромное влияние на развитие химии как на Востоке, так и на Западе.

Целая плеяда выдающихся историков: Балазури, Хамадани, Масуди, Ибн-аль-Асир, Табари, Макризи, Маккари, Абу-ль-Фиды, Нувайри, без работ которых наши теперешние знания о древней истории народов были бы значительно беднее.

Али бну-Сахль ат-Табари, один из первых арабских врачей, автор книги «Рай мудрости».

Закария Рази, автор выдающихся работ по медицине, философии и физике. Его знаменитый труд — «Книга всеобъемлющая» — был переведен с арабского на латинский и получил широкое распространение в Европе.

Наряду с прогрессом науки и на основе его в арабском халифате возникли новые мировоззренческие учения, появились свободомыслящие ученые, которые выступали против догматизма официальной религии и проложили дорогу для рационализма и материализма.

Первыми представителями рационализма на мусульманском Востоке явились мутазилиты, или «отколовшиеся». Они считали, что человеческое мышление в поисках истины свободно от божественного предопределения. Борьба мутазилитов против догмата о предопределении, их апелляция к разуму как единственному источнику и критерию познания имели в условиях того времени большое значение. Концепция предопределения

приводит, говорили они, к отрицанию человеческой свободы, что неизбежно ведет к признанию бога источником зла в мире. Но если бог — источник зла, то в чем же состоит абсолютность божественного благодеяния? «Человек — сам творец добра и зла, и бог тут ни при чем» — так излагает взгляды мутазилитов средневековый автор Шахрастани.

Мутазилиты признавали коран, но утверждали, что он со-творен. Вера в извечность «божьего слова», по их мнению, противоречит представлению о боге как извечном начале, повсе-местно присутствующем и многообразном в своих проявлениях. «Всякие почести и восхваление корана, — говорили мутазили-ты, — признак глупости». Они выступали против учения ислама о божественных атрибутах. В их рассуждениях относительно бестелесности бога можно заметить влияние аристотелевской трактовки понятия о конечном и бесконечном.

При сложившейся идейной борьбе, когда выявились два непримиримых направления, реакционные силы халифата по-ставили себе целью разработку спекулятивной теологической системы, которая могла бы обезвредить различные антидогма-тические течения, в том числе и мутазилизм. Такая система и появилась — это была религиозно-идеалистическая философия калама.

Чтобы восстановить подорванную мутазилитами веру в аб-солютность бога и защитить догмат о предопределенности всех мировых явлений, представители этой школы, мутакал-лимы, выступили в первую очередь против концепции есте-ственной закономерности и причинной связи явлений природы. Причины и следствия, говорили они, существуют, но их су-ществование вызвано богом. Мутакаллимы проповедовали, что свободная божья воля не только создала мир, но и бес-престанно и непосредственно воздействует на все явления, постоянно вновь и вновь порождает их из небытия. То, что считается закономерностью, есть простая «привычка» человека; в действительности же бог может в любое время нарушить «привычный» ход вещей и совершить чудо. Для обоснования своего учения мутакаллимы использовали своеобразную идеа-листическую атомистическую теорию, воспринятую ими у пи-фагорейцев. Согласно взглядам мутакаллимов, тела состоят из невидимых, тончайших частиц; точно такой же атомарный ха-рактер носит и время. Тело существует в течение одного атома времени и в последующий атом времени создается богом за-ново. Число атомов ограничено; так же ограничен мир, как в пространстве, так и во времени. Весь мир, все вещи — лишь слепые орудия в руках бога, и бог пользуется ими по своему произволу. В противовес рационализму и свободомыслию му-тазилитов мутакаллимы выступили с утверждением, что человек

не является ни свободным, ни активным; человек — всего лишь послушное орудие в руках творца. Разум человека, говорили они, пассивен и слеп.

Борьба мутазилитов с мусульманской ортодоксией и фило-софией калама явилась поворотным пунктом в истории борьбы передовых мыслителей арабского халифата против догматизма и консерватизма идеологии ислама.

Первым крупным представителем замечательной плеяды фи-лософов арабского халифата явился Абу-Юсуф Якуб бну-Исхак аль-Кинди (IX в.), заслуживший почетное прозвище «философа арабов». Значение аль-Кинди для философии народов арабского Востока, Средней Азии и Ирана заключается не только в по-становке ряда кардинальных вопросов, послуживших впослед-ствии базой для построения ряда философских учений, но и в решении их, характеризующемся стремлением объяснить явле-ния природы и общества, исходя из присущих им же законо-мерностей. Обусловленная развитием естественнонаучных зна-ний тенденция против догматических построений ортодоксаль-ной религии и философии калама нашла свое отражение во многих сохранившихся до нас работах аль-Кинди. Среди них можно указать на его «Объяснение ближней действующей при-чины возникновения и уничтожения», где бог рассматривается лишь как «отдаленная причина» всех явлений, происходящих в мире, и где излагается ясно выраженный детерминистский взгляд на природные и общественные процессы. Как бы ни были подчас наивны рассуждения «философа арабов» о при-чинах разнообразия явлений природы и общества, в них ярко проявилось стремление мыслителя материалистически решить поставленные им проблемы.

Большой интерес представляет взгляд аль-Кинди на клас-сификацию наук. В своем трактате «О количестве книг Аристо-теля и о том, что необходимо для усвоения философии» аль-Кинди на первое место ставит физические науки, математику и логику, без которых, по его мнению, нельзя ни понять весь мир в целом, ни глубоко усвоить философскую науку, этику и политику.

Аль-Кинди считал мир сотворенным во времени и ограни-ченным в пространстве, но вместе с тем он указывал на воз-можность вечного существования вселенной в будущем (при-знание безначальности ее существования в пространстве вело бы к отрицанию «первой причины», т. е. бога), перенося весь этот вопрос из сферы религиозной догматики и слепой веры в область рациональных рассуждений, в сферу логики. Даже те работы, в которых аль-Кинди пытается строго логически доказать «конечность тела мира» и божественный акт сотво-рения, объективно сыграли положительную роль в развитии

рационалистической философии, ибо вопросы, само обсуждение которых рассматривалось теологами как проявление «безбожия», были здесь отданы на суд человеческого разума, стали предметом логических рассуждений, и это могло привести (и действительно привело впоследствии) к доказательству другими философами с помощью тех же логических инструментов извечности, несотворенности мира.

Рационализм и антидогматическая направленность учения мутазилитов и аль-Кинди, разумеется, не могли не вызвать беспокойства мусульманского духовенства и феодальной верхушки арабского халифата. С правления халифа аль-Мутаваккиля в государстве Аббасидов начинается период жестокого преследования мутазилитов и всех свободомыслящих представителей арабской интеллигенции. Но именно в этот период усиления реакции, совпавший с начавшимся разложением Багдадского халифата, осуществлялась деятельность религиозно-философского союза «Братья чистоты», который был основан в Басре во второй половине X в. и как бы подвел итог достижениям в области науки и философии за исторически короткий период расцвета культуры арабского халифата. Сообщения ряда средневековых историков и некоторые места в трактатах «Братьев чистоты» свидетельствуют о том, что этот союз выражал главным образом антифеодалные устремления крестьянского движения в Багдадском халифате.

Поскольку организация «Братья чистоты» носила строго конспиративный характер, ни их современники, ни позднейшие исследователи не могли точно назвать имен их руководителей; известно лишь, что среди активных деятелей этого союза были выдающиеся ученые того времени: Абу-Сулейман Мухаммед бну-Наср аль-Бусти, Абу-ль-Хасан Али бну-Харун аз-Занджани, Абу-Ахмад ан-Нахраджури, аль-Ауфи и Зейд бну-Рифаа (последний считается духовным вождем «Братьев»).

Членами союза «Братья чистоты» был написан 51 трактат, составивший серию так называемых «Посланий братьев чистоты и друзей верности» и явившийся своеобразной энциклопедией современных им философских и естественных наук. Эти послания различаются между собой как по объему, так и по содержанию и степени трудности их усвоения: одни из них предназначались для новичков, неискушенных в философской мудрости и еще не порвавших с традиционными догматами ортодоксального ислама, другие — для читателей и слушателей, достаточно подготовленных к усвоению тонкостей философии, математики, физики и других наук; некоторые же трактаты, до сих пор еще не найденные исследователями, предназначались исключительно для чтения в самом узком кругу избранных членов союза.

По содержанию «Послания братьев чистоты» делились на четыре части: первая часть включает четырнадцать трактатов, касающихся точных наук; вторая — семнадцать трактатов по вопросам естествознания; третья — десять трактатов по вопросам «духовно-рационалистических наук», и четвертая — десять трактатов, касающихся «божественных» предметов, т. е. религиозно-философских вопросов, и юриспруденции. За этими «Посланиями братьев чистоты» следует так называемое «Всеобъемлющее послание», для которого упомянутые трактаты должны были служить лишь своего рода вводным курсом.

Источником знания, по учению «Братьев чистоты», являются сочинения четырех родов: 1) книги по метафизике, логике и математике, 2) «святые писания» — тора, евангелие и коран, 3) естественнонаучные произведения, 4) оккультные сочинения. «Всеобъемлющий» характер трактатов «Братьев чистоты», разумеется, не мог не оставить на них отпечатка известной эклектичности, причем в ряде трактатов чувствуется преобладающее влияние учений пифагорейцев и неоплатоников (Александра Афродисийского и Платина). Однако, несмотря на непоследовательность и половинчатость учения «Братьев чистоты», последние сыграли положительную роль в деле популяризации и распространения научно-философских знаний того времени среди широких слоев населения. Именно поэтому «Послания братьев чистоты» сжигались в XIII в. защитниками «правовверного» ислама вместе с «еретическими» сочинениями последователей Аристотеля. Теории «Братьев чистоты» оказали заметное влияние на развитие философской мысли в мусульманской Испании, куда они были занесены впервые арабско-испанским ученым Муслимом бну-Мухаммедом аль-Маджитри (ум. в 1005 г.).

Вслед за мутазилитами «Братья чистоты» ставили своей задачей распространение светского, независимого от религии, просвещения и образования, всестороннее развитие науки и философии.

«Братья чистоты» призывали к объединению всех религиозных направлений и учений. Основой для такого объединения должны были, по их мнению, служить научные и философские знания, которые освободят религию от заблуждений. Шарнат, говорилось в одном из посланий «Братьев», растоптан, погряз в невежестве и заблуждениях. И нет других путей очищения шарната, кроме изучения философии, ибо философия — это мудрость. Совершенства можно достигнуть, соединив греческую философию с арабским шарнатом.

В отличие от мусульманских богословов, нетерпимо относившихся к развитию науки и философии, «Братья чистоты» считали необходимым научное и философское познание действи-

тельности. Утверждения «Братьев чистоты» о возможности познания бытия наукой и философией были, с точки зрения мусульманских богословов, опасным вольнодумством. Не случайно «Братья чистоты» в целях собственной безопасности пропагандировали свои прогрессивные взгляды тайно, боясь преследования со стороны реакционного мусульманского духовенства.

Деятельностью союза «Братья чистоты» завершается первый этап в развитии собственно арабской философии. В X—XI вв. центр философской мысли на востоке мусульманского мира перемещается в государства Средней Азии и Ирана, возникшие в результате распада ранее могущественного арабского халифата.

Освобождение Средней Азии и Ирана от власти арабских завоевателей и временное прекращение междоусобных войн благоприятно отразились на их экономическом и культурном развитии. Особенно это относится к государствам Саманидов, Буидов и Газневидов, которые в X—XI вв. были наиболее мощными и экономически развитыми государствами Ближнего Востока.

В государстве Саманидов, где уже установились отношения зрелого феодализма, довольно успешно развивались сельское хозяйство, основанное на искусственном орошении, ремесло, добыча и обработка металлов, велась широкая внутренняя и внешняя торговля. Особенно интенсивной была торговля с Китаем, Индией и Кавказом. Среднеазиатские и иранские города — Бухара, Самарканд, Мерв, Нишапур, Исфаган, Рей, Хамадан и др. — становятся не только центрами торговли и караванных путей, но и центрами высокой культуры и цивилизации. В новых государственных образованиях на территории Средней Азии и Ирана были созданы условия для развития естественных наук, литературы и философии. Прогрессивные среднеазиатские и иранские мыслители высказывали новый взгляд на философию как на знание, способствующее увеличению власти человека над природой. Они разрабатывали общеполитические проблемы бытия и познания, проблемы права и государства и особенно принципы этики. Многие из них стремились показать человека, его плоть, волю и разум, земные страдания и радости. Большое значение они придавали созданию такой государственной системы, которая обеспечивала бы мирную жизнь и процветание.

Прогрессивным мыслителям пришлось выдержать жесточайшие гонения со стороны реакционных сил. Так, фанатический поборник исламского правоверия султан Махмуд Газневидский (963—1030) жестоко преследовал всех носителей антифеодальных и антиисламских идей. Махмуд объявил еретиком и бунтарем великого поэта Фирдоуси, долгие годы держал при себе

пленником Бируни, заставлял Ибн-Сину скитаться по городам Средней Азии и Ирана.

Наиболее последовательными и смелыми противниками религиозно-идеалистической философии калама в X—XI вв. были Фараби и Ибн-Сина.

Фараби был глубоким знатоком работ Аристотеля, к которому прогрессивные мыслители Ближнего и Среднего Востока относились с величайшим уважением и учение которого схоластики ислама всячески извращали. Надо сказать, что Фараби сумел правильно изложить суть учений греческих мыслителей, освободив их от мистических наслоений, которые были нанесены различными комментаторами. Не случайно ему еще при жизни присвоили имя «второго учителя», т. е. «второго Аристотеля» на Ближнем Востоке.

В своей философской концепции Фараби исходил из пантеистического взгляда на мир. Мир, по его мнению, это эманация божества, в результате которой в необходимой последовательности через ряд ступеней появляются форма и материя. Но для Фараби бог лишь первопричина мироздания (без упоминания о боге в ту эпоху не могло появиться ни одно философское произведение); природа, подчеркивает он, самостоятельна, а ее процессы по своему характеру естественны. Материя остается постоянной основой бытия, несмотря на изменение формы.

Таким образом, уже исходные принципы философии Фараби были направлены против схоластов ислама, которые в объяснении явлений природы не шли дальше догматической ссылки на мудрость и всемогущество бога.

Все явления природы Фараби пытается объяснить, исходя из признания естественных закономерностей. Все небесные тела, говорит он, имеют общую природу, благодаря которой они именно и пришли в движение.

Фараби критикует астрологов, которые причины всех земных событий ищут в перемещении небесных тел. Он считает ошибочным утверждение, будто одни звезды приносят счастье, а другие — несчастье. Природа небес, говорит ученый, повсюду одинакова. Достоверные знания дают лишь астрономия и математика, а рассказы о загробной жизни — пустые басни. В комментарии к «Этике» Аристотеля Фараби писал, что высшее благо находится лишь в нашем мире, и только безумные полагают, что оно находится вне его.

Большой интерес представляет учение Фараби о разуме. В трактате «О разуме» он рассматривает человеческий разум как проявление рационалистического духа божества. Однако функция этого духа, согласно Фараби, ограничена: дух вызывает к действию только то, что до сих пор находилось

в состоянии возможности, а последняя проявляется при наличии определенных условий в действительности. Это положение привело Фараби к концепции о деятельном человеческом разуме, согласно которой человек обладает здравым смыслом и использует свой ум для того, чтобы отличить добро от зла.

Фараби занимался также вопросами теории познания. Наука, говорил он, служит средством познания мира. Науки он делит на теоретические и практические: первые — это логика, естественные науки, метафизика; вторые — этика и политика.

В логике Фараби видел орудие, необходимое для того, чтобы отличить истинное от ложного. Изучение логики он считал поэтому крайне ценным для науки. Логика, говорил он, это основа разума, ибо она указывает верный путь и предостерегает от ошибок. Логика относится к разуму так же, как синтаксис к языку.

Логика, согласно Фараби, распадается на два раздела: первый раздел содержит теорию понятий и определений, а второй — теорию суждений, выводов и доказательств. Цель логики, по Фараби, — изучение доказательств, ибо доказательство приводит к необходимым знаниям. Теорию доказательств Фараби считал методом логики, который указывает наукам правильный путь к истине.

Много интересных мыслей было высказано Фараби в его этических и общественно-политических трактатах. Подобно тому как логика должна объяснить принципы человеческого познания, так этика, говорил он, должна указать основные правила поведения человека. В отличие от теологов, не признававших творческой деятельности человека, Фараби утверждал, что только человеческий разум решает, что хорошо и что плохо.

Фараби часто говорит о предвидении как об одной из важных способностей человеческого разума. Но чтобы правильно предвидеть, предупреждал он, необходимо прежде всего иметь научные знания.

В произведениях «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» и «Гражданская политика» он первым из философов Ближнего и Среднего Востока пытается осмыслить политическое и моральное состояние феодального общества, раздираемого социальными противоречиями. Фараби ставил острые политические вопросы эпохи и прежде всего вопрос об отношении государства к обществу. Определяя государство как организацию, предназначенную для удовлетворения человеческих потребностей, он считал необходимым изучать не только становление этой организации, ступени ее развития, но также и пути достижения обществом блага людей. Мыслитель искренне верил, что появление добродетельного государства зависит прежде всего от его главы, который должен быть спо-

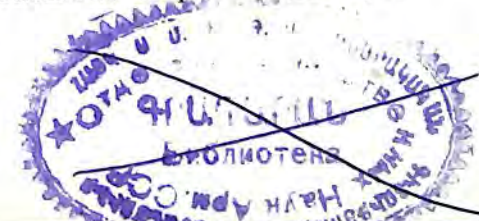
собным, разумным, волевым, любящим науки. Теория добродетельного государства и просвещенного правителя имела идеалистическую основу, однако исторически она была шагом вперед в социологической и этической мысли эпохи раннего средневековья. Отстаиваемые Фараби просветительские идеи имели своей целью развитие и распространение научных и философских знаний, при помощи которых, как он полагал, общество станет добродетельным. Фараби верил, что зло в конце концов будет уничтожено и на земле восторжествуют добрые начала. В эпоху феодального угнетения и войн Фараби смело выдвигал идеал общества без насилия и порабощения, идеал миролюбивых и дружеских отношений между всеми народами мира.

Продолжателем учения Фараби был великий мыслитель раннего средневековья Ибн-Сина (Авиценна) (X—XI вв.). Творчество Ибн-Сины охватывает все области знания того времени: философию, математику, астрономию, физику, химию, биологию, медицину, фармакологию, психологию, филологию. Можно смело сказать, что Ибн-Сина равен своему учителю Аристотелю не только по глубине и энциклопедичности своих знаний, но и по всему строю своей философской мысли, чуждому богословской схоластики и всякого догматизма.

В его философии материалистические тенденции аристотелизма находят свое дальнейшее развитие.

Ибн-Сина стремился создать такую философскую систему, которая бы поддерживала и ускорила научный прогресс. Содержащиеся в теоретическом наследии Ибн-Сины религиозные понятия не имели решающего значения. В ту эпоху любое прогрессивное философское течение, как правило, переплеталось с религиозными представлениями. В философии Ибн-Сины нас прежде всего интересует, в какой степени он сумел преодолеть груз идеалистической традиции ислама и выйти за рамки предписаний официальной религии и богословия.

Разум, согласно учению Ибн-Сины, — это активная, творческая сила, инструмент познания вселенной. Но познание невозможно без предварительного чувственного опыта. Понятия об общем человеческий ум образует путем сравнения. Основанием же для сравнения всегда является то сходство или несходство вещей, которое существует в самой действительности. Понятие — это отражение в человеческом уме реальной действительности. Материальный мир и отдельные вещи предшествуют понятиям. Отсюда Ибн-Сина делает вывод, что человеческий разум может умножать свои знания только с помощью чувственных восприятий. Никакого мистического экстаза, якобы порождающего знания, не существует. Разум обладает способностью приобретать знания, понятия о внешнем мире. Таков путь



познания истины. В истине отражается сущность предметов, вещей. Истина каждой вещи, писал Ибн-Сина, это особенность ее существа, это то, что придает вещи определенность.

Огромную помощь человеческому разуму в познании истины, по мнению Ибн-Сины, оказывает логика. Поэтому он уделяет логике большое место в своих трудах.

Чрезвычайно важным в логике Ибн-Сина считал решение проблемы общего и отдельного. Общее, утверждал он, существует в вещах, в единичных предметах, составляя их сущность. Общее выявляется в процессе познания реальных единичных вещей. Общее — это абстракция. Вселенная состоит из единичных вещей.

Ибн-Сина обращал внимание на взаимную связь физики, логики и метафизики. Физика дает логике идею причинности, логика вооружает физику методом.

Вселенной, говорил Ибн-Сина, управляют необходимые законы, которые вытекают из ее собственной структуры, и ничто не происходит без причины. Нет такого мира, к которому не прилагался бы никакой закон. Метафизика и призвана исследовать сначала бытие само по себе, затем то, что вытекает из него, т. е. разделение бытия на единое и многое, на общее и частное, на возможное и необходимое.

Центральное место в метафизике Ибн-Сины занимает теория эманации. Вселенная, согласно Ибн-Сине, — это эманация божества, а бог — необходимо сущее, первая действительность всего сущего. Но необходимый порядок во вселенной имеет имманентный характер, а не складывается по воле бога: он целесообразен сам по себе, независим от бога. Этот порядок ни в коем случае не может подвергаться изменениям со стороны божества. Мир развивается по своим собственным законам. Именно с этой детерминистской позиции Ибн-Сина выступил против атомистической теории мусульманских схоластов, в которой он усматривал источник фаталистических воззрений.

Ибн-Сина остроумно опровергает религиозное учение о творении из ничего. Если бы можно было творить из ничего, говорил он, то это значило бы, что бог как деятельная причина вселенной не был перед ее сотворением деятельной причиной и свойство быть деятельной причиной не было бы необходимым свойством бога, не вытекало бы неизбежно из его сущности, что противоречит абсолютной необходимости всех свойств бога; более того, если бы бог должен был стать причиной, не будучи таковой до сотворения мира, он был бы изменчивым, что не соответствовало бы его совершенству.

Ибн-Сина не противопоставляет бога природе в качестве ее творца, а считает его составляющим с ней одно неделимое целое, тождественным природе и внутренне ей присущим. Исходя

из аристотелевского положения о том, что причина и действие всегда сосуществуют, Ибн-Сина утверждает: поскольку бог является причиной общего, закономерного в природе, постольку не может существовать ни материальный мир без бога, ни бог без мира. Это утверждение приводило Ибн-Сину к пантеизму, который, как известно, не раз служил мостом к материализму.

Философские взгляды Ибн-Сины помогали борьбе прогрессивных мыслителей против догм ислама и религиозно-идеалистической философии мутакаллимов. Поборник прогресса, Ибн-Сина двигал вперед научную мысль народов Ближнего и Среднего Востока и оказал большое влияние на развитие науки и философии в странах Европы.

На дальнейшее развитие философской и общественно-политической мысли народов Средней Азии и Ирана наложили отпечаток перемены, которые имели место в середине XI в. в странах Ближнего Востока. В это время произошло падение государства Газневидов и образование государства Сельджуков.

Характеризуя историческую обстановку периода господства сельджуков, советский историк А. Ю. Якубовский писал: «Создание на территории Ирана после ликвидации Газневидского государства, а затем и бувейхидских княжеств, государства «великих сельджуков» принесло народам Ирана новую политическую кабалу, сопровождавшуюся дальнейшим углублением феодальных отношений и усилением мусульманского мракобесия.

Если бы Ибн-Сина не умер, а продолжал жить, он не смог бы найти себе места не только в Средней Азии, но и в Иране — его настиг бы жестокий суд мусульманского мракобесия»³.

Мусульманское богословие не могло согласиться с рационалистическими принципами прогрессивной философии, которые ставили под сомнение догматы ислама. Однако в условиях все более развивающейся научной и философской мысли борьба богословов против рационализма, за догматические принципы ислама оказалась весьма сложной и трудной: слишком убедительными были доводы Фараби, Ибн-Сины и других мыслителей в пользу рационализма. Перед мусульманским духовенством встала задача обновить теоретическое обоснование догматических принципов ислама. За решение этой проблемы взялся иранский богослов Газали (XI—XII вв.).

Газали написал книгу под названием «Опровержение философов», в которой он подверг критике учения Аристотеля, Фараби и Ибн-Сины. Представителей прогрессивной мысли Газали именует разрушителями предписаний ислама и носителями еретических идей.

³ «Ибн-Сина». Материалы научной сессии Академии наук УзССР, посвященной 1000-летию Ибн-Сины, изд-во Академии наук УзССР, Ташкент, 1953, стр. 29.

Выступая против учения Ибн-Сины о вечности вселенной и о существовании в природе объективной закономерности, Газали пытался обосновать идею о сотворении мира из ничего. Причинная связь между происходящими в природе явлениями, по утверждению Газали, есть связь кажущаяся. Есть одна лишь причинность — причинность, исходящая от бога. Мир существует только по желанию творца; мир ограничен во времени и пространстве. Пространство и время — это лишь отношения между нашими понятиями, создаваемые в нас богом.

Вещам, говорит далее Газали, свойственна бессмертная душа в виде идеи, продолжающей существовать и после гибели самой вещи. Вещи, так же как растения, животные и люди, суть лишь временные обиталища душ. Душа до своего вселения в тело пребывала в мире идей, где она непосредственно созерцала бога. Человеку только кажется, будто, познавая, он постигает что-то новое, на самом же деле его душа лишь вспоминает то, что она уже знала до его рождения. Люди могут лишь облегчать душе процесс припоминания божественных идей, отвлекаясь от чувственного тела и погружаясь в абстрактное созерцание своей души. Газали сомневается поэтому в достоверности как чувственных восприятий, которые могут противоречить показаниям разума, так и всего рассудочного, поскольку основополагающие принципы рассудка ничем не доказываются.

Отрицание единства внешнего и внутреннего в вещах приводит Газали к отрыву человеческих чувств от человеческого разума, и в результате вся познавательная деятельность человека оказывается у него распавшейся на бесчисленные, разрозненные восприятия, которые могут быть объединены только под воздействием сверхъестественной силы.

Выступая против учения Фараби и Ибн-Сины о разуме как высшей из всех психических способностей человека, Газали признает значение разума разве лишь как регулирующего начала: не будучи средством достоверного теоретического познания, разум только направляет человека к цели, но к познанию истинной сущности предмета привести никогда не может.

В своих произведениях по вопросам этики Газали высказывал мысль о неизбежности и неустранимости противоречия между существующим порядком вещей и нравственной сущностью человека. Существующий порядок таков, говорил он, что какие бы нравственные поступки человек ни совершал, он не может достигнуть ни счастья, ни морального удовлетворения. Человеческий опыт свидетельствует о том, что между поведением отдельного человека и нравственным порядком данного общественно-политического строя нет и не может быть никакого соответствия, никакой гармонии. Нравственное удовлетворение, невозможное в земной жизни, возможно лишь в потустороннем

мире. Суть всей человеческой жизни — в интуитивном познании бога, в самоуглубленном мистическом состоянии и аскетизме — таков вывод Газали.

Газали был идеологом религиозной реакции, охватившей мусульманский Восток в XII в. и сопровождавшейся жестокими расправами над «еретиками», подавлением всякой передовой научной и философской мысли.

Против догматических принципов ислама и религиозно-мистической философии Газали, в защиту общественного прогресса, развития науки и культуры выступили передовые мыслители арабского Востока. Наиболее последовательными и смелыми среди них были выдающиеся арабские философы Ибн-Баджа, Ибн-Туфейль и Ибн-Рушд.

Эти мыслители жили в эпоху расцвета арабской цивилизации на мусульманском Западе, в государствах, занимавших тогда территорию современной Испании.

Следует указать, что цивилизация мусульманской Испании, так же как и арабская цивилизация на Востоке, явилась следствием взаимодействия нескольких культур. Она сложилась в результате усвоения арабами и берберами иранской, среднеазиатской и византийской культур, равно как и культуры коренных жителей Испании. В начале VIII в. арабы и берберы, только что завоевавшие Испанию, по своему культурному уровню стояли не выше местного испано-римского населения, но уже в IX—X вв. ими были достигнуты такие успехи, что их владения стали очагом культуры не только для мусульманского Востока, но и для христианской Европы. Один из христианских авторов, живший в Испании в конце X в., писал: «Наиболее известные молодые христиане не знают иной литературы и иного языка, чем литература и язык арабов; они с усердием читают и изучают арабские книги; они за большую цену спешат составить из них целые библиотеки и повсюду восхваляют арабскую науку. С другой стороны, при одном упоминании о христианских книгах они пренебрежительно заявляют, что такие сочинения не стоят того, чтобы обращать на них внимание»⁴. В высших школах Андалусии⁵ наряду с богословием и мусульманским правом преподавались философия, медицина, астрономия, математика и другие дисциплины. Библиотека халифа Хакама II в Кордове хранила в своих стенах около 400 тысяч рукописей. Начиная с XI в. в Андалусии стали переводить сочинения древнегреческих авторов с арабского языка на латинский, что впервые позволило европейцам получить более или менее пол-

⁴ См. H. Ley, Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter, Berlin, 1957, S. 52.

⁵ Так называли в средние века мусульманские владения, расположенные на юге современной Испании.

ное представление об античных философах и физиологах (исследователях природы).

В мусульманской Испании появились самостоятельные философские учения, отражавшие борьбу передовых сил феодального общества против обскурантизма мусульманского духовенства.

К середине XII в. в связи со все ускорявшимся распадом Багдадского халифата центр арабской философии переместился с Востока на Запад. Передовые арабские мыслители усваивали и развивали дальше материалистические элементы, содержащиеся в работах их предшественников — представителей восточного перипатетизма⁶. Особенно большое влияние на арабских философов оказали труды великих среднеазиатских ученых Фараби и Ибн-Сины.

Но если наиболее прогрессивные арабские мыслители считали своими учителями Аристотеля и его последователей из числа среднеазиатских и иранских ученых, то их идеологические противники из лагеря мусульманского духовенства взяли на свое вооружение религиозно-философское учение Газали. Философия Газали подвергалась острой критике со стороны Ибн-Баджи, Ибн-Туфейля и Ибн-Рушда.

Ибн-Баджа был первым из арабских мыслителей, глубоко усвоившим философское наследие, которое оставили мыслители стран Ближнего и Среднего Востока. Первостепенную роль в формировании общественно-философских взглядов Ибн-Баджи сыграло его знакомство с трудами великого среднеазиатского мыслителя Фараби. Ибн-Баджа был хорошо знаком также с философскими учениями древнегреческих мыслителей. Его перу принадлежит ряд комментариев на работы Аристотеля, причем центральное место в этих комментариях занимают естественнонаучные произведения Стагирита: «Физика», «О возникновении и уничтожении» и «Метеорология».

В произведении Ибн-Баджи «Прощальное послание» выражена основная тенденция его философских исканий — его стремление возвеличить человеческий разум и философское мышление, которые он противопоставляет мусульманской схоластике и мистике. Согласно Ибн-Бадже, только разум может дать истинное знание о природе и только он ведет человека к познанию самого себя и к слиянию с деятельным (или активным) разумом. Автор «Послания» подвергает критике мистическую теорию Газали, который, по его мнению, в своих сочинениях ошибался сам и вводил в заблуждение других. В этом же произведении содержатся интересные рассуждения относительно

постоянства и непрерывности человеческой души, развитые впоследствии Ибн-Рушдом в его учении об универсальном, общечеловеческом разуме.

В трактате «Об образе жизни уединившегося» (в том виде, в каком его содержание передал еврейский философ Моисей Норбоннский), написанном под сильным влиянием работ Фараби, Ибн-Баджа рисует картину нравственного совершенствования индивида, которое завершается соединением его с деятельным разумом и достижением счастья. Однако процесс нравственного совершенствования «уединившегося» Ибн-Баджи не имеет ничего общего с мистическим учением Газали о достижении блаженства посредством самоуглубления и отречения от всего мирского (как это утверждает Э. Ренан в своем сочинении «Аверроэс и аверроизм»). Ибн-Баджа отнюдь не проповедник отшельничества и аскетизма, он лишь указывает путь, по которому может идти человек, желающий оградить себя от пороков данного общества, руководствующийся исключительно светом разума и объединяющийся с другими членами общества в своем стремлении достичь счастья не в загробном, а в посюстороннем мире. Гуманистическая идея пронизывает этот трактат Ибн-Баджи так же, как и замечательное произведение его среднеазиатского предшественника Фараби «Взгляды жителей добродетельного города». Как Фараби, так и Ибн-Баджа, будучи свидетелями всех тех социальных пороков, которые были присущи современному им феодальному обществу, пытались найти пути достижения людьми счастья в этом мире и обращались не к мистике, не к аскетизму суфиев (мусульманских мистиков), а к могучему человеческому разуму.

То место, которое Ибн-Баджа отводил в своих философских концепциях разуму, определило его интерес к психологическим проблемам и к проблемам логики. Ибн-Бадже принадлежит большой трактат «О душе», который оказал значительное влияние на позднейших мыслителей и в котором творчески развиты материалистические стороны соответствующего учения Аристотеля. Большое значение в познавательной деятельности человека, говорит Ибн-Баджа, имеет знание психологических процессов, усвоение науки о душе как одной из важнейших отраслей учения о природе. Психологическая концепция и гносеология Ибн-Баджи направлены против мистического учения Газали о «слиянии с богом», как и против идеалистической теории «воспоминания» Платона. Мистический способ постижения истины, принятый суфиями и канонизированный Газали, Ибн-Баджа называет методом, «который затмевает истину вместо того, чтобы раскрыть ее». «Основа рационализма Ибн-Баджи, — пишет современный арабский историк философии О. Фарух, — является материалистической: разум познает самостоятельно,

⁶ Перипатетизм — философское направление, развивавшее учение Аристотеля.

а не под каким-то спиритуалистическим воздействием извне»⁷. Неудивительно поэтому, что Ибн-Баджа долгое время подвергался гонениям со стороны фанатически настроенного духовенства.

Ясное представление о той ярости, которую вызвало творчество великого арабского мыслителя среди мусульманских богословов, можно получить из характеристики, данной Ибн-Бадже одним из его идейных противников: «Безразлично относясь к религии, он занимался лишь суетными вещами; это был человек, который никогда не очищал себя после нечестивых занятий и никогда при этом не заявлял о своем раскаянии... У него не было веры в того, кто его сотворил и создал; он никогда не отступал перед борьбой, подвизаясь на поприще греховных дел... Он занимался лишь математическими науками, размышляя о небесных телах и о границах различных климатов на земле. Он с презрением относился к книге Аллаха... Он утверждал, что время есть вечное изменение, что человек подобен растению или цветку и что со смертью все для него кончается»⁸.

Передовые идеи рационализма развивались в Андалусии младшим современником Ибн-Баджи — Ибн-Туфейлем (Абу-бацер).

Еще при жизни Ибн-Туфейль прославился и как философ, и как искусный врач, и как поэт, и как замечательный математик и астроном (некоторые средневековые арабские историки утверждают даже, что им была создана собственная, отличная от птолемеевской, астрономическая теория, по которой можно было «определять движения небесных тел без допущения какой-либо ошибки»). Им было написано значительное число трактатов по вопросам метафизики, теории познания, физики и медицины.

Единственным произведением Ибн-Туфейля, сохранившимся до нашего времени, является известный роман «Хай, сын Якзана». Произведение с аналогичным названием имеется и у Ибн-Сины, но у последнего Ибн-Туфейль заимствовал лишь имена действующих лиц.

Сюжет романа — народного происхождения; он был сложен задолго до Ибн-Туфейля в X—XI вв. в Нижней Месопотамии с ее купеческими городами и морскими портами или даже еще раньше, в эпоху Дамасского халифата. Но и это заимствование относится только к фабуле произведения. Философская концепция Ибн-Туфейля в этом романе оригинальна.

⁷ О. Фарух, Ибн-Баджа и магрибская философия, Бейрут, 1945, стр. 39 (на арабском языке).

⁸ См. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1955, p. 385—386.

Основная идея этого романа — идея превосходства разума над верой и рационального познания над познанием мистическим. Истина, по Ибн-Туфейлю, вполне адекватно может быть познана лишь благодаря разуму, опирающемуся на показания чувств и на опыт. В романе рассматривается ряд важных философских вопросов, решаемых с передовых, подчас материалистических позиций. Ибн-Туфейль выступает против одного из основных догматов мусульманской религии — против догмата о сотворенности мира — и доказывает, что мир извечен. Ибн-Туфейль отстаивает и другую прогрессивную мысль — идею о единстве мира и его эволюции. Мир живых существ и неодушевленных предметов, мир органический и мир минералов, растения, животные, люди — все они составляют некое единство при всем многообразии явлений природы. Этот взгляд логически вытекает из другой замечательной мысли философа — о возможности (или даже реальности) спонтанного возникновения живого из неживого, само допущение которой ставило под сомнение многие положения мусульманской догматики. Наконец, следует также отметить критику, которой подвергается в романе Газали.

Рационалистическая тенденция философского учения Ибн-Туфейля очевидна, и недаром этот выдающийся арабский мыслитель еще при жизни получил от реакционных представителей мусульманского духовенства прозвище «учителя неверия» и «основателя философской ереси». Передовые мысли Ибн-Баджи и Ибн-Туфейля наряду с атеистическими и материалистическими идеями Фараби, Ибн-Сины и других представителей арабоязычной философии подготовили появление учения великого арабского философа Ибн-Рушда (Аверроэс) (XII в.).

В своих сочинениях Ибн-Рушд предстает перед читателем как страстный борец против всего, что тормозило развитие науки, особенно против догматических принципов ислама и религиозно-мистической философии Газали. Все богатство идей своих великих предшественников и современников — Аристотеля, Фараби, Ибн-Сины, Ибн-Туфейля — он не только воспринял, но и подверг критическому переосмыслению и переработке.

«Все содержание арабской философии и, следовательно, весь аверроизм, — пишет известный исследователь творчества Ибн-Рушда Э. Ренан, — можно свести к двум учениям или, как выражались в средние века, к двум великим заблуждениям, тесно связанным друг с другом и составляющим полное и оригинальное толкование перипатетизма: к учению о вечности материи и к теории разума»⁹.

⁹ Э. Ренан, Аверроэс и аверроизм, Киев, 1903, стр. 69.

В решении этих важных вопросов философии Ибн-Рушд исходил из факта бесконечного многообразия явлений окружающего мира. Взаимосвязь и взаимопревращение разнородных явлений природы убеждали философа в существовании единой основы бытия — материи. Опираясь на данные современной ему науки, он ставил под сомнение исламский догмат о предопределении, согласно которому божья воля не только создала мир, но и беспрестанно и непосредственно воздействует на все явления окружающей человека природы. Ибн-Рушд рассматривает мир как самостоятельное бытие, процессы и явления которого определяются самой природой. Хотя бог для Ибн-Рушда, так же как и для Ибн-Сины, есть необходимо сущее, но он не в силах создать что-либо без наличия возможности, источником которой является материя. Бог есть вечный источник действительности, материя же — такой же вечный источник возможности, поскольку «если творец вечен, то и мир вечен». Согласно Ибн-Рушду, вселенная безначальна и бесконечна во времени, хотя она и имеет границы в пространстве. В мире нет ни абсолютного возникновения, ни абсолютного уничтожения, бывают лишь изменения, связанные с различным сочетанием вечных элементов.

В противоположность учениям мусульманских схоластов и религиозно-идеалистической философии Газали, истолковывавшим изменения в природе как результат действия некоего сверхъестественного существа, Ибн-Рушд исходил из убеждения, что существует закономерность внутри самой природы. В необходимых вещах, пишет Ибн-Рушд, не может быть ни действующей причины, ни создателя¹⁰. Необходимость у Ибн-Рушда связана с причинностью. В причинно-следственной цепи явлений нет ни одного звена, которое было бы обусловлено чем-либо существующим вне материального мира.

Согласно Ибн-Рушду, материя есть внутреннее основание вещей, форма — их внешнее проявление. Между внутренним и внешним нет непроходимой грани. Ибн-Рушд отвергает аристотелевское понимание материи как пассивного субстрата и формы как активного начала. По его мнению, материя и форма имеют единое основание в природе. Материя сама содержит в себе все формы и порождает их из себя. Материя никогда не бывает бесформенной, так же как форма не может существовать вне материи. Если материя и форма составляют единство, то, следовательно, возможность и действительность также составляют единство. Отличие возможности от действительности имеет относительный характер. Поскольку мир вечен, то все возможное рано или поздно должно стать действительным.

¹⁰ См. настоящее издание, стр. 490.

Материя, говорит Ибн-Рушд, способна к самостоятельному движению и не нуждается ни в каких внешних двигателях; отсюда ясно, что движение не имеет ни начала, ни конца. Примером вечного движения может служить движение планет. Ибн-Рушд отмечает, что движение небесных тел является вечным не потому, что оно постоянно существует, а потому, что оно постоянно возобновляется. Развивая эту мысль, он приходит к выводу, что все существующие вещи подвержены уничтожению и становлению. Становление имеет своим источником самую материю, в которой происходят количественные и качественные изменения. Вечность материи является предпосылкой постоянства развития и изменения, а само изменение есть форма проявления движения материи.

Таким образом, Ибн-Рушд считает существенными признаками объективной реальности движение, вечность и несотворенность.

Из вечности материи и ее движения Ибн-Рушд выводит и вечность времени. Необходимая связь между движением и временем, говорит он, носит реальный характер, и время есть нечто такое, что является результатом движения¹¹. Человек воспринимает ход времени с помощью своих чувств. В основе же человеческого восприятия времени лежит восприятие движения небесных сфер. Время и материя связаны между собой. Но материя и ее движение вечны, значит, рассуждает философ, и времяечно. И наоборот, если времяечно, то и движениеечно, ибо невозможно понять время без движения. С наибольшей яркостью материалистические тенденции философии Ибн-Рушда проявились в его теории познания, находящейся в полном соответствии с его материалистическим учением о вселенной.

В своей теории познания Ибн-Рушд исходит из развитого Ибн-Синою учения Аристотеля об универсалиях. Так же как и его великие предшественники, он стремится решить вопрос: что чему предшествует — вещь понятию или понятие вещи, единичное общему или общее единичному.

Крупнейший представитель мусульманской религиозно-мистической философии Газали вслед за Платоном считал, что общие понятия (универсалии) существуют независимо от мира и до него. Развивая материалистическое учение Ибн-Сины об универсалиях, Ибн-Рушд утверждает, что реальностью обладают лишь конкретные частные вещи, а универсалии являются лишь наименованиями вещей и реального существования отдельно от чувственно воспринимаемых вещей не имеют. Только тогда, когда разум абстрагирует те природные свойства, кото-

¹¹ См. настоящее издание, стр. 443.

рые присущи всем отдельным вещам, и, таким образом, делает их содержание универсальным, он может правильно судить о них, в противном случае природа вещей остается для него неясной. Если бы общие понятия не имели в окружающем мире реальной основы, то они были бы ложными. Отсюда он делает вывод о том, что общие понятия существуют в материи независимо от того, воспринимаются они разумом или нет. Постигание общих понятий, в которых выражается сущность вещей, Ибн-Рушд считает целью человеческого познания.

Познание начинается с ощущений, с восприятия отдельных единичных вещей, их отдельных качеств, количества и форм («образов»).

Форма вещи, запечатлеваемая чувством, отличается от той формы, которая воспроизводится разумом: первая характеризует единичный объект, вторая воспроизводит то, что является общим для целого ряда индивидуальных вещей. Основываясь на показаниях органов чувств, разум постигает целое, познает сущность вещи и фиксирует ее в общих понятиях.

Чувство и разум, оба на различных ступенях познания, отражают одну и ту же действительность. «Образ», полученный через разум, основывается на «образе», воспринятом чувствами, однако превосходит его своей всеобщностью.

Таким образом, Ибн-Рушд в основном материалистически решал вопрос о соотношении бытия и мышления, природы и человеческого сознания. Теория познания Ибн-Рушда была направлена главным образом против агностицизма Газали. В противоположность Газали он утверждал, что человек располагает безграничными возможностями познания. Разум, по его мнению, это активная сила, инструмент познания вселенной. Poleмизуя с Газали, который отрицал причинность в самих вещах, а отсюда и способность человеческого разума выявить хоть какую-нибудь закономерность в многообразии явлений, Ибн-Рушд писал, что разум есть не более как постижение существующих вещей вместе с их причинами и именно это отличает его от всех других постигающих способностей, так что тот, кто отрицает причины, должен отрицать и разум. Для нахождения причин и следствий необходимы логические рассуждения, которым, по мысли Ибн-Рушда, должны предшествовать изучение естественных наук и философии. Познание следствий может быть завершено только путем познания причин. Силы чувственного познания доставляют материал для мышления и служат для него основой.

Большую прогрессивную роль в истории философии сыграло учение Ибн-Рушда о всеобщем, универсальном разуме. Философ считал, что существует некий интеллект, как бы олицетворяющий собой непрерывность и преемственность духовной жизни

человечества. Разум не является частью человеческой души, он не индивидуален и представляет собой нечто безличное и единое для всех людей — умерших, живущих и еще не родившихся. Этот разум бессмертен, так же как и само человечество, и познавательные способности его безграничны. Все люди равны по своим интеллектуальным способностям. Учение Ибн-Рушда об универсальном разуме, таким образом, заключает в себе прогрессивную мысль о единстве человеческого рода и об интеллектуальном равенстве всех людей.

С учением Ибн-Рушда о всеобщем разуме связано его материалистическое толкование сущности индивидуальной души. Индивидуальная душа, по его мнению, постольку, поскольку она лишена интеллектуального начала, мало чем отличается от души любого другого животного. Будучи же связана с телом человека, она не может быть чем-то бессмертным: уничтожение тела неизбежно влечет за собой гибель души. Ибн-Рушд наносит сокрушительный удар по одному из основных догматов религии — по догмату о бессмертии индивидуальной человеческой души. Бессмертие души, утверждает он, с философской точки зрения является лишь химерой, а рассказы о загробной жизни, о воскресении мертвых — это басни, развращающие умы людей. Учение Ибн-Рушда о тленности души, равно как и его смелые рассуждения о вечности материи и движения, находилось в явном противоречии с основными положениями мусульманской догматики. Мусульманские и христианские богословы предавали Ибн-Рушда анафеме и за его учение о «двойственной истине».

Касаясь соотношения философского, научного знания и веры, Ибн-Рушд утверждал, что в конкретных вопросах науки философия вполне может расходиться с тем, чему учит религия. Так, если положение об универсальном разуме и связанное с этим положением утверждение о смертности души являются необходимыми выводами философского рассуждения, то для религии признание этих истин вовсе не необходимо. Более того, один и тот же человек в одной своей работе, носящей богословский характер, может утверждать то, что он отрицает в другом сочинении, носящем научный или философский характер. Сферы применения науки и религии — разные, не зависящие друг от друга. Метод философского рассуждения заключается в чистом умозрении, доступном лишь небольшому кругу «избранных»; «истины» же религии раскрываются в образной, аллегорической форме, понятной для всякого простолюдина. Философ и ученый, таким образом, освобождаются до некоторой степени от «опеки» духовных отцов мусульманской общины, но простой народ должен оставаться в лоне религии. Ибн-Рушд даже утверждает, что «чернь» необходимо нуждается в вере, ибо она «налагает узду на людей из народа, препятствует им губить друг

друга и ссориться»¹². В этом положении, как видно, сказалась классовая ограниченность арабского мыслителя.

Характеризуя общественно-политические и этические взгляды Ибн-Рушда, следует отметить, что он и здесь высказал немало смелых и прогрессивных для того времени идей. В противоположность религиозной догматике и мистическому учению Газали, призывавшим людей уповать только на бога и подготавливать себя к потусторонней жизни, Ибн-Рушд утверждал, что человек должен добиваться своего счастья в этом, реальном мире путем упорного труда и накопления знаний. Истинное счастье, по его мнению, заключается в познании сущности вещей, в философии, или «высшей мудрости». Усвоение философии, как он полагал, поможет обществу стать добродетельным. При этом Ибн-Рушд, так же как Фараби, связывал появление добродетельного общества главным образом с деятельностью просвещенного правителя. Глава государства должен управлять своими подданными не в собственных корыстных интересах, а на благо всех членов общества. Добродетельное общество и тирания — вещи несовместимые. Худшим видом тирании Ибн-Рушд объявил тиранию духовенства. Когда общество станет добродетельным, людям не будут нужны ни врачи, ни судьи, а единственной целью воинов будет охрана покоя граждан.

Замечательны высказывания арабского мыслителя и о положении женщины в мусульманском обществе. «Наш социальный строй, — пишет Ибн-Рушд, — не позволяет женщине проявить своих способностей; нам кажется, что она предназначена для того, чтобы рожать и вскармливать детей, и это рабское состояние уничтожило в ней способность к чему-нибудь более высокому»¹³. Между тем женщина, заявляет Ибн-Рушд, способна заниматься всем тем, чем занимается мужчина, вплоть до участия в управлении государством. Чтобы оценить смелость подобных высказываний о положении женщины в обществе, надо иметь в виду, что даже в наши дни во многих странах мусульманского Востока женщина продолжает находиться на положении домашней рабыни.

Творчество Ибн-Рушда, великого философа, врача, астронома, математика, правоведа и поэта, представляет собой вершину философской мысли эпохи средневековья в странах Ближнего и Среднего Востока.

Установившееся с XIII в. почти безраздельное господство на арабском Востоке религиозных фанатиков и обскурантов не означало, однако, полного удушения всякой прогрессивной

мысли. Особенно яркое проявление она нашла в XIV в. в творчестве выдающегося мыслителя Ибн-Халдуна, жившего в Магрибе (Северная Африка).

В рассматриваемое нами время экономическая жизнь арабских государств, возникших на территории Северной Африки, характеризовалась развитием ремесел и торговли, ростом портовых городов и усилением их связей с городами Европы. Экономические сдвиги, имевшие место в этом районе арабского мира в XIII—XIV вв., обусловили некоторые изменения в структуре классов и взаимоотношениях между различными общественными слоями. Эти изменения коснулись в первую очередь господствующего класса феодалов, особенно в Ифрикии, области на территории современного Туниса. Наряду с занимавшими здесь руководящее положение крупными феодалами, опиравшимися на военную силу племен, в Ифрикии возникла влиятельная группа городских нотаблей, не имевших больших земельных владений, но получавших крупные доходы от торговли и ремесленного производства и занимавших высокие посты в местном правительственном аппарате. Видное место среди этой прослойки господствующего класса занимали так называемые андалусцы, т. е. те жители североафриканских городов, которые в свое время, гонимые реконкистой, бежали сюда из Испании. И именно семьи андалусцев, принеся с собой традиции высокой арабско-испанской цивилизации, выдвинули из своей среды ряд крупных ученых и литераторов, в том числе Ибн-Халдуна, высказывавшего замечательные идеи о влиянии материальных условий жизни на общественные явления.

Богатый жизненный опыт и глубокие познания в истории и философии были использованы Ибн-Халдуном при составлении его основного произведения «Книга назиданий и сборник начала и сообщения о днях арабов, персов и берберов и современных им обладателей высшей власти». Наибольшую теоретическую ценность имеет вводная часть этого сочинения («Мукаддима»), которая рассматривалась автором как самостоятельное произведение. Именно в этом «Введении» (его полное название — «О природе общественной жизни людей») Ибн-Халдун высказал глубокие оригинальные мысли о материальной жизни общества как фундаменте, на котором зиждутся все прочие области социальной жизни людей.

Основной труд Ибн-Халдуна носит историко-этнографический характер, но в отличие от других историков того времени, занимавшихся исключительно описанием внешних явлений общественной жизни, этот мыслитель ставит своей задачей раскрыть сущность, определяющую все эти явления и относящуюся к ним, по его словам, как клинок к своим ножам. Исследование сущности социальной жизни Ибн-Халдун считает

¹² Цит. по книге: О. В. Трахтенберг, Очерки по истории западноевропейской средневековой философии, М., 1957, стр. 72.

¹³ Цит. по книге: Э. Ренан, Аверроэс и аверроизм, стр. 97—98.

областью особой науки — науки об общественной жизни людей («умран»), каковая «образует важнейшую ветвь философии».

Развивая прогрессивные тенденции учений аль-Кинди, Фараби, Ибн-Сины и других арабских, среднеазиатских и иранских мыслителей, Ибн-Халдун стремился рационалистически истолковать причины различий в образе жизни тех или иных племен и народов. Жизнь человеческого общества Ибн-Халдун рассматривает не как случайное скопление фактов и событий, а как связанное целое, где одни явления строго обусловлены другими. Он предлагает метод изучения истории человеческого общества, заключающийся не только в рассмотрении каждой из ее сторон во взаимосвязи с другими сторонами, но и в подходе к человеческому обществу как к такому сложному целому, которое находится в постоянном изменении и развитии. Критикуя историков, рассматривавших общество как нечто статическое, Ибн-Халдун писал, что исторические работы таят в себе и другой вид ошибок, проистекающий от небрежности авторов, которые не принимают во внимание изменений в положении наций и народов, к коим приводит различие времен и эпох. Положение мира и народов, обычаи и взгляды последних не существуют в одном и том же виде, в неизменном состоянии. Напротив, с течением времени происходят постоянные перемены, постоянные превращения одного состояния в другое¹⁴. Царства, как и люди, пишет он в другом месте, имеют свою собственную жизнь. Они растут, достигая зрелости, а потом начинают идти к упадку. Эти явления естественны и ничто им не может помешать¹⁵. Ибн-Халдун неоднократно подчеркивает, что общественные явления подчиняются определенным законам, которые, будучи менее абсолютными и более сложными, чем законы, управляющие природными явлениями, не теряют от этого своего постоянства. Для арабского мыслителя законы эти стоят выше индивидуальной воли той или иной личности, однако не имеют ничего общего с «божественным промыслом» теологов. Ибн-Халдун вообще отрицает всякое вмешательство сверхъестественных сил в развитие человеческого общества и считает недопустимыми ссылки на сверхъестественные причины при объяснении тех или иных сторон социальной жизни. «Мы вообще ничего не можем утверждать о существовании того, что недоступно чувственному восприятию, кроме того, что нам известно о явлениях, свойственных человеческой душе, например во сне. А все остальное — дело, недоступное человеку». И некоторые философы уже высказывали эту мысль, когда они утверждали, что нематериальное не может быть доказано. Пла-

¹⁴ См. настоящее издание, стр. 561.

¹⁵ См. там же, стр. 573—575.

тон утверждал, что нет ничего достоверного относительно божественных субстанций, и говорить о них можно лишь на основании предположения. И если мы после «стольких» трудов и стараний на основании предположения удовлетворимся только предположением..., то какова польза от такой науки и от занятия ею?»¹⁶

Ибн-Халдун ищет основу социальных явлений не в божественном предопределении и не в индивидуальной психологии той или иной личности, а в материальной жизни общества. Различия, которые замечаются в обычаях и учреждениях различных народов, пишет он, зависят от способа, которым каждый из них обеспечивает свое существование¹⁷. Именно этим, по Ибн-Халдуну, объясняется и возникновение человеческого общества: «Жизнь и существование человека невозможны без пищи... Но у одного человека недостаточно сил для добывания нужной ему пищи... Необходимо объединение сил многих ему подобных для получения пищи ему и им»¹⁸. Объединение же людей в определенное сообщество ведет к возникновению определенного организующего начала, власти. По этому поводу Ибн-Халдун пишет: «Потребность в правителе... представляет собой естественное качество людей... Этот довод часто приводится философами, когда они желают обосновать необходимость пророчества доводами разума. Но вслед за этим они говорят: «А это управление осуществляется согласно предписанному Аллахом божественному закону, который приносит один из людей, отличающийся от остальных особыми качествами руководства, вверенными ему Аллахом...» Это утверждение философов не является доводом; существование и жизнь возможны без пророчества... Ведь знающие священное писание и следующие за пророками малочисленны по сравнению с язычниками, не имеющими священного писания. Они (язычники) поистине большинство населения мира... Этим разъясняется тебе ошибка утверждения философов об обязательности пророчества»¹⁹.

В работе Ибн-Халдуна можно найти много смелых, значительно опережавших его эпоху идей. К ним принадлежат его догадки о производстве избыточных продуктов как основе общественного прогресса, о природе денег, о сущности государства и т. д. Вместе с тем следует оговориться, что все эти глубокие мысли не могли не остаться лишь догадками.

Ибн-Халдун творил на рубеже XIV и XV вв., в период, который Энгельс охарактеризовал как закат феодального сред-

¹⁶ Настоящее издание, стр. 624.

¹⁷ См. там же, стр. 568.

¹⁸ Там же, стр. 563.

¹⁹ Цит. по «Notices et extraits des manuscrits de Bibliothèque Imperiale», t. XVI, Paris, 1858, p. 71—72.

невековья, зарю современной капиталистической эры²⁰. Глубокие перемены, происшедшие в экономической структуре общества, привели на Западе к возникновению опытных наук, расцвету искусств, появлению новых мировоззренческих течений, освобождавших человеческий разум от цепей мракобесия и обскурантизма. И немалую роль в идейном развитии народов Западной Европы сыграло то влияние, которое оказали на европейскую мысль великие представители арабской, среднеазиатской и иранской философии. Аль-Кинди, Фараби, Ибн-Сина, Ибн-Баджа, Ибн-Туфейль, Ибн-Рушд, Ибн-Халдуи не только сохранили и передали европейским народам богатое философское наследие античности — они дали им ряд своих собственных прогрессивных идей, послуживших впоследствии знаменем, под которым передовые мыслители Европы вели наступление на средневековую схоластику и религиозное мракобесие. Большое воздействие на развитие европейской философии эпохи средневековья оказало учение Ибн-Рушда. Это справедливо отметил выдающийся русский революционный демократ А. И. Герцен, который писал: «Аристотель был схоронен под развалинами древнего мира до тех пор, пока арабисты (имеется в виду Ибн-Рушд. — С. Г.) не воскресли его и не привели в Европу, погрязавшую во мраке невежества»²¹.

С произведениями Ибн-Рушда европейцы впервые познакомились в первой половине XIII в., а уже к концу того же столетия учение арабского мыслителя стало там чуть ли не самой популярной философской теорией. Горячие споры вокруг философского наследия Ибн-Рушда разгорелись в Парижском университете, где один из его последователей — Сигер Брабантский выступил против официальной идеологии католицизма. С другой стороны, такие защитники христианского учения, как Фома Аквинский, приложили много сил для того, чтобы извратить философские взгляды мыслителя, приспособив их к христианскому богословию для укрепления католической догматики.

Передовые мыслители Западной Европы — такие, как Сигер Брабантский, Дунс Скот, Роджер Бэкон, — развили дальше учение Ибн-Рушда, противопоставив его учениям защитников католицизма, канонизировавших Аристотеля в духе Фомы Аквинского. Поэтому неудивительно, что последние называли Ибн-Рушда «бешеной собакой, не перестающей лаять на Христа и на католическую веру». Сторонники учения великого арабского философа подвергались жестокому гонению со стороны католической церкви, а книги их учителя сжигались и предавались анафеме. Но преследования церковников не могли помешать

²⁰ См. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVI, ч. II, 1936, стр. 327.

²¹ А. И. Герцен, Собрание сочинений в тридцати томах, т. III, изд-во Академии наук СССР, М., 1954, стр. 190.

распространению передовых идей Ибн-Рушда. Его учение нашло многих сторонников особенно в Падуанском университете (Северная Италия), где оно изучалось и пропагандировалось вплоть до XVI в. Аверронизм, учение Ибн-Рушда, стало знаменем борьбы против католической реакции для многих деятелей европейского Возрождения (Помпонаци, Ванини, Забарелла, Крмонини и др.).

Но если идеологи только еще зарождавшейся буржуазии считали арабских ученых и философов своими учителями, то представители современной буржуазной науки прилагают все силы к тому, чтобы всячески принизить роль арабов, как и других народов Востока, в развитии мировой цивилизации.

Противопоставляя восточную философию философии стран Западной Европы, буржуазные ученые пытаются доказать, что восточная философия всегда носила мистический и религиозный характер, что она не опиралась на естественнонаучный фундамент и не интересовалась жизнью человеческого общества.

Подобные рассуждения фальсификаторов истории восточной философии не имеют под собой никакой реальной почвы. Творчество аль-Кинди, Фараби, Ибн-Сины, Ибн-Баджи, Ибн-Туфейля, Ибн-Рушда и Ибн-Халдуна свидетельствует о наличии богатых традиций рационализма и материализма в истории философии стран Ближнего и Среднего Востока. Их творчество, далее, свидетельствует о том, что эти передовые традиции возникли именно в связи с глубоким изучением естественных наук и что указанные великие мыслители проявляли живейший интерес к конкретному человеческому обществу, стараясь найти тот путь, на котором люди могли бы добиться истинного счастья и процветания.

Совершенно необоснованны также утверждения тех буржуазных исследователей, которые пытаются доказать, будто философы стран Ближнего и Среднего Востока были лишь эпигонами или в лучшем случае способными комментаторами античных мыслителей.

Говоря о распространенной среди буржуазных ученых концепции, согласно которой народы арабского Востока якобы не имели собственной философии и «все, что они дали, сводилось к пересказыванию и повторению задов неоплатонизма», видные ливанские ученые Х. аль-Фахури и Х. аль-Джарр в своей недавно вышедшей «Истории арабской философии» справедливо пишут, что исходной точкой этой концепции служат расистские идеи²².

Передовые арабские философы эпохи средневековья, опираясь на учения своих предшественников, внесли в мировую

²² См. Х. аль-Фахури и Х. аль-Джарр, История арабской философии, т. I, Каир, 1957, стр. 125 (на арабском языке).

науку много нового, и об этом ярко свидетельствует творчество тех мыслителей, произведения которых представлены в настоящем издании. Недаром имена этих мыслителей служат предметом законной гордости народов современного арабского Востока, вдохновляя их в борьбе за возрождение и развитие своей национальной культуры.

Стремясь содействовать установлению исторической правды о роли народов Ближнего и Среднего Востока в развитии мировой философской и научной мысли, советские специалисты в последнее время проделали значительную работу по переводу и опубликованию памятников средневековой философии и науки Средней Азии, Ирана и арабского Востока. Достаточно сказать, что лишь в последние годы в нашей стране вышли в свет переводы таких памятников философской и естественнонаучной мысли народов Востока, как знаменитые труды Ибн-Сины «Канон врачебной науки»²³ и «Книга знания»²⁴; монументальное сочинение Бируни «Памятники минувших поколений»²⁵; «Комментарий к «Введению» Порфирия», «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» и работа «О происхождении наук» Фараби; трактаты Газали «Избавляющий от заблуждения» и «Ответы на вопросы, предложенные ему»; разделы из сочинения Моисея Маймонида «Путеводитель колеблющихся»²⁶.

Настоящее издание имеет своей целью ознакомить советских читателей с работами наиболее крупных представителей средневековой философии стран Ближнего и Среднего Востока. При подготовке его учитывалось, что ряд работ упомянутых мыслителей уже был опубликован в русском переводе, поэтому в сборник были включены главным образом такие произведения среднеазиатских, иранских и арабских мыслителей, которые до настоящего времени в русском переводе не издавались. Ряд произведений (большинство трактатов аль-Кинди, работа Ибн-Баджи «О душе») был лишь недавно опубликован на арабском языке. Перевод этих трактатов на русский язык является первым переводом их на европейский язык.

²³ Ибн-Сина, Канон врачебной науки, Ташкент, 1954.

²⁴ Ибн-Сина, Даниш-намэ, перевод акад. А. М. Богоутдинова, Сталинабад, 1957.

²⁵ Бируни, Памятники минувших поколений, перевод М. А. Салье, Ташкент, 1957.

²⁶ См. С. Н. Григорян, Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. с приложением избранных философских произведений Фараби, Газали и Маймонида (перевод А. В. Сагадеева и А. И. Рубина) М., 1960.

АЛЬ-КИНДИ



Абу-Юсуф Якуб бну-Исхак аль-Кинди — основоположник арабской философии. По скудным сведениям Ибн-ан-Надима, аль-Кифтия, Джахиза и других средневековых арабских историков и ученых, «философ арабов» аль-Кинди происходил из знатного рода правителей Кинды (в Йемене) — отец его был эмиром Куфы. Родился аль-Кинди в г. Басра около 800 г. Образование свое он получил в Багдаде; здесь же он провел зрелые годы своей жизни.

Творчество аль-Кинди как философа было тесно связано с учением мутазилитов — передовых мыслителей того времени. Судьбу последних разделил и сам аль-Кинди: «философ арабов», бывший любимцем халифа аль-Мамуна (813—833 гг.) и его брата аль-Мутасима (833—842 гг.), покровительствовавших мутазилитам, подвергся гонениям при халифе аль-Мутаваккиле, когда халифские власти в фанатическом стремлении поддержать пошатнувшееся суннитское «правоверие» начали жестоко преследовать мутазилитов и всех тех, кто пытался дать рационалистическое толкование догматам мусульманской религии.

Время смерти аль-Кинди точно не установлено. Исследователи относят его к разным годам — от 860 до 879 г.

Аль-Кинди был подлинно энциклопедическим умом среди арабов. Вероятно, нет такой области знаний того времени, которой он не коснулся бы в той или иной мере в своих многочисленных трактатах (число их, согласно средневековым арабским источникам, достигало 238, но большинство этих работ, к сожалению, до нас не дошло). В круг научных интересов аль-Кинди входили и метафизика, и логика, и этика, и математика, и астрономия, и медицина, и метеорология, и теория музыки, и оптика. «Философ арабов» много содействовал ознакомлению своих соотечественников с трудами античных мыслителей (некоторые исследователи утверждают, что сам аль-Кинди хорошо знал греческий язык). Им были отредактированы переводы «Метафизики» Аристотеля, «Географии» Птолемея и работы

Эвклида. Кроме того, он дал сокращенные изложения на арабском языке «Поэтики» Аристотеля и «Введения» Порфирия, написал комментарии на аристотелевские «Категории», «Вторую Аналитику», на книгу «Альмагест» Птолемея и «Элементы» Эвклида.

Аль-Кинди оказал влияние не только на последующее развитие философской мысли народов Ближнего Востока — его трактаты в латинском переводе имели широкое хождение и в средневековой Европе. Работы аль-Кинди переводились известным ученым X—XI вв. Гербертом (впоследствии — папа Сильвестр II), на них учились Роджер Бэкон и известный итальянский ученый Кардан (последний назвал аль-Кинди в числе двенадцати самых выдающихся мыслителей мира).

Большинство философских произведений аль-Кинди до последнего времени считалось окончательно утерянным. Лишь в 30-х годах нынешнего столетия в Стамбуле немецкому востоковеду Х. Риттеру удалось обнаружить древнюю рукопись, содержащую 29 трактатов аль-Кинди, многие из которых касаются вопросов «первой философии», логики и гносеологии (работы по редактированию этих трактатов были завершены лишь в последние годы египетским ученым Абу-Рида). Наиболее значительными философскими работами аль-Кинди являются «Трактат о количестве книг Аристотеля», «О разуме», «О первой философии», «Об определениях и описаниях вещей», «Рассуждение о душе», «Трактат о ближней действующей причине возникновения и уничтожения», «Книга о пяти сущностях».

Перевод публикуемых в сборнике произведений аль-Кинди осуществлен по книге «Философские трактаты аль-Кинди», под редакцией М. А. Абу-Рида, Каир, ч. I, 1950; ч. II, 1953.

ТРАКТАТ О КОЛИЧЕСТВЕ КНИГ АРИСТОТЕЛЯ И О ТОМ, ЧТО НЕОБХОДИМО ДЛЯ УСВОЕНИЯ ФИЛОСОФИИ

Ты просил (Аллах да осчастливит тебя в твоих исканиях и направит их так, чтобы ты приблизился к нему и отрешился от неведения, и да поможет он тебе обрести свет истины) сообщить тебе число и порядок чтения философских книг грека Аристотеля, без которых не обойтись человеку, желающему усвоить философию, овладеть ею и обосновать ее, а также рассказать тебе о тех целях, которые преследуют эти книги.

Клянусь жизнью, то, о чем ты просил меня рассказать, окажется великим подспорьем в постижении философии, ибо разъяснение этого будет способствовать тому, что обладатели светлых, уравновешенных душ, узревающих признаки того, что содержит в себе истину, еще больше воспламят любовью к философии, и послужит животворным бальзамом для разума. Такое разъяснение откроет путь к достижению высшей степени умственного величия, почитаемого душами, подобными тем, о которых мы только что говорили. Это разъяснение вселит в них любовь к постижению истины посредством нахождения ведущих к ней путей и снабдит их терпением, необходимым для тех усилий, кои предстоит им приложить, дабы пройти эти пути до конца и вынести на себе тяжкое бремя, и все это завершится тем, о чем я веду речь, — достижением искомых здесь целей, коим невозможно дать оценки прежде, чем пройдешь эти пути. Светлые души проникнутся любовью к постижению истины тем более, что на этих путях они каждое мгновение будут находить частицу искомого, будут извлекать пользу от обладания им, получают помощь в усвоении того, что дает им искомое, и легче преодолеют оставшиеся трудности, когда приблизятся к конечной цели своей.

Все, что я написал тебе во исполнение твоей просьбы, придаст твоему разуму еще большую проницательность, направив его к постижению истинной природы вещей и целей блага, влекущего к себе, будучи желаемо всегда ради него же самого, а не ради чего-то другого (ибо все, чего желают, желают ради

блага; что же касается блага, то его желают не ради чего-то другого, а ради него самого). И все это в достаточной мере удовлетворит твою просьбу. Успех же наш — в руках божьих, и мы уповаем на Аллаха — на того, кто повелевает нами во всех наших деяниях.

Составленные Аристотелем книги, коим обучающийся должен следовать шаг за шагом сообразно их порядку и последовательности, дабы стать с их помощью философом по ознакомлению с математическими науками, суть четырех видов.

Первый из этих четырех видов — это книги по логике. Второй вид — книги по физике. Третий вид — книги о том, что существует само по себе, что не нуждается в телах, но что существует вместе с телами, будучи соединено с ними одним из способов соединения. Четвертый вид — это книги о том, что не нуждается в телах и совершенно не соединено с ними.

Что касается книг по логике, то их восемь. Первая из них называется «Категории» — речь в ней идет о категориях, т. е. о субстрате и атрибутах. Субстрат это то, что называется субстанцией. Атрибут это то, что называется акциденцией. Атрибут, находящийся в субстанции, не дает ей ни своего имени, ни своего определения. В самом деле, «атрибут» говорится в двух случаях. В одном случае он дает субстрату свое имя и свое определение, как, например, «живое» — человеку, поэтому человек и называется живым существом и определяется как живое существо, то есть как «субстанция, ощущающая и движущаяся без посредства чего-либо вне него находящегося». Точно так же обстоит дело и с «качеством», которое сказывается, например, о белизне. Ибо качество — это то, благодаря чему можно сказать: эта белизна подобна этой белизне, а эта белизна не подобна этой белизне; это очертание подобно этому очертанию, а это очертание не подобно этому очертанию. «Качество», которое сказывается о видах качества, дает им свое имя и свое определение. В другом случае атрибут есть то, что приписывается субстрату благодаря подобию имен, но не благодаря их однозначности, и что не дает субстрату ни своего определения, ни своего имени. Так, например, обстоит дело с белизной, которая есть атрибут белого, то есть белого тела, ибо «белое» (я имею в виду «белое» как имя) есть нечто производное от «белизны», но не сама белизна. Белизна же есть цвет, мешающий зрению, а белое (я имею в виду белое тело) не есть цвет, мешающий зрению, — значит, белизна не дает белому ни своего определения, ни своего собственного имени, а речь здесь может идти лишь о происхождении имени, ибо «белое» производно от «белизны».

Имеется девять акцидентальных категорий, служащих атрибутами категории субстрата, или субстанции: количество, каче-

ство, отношение, место, время, действие, претерпевание, обладание и положение, или расположение чего-то.

Что касается второй книги по логике, то она называется «Об истолковании» (имеется в виду толкование того, что говорится о категориях и их сочетаниях, из коих получаются суждения, состоящие из подлежащего и сказуемого, то есть из субъекта и предиката¹).

Что касается третьей книги по логике, то она называется «Аналитика», что значит «приведение к началу».

Что касается четвертой книги по логике, то она называется «Вторая Аналитика» (эта книга имеет и особое название — «Аподейктика», что значит «О доказательстве»).

Что касается пятой книги по логике, то она называется «Топика», что значит «О местах», то есть об общих местах рассуждения.

Что касается шестой книги по логике, то она называется «Софистика», что значит «Об относящемся к софистам» (а «софист» значит «мудрствующий»).

Что касается седьмой книги по логике, то она называется «Риторика», что значит «О красноречии».

Что касается восьмой книги по логике, то она называется «Поэтика», что значит «О поэзии».

Итак, число логических книг — восемь.

Что же касается количества книг, составленных им по физике и необходимых для тех, кто ставит своей целью познание природных вещей, дабы сделать их предметом философского рассмотрения, то этих книг — семь: первая из них — это его книга, называемая «Физика»; вторая — книга «О небе»; третья — книга «О возникновении и уничтожении»; четвертая — книга «О воздушных и земных явлениях», которая именуется также книгой «О небесном» и «Рассуждением о краях», то есть о вещах, соприкасающихся друг с другом; пятая — это книга, называемая «О минералах»; шестая — это книга, называемая «О растениях»; седьмая книга — это та, что называется «О животных».

Что касается произведений, в которых он говорит о вещах, не нуждающихся в телах для своего существования и для своего устойчивого положения, но существующих иногда вместе с телами, то таковые представлены четырьмя книгами. Первая из них — это книга, называемая «О душе»; вторая из них — это книга, называемая «О восприятии и воспринимаемом»; третья из них — это книга, называемая «О сне и бодрствовании»; четвертая — это книга, называемая «О долготе и краткости жизни».

¹ Дословно: «из субстрата («хамиль» — «носитель») и атрибута («мамуль» — «несомое»)».

О том же, что не нуждается в телах и что не связано с телами, он говорит в одной книге — это книга, получившая название «Метафизики».

Далее, им были составлены книги, которые хотя и относятся к рассуждениям о душе, но все же могут быть до конца поняты и служить предметом четкого рассуждения лишь после того, как рассмотрены вещи, совершенно не нуждающиеся в телах. Пользу из чтения этих произведений можно извлечь, лишь ознакомившись с книгами, перечисленными выше. Произведения эти суть книги по этике, то есть книги, толкующие о нравственных качествах души и об управлении ими. Цель такого управления — в том, чтобы поступки людей основывались на добродетели и руководствовались ею. А добродетель есть цель для человека с уравновешенной природой в его мирской жизни и помогает ему обрести блаженство в его последнем пристанище. Книгам этим нет замены, польза их не имеет себе равной, они таковы, что, если бы их не было, то не было бы и *знания* блага. К их числу относится его большая книга по этике, обращенная к его сыну Никомаху и называемая «Никомаховой». Состоит она из одиннадцати рассуждений². К их числу относится также книга, состоящая из меньшего числа разделов и сходная по смыслу с его книгой, обращенной к Никомаху, и книга, написанная им для некоторых его собратьев³.

Кроме этих трех произведений, ему принадлежат многие книги по различным частным предметам, а также трактаты по столь же разнообразным частным вопросам.

Таковы численные данные относительно упомянутых нами книг Аристотеля, кои необходимо усвоить зрелому философу по ознакомлении с математическими науками. В самом деле, если человек лишен знания математических наук, каковыми являются наука о числе, геометрия, звездословие и гармония, то, хоть пользуйся он этими книгами всю свою жизнь, ему никогда не удастся до конца изучить хотя бы одну из рассматриваемых в этих книгах наук. Сколько он не будет стараться, он добьется лишь того, что будет способен пересказывать чужие слова — и то, если обладает хорошей памятью; сути же их он никогда не поймет и не усвоит, если не будет иметь понятие о математических науках.

Математическими науками являются наука о числе, гармония, геометрия и звездословие (последнее есть наука о строении вселенной, о числе ее основных тел, о движении их, о числе их оборотов и о различных явлениях, происходящих во вселенной).

² «Никомахова этика» состоит из десяти книг.

³ Речь здесь идет, очевидно, о «Евдемовой этике» и «Большой этике».

Что касается науки о числе, то ясно, что она — начало для всех этих наук, ибо если не будет числа, то не будет и исчисляемого.

Ясно также, что все познания человека, исследовавшего упомянутые нами выше вещи, сводятся к знанию субстанции и ее атрибутов. Первых простых атрибутов субстанций — два, а именно: количество и качество, ибо всякий атрибут субстанции бывает либо равным или неравным чему-либо — таково свойство количества, либо подобным или неподобным чему-либо — таково свойство качества. Что касается сложных атрибутов субстанций, то их тоже два: либо это то, что познается без материи, либо это то, что познается вместе с материей. Без материи познается отношение, ибо, например, «отцовство» и «сыновность» соотносены друг с другом и одно познается благодаря знанию другого. Часть и целое по своей природе также не соединены с материей. А то, что воспринимается вместе с материей, есть сочетание либо количества с субстанцией, либо качества с субстанцией, либо субстанции с субстанцией.

Что касается сочетания количества с субстанцией, то примером тому служат «быть» и «где», ибо в них — потенция субстанции и место (а место есть количество), а также «быть» и «когда», ибо в них — потенция времени (а время есть количество) и субстанция. Примером же сочетания субстанции с качеством служат действие, ибо в нем потенция субстанции и действие (а действие есть качество), и претерпевание, ибо в нем тоже потенция субстанции и действие (а действие, как мы говорили, есть качество). Что касается сочетания субстанции с субстанцией, то примером тому служит обладание, ибо в нем потенция субстанции — обладателя и субстанции — предмет обладания. В положении — потенция одной субстанции с другой субстанцией, то есть одного предмета с другим; поэтому в нем имеется потенция двух субстанций — одной субстанции с другой субстанцией, занимающей какое-то положение в отношении первой субстанции.

Поскольку первым предметом знания, общим для всякого философского знания, являются субстанция, количество и качество и поскольку первая субстанция, то есть чувственно воспринимаемое, в свою очередь познается через познание ее первых атрибутов, то чувство воспринимает ее не непосредственно, а через посредство количества и качества. Кто лишен знания количества и качества, тот лишен и знания субстанции. Прочное, подлинное, полное знание в философии есть знание субстанции. Вторые субстанции таковы, что знание их непреходяще благодаря тому, что в данном случае предмет познания устойчив и неизменчив. Путь к ним мы прокладываем через познание первой субстанции. Чувственное же знание, то есть знание первой

субстанции, находится в состоянии текучести вследствие того, что и предмет его находится в состоянии постоянной текучести (и длится оно лишь столько, сколько существует предмет, субстанции которого разрушаются целиком), или вследствие того, что субстанций многое множество. Ведь хотя все исчислимые вещи конечны, все же размер любой такой вещи может быть удвоен и потенциально увеличен до бесконечности. При этом бесконечным будет как число отдельных вещей, так и число удвоений. А то, что бесконечно, не может быть предметом знания.

Следовательно, если кто-нибудь не имеет, как мы сказали, знания количества и качества, если у него нет знания первых и вторых субстанций, то ему нечего надеяться на приобретение каких-либо человеческих знаний, требующих от людей исканий, трудов и сообразительности и ведущих к божественному знанию, которое не требует ни исканий, ни трудов, ни человеческой сообразительности, ни времени. Примером тому служит знание, коим наделил Аллах (велик он и всемогущ) посланников божьих (да благословит их Аллах); оно не требует ни исканий, ни трудов, ни исследования, ни сообразительности в математических науках и логике, ни времени, а достигается ими по воле его, великого и всевышнего, путем очищения и освещения собственных душ для истины благодаря его помощи, наставлению и внушению. Это знание свойственно лишь посланникам божьим (да благословит их Аллах), но не обычным людям; оно есть одно из чудесных свойств пророков, то есть одно из тех чудес, коими они отличаются от *других* людей, ибо *прочие* люди не способны добиться знания вторых субстанций и знания первых, чувственных субстанций, равно как и знания того, что в последних случается, без исканий, без сообразительности в логике и в упомянутых нами математических науках и без затраты на это определенного времени. Посланники же божьи (да благословит их Аллах) ни в чем таком не нуждаются, достигая подобного знания лишь по воле того, кто послал их (велик он и всевышен), без долгих исканий и тому подобного. И умы убеждаются в том, что все это — от Аллаха, великого и всевышнего, ибо такое знание существует, в то время как *обыкновенные* люди по своей природе не в силах достичь подобного знания, так как все это выше их природы и врожденных способностей. Люди доверяются этому знанию покорно и послушно, и врожденное их естество убеждается в достоверности того, что было сообщено посланниками божьими (мир да будет над ними).

Так что если рассмотреть ответы посланников божьих на вопросы, поставленные перед ними относительно вещей, истинная природа которых скрыта, то они окажутся такими, что если

бы философ вознамерился ответить на эти вопросы, употребляя все свое остроумие, приобретению которого способствовало его ознакомление с упомянутыми вещами в ходе долгих, усердных исследований и упражнений, то обнаружилось бы, что он не даст ответа, равного ответам посланников божьих по краткости, четкости, простоте и полноте.

Таков, например, ответ, который пророк (да благословит его Аллах и приветствует), исходя из того, чему учил его тот, кто всеведущ, кто не имеет ни начала, ни конца и кто, напротив, извечен и непреходящ, дал на вопрос, заданный ему язычниками, когда те обратились к нему со злым умыслом, полагая, что он не даст ответа на то, о чем они намеревались спросить его (мир да будет над ним): «О Мухаммед, кто оживит кости, если они уже истлели?» (в этом вопросе, по их мнению, заключалась суть спора). И тогда Аллах, единый и истинный (да будет он превознесен), внушил ему: «Скажи: оживит их тот, кто их создал впервые, ибо он знает все свои творения...» и до его слов: «...«будь», и она возникает»⁴. Какое может быть в чистых, ясных умах доказательство более красноречивое и краткое, чем то, что если кости начали существовать после того, как их не было, то, значит, они могут вновь обрести бытие в том случае, если они разрушились и обратились в прах после того, как существовали? Ибо собрать то, что распалось на части, проще, чем создать его, легче, чем сотворить его из ничего. Для создателя же это одно и то же: ему это нетрудно. Ибо сила, создавшая нечто из ничего, может сотворить и то, что уничтожено ею. Что же касается возникновения костей после того, как их не было, то познается это посредством чувств (не говоря уже о разумном познании), а вопрошающий об этом — тот, кто не верует в могущество великого и всевышнего Аллаха, — должен признать, что сам он начал существовать после того, как его не было, и что, следовательно, и костей его не было — они были несуществующими, а затем с необходимостью начали существовать. Отсюда следует, что если эти кости не существовали, то с воссозданием и оживлением их дело обстоит таким же образом: они существуют, они живы после того, как не были живы. Отсюда следует также, что они смогут быть оживлены после того, как не будут живы.

Поэтому ясно, что возникновение вещи из ее противоположности — дело постижимое, ибо сказано было всевышним: «Тот,

⁴ Цитата из Корана: «Скажи: оживит их тот, кто их создал впервые, ибо он знает все свои творения, — тот, кто из зеленого дерева сотворил вам огонь, и вот вы им возжигаете. Неужто тот, кто создал небеса и землю, не в силах создать подобное им? Конечно, в силах, ведь он всеведущий творец. Если он возжелает какую-нибудь вещь, ему стоит лишь сказать ей «будь», и она возникает» (Коран, XXXVI, 79—82).

кто из зеленого дерева сотворил вам огонь, и вот вы им возжигаете». Значит, он сотворил огонь из не-огня, тепло — из не-тепла, и ему было угодно, чтобы вещь с необходимостью происходила из своей противоположности. Если бы сотворенная вещь не была создана из самой своей противоположности (а между противоположностями нет ничего среднего, причем под противоположностями я подразумеваю «это» и «не-это»), то отсюда следовало бы, что эта вещь создана из ее же субстанции, и тогда субстанция ее была бы вечной, не имеющей ничего ей предшествующего. Ибо если бы огонь не происходил из не-огня, то он происходил бы из какого-то другого огня. А если бы огонь происходил из какого-то другого огня, если бы огонь всегда и вечно должен был происходить из огня же, то огонь должен был бы существовать извечно, и не было бы такого времени, когда бы его не существовало. В таком случае никогда не возникало бы огня после его несуществования. Но огни ведь все же существуют как раз после своего несуществования, и исчезают после того, как они существовали. Значит, остается лишь признать, что огонь происходит из не-огня и что одно сущее возникает из другого сущего, чуждого ему по субстанции. Следовательно, одно сущее имеет источник своего существования в другом сущем.

Далее, чтобы объяснить происхождение вещи из ее противоположности, всевышний вопрошает: «Неужто тот, кто создал небеса и землю, не в силах создать подобное им?» и отвечает: «Конечно, в силах, ведь он всеведущий творец». В душе своей неверующие отрицали сотворенность небес, так как, приравнивая сотворение небес к деяниям людей, они полагали, что для создания их требуется определенный отрезок времени (ибо в человеческой деятельности создание большей вещи требует большего времени, ведь, по их мнению, большей чувственно воспринимаемой вещью является та, которая требует большего времени для своего создания). Поэтому им было сказано, что всевышний (да будет он превознесен), творя, не испытывает потребности в каком бы то ни было отрезке времени. Это очевидно, ибо он сделал сущее из не-сущего, а кто могуществен настолько, чтобы делать тела из не-тел, кто вывел бытие из небытия, тот для своих деяний не нуждается во времени, поскольку он способен делать нечто без помощи материи. Ибо, если действия людей не могут осуществляться в чем-либо нематериальном, то деяния того, кто не нуждается в материи для своих свершений, во времени не нуждаются. «Если он возжелает какую-нибудь вещь, ему стоит лишь сказать ей «будь», и она возникает» — это значит, что стоит ему возжелать, как по воле его тут же возникает предмет его желания (да будет он восславлен и да будут превознесены имена его — слишком возвышенные,

чтобы к ним имели касательство мнения неверующих). В этих стихах нет того, к кому всевышний обращается с речью: подобное обращение к вещам в языке арабов является делом ясным, общеупотребительным и соответствующим их обычаям. Арабы при описании вещи прибегают к приписыванию ей того, чего у нее нет по природе. Таково, например, высказывание Имру-уль-Кайса бну-Худжра аль-Кинди⁵:

«И я сказал ей, когда она потянулась хребтом своим, удлинила спину и сдавила грудь:

О долгая ночь! О, воссияй рассветом, хотя рассвет с тобой и не сравнится!»

С ночью не разговаривают, к ней не обращаются с речью, у нее нет хребта, нет спины, нет груди, и она не восстает — все это означает лишь то, что поэт пожелал наступления рассвета.

Какой человек с его человеческой философией мог бы соединить в одном высказывании, равном по своему размеру количеству букв приведенных выше стихов из Корана, то, что соединил в них Аллах, великий и всевышний, обращаясь к своему посланнику (да благословит его Аллах и приветствует) с объяснением того, что кости поддаются оживлению, будучи до этого превращены в прах, что его могущество творит вещи, подобные небесам и земле, и что вещь возникает из своей противоположности? Для подобной речи языка разумных существ слишком слабы: подобное непостижимо для человеческого разума, недоступно уму отдельного человека.

Что же касается упомянутого нами человеческого знания, то оно стоит ниже божественного знания, и добиться посредством него понимания истинных, непреходящих вещей при отсутствии математических знаний можно лишь в пределах чувственного восприятия, которого не лишены и бессловесные животные. А если иные люди — те, кто не дорос до знания математических наук, — и высказывали кое-что относительно вещей, лишь впоследствии ставших предметом научного познания, то ведь и многие бессловесные животные (говоря «словесный», я имею в виду разумную речь) производят человеческие слова, не ведая смысла того, что они произносят.

Наука, изучающая количество, состоит из двух искусств. Первым из них является наука о числе, которая исследует простое количество, то есть количество, поддающееся счету, сложению и вычитанию (в итоге этих действий может получиться также умножение и деление). Другая наука — это наука гармонии, которая заключается в установлении отношения и в при-

⁵ Имру-уль-Кайс (500—540) — знаменитый арабский поэт доисламского периода.

соединении одного числа к другому, в различении соразмерного и несоразмерного. Здесь изучается количество, рассматриваемое со стороны отношения одной его части к другой.

Наука, изучающая качество, также состоит из двух искусств. Первым из них является наука об устойчивом качестве — это наука об измерении площадей, называемая геометрией. Другое искусство — это наука о строении и движении вселенной и о периодах движения тел мира, которые не возникают и не уничтожаются (пока творец этих тел при желании не уничтожит их в одно мгновение так же, как он создал их из ничего), равно как и о прочих имеющих здесь место явлениях. Именно это искусство называется звездословием.

В строе наук, в следовании к их пределу и по их истинной очередности первое место принадлежит науке о числе. Ибо если бы не существовало числа, то не было бы ни исчисляемого, ни гармонии чисел, ни вычисляемых линий, поверхностей, тел, отрезков времени и движений. Значит, если бы не было числа, то не было бы ни науки об измерении площадей, ни звездословия.

Вторая наука — это наука об измерении площадей на основе строгих доказательств. Третья наука — это звездословие, состоящее из науки о числе и науки об измерении площадей. Четвертая наука — это наука гармонии, состоящая из науки о числе, науки об измерении площадей и звездословия. В самом деле, гармония имеет место во всем, и очевиднее всего она обнаруживается в звуках, в строении вселенной и в человеческих душах — как это мы установили в нашей «Большой книге по гармонии».

Что касается сочетания этих наук, то в отношении него мы уже раньше давали более пространное разъяснение, чем в данном рассуждении, хотя о том, что мы хотели по этому поводу сказать, и здесь говорится вполне достаточно.

Кто не усвоил этих четырех наук, имеющих особое название математических, или пропедевтических, наук, каковыми являются наука о числе, наука об измерении площадей, звездословие и гармония, у того нет знания количества и качества, тот не обладает знанием субстанции, которая может быть постигнута лишь благодаря знанию о том и другом. А у кого нет знания о количестве, качестве и субстанции, у того, стало быть, нет знания философии. Поэтому, кто желает знать философию, тому следует предварительно ознакомиться с книгами по математическим наукам (в установленной нами последовательности), с книгами по логике (в той их последовательности, которую мы также установили), затем — с книгами о природных вещах (в той последовательности, которая нами также была установлена), далее, с книгами по метафизике, потом — с книгами о нравственных качествах и о том, как душа должна руководствоваться

похвальными началами, и, наконец, с книгами по остальным наукам, которые мы здесь не упомянули, но которые состоят из уже перечисленных нами наук. Достоверность же и полнота знания тех предметов, о которых мы говорили выше, зависит от великодушия того, кто великодушен в каждом благом деянии своем, и от доброй помощи его, великого и всемогущего.

Теперь, когда мы уже предварительно рассмотрели порядок прохождения пути познания, ведущего человека к высшему совершенству, сообщим кое-что о тех целях, которые преследуют книги Аристотеля, ибо наше сообщение поможет их пониманию.

Поистине, кто знает цель, к которой он стремится, тот, двигаясь к ней, напрягает все силы свои и все свои мысли. Решимость такого человека двигаться к намеченной цели и его усердие никогда не ослабевают; он не дает себя сбить с пути и не теряет надежды на то, что обязательно достигнет своей цели, если будет придерживаться нужного направления, если, двигаясь в этом направлении, проявит должное усердие и если будет уверен в том, что с каждым новым шагом в этом движении он все более и более будет приближаться к своей цели. Рассудок его отгоняет частые помыслы о прекращении этого движения, ибо он уже устремил свои мысли и движение к намеченной цели, и он неминуемо достигнет ее, если будет продолжать свое движение по взятому им направлению. Тот же, кто не ведает, к чему он стремится, кто остается в этом неведении даже тогда, когда его цель уже достигнута им, такой человек, достигнув цели, не обретет от этого предмета своих исканий.

И мы говорим: что касается целей, которые преследует Аристотель в перечисленных нами книгах, то в первой из этих книг, то есть в «Категориях», он ставит своей целью рассказать о десяти отдельных категориях, каждая из которых была определена нами по сути ее бытия, по тому, что отличает ее от прочих категорий, по тому, что общее для всех категорий и что общее для некоторых из них, и по тому, что свойственно лишь одной из них. В начале книги ты найдешь предварительное описание и разъяснение того, что существуют субстанция-субстрат, субстанция-атрибут и субстанция, которая является субстратом для того, что находится в ней не как нечто субстанциональное, а как нечто акцидентальное; что существуют акциденция-субстрат и акциденция — его атрибут, то есть его сказуемое. Все это имеет своей целью разъяснить, что первые субстанции суть чувственно воспринимаемые субстанции, а вторые — не воспринимаемые чувством субстанции, которые сказываются о чувственно воспринимаемых субстанциях.

В середине же книги объясняются сами эти десять категорий посредством описания их и определения их общих и отличительных черт. В конце книги речь идет о том, что связано

более чем с одним из этих десяти категорий, например о «предшествовании», «движении», «вместе».

Что касается той цели, которую он преследует во второй книге, называемой «Об истолковании», то она заключается в том, чтобы рассказать о суждениях, служащих посылаками для научных умозаключений (я имею здесь в виду силлогизмы), то есть о высказываниях, что-то утверждающих или отрицающих, а также о том, что с ними связано. В начале книги он дает объяснение составным частям суждения: имени, предикативному слову, а также флексии и речи, заключающей в себе какое-либо высказывание. После этого говорится о значении суждений, состоящих из имени и предикативного слова (вроде нашего высказывания: «Саид — писец»), и о возникающих в связи с этим вопросах. Затем — о суждениях, состоящих из имени, предикативного слова и какого-либо третьего элемента, как, например, с дополнительным указанием на время (вроде нашего высказывания: «Ныне Саид — писец»), и о возникающих в связи с этим вопросах. Затем — о суждениях, состоящих из имени, предикативного слова, третьего элемента и какого-либо четвертого элемента (вроде нашего высказывания: «Огонь ныне должен быть жарким»), и о возникающих в связи с этим вопросах. После всего этого рассматривается, какие суждения в большей степени противны друг другу: утвердительные — соответствующим им отрицательным или же одно утвердительное — другому, противоречащему ему утвердительному.

Что касается той цели, которую он преследует в третьей своей книге, называемой «Аналитика», то она заключается в объяснении простых силлогизмов — что это такое, каковы они, сколько их. Простой силлогизм — это высказывание, в котором принимаются некоторые положения, из коих вытекает другое положение, ранее не явствовавшее из этого высказывания, но и не находившееся вне этого высказывания.

Самое меньшее, из чего складывается силлогизм, это два суждения с одним общим для них термином, посредством которых выявляется заключение, ранее не явствовавшее ни из одного, ни из другого суждения, но и не находившееся вне этих суждений. Другими словами, заключение есть не что иное, как сочетание двух терминов, взятых из обоих суждений. Посылки простых силлогизмов сочетаются друг с другом по трем фигурам: либо так, что общий им термин служит подлежащим для одного крайнего термина и сказуемым — для другого; либо так, что он служит сказуемым для обоих крайних терминов вместе; либо так, что он служит подлежащим для обоих крайних терминов вместе.

Из всего этого получают три вида силлогизмов, из которых выводится либо какая-нибудь всегда очевидная истина —

таковы доказательные силлогизмы; либо утверждение чего-либо (в подобных силлогизмах убеждают в истинности какого-то положения, все равно, истинно оно или ложно) — таковы диалектические силлогизмы; либо некоторое всегда ложное положение — таковы софистические силлогизмы.

Целью «Аналитики» является объяснение силлогизма, объясняющего упомянутые три вида, то есть объяснение простого силлогизма. Целью рассмотрения простого силлогизма является нахождение прежде всего доказательного силлогизма, а затем — силлогизмов, следующих за ним. В первую очередь он говорит о том, из чего образуется силлогизм, затем — о том, как строятся силлогизмы, далее — о том, скольких видов бывают те заключения, которые раскрываются самостоятельно, и те, которые раскрываются посредством превращения или обращения, потом — о посылах. После этого речь идет о сведении второй и третьей фигур силлогизмов к первой фигуре, почему эта его книга и названа «Аналитика», что значит «разложение на части», а затем — об обосновании силлогизмов и о том, что в них бывает.

Что касается цели, преследуемой им в четвертой книге, которая называется «Апудейктика», то есть «О доказательстве», то она заключается в рассмотрении доказанных силлогизмов (под таковыми я подразумеваю силлогизмы, доказательство которых дано): что это такое, как они строятся, как ими пользуются и из чего их следует составлять. Далее он говорит о том, что начала доказательства не нуждаются в доказательстве, ибо они ясны и очевидны для разума и чувства.

Что касается цели, преследуемой им в его пятой книге, которая называется «Топика», то она заключается в рассмотрении диалектических силлогизмов, правил высказывания, которое своей необходимостью делает необходимым какое-нибудь другое, отличное от него высказывание, и ошибку, возникающих в нем и через него, а также в разъяснении пяти имен (каковыми являются род, вид, видовое различие, собственный признак и случайный признак) и определения.

Что касается цели, преследуемой им в шестой книге, называемой «Софистика», то она заключается в рассмотрении обмана, допускаемого при составлении силлогизмов, или, вернее, в рассмотрении искусства построения порочных суждений-посылок, из которых составляются силлогизмы. В начале книги он говорит о том, скольких видов бывает подобный обман, а далее о том, как нужно остерегаться подобных лжеумствований.

Что касается цели, преследуемой им в седьмой книге, которая называется «Риторика», то она заключается в рассмотрении видов убеждения, то есть убеждения в произнесенном суж-

дении, в подаваемом совете, в восхвалении и порицании (два последних термина объединяются одним термином «оценка»).

Что касается цели, преследуемой им в его восьмой книге, которая называется «Поэтика», то она заключается в рассмотрении искусства поэтической речи и стихотворных размеров, используемых в каждом виде поэзии, как, например, в панегрике, элегии, сатире и других.

Что касается целей, преследуемых им в его физиологических книгах, то цель его в первой из них, называемой «Физи́ка», заключается в объяснении того, что общее всем природным вещам — прежде всего здесь говорится о причинах, о началах, о «верхе», о «ниже», о пустоте, о месте, о времени, о движении.

Что касается цели, преследуемой им во второй из этих его книг, которая называется «О небе», то она заключается в рассмотрении строения вселенной, разделения первых пяти тел⁶, в рассмотрении того, что представляет собой тело вселенной, каковы естественные состояния тел, то есть свойства, присущие их природе, и свойства, общие многим из них, а также в рассмотрении ближних и отдаленных причин всего этого.

Что касается цели, преследуемой им в третьей книге, называемой «О возникновении и уничтожении», то она состоит в рассмотрении возникновения и уничтожения вообще, то есть сути всеобщего возникновения и уничтожения.

Что касается цели, преследуемой им в четвертой из этих его книг, называемой «О небесном»⁷, то она состоит в том, чтобы в общих чертах дать объяснение причинам возникновения и уничтожения всего, что возникает и уничтожается между внутренней поверхностью сферы Луны и центром Земли: в воздухе, на земле и в недрах земли, а также о происходящих здесь явлениях.

Что касается цели, преследуемой им в пятой из этих его книг, в книге «О минералах», то она заключается в подробном рассмотрении и объяснении причин возникновения тел, образующихся в недрах земли, качеств этих тел, их особых и общих свойств и их местоположения.

Что касается цели, преследуемой им в шестой из этих книг, называемой «О растениях», то она заключается в разъяснении причин возникновения растений, их качеств, их особых и общих свойств и их местоположений, а также в разрешении возникающих при этом вопросов.

⁶ Речь идет о земле, воде, воздухе, огне и эфире.

⁷ Имеется в виду книга Аристотеля «О метеорологических вопросах».

Что касается цели, преследуемой им в седьмой из этих его книг, которая называется «О животных», то она заключается в разъяснении причин возникновения животных, их природы, их особых и общих свойств, в разъяснении причин того или иного строения их органов, их местоположений, их движений и того, что для них является здесь общим и особым.

Что касается его книг о душе, то цель, преследуемая им в первой из них, называемой «О душе», заключается в рассмотрении сути бытия души и ее состояний, каждой из ее сил в отдельности, частей ее, ее общих и особых свойств, а также в классификации чувств и определении их видов.

Что касается цели, преследуемой им во второй из этих его книг, которая называется «О восприятии и воспринимаемом», то она заключается в рассмотрении причин чувственного восприятия и чувственно воспринимаемого. В этой книге он дает подробное толкование содержания второго рассуждения его книги «О душе».

Что касается цели, преследуемой им в третьей из этих его книг, называемой «О сне и бодрствовании», то она заключается в объяснении того, что такое сон, какова его природа, что такое сновидение и каковы его причины.

Что касается цели, преследуемой им в четвертой из этих его книг, которая называется «О долготе и краткости жизни», то она заключается в объяснении долготы жизни и ее краткости.

Что касается цели, преследуемой им в книге, называемой «Метафизика», то она заключается в рассмотрении того, что существует без материи, но познается вместе с вещами, обладающими материей, хотя оно не связано и не соединено с материей, а также в объяснении единственности Аллаха, великого и всемогущего, в истолковании его прекрасных имен и в разъяснении того, что он — действующая и целевая причина всего, божество всего, тот, кто управляет всем как искусный устроитель и обладатель совершенной мудрости.

Что касается цели, преследуемой им в его нравственно-гражданских книгах, то в первой из них, обращенной к его сыну Никомаху и называемой именем последнего «Никомахова этика», она заключается в рассмотрении нравственных качеств души и в разъяснении того, как душа должна руководствоваться добродетельными нравственными началами и избегать порока. Управление это он делит здесь на несколько видов, а именно: на управление душой индивида, на частное управление⁸ и гражданское управление, говоря при этом подробно о связанных с каждым из них нравственных качествах и страстях. В этой книге

⁸ То есть управление детьми, слугами и другими домохозяевами.

он объясняет также, что счастье всегда является добродетелью — добродетелью в душе, в теле и во всем, что имеет источником душу или тело.

Что касается цели, преследуемой им во второй из этих его книг, называемой «Политика», то есть «О городе», которую он написал, обращаясь к некоторым своим собратьям, то содержание ее сходно с тем, что им было рассказано в первой книге, только здесь он больше ведет разговор о гражданском управлении; некоторые же рассуждения в этой книге точь-в-точь совпадают с некоторыми рассуждениями первой книги.

Итак (да будет тебе Аллах помощником в каждом благом начинании), мы изложили цели, преследуемые Аристотелем в перечисленных нами книгах. А сколько пользы это может принести, об этом мы уже сказали раньше.

Молю Аллаха помочь тебе преуспеть в каждом благом начинании и оградить тебя от всякого зла.

О ПЕРВОЙ ФИЛОСОФИИ

Из человеческих искусств самым возвышенным и благородным является искусство философии, каковое определяется как познание истинной природы вещей в меру человеческой способности. Ибо та цель, которую философ преследует в своей науке, заключается в постижении истины, а та, которую он преследует в своих действиях, — в согласовании собственных поступков с истиной: действие наше не бесконечно, ибо мы останавливаемся и наше действие прекращается, когда мы добираемся до истины.

Искомую истину мы познаем, только находя причину. Причиной же познания любой вещи и его устойчивости является истина, ибо все, что обладает бытием, обладает и истинностью. Истина необходимо познаваема; следовательно, и вещи, обладающие бытием, познаваемы.

Самой же благородной и возвышенной философией является первая философия, то есть наука о первой истине, представляющей собой причину всякой истины. Вот почему благороднейшим, совершеннейшим философом должен быть муж, постигший эту благороднейшую науку, ибо наука о причине выше науки о следствиях, поскольку мы обладаем полным знанием о каждом из познаваемых предметов в том случае, когда нам известна его причина.

А всякая причина есть либо элемент¹, либо форма, либо действующее начало (то, откуда начинается движение), либо завершение (то, ради чего возникла вещь).

Дабы познать что-либо, следует ответить на четыре вопроса, как мы определили это в других наших философских рассуждениях: есть ли это? что это? каково это? почему это?

Что касается вопроса «есть ли это?», то искомым здесь является только бытие. Что же касается любого бытия, имеющего род, то в вопросе «есть ли это?» искомым будет его род.

¹ Под элементом аль-Кинди в данном случае подразумевает не одну из четырех стихий (земля, вода, воздух и огонь), а материю вообще как начало, противоположное форме.

В вопросе «каково это?» искомым является различающий признак бытия.

В вопросах «что это?» и «каково это?» искомым является вид бытия, а в вопросе «почему это?» — его энтелехиальная причина, ибо в данном случае искомым является причина вообще.

Ясно, что когда мы приобретаем знание об элементе вещи, мы тем самым приобретаем знание о его роде, а когда мы приобретаем знание о его форме, мы тем самым приобретаем знание о ее виде, в знании же вида заключено знание различающего признака. Так что если мы приобретаем знание об элементе вещи, о ее форме и энтелехиальной причине, то мы тем самым приобретаем знание ее определения. Истина же всякого определяемого предмета заключена в его определении.

Наука о первой причине справедливо была названа «первой философией», ибо прочая философия скрыто содержится в знании этой первой причины, и эта причина первее и по благородству, и по роду, и по порядку (ибо она известна самым достоверным образом), и по времени (ибо она причина самого времени).

Отдавая людям должное, мы не можем упрекать тех, кто принес нам небольшую, незначительную пользу: как бы ни была велика заслуга тех, кто принес нам большую, истинную, значительную пользу, все же первые, хоть им и не удалось постичь какие-либо истины, суть близкие нам люди и сотоварищи, наделившие нас плодами своей мысли, каковые стали для нас средством и орудием познания многого из того, истину чего им самим постичь не удалось. Упрекать в этом нельзя особенно потому, что и для нас, и для предшествовавших нам видных иноязычных философов ясно, что ни одному из людей еще не удавалось надлежащим образом постичь истину собственными силами, а каждый из них либо вообще не обретал ни единой доли истины, либо из того, что достойно быть названо истиной, обретал лишь самую малую толику. Однако если собрать все эти крупинки, добытые каждым, кто добивался истины, то в итоге получится нечто весьма внушительное по своему объему.

Наряду с теми, кто доставил нам большую долю истины, нам следует сказать великое спасибо и тем, кто доставил ее малую толику, ибо они наделили нас плодами своей мысли и облегчили нам поиски истины, снабдив нас исходными посылами, кои облегчают нам наше движение к истине. И действительно, ведь даже в том случае, если бы мы употребили всю свою жизнь на упорные исследования, не будь наших предшественников, нам никогда не удалось бы накопить эти истинные начала, благодаря которым мы вышли к конечным целям наших поисков истины. Все это накапливалось в течение прошлых, последова-

тельно сменявшихся друг друга веков и все это требовало упорных исследований, настойчивости и было сопряжено с утомительным трудом.

В течение жизни одного человека, как бы она ни была продолжительна и как бы ни были упорны его поиски, как бы ни была проницательна его мысль и каких бы усилий он ни прилагал, невозможно собрать воедино те упорные поиски, ту проницательность мысли и те усилия, которые имели место в течение времени, намного превышающего продолжительность жизни одного человека.

Что же касается Аристотеля, достославного греческого философа, то им было сказано: «Кроме тех, кто доставил нам какую-то долю истины, нам следует благодарить и их отцов, ибо последние были причиной их существования; они суть их причины, а эти — причины того, что мы обретаем истину». Хорошо сказано!

Нам не следует стыдиться одобрения и обретения истины, откуда бы она ни исходила — пусть даже от далеких от нас племен и от народов неопредельных с нами стран. Для искателя истины нет ничего лучше самой истины, и не следует пренебрегать истиной и свысока смотреть на тех, кто ее высказал или передал: истиной никого нельзя унижить — наоборот, истина облагораживает всякого.

Поскольку мы стремимся пополнять наши знания (а истина постигается именно таким путем), то будет хорошо, если мы то, что о предмете нашего рассуждения было подробно рассказано древними мыслителями, изложим в этой книге по общепринятому обычаю предельно расчетливо и предельно понятно для прослеживания их мысли и дополним то, что древние мыслители не выразили достаточно полно, в соответствии с правилами нашего языка, обычаями нашего века и нашими силами. Однако у нас есть полное основание воздержаться от сложных пространственных рассуждений вследствие запутанности ряда сложных вопросов, так как мы остерегаемся ложного истолкования со стороны многих, которые в наше время принимают вид рассудительных людей и которым вместе с тем истина весьма чужда, хотя подобные люди и возложили на себя незаслуженно венцы истины. Мы остерегаемся их потому, что по природе своей они слишком ограниченные люди, чтобы идти к истине, и знания их слишком малы, чтобы они заслужили славу людей, чье мнение принимается на веру, поскольку они усердствуют больше всего в достижении общих для всех и в том числе для себя выгод. Мы остерегаемся их потому, что грязная зависть, гнездящаяся в их скотских душах, заслоняет своим непроницаемым покрывалом от их рассудка свет истины. Мы остерегаемся их потому, что они считают себя обладателями человеческих добродетелей, приобрести

которые они не удосужились и от которых они до сих пор еще весьма и весьма далеки, будучи дерзкими и придиричливыми противниками, оберегающими свои поддельные троны, кои они воздвигали себе без всякого на то права. Мы остерегаемся их, наконец, потому, что они притязают на главенство и торгуют верой, будучи сами врагами веры, ибо кто торгует чем-нибудь, тот его продает, а кто продает какую-нибудь вещь, тот уже лишается ее, так что тот, кто торгует верой, лишается ее, и воистину нет веры у того, кто противится приобретению знания об истинной природе вещей и кто называет приобретение такого знания неверием.

Ибо в знании об истинной природе вещей заключается знание о божественности, знание о единственности всевышнего, знание о добродетели, знание обо всем полезном и о пути, ведущем ко всему полезному, знание о том, как держаться в стороне от всего вредного и как остерегаться его. Приобретение всех этих знаний есть как раз то, что сделали посланники Аллаха (да будет он превознесен). А праведные посланники божьи (да благословит их Аллах) привели свидетельства о том, что божественная природа свойственна одному только Аллаху, о необходимости того, чтобы люди совершали угодные ему добродетельные поступки и избегали порочных поступков, противоположных добродетельным как по своей сущности, так и по своим последствиям. Из всего этого явствует, что мы должны держаться драгоценного наследия обладателей истины. В поисках истины мы должны прилагать все свои силы, имея в виду то, о чем мы говорили выше и о чем мы говорим сейчас.

Ибо противники истины с необходимостью должны приобретать ее, поскольку им так или иначе приходится говорить: следует или не следует приобретать ее. Если они скажут: «Следует», то они должны искать ее. А если они скажут: «Не следует», то они должны раскрыть причину этого и обосновать свое утверждение с помощью доказательства. А раскрытие причины и доказательство суть не что иное, как приобретение знания об истинной природе вещей. Так что стремиться к такому приобретению они должны хотя бы на словах, будучи вынуждены придерживаться истины.

Мы просим того, кто осведомлен о наших помыслах и знает о наших стараниях в приведении доводов в пользу его божественности, в объяснении его единственности и в отстаивании его божественности и единичности от тех, кто оспаривает это, с помощью доказательств, вскрывающих их неверие, показывающих их неблагоприятные помыслы и свидетельствующих о слабостях их жалких учений, мы просим его, чтобы он предоставил нам и тем, кто следует по нашему пути, убежище в неприступной крепости своего могущества, чтобы он одел нас в свою спасительную броню

и одарил нас острием своего разящего оружия. Мы просим его, чтобы он помог нам своим всепобеждающим могуществом, дабы мы смогли таким образом достичь высшего предела нашего желания в защите истины и поддержании правды и дабы он возвысил нас до степени тех, чьи намерения ему угодны, чьи деяния приемлемы для него и кому ниспосылает он торжество и победу над их противниками, неверующими в его благодать и отходящими от угодного для него пути истины.

Завершим же теперь это рассуждение при содействии того, кто покровительствует добрым поступкам и кому угодны благие деяния.

Второе рассуждение, составляющее первую часть первой философии

Предпослав данной книге необходимое введение, поведем далее речь о том, что за этим естественно следует.

И мы говорим: человеческое познание бывает двух видов. Первый вид познания ближе к нам, но дальше от сущности. Это — познание посредством чувств, принадлежащих со времени своего возникновения как нам, так и тому роду, который объемлет нас и многое другое, кроме нас, то есть «живому», объемлющему всех животных. Наше познание посредством чувств, когда чувство обращено к своему предмету, не имеет длительности во времени. Оно непостоянно в силу недолговечности, текучести и постоянной изменчивости (благодаря тому или иному виду движения) того, к чему мы обращаемся, а также в силу того, что и количество в нем колеблется, становясь большим или меньшим, равным или неравным, и качество изменяется, становясь подобным или неподобным, более сильным или более слабым. Этот предмет знания постоянно исчезает и непрерывно меняется, и именно его форма утверждается в силе представления, которая передает эту форму памяти. И именно этот предмет знания запечатлевает в душе живого существа свой образ и свою форму. Хотя в природе он и не обладает устойчивостью и хотя он далек и скрыт от нас — все же он весьма близок к чувственно воспринимаемому, поскольку последний познает посредством чувства, обращенного к предмету. Все чувственно воспринимаемое всегда обладает материей, ибо оно всегда есть тело и находится в теле.

Другой вид познания ближе к сущности и дальше от нас. Это — разумное познание. То, что познание делится на два вида — на чувственное познание и познание разумное, — весьма справедливо, ибо познаваемые предметы бывают всеобщими и единичными. Под всеобщим я подразумеваю роды в их отно-

шении к видам и виды в их отношении к единичному, а под единичным — отдельные вещи в их отношении к видам.

Единичные, материальные вещи поддаются чувственному восприятию. Что же касается родов и видов, то они не поддаются чувственному восприятию и не могут служить предметом чувственного познания, но они поддаются восприятию той из сил совершенной, то есть человеческой, души, которая называется человеческим разумом. Поскольку познание единичных вещей осуществляется посредством чувств, то все чувственно воспринимаемое, запечатлевающее свой образ в душе, принадлежит силе, пользующейся чувством. Что же касается любого видового понятия и того, что стоит над видом, то все это не запечатлевает в душе своего образа (ибо всякий образ является предметом чувственного восприятия), а есть в душе то, при помощи чего образуются суждения и устанавливается их истинность и достоверность, необходимо зависящие от истинности первых разумных, умопостигаемых начал. Так, утверждение об одной и той же, тождественной себе вещи, что она есть это и что в то же время она не есть это, не является истинным. Утверждение есть такое происходящее в душе познавательное действие, которое необходимо осуществляется не чувственным образом, не нуждается в посреднике и не сопровождается запечатлеванием образов в душе, поскольку здесь нет никаких органов (ведь в данном случае нет ни цвета, ни звука, ни вкуса, ни запаха, ни какого-нибудь осязаемого качества) — познанию этому не свойственно образное восприятие.

Все материальное имеет образ, запечатлеваемый в душе общим чувством, а все нематериальное, но находящееся в материи, может быть воспринимаемо вместе с материей — подобно очертанию, воспринимаемому вместе с цветом, ибо это очертание есть границы цвета; поэтому-то чувство зрения акцидентально и воспринимает очертание: ведь последнее является границами того, что воспринимается чувством зрения.

Можно подумать, что такая вещь отображается в душе благодаря внесению ее туда общим чувством и что отображение ее в человеческой душе есть атрибут образа цвета, подобно атрибуту цвета, указывающему на границы цвета. Границы же, каковыми является очертание, воспринимаются разумом. Восприятие разумом акцидентально в отношении чувственного восприятия и предмет его в действительности не тождествен с предметом чувственного восприятия. Поэтому все то, что не имеет материи, но воспринимается вместе с материей, может мыслиться как нечто отображающееся в душе; находясь в чувственно воспринимаемом, оно лишь служит предметом разумного, а не образного восприятия. Что же касается того, что не имеет материи и не соединено с материей, то оно вообще и не отображается в душе и

не мыслится как нечто отображающееся. Утверждаем же мы что-то о них лишь потому, что наши утверждения в данном случае <логически> необходимы. Таково, например, наше высказывание: вне тела вселенной нет ни пустого, ни заполненного пространства, то есть там нет ни пустоты, ни чего-то телесного. Такое суждение не имеет образа в душе, ибо «ни пустое, ни заполненное пространство» есть нечто такое, чего чувство никогда не воспринимало и что никогда не было атрибутом чувственно воспринимаемого так, чтобы оно имело в душе образ или мыслилось как имеющее определенный образ. Это нечто такое, что познается с <логической> необходимостью разумом благодаря упомянутым выше первым посылкам.

Действительно, при рассмотрении этого вопроса мы говорим, что пустота означает место, в котором нет того, что заполняет его. А место и то, что заполняет его, соотнесены между собой так, что одно из них не предшествует другому, и если есть место, то необходимо должно быть и то, что его заполняет, и наоборот, если есть то, что заполняет место, то необходимо должно быть и место. Отсюда — невозможность существования места без того, что его заполняет. Но под пустотой как раз и подразумевают место без того, что его заполняет. Таким образом, вообще не может существовать пустота.

Далее, мы говорим: если заполненное пространство есть тело, то тело вселенной должно быть либо количественно бесконечным, либо количественно конечным. Но, как мы это скоро выясним, не может быть ни одной актуально бесконечной вещи. Поэтому тело вселенной не может быть количественно бесконечным. А раз так, то за телом вселенной нет никакого заполненного пространства, так как если бы за ним было заполненное пространство, то таковое было бы телом, и если бы за ним было другое заполненное пространство и за каждым последующим заполненным пространством было еще заполненное пространство, то заполненное пространство было бы бесконечным, и в таком случае должно было бы существовать количественно бесконечное тело, а также актуальная бесконечность, между тем как существование актуальной бесконечности невозможно.

Таким образом, за телом вселенной, как мы выяснили, нет ни заполненного пространства (ибо за ним нет никакого тела), ни пустоты.

То, что мы здесь утверждаем, <логически> необходимо и не имеет в душе никакой формы. Оно необходимо постигается лишь посредством разума.

Кто рассматривает метафизические предметы, то есть предметы, не имеющие материи и не соединенные с материей, тот никогда не воспринимает их в виде образа, он воспринимает их своим разумом.

Сохрани же (Аллах да сохранит твои добродетели и да убе-
режет тебя от всех дурных поступков!), сохрани же в своей па-
мяти эту самоочевидную посылку, дабы она служила тебе руко-
водством в постижении прочих истин, звездой, рассеивающей
перед оком разума твоего тьму невежества и муть смущения.

Постижение истины упомянутыми двумя способами кажется,
с одной стороны, легким, а с другой стороны, трудным, ибо кто
ради познания умопостигаемых предметов хочет представить их
себе в образной форме, хотя они вполне отчетливы в разуме, тот
оказывается совершенно неспособным их видеть, подобно тому
как глаза летучей мыши не могут в лучах солнца различить
вещи, четко и ясно видимые нами. В этом-то и кроется причина
недоразумений, бывающих у многих из тех, кто занят рассмот-
рением метафизических предметов: исследуя таковые, они, как
дети, стараются их образно представить себе в душе так же, как
они привыкли это делать при чувственном восприятии. Ведь об-
учение бывает легким тогда, когда оно касается привычных
вещей. Об этом свидетельствует, в частности, та живость, с ко-
торой обучающиеся воспринимают проповеди, рассказы, стихи
или сказки, то есть все, что рассказывается, благодаря при-
вычке, приобретенной ими в раннем возрасте, слушать разного
рода повествования и побасенки. То же самое бывает и при рас-
смотрении ими природных явлений, ибо они прибегают при этом
к пропедевтическому способу рассмотрения, а таковой необхо-
дим лишь при исследовании того, что лишено материи; ведь ма-
терия испытывает действие и поэтому находится в движении, а
природа является первичной причиной всего подвижного и по-
коящегося.

Таким образом, все природное обладает материей, так что
если человеку нельзя прибегать к математическому способу при
рассмотрении природных вещей, поскольку этот способ касается
того, что лишено материи, то, следовательно, при рассмотрении
природных явлений он окажется в таком же положении, в ка-
ком он оказался при рассмотрении метафизических предметов.
Так что человек, прибегающий к этому способу при изучении
природных явлений, окажется в затруднении и не добьется
истины.

Вот почему всякий, кто изучает ту или иную науку, должен
прежде всего исследовать то, что служит причиной предметов,
исследуемых данной наукой. Если мы исследуем причину при-
родных вещей, то мы обнаруживаем ее, как уже говорилось
нами, в первых началах природы, служащих причиной всякого
движения. Природным, стало быть, является все то, что нахо-
дится в движении. Таким образом, физика есть наука обо всем
том, что находится в движении, а то, что относится к области
метафизики, не является, следовательно, движущимся, ибо вещь,

как мы это скоро выясним, не может быть причиной собствен-
ного существования; поэтому ни причина движения не может
быть движением, ни причина движущегося — чем-то движу-
щимся. Следовательно, то, что относится к метафизике, не яв-
ляется чем-то движущимся.

Итак, выяснено, что метафизика есть наука о непо-
движном.

Иногда бывает необходимо, чтобы не всякий предмет позна-
ния постигался посредством доказательного рассуждения, ибо
не всякий предмет разумного познания постигается посредством
доказательства. Действительно, доказательство бывает не отно-
сительно каждой вещи, а лишь относительно некоторых вещей.
И не всякому доказательству предшествует другое доказатель-
ство, ибо иначе мы имели бы бесконечный ряд. И если не до-
ходят до знания первых начал вещи, то нет полного знания о
вещи. Действительно, если бы мы задались целью узнать, что
такое человек — а человек это разумное смертное живое суще-
ство, — и если бы мы не знали, ни что такое живое существо, ни
что такое разумное, ни что такое смертное, то мы никак не
узнали бы, что же такое человек.

В математических же науках мы должны требовать не
убеждения, а доказательства. В самом деле, если в математи-
ческой науке мы прибегли бы к убеждению, то наши познания
в ней не были бы научными, а носили бы характер мнения.

Равным образом каждый вид рассуждения имеет свой осо-
бый способ познания, отличный от способа познания другого
вида рассуждения. Вот почему многие из тех, кто занимался
вещами, подлежащими разбору, также впадали в заблуждение,
поскольку одни из них следовали привычке убеждать, другие —
привычке представлять себе все в образной форме, третьи —
привычке ссылаться на сообщения других, четвертые — привыч-
ке доверять только чувству, пятые — привычке доверять только
доказательству, проводя недостаточно четкое различие между
предметами познания. Некоторые же из них, познавая свой
предмет, хотели использовать все эти способы сразу, либо не
имея четкого представления о способах изучения тех или иных
предметов, либо питая пристрастие к применению множества
способов постижения истины. Мы же под каждым из познавае-
мых предметов подразумеваем то, что полагается, и не должны
требовать в математической науке убеждения, в метафизике —
чувственного восприятия, или образного представления, в нача-
лах науки о природе — силлогизмов, в риторике — доказатель-
ства, в началах доказательства — доказательства. Если мы бу-
дем соблюдать эти условия, то нам легко будет познавать пред-
меты, к постижению которых мы стремимся. Если же мы будем
нарушать их, то не достигнем в своих поисках преследуемой

нами цели и нам трудно будет познавать предметы, к постижению которых мы стремимся.

После этих советов нам следует дать предварительное разъяснение значений некоторых терминов, к использованию которых нам придется прибегать в том или ином искусстве. И мы говорим:

Извечное — это то, что вообще никогда не могло быть несуществующим. Поэтому нет ничего такого, что предшествовало бы наличествованию извечного. А раз так, то существование извечного не обусловлено чем-то другим. В силу этого извечное не имеет причины. А отсюда следует, что извечное не имеет ни субстрата, ни атрибута, ни действующего начала, ни «целевой» причины (то есть того, ради чего оно существует), ибо ими и ограничиваются выше перечисленные нами причины.

А раз так, то извечное не имеет рода, так как если бы у него был род, то оно было бы видом, а вид образуется посредством рода, общего как для него, так и для чего-то другого, и различающего признака, свойственного только данному виду; вид поэтому имеет субстрат — род, принимающий его форму и форму чего-то другого, и атрибут — форму, свойственную лишь ему и ничему другому; так что вид имеет субстрат и атрибут, а выше уже было выяснено, что у извечного нет ни субстрата, ни атрибута, и мы, таким образом, приходим к нелепости. Из этого, стало быть, следует, что у извечного нет рода.

Извечное не уничтожается, ибо уничтожение есть изменение лишь атрибута, но не первого субстрата. Первый субстрат (а таковой есть существование) изменения не претерпевает, ибо уничтожающееся не уничтожается через возникновение его существования. Действительно, изменение всего изменяющегося обуславливается его ближайшей противоположностью, то есть той, которая входит вместе с ним в один и тот же род, — так, например, изменение тепла обуславливается холодом, — ведь мы не считаем тепло противоположностью сухости, сладкости, долготы или еще чего-нибудь подобного. Близкие друг другу противоположности составляют единый род. Таким образом, у уничтожающегося есть род, и, следовательно, если бы извечное уничтожалось, то у него был бы род. Но рода у него нет. И мы приходим к противоречию. Следовательно, уничтожение извечного невозможно.

Превращение же есть изменение. Следовательно, извечное не превращается, поскольку оно не изменяется и не становится из несовершенного совершенным. Становление есть, следовательно, определенное превращение. Извечное, стало быть, не становится совершенным, ибо оно не превращается. Совершенное обладает устойчивым состоянием, благодаря которому оно есть превосходное. Несовершенное же не обладает устойчивым

состоянием, благодаря которому оно могло бы быть чем-то превосходным. Таким образом, извечное не может быть несовершенным, ибо оно не может перейти в какое-либо состояние и стать благодаря ему превосходным, ибо никак невозможно, чтобы оно превратилось в нечто более превосходное или нечто менее превосходное. Так что извечное необходимо совершенно. Поскольку же тело имеет род и виды, а извечное не имеет рода, то извечное не есть тело.

А теперь скажем следующее. Не может быть ни извечного тела, ни чего-либо другого, что имело бы количество или качество и было бы актуально бесконечным. Нечто бывает бесконечным лишь потенциально. И вот я говорю:

К числу первых истинных посылок, воспринимаемых разумом без всякого опосредствования, относятся следующие. (1) Все тела, из которых ни одно не превышает по величине другое, равны между собой. (2) Равные друг другу тела имеют актуально и потенциально равные друг другу расстояния между своими сторонами. (3) То, что имеет конец, не бесконечно. (4) Все равные между собой тела таковы, что если прибавить к одному из них какое-нибудь тело, то оно станет самым большим из них и будет больше того, чем оно было до прибавления к нему этого тела. (5) Два тела, обладающих конечной величиной, таковы, что если их соединить, то образовавшееся из них тело будет иметь конечную величину — это справедливо также по отношению ко всем величинам и ко всему тому, что обладает величиной. (6) Из двух вещей со сходными частями меньшая вещь служит мерою для большей вещи или части ее.

Если бы существовало бесконечное тело, то в том случае, если бы от него отделили конечное по величине тело, остаток его имел бы или конечную величину или бесконечную величину.

Если бы этот остаток имел конечную величину, то в том случае, если бы к нему прибавили отделенную от бесконечного тела конечную по величине часть, тело, образовавшееся из того и другого, имело бы конечную величину. Но образовавшееся из них тело было бы тем, что до того, как отделили от него эту часть, имело бесконечную величину, и мы имели бы, таким образом, бесконечное конечное тело. А это нелепо.

Если же остаток был бы бесконечным по величине, то в том случае, если бы к нему прибавили отделенную от него часть, он оказался бы либо больше того, чем он был до прибавления к нему этой части, либо равным ему. Если бы он оказался больше того, чем он был раньше, то это значило бы, что одно бесконечное стало больше другого бесконечного. Но меньшая из двух вещей служит мерою для большей вещи или части ее,

так что меньшим из двух бесконечных тел будет измеряться большее тело или часть его. А если им измеряется все это тело, то им необходимо должна измеряться и часть его. Таким образом, меньшее тело будет равно определенной части большего тела. А две равные друг другу вещи суть такие вещи, у которых расстояния между соответственными сторонами одинаковы. Таким образом, они обладают сторонами, ибо равные, но не подобные между собой тела, суть те, которые измеряет единое тело единым числом, в то время как стороны их отличаются друг от друга количеством, расположением или тем и другим вместе. Эти два тела, следовательно, конечны, и тогда оказывается, что меньшее бесконечное тело конечно, и мы приходим к противоречию. Из этого следует, что из упомянутых двух тел одно не больше другого.

Если же этот остаток оказался бы не больше того, чем он был до прибавления к нему отделенной части, то получилось бы так, что от прибавления одного тела к другому ничего не прибавилось бы, и тогда оба вместе оказались бы равными одному из них, а это одно тело было бы равно и одной своей части и обоим своим частям, взятым вместе. В таком случае часть оказалась бы равной целому, а это есть противоречие.

Итак, выяснилось, что бесконечного тела быть не может. Из этого же рассуждения явствует, что какое бы то ни было актуально бесконечное количество существовать не может.

И так как время есть количество, то невозможно, чтобы существовало актуально бесконечное время. А раз так, то время имеет начало.

Равным образом атрибуты конечного сами необходимо конечны. Следовательно, всякий атрибут тела, будь то количество, место, движение или время (каковое делимо благодаря движению), и вообще совокупность того, что актуально связано с телом как со своим субстратом, также конечны, поскольку конечно само тело. Тело вселенной, следовательно, конечно, и все, что связано с ним как со своим субстратом и чем оно измеряется, также конечно.

Но поскольку тело вселенной можно в воображении все время увеличивать, представляя его себе каждый раз все большим и большим — а увеличение его потенциально не имеет предела, — то потенциально оно бесконечно. Действительно, ведь потенция есть не что иное, как возможность — я имею в виду тот случай, когда о данной вещи говорят, что она находится в потенциальном состоянии. А все, что находится в потенциально бесконечном, также потенциально бесконечно, в том числе движение и время. Поскольку же что-то бывает бесконечным лишь потенциально — а, как уже говорилось, в актуальном состоянии ничто не может быть бесконечным — и поскольку

это логически необходимо, то ясно, что не может быть никакого актуально бесконечного времени. А время есть время тела вселенной, то есть его длительность. Поскольку же время конечно, то, следовательно, и существование тела конечно. Действительно, если бы не было времени, то не было бы и тела, ибо время есть не что иное, как число движения, то есть длительность, измеряемая движением. Так что если существует движение, то существует и время, а если движения не существует, то не существует и времени.

Движение же есть не что иное, как движение тела. Так что если существует тело, то существует и движение — в противном случае движения не было бы. А движение есть некоторое изменение. Изменение, происходящее лишь в отношении места частей тела, его центра или всех частей тела, есть перемещение. Изменение того места, до которого доходят границы тела — либо приближаясь к его центру, либо удаляясь от него, — есть рост и уменьшение. Изменение только качеств тела, кои являются его атрибутами, есть превращение. Изменение его субстанции есть возникновение и уничтожение.

Всякое изменение измеряет длительность тела, так что любое изменение происходит в том, что обладает временем. Стало быть, если существует какое-то движение, то с необходимостью должно существовать и какое-то тело. Если же существует тело, то движение либо необходимо должно существовать, либо его не существует. Если тело существует, а движение — нет, то либо движения вообще не бывает, либо его нет, но оно может быть. Если его вообще не бывает, то оказывается, что движения не существует, когда существует тело, и, следовательно, существует движение, но это — противоречие. Таким образом, не может быть так, чтобы при существовании тела вообще не было движения. А если при существовании тела существование движения возможно, то движение должно необходимо существовать в некоторых телах, ибо у возможного есть то, что имеется в некоторых вещах, обладающих его субстанцией, как, например, способность писать существует в возможности у Мухаммеда, не будучи в нем актуально, ибо эта способность существует в некоторой человеческой субстанции, то есть у кого-то другого из людей.

Таким образом, движение необходимо существует в некоторых телах, стало быть, оно существует в теле вообще, стало быть, оно необходимо существует в теле вообще, и если тело существует, существует и движение. Но выше говорилось, будто бывает, что движения нет, когда существует тело. Таким образом, оказывается, что, когда существует тело, движения не бывает и оно бывает, а это есть нелепость и противоречие.

Итак, не может быть такого случая, чтобы тело существовало, а движение — нет. Следовательно, когда существует тело, необходимо должно существовать и движение.

Мы можем, далее, предположить, что тело вселенной вначале находилось в покое, но имело возможность находиться в движении, а потом пришло в движение. Но это необходимо ложное предположение, так как если бы тело вселенной вначале поконлось, а затем пришло в движение, то оно должно было бы или возникнуть из ничего, или быть извечным.

Если бы оно возникло из ничего, то его переход от несуществования к существованию как раз и было бы возникновением — а этот его переход и есть движение, как мы уже указывали на это выше, когда при описании движения сказали, что одним из видов движения является возникновение. Поскольку тело не предшествует возникновению как таковому, то существование тела вовсе не предшествует движению. Между тем было сказано, что вначале оно существовало без движения. Таким образом, получается, что, «с одной стороны», оно существовало, а движения не существовало, и, «с другой стороны», что не существовало ни его, ни движения. А это противоречие. Стало быть, если тело возникло из ничего, то оно не может предшествовать движению.

А если тело извечно пребывало в покое, а затем пришло в движение, поскольку оно имело возможность двигаться, то окажется, что тело вселенной, будучи извечным, претерпело превращение, перейдя от актуального покоя к актуальному движению. Но извечное, как мы это уже выяснили, не претерпевает превращения. Таким образом, оказывается, что оно и претерпевает и не претерпевает превращения, а это противоречие. Стало быть, невозможно, чтобы тело вселенной находилось извечно в актуальном покое, а затем превратилось в нечто актуально движущееся. А поскольку в нем существует движение, то из этого следует, что оно вовсе не предшествовало движению.

Итак, если существует движение, то необходимо должно существовать и тело, и если существует тело, то необходимо должно существовать и движение.

Выше уже говорилось, что время не предшествует движению. Таким образом, время с необходимостью не должно предшествовать и телу, поскольку время и тело существуют только при наличии движения, а движение — только при наличии тела, так же как не существует тела без длительности, ибо длительность есть то, в чем происходит его становление, то, в чем оно становится тем, что оно есть. Длительность тела существует лишь при наличии движения, поскольку тело, как было уже выяснено, существует всегда вместе с движением. Таким обра-

зом, длительность тела, всегда присущая ему, измеряется его движением, всегда присущим ему, так что тело никогда не предшествует времени.

Итак, тело, движение и время никогда не предшествуют друг другу. Стало быть, выяснено, что бесконечного времени быть не может, ибо актуально бесконечным не может быть ни количество, ни что-либо обладающее количеством. Таким образом, всякое время актуально имеет предел.

Поскольку тело не предшествует времени, тело вселенной не может обладать бесконечным бытием. Бытие тела вселенной необходимо должно быть конечным. Поэтому тело вселенной не может быть извечным.

После того, как уже выяснилось то, о чем мы вели речь выше, разясним то же самое с помощью другого рассуждения, которое поможет людям, изучающим данный способ доказательства, стать более подготовленными к глубокому его пониманию.

И мы говорим: к изменению относится сочетание, ибо последнее выражается в том, что вещи соединяются и располагаются в известном порядке. Тело же есть субстанция, имеющая длину, ширину и глубину, то есть обладающая тремя измерениями. Оно, стало быть, состоит из «субстанции», являющейся его родом, а также из «обладающей длиной, шириной и глубиной», что составляет его различающий признак. Оно, далее, состоит из материи и формы. Сочетание же есть изменение состояния, не являющегося сочетанием; сочетание есть движение, так что если бы не было движения, то не было бы и сочетания. Тело же есть нечто составное, так что если бы не было движения, то не было бы и тела. Таким образом, тело и движение никогда не предшествуют друг другу. А время обусловлено движением, ибо движение есть изменение, а изменение есть мера длительности того, что изменяется, потому движение и измеряет длительность изменяющейся вещи. Время же есть длительность, измеряемая движением. Каждое тело обладает, как мы уже говорили, длительностью, а именно тем, в чем — бытие, то есть тем, в чем нечто существует. Но тело, как мы выяснили, не предшествует движению; поэтому тело не предшествует и той длительности, которая измеряется движением. Так что тело, движение и время в отношении бытия не предшествуют друг другу, а существуют вместе. Но если время актуально конечно, то и бытие тела необходимо должно быть актуально конечным, ведь сочетание есть определенное изменение. Если же сочетание не было бы изменением, то данный вывод не вытекал бы с необходимостью.

А теперь дадим другое объяснение, почему время актуально не может быть бесконечным ни в прошлом, ни в будущем, и скажем следующее:

Перед каждым моментом времени имеется какой-то другой момент, и так продолжается до тех пор, пока мы не доходим до такого момента времени, до которого не было уже никакого момента, я хочу сказать: мы доходим до такого определенного периода, перед которым нет никакого определенного периода. Иначе и не может быть. Если же могло бы быть иначе, то за каждым моментом времени был бы другой момент времени, и так продолжалось бы до бесконечности. Но в таком случае никогда нельзя было бы дойти до некоторого данного момента времени, ибо длительность от бесконечности в прошлом до данного момента была бы равна длительности от данного момента и далее до бесконечного времени. А если известно то, что прошло от бесконечности до определенного момента, тогда то, что пройдет от этого известного времени до бесконечного времени, также известно. И тогда бесконечное окажется конечным, а это противоречие.

Далее, если до определенного времени нельзя дойти, не дойдя до предшествующего ему времени, а до предшествующего ему времени нельзя дойти, не дойдя до времени, предшествующего этому времени, и так далее до бесконечности, то — поскольку длительность бесконечного не обрывается и до ее конца дойти невозможно — бесконечное время вовсе не может оборваться, чтобы завершиться каким-нибудь определенным моментом, а завершение этим моментом определяется именно им. Поэтому время не может быть частью бесконечного, оно может быть лишь частью чего-то конечного. А раз так, то длительность тела не бесконечна. Тело же не может быть без длительности; следовательно, бытие тела не бесконечно. Таким образом, бытие тела конечно, и невозможно, чтобы существовало какое-нибудь извечное тело.

Актуально бесконечным не может быть и будущее время. Ибо если время, прошедшее до определенного момента, как мы уже говорили, не может быть бесконечным, а времена обладают последовательностью, непрерывно сменяя друг друга, то, значит, всякий раз, когда к определенному, конечному времени будет прибавляться какое-нибудь время, сумма этого определенного времени и прибавленного к нему времени будет чем-то определенным. А если эта сумма не оказалась бы чем-то определенным, то от прибавления чего-то одного количественно определенного к другому получилось бы нечто количественно бесконечное. Но время есть непрерывное количество, то есть оно обладает моментом, общим как для прошедшего периода, так и для будущего. Этим общим моментом является «теперь»: оно есть конец прошедшего времени и начало грядущего времени. Но время ограничено с обеих сторон, оно имеет начало и конец. Поэтому если два ограниченных времени соединены

друг с другом одним общим для них концом, то другой конец у каждого из них будет определенным и известным. А выше было сказано, что сумма двух времен не определена; стало быть, получается, что она и не ограничена с двух сторон, и ограничена, а это противоречие. Следовательно, невозможно, чтобы при прибавлении к одному определенному времени другого какого-либо определенного времени получалась неопределенная сумма. Поэтому всякий раз, как к одному определенному времени прибавляется какое-нибудь другое определенное время, совокупность их в будущем оказывается ограниченной. А раз так, то актуально бесконечным не может быть и будущее время.

Здесь мы завершаем наше второе рассуждение.

Третье рассуждение из первой части

Перейдем теперь к рассмотрению вопроса о том, может ли вещь быть причиной возникновения своей сущности или не может. Мы утверждаем, что вещь не может быть причиной возникновения своей сущности. При этом под термином «возникновение ее сущности» подразумевается ее становление из чего-то или из ничего (в других местах термин «возникновение» употребляется особо, применительно к тому, что возникает из чего-то), так как необходимо, чтобы или эта вещь существовала, а ее сущность не существовала, или эта вещь не существовала, а ее сущность существовала, или же не существовали ни эта вещь, ни ее сущность, или существовали и она, и ее сущность.

В случае если бы не существовали ни она, ни ее сущность, то она была бы ничем, и ее сущность была бы ничем, а «ничто» не бывает ни причиной, ни следствием, ибо термины «причина» и «следствие» употребляются лишь применительно к тому, что имеет определенное существование. Следовательно, такая вещь не есть причина возникновения своей сущности, ибо она вообще не причина. Но было сказано, что она является причиной возникновения своей сущности, а это приводит к противоречию. Таким образом, если не существуют ни эта вещь, ни ее сущность, то она не может быть причиной возникновения последней.

То же самое будет и в случае, если эта вещь не существует, а ее сущность существует, ибо опять-таки, если она не существует, значит она есть ничто, а «ничто» не бывает ни причиной, ни следствием, как мы об этом уже сказали выше, так что вещь эта не может служить причиной возникновения своей сущности. Но выше утверждалось, что она является причиной возникновения своей сущности, а это ведет к противоречию. Таким образом, если эта вещь не существует, а ее сущность

существует, то она не может быть причиной возникновения последней.

Из всего этого, далее, получается, что сущность вещи не тождественна самой этой вещи, ибо изменяющиеся вещи таковы, что с одной из них может случиться то, чего не случится с другой. Так что если данная вещь окажется не существующей, а ее сущность — существующей, то сущность ее будет чем-то иным, нежели она сама. Но сущность каждой вещи тождественна ей самой. А раз так, то данная вещь оказывается у нас и не тождественной себе и тождественной себе, и мы опять приходим к противоречию.

То же самое будет и в случае, если эта вещь существует, а ее сущность не существует, стало быть, сущность вещи не тождественна самой вещи, поскольку с данной вещью случилось нечто иное, чем то, что случилось с ее сущностью. А из этого, как мы уже говорили, следует, что эта вещь и тождественна себе, и не тождественна себе. Мы опять приходим к противоречию. Таким образом, невозможно, чтобы сама вещь существовала, а ее сущность не существовала.

То же самое будет в случае, если существуют и данная вещь, и ее сущность и если эта вещь служит причиной возникновения своей сущности. Ибо если бы эта вещь была причиной бытия своей сущности, то сущность этой вещи была бы ее следствием. Причина же не тождественна следствию, и поскольку эта вещь оказалась причиной своей сущности, а сущность этой вещи — ее следствием, то, стало быть, сущность данной вещи не тождественна самой этой вещи. Но ведь сущность всякой вещи тождественна самой вещи, так что из этого рассуждения следует, что данная вещь и не тождественна себе, и тождественна себе, а это есть противоречие. Таким образом, если существуют и данная вещь, и ее сущность, то данная вещь не может быть причиной возникновения своей сущности.

Примерно то же самое будет и в том случае, если не существуют ни данная вещь, ни ее сущность и если эта вещь служит причиной своей сущности, а сущность в свою очередь — ее следствием: эта вещь будет и тождественна себе и не тождественна себе.

Таким образом, невозможно, чтобы какая-либо вещь была причиной возникновения своей сущности. Как раз это мы и хотели разъяснить.

* *
*

А раз это уже ясно, то мы скажем следующее:

Всякое высказывание либо имеет какой-нибудь смысл, либо не имеет никакого смысла. То, что не имеет смысла, не может

быть предметом исследования, а философия имеет дело только с тем, что может быть предметом исследования; заниматься же тем, что не может быть таким предметом — это не дело философии.

То, что имеет смысл, бывает либо всеобщим, либо частным. Частное не составляет предмета философии, ибо единичных вещей — бесконечное множество, а бесконечное не может быть познано исчерпывающим образом.

Философия изучает такие вещи, истинную природу которых она может познать. Поэтому она имеет своим предметом лишь всеобщее и конечное, истинная природа чего может быть познана в совершенстве.

Всеобщее, универсальное, необходимо бывает либо сущностным, либо не сущностным. Под сущностным я подразумеваю то, что составляет сущность данной вещи, то, существование чего обуславливает существование и устойчивость данной вещи и исчезновение чего ведет к ее разрушению и уничтожению, как, например, жизнь, которая обуславливает существование и устойчивость живого существа и исчезновение которой ведет к его уничтожению и разрушению. Жизнь в живом существе есть нечто сущностное. Сущностное называется также субстанциальным, ибо оно обуславливает существование субстанции вещи.

Субстанциальное необходимо бывает либо объединяющим, либо разъединяющим.

Что касается объединяющего субстанциального, то оно относится к множеству вещей, каждой из которых оно дает свое определение и свое имя, тем самым объединяя их. А то, что относится к множеству вещей, что дает каждой из них свое имя и свое определение, либо относится к единичным вещам (как, например, «человек», который относится к каждому отдельному человеку, то есть к каждому человеческому индивиду) и именно оно называется формой, поскольку оно есть одна форма, относящаяся к каждой из данных единичных вещей, либо же это относится ко множеству форм, как, например, «живое», которое относится к каждой из форм живого существа, таким, как человек и лошадь, и именно это называется родом, поскольку оно относится к каждой из этих форм как один род.

Что же касается разъединяющего субстанциального, то оно проводит различие между определениями вещей, как, например, «разумное», которое отличает одни живые существа от других, и как раз это называется различающим признаком, ибо оно отличает одни вещи от других.

Что касается несущностного, то оно противоположно тому, о чем говорилось выше. Это то, существование и устойчивость

чего обуславливаются чем-то другим, служащим его субстратом, и что гибнет вместе с гибелью своего субстрата. Таким образом, несущность находится в субстанции, служащей его субстратом, и не является чем-то субстанциональным, напротив, ему лишь случается быть в субстанции, почему оно и называется случайным признаком, акциденцией.

То, что находится в субстанции, либо должно быть в какой-нибудь одной вещи как нечто свойственное только данной и никакой другой вещи, как, например, смех у человека и ослиный рев у осла, оно и называется поэтому собственным признаком, ведь оно составляет собственное свойство лишь одной какой-то вещи; либо же оно должно быть у множества вещей как нечто общее им, как, например, белизна в бумаге и в хлопке, оно и называется поэтому общей акциденцией, ведь ему случается быть у множества вещей.

Всякое высказывание, обладающее смыслом, указывает либо на род, либо на форму, либо на единичное, либо на видовое различие, либо на собственный признак, либо на общую акциденцию. И все это бывает либо субстанцией, либо акциденцией. Род, форма, единичное и видовое различие субстанциональны, а собственный признак и общая акциденция — акцидентальны.

Подобное высказывание указывает, кроме того, либо на целое, либо на часть, либо на нечто объединенное, либо на нечто разъединенное.

После вышеизложенного скажем, в скольких случаях говорится «единое». «Единое» говорится обо всем непрерывном, а также о том, в чем не может быть никакой множественности. Таким образом, «единое» говорится обо всем перечисленном, а именно: о роде, о форме, о единичном, о видовом различии, о собственном признаке, об общей акциденции.

Единичное бывает либо естественным, например, животное, растение и тому подобное, либо искусственным, например, дом и тому подобное. Дом есть нечто непрерывное по своей природе, а его устройство есть нечто непрерывное акцидентально, то есть по ремеслу. Таким образом, дом един по своей природе, а его устройство едино по ремеслу, ибо единым оно стало благодаря акцидентальному единству, в то время как сам дом стал единым благодаря естественному единству.

«Единое» говорится далее о целом или о части, о совокупности или о составной части. Можно подумать, что между целым и совокупностью нет никакой разницы, ибо «целое» говорится и о том, что имеет сходные части, и о том, что не имеет сходных частей. Так, например, мы говорим «цельная (вся) вода» (а вода состоит из сходных частей), «целое тело» (тело же состоит из костей, мышц и всего того, что относится

к его различным частям) и «целое поколение» (в то время как поколение состоит из разных индивидов). Что же касается термина «совокупность», то он не употребляется для обозначения того, что состоит из сходных частей. Так, например, не говорят «совокупность воды», ибо «совокупность» говорится о множестве различных вещей лишь акцидентально или для объединения их в каком-либо одном отношении, при этом каждая из них определена лишь своей собственной природой, а не природой какой-либо другой вещи, и в этом случае множество этих вещей может быть названо «собранием». А что касается термина «целое», то он употребляется для обозначения всего, что тем или иным способом приведено в единство. Вот почему и не говорят «совокупность воды»: ведь вода не состоит из различных вещей, каждая из которых определена своей природой, а говорят «цельная (вся) вода», поскольку она составляет определенное единство.

Очевидным является также и различие между «частью» и «составной частью»: «часть» говорится о том, чем исчисляется целое, разделяемое им на одинаковые величины; «составная часть» же говорится о том, что не исчисляет чего-то целого и делит его на неодинаковые величины.

«Единое», таким образом, говорится о каждом из этих сказуемых: «это — род», «это — вид», «это — единичное», «это — видовое различие», «это — собственный признак», «это — общая акциденция», «это — целое», «это — часть», «это — совокупность», «это — составная часть». Род содержится в каждом из своих видов, поскольку он сказывается о каждом из них, целиком включая его в себя; вид содержится в каждой из относящихся к нему единичных вещей, поскольку он сказывается о каждой из них, целиком включая ее в себя; единичное же едино лишь по положению, так как всякое единичное есть нечто делимое. Стало быть, единичное едино не по своей сущности; единство единичного относится к единичному как нечто отделимое, и сущность его, таким образом, не едина. Имеющееся у него — благодаря положению — единство не сущностно. Следовательно, у единичного нет истинного единства. А то, что в вещи не истинно сущностно, существует в ней акцидентальным образом. Но то, что акцидентально в вещи, исходит от чего-то другого, и акцидентальное, следовательно, есть результат воздействия чего-то на то, что испытывает воздействие. Результат же воздействия есть нечто соотношенное: его можно возвести к определенному воздействующему началу. Стало быть, единство единичного необходимо должно быть результатом воздействия определенного воздействующего начала.

Вид сказывается о множестве различных единичных вещей. Он множествен, поскольку имеет множество единичных вещей,

а также поскольку он есть нечто составное: он состоит из рода и видового различия, как, например, «человек», который состоит из «живого», «разумного» и «смертного». Со стороны относящихся к нему единичных вещей и своего состава вид по своей сущности множествен, а имеющееся у него — благодаря положению — единство не сущностно. Следовательно, единство вида не истинно. Оно существует в нем акцидентальным образом. Но то, что акцидентально в вещи, исходит от чего-то другого, и акцидентальное, следовательно, есть результат воздействия чего-то на то, что испытывает воздействие. Результат же воздействия есть нечто соотнесенное: его можно возвести к определенному воздействующему началу. Стало быть, единство вида также необходимо должно быть результатом воздействия определенного воздействующего начала.

Род сказывается о множестве вещей, различающихся по виду, обозначая суть бытия вещи. Он множествен, поскольку имеет множество видов, а каждый из его видов есть нечто самодовлеющее. Каждый из его видов в свою очередь есть множество единичных вещей, а каждая из них есть также нечто самодовлеющее. Так что с этой стороны род множествен, и единство его также не истинно; оно существует в нем акцидентальным образом. Но то, что акцидентально в вещи, исходит от чего-то другого, и акцидентальное, следовательно, есть результат воздействия чего-то на то, что испытывает воздействие. Результат же воздействия есть нечто соотнесенное: его можно возвести к определенному воздействующему началу. Стало быть, единство рода также необходимо должно быть результатом воздействия определенного воздействующего начала.

Видовое различие сказывается о множестве различающихся по виду вещей, сообщая, какова вещь. Оно приписывается каждой из относящихся к данному виду единичных вещей. Видовое различие множественно со стороны видов и единичных вещей, о которых сказываются эти виды, и единство его также не истинно; оно существует в нем акцидентальным образом. Но то, что акцидентально в вещи, исходит от чего-то другого, и акцидентальное, следовательно, есть результат воздействия чего-то на то, что испытывает воздействие. Результат же воздействия есть нечто соотнесенное: его можно возвести к определенному воздействующему началу. Стало быть, единство видового различия также должно быть результатом воздействия определенного воздействующего начала.

Собственный признак сказывается лишь об одном виде и каждой из относящихся к этому виду единичных вещей, обозначая бытие вещи и не будучи частью того, о бытии чего он сказывается. Он множествен постольку, поскольку существует во множестве единичных вещей и является движением, а

движение может быть разделено на части. Так что имеющееся в нем единство также не истинно; оно существует в нем акцидентальным образом. Но то, что акцидентально в вещи, исходит от чего-то другого, и акцидентальное, следовательно, есть результат воздействия чего-то на то, что испытывает воздействие. Результат же воздействия есть нечто соотнесенное: его можно возвести к определенному воздействующему началу. Стало быть, единство собственного признака также должно быть результатом воздействия определенного воздействующего начала.

Общая акциденция также сказывается о множестве единичных вещей. Она множественна постольку, поскольку существует во многих единичных вещах. Общая акциденция бывает или количеством — и тогда она допускает увеличение и уменьшение и, следовательно, распадается на части, — или качеством — и тогда она допускает сходство и несходство, большую и меньшую степень, допуская тем самым различие. Таким образом, она множественна, и единство ее также не истинно; оно существует в ней акцидентальным образом. Но акцидентальное, как мы говорили, есть результат воздействия определенного воздействующего начала. Стало быть, единство в общей акциденции также должно быть результатом воздействия определенного воздействующего начала.

«Целое», которое приписывается сказуемым, имеет составные части, ибо каждое из сказуемых является его составной частью. «Целое», которое приписывается одному сказуемому, также имеет составные части, ибо каждое сказуемое есть род, а потому имеет формы², каждая же форма имеет единичные вещи. Таким образом, «целое» множественно, так как оно имеет множество делений. Единство его также не истинно; оно существует в нем акцидентальным образом. Это единство, следовательно, исходит, как мы говорили, от начала, воздействующего на то, что существует акцидентальным образом.

Точно так же дело обстоит и с совокупностью, ибо «совокупность» сказывается о многих собранных вместе вещах. Таким образом, она множественна, и единство ее также не истинно; оно существует в ней акцидентальным образом. Это единство, следовательно, как мы уже говорили, является результатом воздействия определенного воздействующего начала.

Часть бывает либо субстанциональной, либо акцидентальной.

Субстанциональная часть бывает либо со сходными, либо с несходными частями. Со сходными частями, — например, вода: часть ее полностью является водой; вода как целое разложима

² Виды.

на части. Таким образом, и часть воды, поскольку она полностью является водой, есть нечто множественное. С несходными же, то есть с разнородными, частями. — например, тело животного, состоящее из мускулов, кожи, нервов, артерий, вен, связок, соединительной ткани, грудобрюшной преграды, костей, мозга, крови, желчи, слизи и всего прочего, из чего складывается тело живого существа и что не является однородным. Но каждая перечисленная нами часть тела животного сама разложима на части и, следовательно, также есть нечто множественное.

Что касается акцидентальной части, то она имеет своим субстратом субстанциальную часть; так, например, для длины, ширины и глубины субстратом служат мускулы, кости и прочие части живого организма; таковы также цвет, вкус и прочие акциденции. Акцидентальная часть, таким образом, делима благодаря делимости субстанциальной части. Она, стало быть, имеет части, а раз так, то и она есть нечто множественное. Следовательно, единство акцидентальной части также не истинно.

И естественное непрерывное и акцидентальное непрерывное имеют части. Так, например, естественную непрерывность дома составляют его очертания, имеющие различные стороны. Акцидентальная же, то есть искусственная, непрерывность дома получается соединением того, из чего он составляется, как, например, его камней, штукатурки, частей строения. Следовательно, как естественное, так и акцидентальное непрерывное суть нечто множественное, и единство его также не истинно.

«Единое» говорится и о другом, кроме перечисленного выше. Так, например, говорят «единая миля»³, ибо миля есть нечто целое по отношению к расстояниям полета стрелы и в то же время — часть фарсаха⁴. Поскольку же миля есть нечто непрерывное и объединяющее — ибо непрерывными и объединяющими являются составляющие ее расстояния полета стрелы, — то для последних она — совокупность. Поскольку же миля отделена от других миль — то есть от того, что в совокупности своей составляет фарсах, — то единство в данном случае также не истинно, а акцидентально.

Итак, ни в чем из того, что мы перечислили, единство не истинно. В перечисленном нами единство существует лишь постольку, поскольку оно неделимо с точки зрения восприятия. Следовательно, единство в данном случае акцидентально, а то, что бывает с вещью акцидентально, исходит не от самой этой вещи. Таким образом, акцидентальное в вещи исходит от

чего-то другого. Акцидентальное, стало быть, оказывается в том, в чем ему случилось быть, как нечто приобретенное от чего-то другого.

А раз так, то оно приобретается от какого-то доставляющего начала. Такое единство, стало быть, есть результат воздействия чего-то на то, что испытывает воздействие. Результат же воздействия можно возвести к определенному действующему началу, ибо результат воздействия и действующее начало соотнесены друг с другом и ни один из них не предшествует другому.

Далее, всякая вещь такова, что если она акцидентальна в чем-то одном, то она сущностна в чем-то другом, ибо всякая вещь, находясь в чем-то одном акцидентально, содержится в другом сущностно. А поскольку мы выяснили, что единство во всех перечисленных предметах акцидентально, то, значит, оно неделимо акцидентально, а не сущностно. Таким образом, единство того, в чем оно существует акцидентально, оказывается единством, приобретенным от того, в чем оно находится сущностно. А раз так, то необходимо, чтобы существовало нечто истинно единое, единство чего не является следствием какой-нибудь причины. Разъясним это более обстоятельно, нежели это было сделано выше, и скажем:

Природа всякого сказуемого в отношении того, о чем оно сказывается, то есть в отношении того, что воспринимается чувством и суть бытия чего воспринимается разумом, должна быть либо единой, либо множественной, либо и единой и множественной одновременно; или же нечто из того, о чем оно сказывается, должно быть единым, но вовсе не множественным, или множественным, но вовсе не единым.

Если бы природа каждого сказуемого была лишь некоторым множеством, то не было бы совпадения или общности в едином времени или едином смысле. Но совпадение, то есть общность в едином времени или едином смысле, существует. Следовательно, единство существует вместе с множеством. А нами было предположено, что единства не существует. Таким образом, единство оказывается и сущим и не сущим. А это противоречие.

Далее, если бы природа каждого сказуемого представляла собой лишь множество, то ничто не противопоставлялось бы множеству, ибо противоположностью множества является единство. Таким образом, не было бы противоположности. Но если бы в сказуемых не было противоположности, то они были бы и совпадающими и не совпадающими, поскольку совпадение есть общность в едином времени или едином смысле. И мы, таким образом, приходим к противоречию. Следовательно, необходимо имеется единство.

³ Миля — мера длины, равная 1000 «строительных локтей», или 750 м.
⁴ Фарсах — мера длины, равная 3000 «строительных локтей», или 2250 м.

Далее, если бы было лишь множество, но не было бы единства, то вещи не были бы подобны друг другу, ибо сходные между собой вещи имеют нечто единое, общее им, благодаря чему они и становятся подобными друг другу, но, согласно нашему предположению, если есть множество, нет ничего единого. Следовательно, нет ничего единого, что было бы общим этим вещам. Они, стало быть, не сходны между собой, будучи вместе с тем сходны между собой в том, что они не составляют единства. А раз так, то они одновременно и сходны и не сходны между собой. Но это противоречие. Следовательно, необходимо имеется единство.

Далее, если бы было лишь множество, но не было бы единства, то вещи находились бы в движении. Ибо если бы не было единства, то не было бы и единого мгновения. А если бы не было единого мгновения, то не было бы и покоя, поскольку покоится то, что пребывает в единое мгновение, не изменяясь и не перемещаясь. А если бы не было покоя, то не было бы и покоящегося; если же не было бы покоящегося, то было бы движущееся.

Если бы было лишь множество, то вещи, с другой стороны, были бы также и недвижущимися. Ибо движение есть изменение — либо относительно места, либо в количестве, либо в качестве, либо в субстанции. Всякое же изменение есть переход во что-то иное. А «иное» для множества есть единство; так что если бы не было единства, то для множества не было бы никакого изменения. Но, согласно нашему предположению, единства здесь не существует; следовательно, нет и изменения множества. А раз так, то нет и движения. Таким образом, если бы было лишь множество, но не было бы единства, то вещи не были бы также и движущимися. Но они, как уже говорилось, не являются и покоящимися. Мы приходим, таким образом, к противоречию. Следовательно, необходимо имеется единство.

Далее, если бы было лишь множество, то оно либо имело бы единичные вещи, либо не имело бы их вовсе.

Если бы оно имело единичные вещи, то они либо были бы монадами, либо не были бы монадами. Если бы они не были монадами и никак не могли быть сведены к монадам, то они образовывали бы бесконечное множество. Но если отделить от бесконечного некоторую часть — а все, от чего отделяется какая-нибудь часть, бывает больше отделяемой от него части, — то отделяемая часть будет либо конечным множеством, либо бесконечным множеством. Если бы она была конечным множеством (а предполагается, что здесь нет конечного множества), то она была бы и конечным и бесконечным множеством. А это противоречие. Если же эта часть была бы бесконечным мно-

жеством — а она меньше того, от чего она отделяется, — то получилось бы, что одно бесконечное больше другого бесконечного. А это, как уже говорилось, есть противоречие.

Таким образом, необходимо, чтобы относящиеся к множеству единичные вещи были монадами. А раз так, то единство существует, ибо всякая единичная вещь есть нечто единое, и тогда множество есть, с одной стороны, только множество, с другой — не только множество, поскольку в нем существует единство. Но это противоречие. Если же оно вообще не имело бы единичных вещей и не было бы множеством — ведь под множеством понимают собрание единичных вещей, — то мы одновременно и имели бы множество, и не имели бы его. Но это противоречие. Следовательно, необходимо имеется единство.

Далее, если бы было лишь множество, но не было бы единства, то каждая из относящихся к множеству единичных вещей не была бы определена, ибо определение едино, оно имеет единый смысл, так что если бы во множестве не было ничего единого, то ничего не было бы определено, а раз ничего не определено, то нет и никакого определения. Но относящиеся к множеству единичные вещи определены. Стало быть, они были бы и определены, и не определены, а это противоречие. Следовательно, необходимо имеется единство.

Далее, если бы было лишь множество, но не было бы единства, то множество не поддавалось бы счету. Началами счета служат единицы, поскольку число есть множество, составленное из единиц, и одна часть множества превосходит другую часть на определенное число единиц. Так что если бы не было единиц, то не было бы и числа, и если множество было бы без единиц, то оно не было бы предметом счета. Однако множество исчисляется; следовательно, единицы существуют вместе с множеством, а мы предположили, что с множеством нет единиц. Мы приходим, таким образом, к противоречию. Следовательно, необходимо имеется единство.

Далее, если бы было лишь множество, но не было бы ничего единого, то не было бы знания. Ибо знание достигается посредством отображения — отображения познаваемого в душе познающего в единое мгновение, ведь если бы отображаемое существовало не в единое мгновение, в которое душа познающего соединяется с познаваемым, то не было бы никакого знания. Однако знание существует; значит, существует и нечто единое; а раз так, то и единство существует. По нашему же предположению, единства не существует. Мы приходим, таким образом, к противоречию. Следовательно, необходимо имеется единство.

Далее, если бы было лишь множество, но не было бы ничего единого, то каждое сказуемое либо было бы чем-нибудь, либо

не было бы чем-нибудь. Если оно есть что-то, то, значит, оно едино, и тогда единство существует вместе с множеством. Но мы предположили, что имеется лишь множество. Таким образом, получается, с одной стороны, что существует только множество без чего бы то ни было единого, и, с другой стороны, что множество существует вместе с единством, а это противоречие. Если же сказуемое не есть что-то, то множества из него не получится. Значит, это уже не будет множеством. Но мы предположили, что это множество. Значит, это и множество и не множество. Мы приходим, таким образом, к противоречию. Следовательно, необходимо имеется единство.

Здесь выясняется, что некоторые вещи не могут быть лишь множеством, ибо невозможно, чтобы какая-нибудь вещь была только множеством: такая вещь должна была бы либо быть чем-нибудь, либо не быть чем-нибудь; если бы она была чем-нибудь, то она была бы единой; если же она не была бы чем-нибудь, то она не была бы множественной; стало быть, она и не была бы множественной, и была бы множественной, а это противоречие. Следовательно, невозможно, чтобы некоторые вещи были лишь множеством без всякого единства.

Из всех этих рассуждений явствует, что невозможно, чтобы все вещи были множеством без единства, поскольку невозможно, чтобы некоторые вещи были множеством без единства.

Равным образом выяснилось, что единство не может быть без множества и что некоторые вещи не могут составлять единство без множества.

И мы говорим: если бы было лишь единство, но не было бы множества, то не было бы отношения противоположности, ибо «иное» для одной противоположности есть другая противоположность. Самое меньшее, что нужно для отношения «иности», — это две вещи. Но две вещи — это уже множество; так что если бы не было множества, то не было бы и отношения противоположности. Если же есть отношение противоположности, значит, есть и множество. Отношение противоположности существует; стало быть, существует и множество. Но мы предположили, что множества не существует; таким образом, оно и сущее и не сущее, и мы приходим к противоречию. Следовательно, необходимо имеется множество.

Далее, если бы было лишь единство, но не было бы множества, то не было бы исключения. Ведь исключением является либо одна вещь, либо более чем одна вещь среди <других> вещей, не составляющих исключения; так что если есть исключение, то множество существует. Исключение и не являющееся исключением существуют; следовательно, существует и множество. Но ведь мы предположили, что множества не существует; таким образом, оно и сущее и не сущее, и мы приходим

к противоречию. Следовательно, необходимо имеется множество.

Далее, если бы было лишь единство, но не было бы множества, то не было бы различия. Ибо различие бывает по меньшей мере между двумя вещами, а две и более двух вещей составляют множество. Так что если нет множества, то нет и различия, а если есть различие, то, значит, существует и множество. Различие существует; следовательно, существует и множество. Но ведь мы предположили, что множества не существует; таким образом, оно и сущее и не сущее, и мы приходим к противоречию. Следовательно, необходимо имеется множество.

Далее, если бы было лишь единство, но не было бы множества, то не было бы ни соответствия, ни несоответствия, ни смежности, ни обособленности. Ибо самое меньшее, в чем имеется соответствие и несоответствие, смежность и обособленность, — это две вещи. Но две вещи уже составляют множество. Следовательно, если бы не было множества, то, значит, не было бы ни соответствия, ни несоответствия. Но соответствие и несоответствие существуют; следовательно, существует и множество. Но ведь мы предположили, что множества не существует; таким образом, оно и сущее и не сущее, и мы приходим к противоречию. Следовательно, необходимо имеется множество.

Далее, если бы было лишь единство, но не было бы множества, то не было бы ни начала, ни середины, ни конца, ибо все это бывает лишь у того, что имеет части; так что у единого нет ни начала, ни середины, ни конца. Но начало, середина и конец существуют; существует и то, что имеет части. А все, что имеет части, уже не едино, а множественно; следовательно, в нем существует множество. Но ведь мы предположили, что множества не существует, и мы приходим к противоречию. Следовательно, необходимо имеется множество.

Далее, если бы было лишь единство, но не было бы множества, то не было бы фигуры. Ибо фигуру составляют либо прямые линии, либо кривые линии, либо сочетание прямых и кривых линий; или же — либо сферические поверхности, либо плоские поверхности, либо сочетание тех и других. Круг и шар имеют центр и периферию. А у того, что составлено из кривых линий, сферических поверхностей, прямых линий или плоских поверхностей, или из кривых линий либо сферических поверхностей, прямых линий либо плоских поверхностей вместе, имеются углы и стороны; следовательно, в нем имеется множество. Стало быть, если существуют фигуры, то существует и множество. Фигуры существуют; следовательно, и множество существует. Но ведь мы предположили, что множества не существуют; стало быть, оно и сущее, и не сущее, и мы приходим

к противоречию. Следовательно, необходимо имеется множество.

Далее, если бы было лишь единство, но не было бы множества, то вещи были бы и не движущимися, и не покоящимися. Ибо движущееся движется, переходя в нечто иное — иное либо в отношении места, либо в отношении количества, либо в отношении качества, либо в отношении субстанции, — а это предполагает существование множества. Покоящееся покоится в каком-нибудь месте, и одни его части покоятся в других. Но как место, так и части суть множество, ибо части — это нечто большее по числу, чем одна часть, а что касается места, то у него есть и верх, и низ, и передняя сторона, и задняя сторона, и правая сторона, и левая сторона. Место по своей природе необходимо предполагает наличие множества, ибо место есть нечто иное, нежели то, что его заполняет, и место того, что заполняет его, необходимо предполагает существование чего-то заполняющего его; рост предполагает наличие растущего; уменьшение предполагает наличие уменьшающегося; превращение — превращающегося; возникновение — возникающего; уничтожение — уничтожающегося. Даже само отрицание всего этого предполагает существование множества, ибо выражения «возникающего не существует», «уничтожающегося не существует», «растущего не существует», «уменьшающегося не существует», «превращающегося не существует» состоят из подлежащего и сказуемого, где сказуемое отрицает нечто в подлежащем.

Стало быть, если есть покой, то существует и множество, а если нет множества, то нет ни покоя, ни движения. Покой и движение существуют; следовательно, и множество существует. Но ведь мы предположили, что множества не существует; стало быть, оно и сущее, и не сущее, и мы приходим к противоречию. Следовательно, необходимо имеется множество.

Отсюда явствует: невозможно, чтобы существовала хотя бы одна вещь, в которой не было бы множества. Ибо если бы в ней не было множества, то она не была бы ни движущейся, ни покоящейся, между тем как ни одна чувственно воспринимаемая вещь и ни один из ее атрибутов не свободны от того или иного вида движения или покоя. Так что не может быть ни одной вещи, в которой не было бы множества.

Далее, если бы было лишь единство, но не было бы множества, то не было бы ни части, ни целого, ибо целое есть сочетание частей; самое же меньшее сочетание состоит из двух вещей, а две вещи — это уже множество. Стало быть, если бы не было множества, то не было бы и целого, а если бы не было целого, то не было бы и части, поскольку целое и часть соотносены друг с другом, и необходимость одной из них делает

необходимой другую и устранение одной из них ведет к устранению другой. Стало быть, у вещей не было бы ни целого, ни части. Но ведь вещи бывают и целыми, и частями. Следовательно, целое и часть суть и сущее, и не сущее, а это противоречие.

Далее, часть — это единая часть. Если есть часть, то, значит, есть и единство; но если есть часть, то, значит, есть и целое. Наоборот, если нет части, то нет и целого, а если нет ни части, ни целого, то, значит, вообще ничего нет. Если же нет ничего, то, значит, нет вообще ни воспринимаемого чувством, ни воспринимаемого разумом. А раз так, то ни в том, что воспринимается чувством, ни в том, что воспринимается разумом, нет никакого единства. Так что если нет ни части, ни целого, то нет и единства. Но ведь мы предположили, что единство существует; стало быть, оно и сущее, и не сущее, и мы приходим к противоречию. Следовательно, необходимо имеется множество.

Отсюда явствует: ничто из того, что мы перечислили, не может быть единым без множества, ибо, как мы уже говорили, нет ничего, что не было бы ни частью, ни целым.

Отсюда, далее, явствует: ни в чем из перечисленного нами не может быть множества без единства.

Выяснилось, что не может быть ни одного лишь единства без множества, ни одного лишь множества без единства. Ничто из того, что мы перечислили, не лишено ни множества, ни единства. Стало быть, все перечисленное нами необходимо и множественно, и едино.

Далее, поскольку выяснилось, что природа вещей и едина, и множественна, то единство должно и отличаться от множества и иметь с ним общность.

Если бы единство только отличалось от множества, то единому должно было бы быть присуще противоречие, свойственное упомянутому нами выше единству, а множественному — противоречие, свойственное упомянутому нами выше множеству. Стало быть, остается лишь признать, что единство имеет, кроме того, и общность с множеством — общность во всех чувственно воспринимаемых предметах и их атрибутах. Другими словами, там, где есть множество, есть и единство, а там, где есть единство, есть и множество.

Поскольку же установлено, что множество и единство имеют общность во всех чувственно воспринимаемых предметах и их атрибутах, то она должна быть либо случайной общностью, то есть общностью по совпадению, без всякой причины, либо общностью, имеющей некоторую причину.

Если бы эта общность была случайной, то между вещами было бы лишь различие, а раз так, то при рассмотрении этих

вещей мы пришли бы ко всем тем нелепостям, о которых мы говорили при рассмотрении случая существования множества без какого бы то ни было единства. Как же множество и единство могут существовать вместе, если между ними имеется только различие? Ведь множество есть не что иное, как множество единиц, то есть собрание вещей, обладающих единством. Если есть множество, то вместе с ним необходимо должно быть единство. Иначе быть не может. Если между множеством и единством было бы только различие, то как же может быть одно лишь единство, ведь единство и множество составляют две вещи, а две вещи — это уже множество? Следовательно, с ними дело так обстоит не может.

Мы могли бы рассмотреть различие между вещами как нечто возникшее по случайной причине, имея в виду, что они суть нечто возникшее. Но в таком случае мы обязательно пришли бы к тем же противоречиям, о которых говорилось выше. Следовательно, невозможно, чтобы между вещами сначала было различие, а потом случайно, то есть без всякой причины, установилась общность. Остается, стало быть, признать, что общность между вещами с момента их возникновения имеет определенную причину.

Поскольку выяснилось, что общность между вещами имеет определенную причину, то либо эта причина заключена в них самих, либо она имеет некоторую другую, внешнюю и постороннюю для них, причину.

Если причина общности между вещами заключена в них самих, то причиной являются некоторые из них, и эти последние предшествуют остальным вещам. Поскольку же причина по своей сущности предшествует следствию, как мы это разъяснили, когда писали о различии, то вещь, которая является одним из чувственно воспринимаемых предметов или одним из их атрибутов — здесь я имею в виду все вещи, — будет либо только единством, либо только множеством, либо множеством и единством вместе. Если она будет только единством, то мы столкнемся с тем же, с чем мы столкнулись выше при рассмотрении случаев существования только множества и только единства. Стало быть, необходимо, чтобы между единством и множеством была общность, а общность их может быть либо случайной, либо по причине, заключенной в них же, либо по причине, заключенной в чем-то для них постороннем. Если эта общность случайна, то мы столкнемся с тем же противоречием, о котором мы говорили выше. Если же общность заключена в них самих, то причина этой общности должна быть заключена в них же, и мы, таким образом, будем иметь бесконечный ряд: одна причина должна будет иметь другую причину, другая причина — третью, и так до бесконечности. Но было выяснено,

что ничто не может быть актуально бесконечным. Следовательно, причина общности между единством и множеством не может быть заключена в них самих.

А раз так, то остается лишь признать, что общность между единством и множеством имеет некоторую другую причину, постороннюю для них, более возвышенную и более высокую, чем они, и предшествующую им. Ибо причина по своей сущности предшествует следствию — как мы говорили об этом в тех рассуждениях, где у нас шла речь о различии, — и она не является чем-то общим для единства и множества, поскольку общность, как было сказано выше, должна иметь своей причиной нечто внешнее по отношению к причастным ей вещам, а раз так, то причинный ряд уходил бы в бесконечность. Но бесконечность в причинном ряду невозможна, как мы об этом говорили выше, ибо ничто не может быть актуально бесконечным.

Далее, эта общность не может быть также и чем-то однородным с единством и множеством, ибо вещи, принадлежащие к одному и тому же роду, таковы, что по своей сущности ни одна из них не предшествует другой.

Так, например, обстоит дело с человечностью и лошадиностью, принадлежащими к одному и тому же роду «живое существо»: ни одна из них по своей сущности не предшествует другой. Но ведь причина по своей сущности предшествует следствию; так что причина общности между множеством и единством не принадлежит к тому же роду, что многое и единое. Поскольку же она не принадлежит к тому же роду, что множество и единство, то она не подобна им, ведь подобные друг другу вещи принадлежат к единому роду и к единому виду, как, например, обстоит дело с двумя краснотами, двумя очертаниями и тому подобным.

Таким образом, причина общности между множеством и единством не однородна с многим и единым, не подобна им и не сходна с ними; она — причина их возникновения и устойчивости, более возвышенная и более высокая, чем они, и предшествующая им. Мы выяснили, стало быть, что у всех вещей есть некая первая причина, которая и не однородна с ними, и не подобна им, и не сходна с ними, и не сопричастна им и которая выше и возвышеннее их, предшествует им и является причиной их возникновения и устойчивости. Причина же эта может быть либо чем-то единым, либо чем-то множественным.

Если бы она была чем-то множественным, то в ней имелось бы единство, ибо множество есть не что иное, как собрание единств. Стало быть, она представляла бы собой одновременно и некоторое множество, и некоторое единство. Но тогда причина множества и единства сама оказалась бы единством и мно-

жеством, а в таком случае некоторая вещь оказалась бы причиной самой себя. Но ведь причина не тождественна следствию. Таким образом, оказывается, что нечто не тождественно самому себе. Мы приходим, таким образом, к противоречию. Следовательно, первая причина не является ни чем-то множественным, ни чем-то множественным и единым. Остается, стало быть, признать, что эта причина есть нечто только единое, никем образом не связанное с множеством.

Итак, выяснилось: первая причина есть нечто единое, и единое существует в том, что есть следствие ее. Выше мы уже говорили, в скольких случаях говорится «единое» применительно к чувственно воспринимаемым вещам и их атрибутам. Теперь же нам следует рассказать, каким образом существует единство в том, что есть следствие чего-то, что такое истинное единство и что такое возможное, не истинное единство. Об этом речь будет идти в нижеследующем рассуждении, а настоящее рассуждение мы на этом и завершим.

Четвертое рассуждение, составляющее первую часть

Поговорим же теперь о том, каким образом единство существует в сказуемых, что такое истинное единство и что такое возможное, не истинное единство. Предположим нашему рассуждению необходимое для этого введение и скажем следующее.

«Большое» и «малое», «длинное» и «короткое», «многое» и «немногое» — все это говорится о чем-нибудь не в абсолютном, а в относительном смысле. О чем-либо говорят, что оно «большое», лишь тогда, когда есть нечто меньшее, а что оно «малое» — когда есть нечто большее. Так, о какой-нибудь мелочи, сопоставляя ее с еще более мелкой вещью, говорят, что она «большая», а о горе, сопоставляя ее с другой, еще большей горой, говорят, что она «малая». Если бы «большое», равно как и «малое», говорилось в абсолютном смысле, то бесконечное не существовало бы ни актуально, ни потенциально, ибо в таком случае не могло бы быть какой-нибудь другой вещи, большей, чем та, о которой «большая» говорилось бы в абсолютном смысле; тогда абсолютно большое не было бы бесконечным ни актуально, ни потенциально, ведь если бы оказалось, что существует какая-нибудь другая вещь, еще большая, чем эта, актуально или потенциально, то данная вещь уже не была бы абсолютно большой — она должна была бы быть малой, раз другая вещь оказалась больше ее. В противном случае большая вещь была бы или меньше ее или равна ей, а это было бы противоречием. Таким образом, ничто не может быть больше абсолютно большого, ни актуально, ни потенциально.

Итак, установлено, что существует нечто большое, двойное чего не существует ни актуально, ни потенциально. Действительно, ведь удвоение вещи означает двукратное увеличение ее количества, а двукратное увеличение ее количества может иметь место либо актуально, либо потенциально. Следовательно, и двукратное увеличение абсолютно большого может иметь место либо актуально, либо потенциально. Стало быть, двойное абсолютно большого существует. Двойное же по отношению к тому, двойное чего оно есть, представляет собой целое, а то, двойное чего существует, есть половина двойного. Но половина есть часть целого; следовательно, то, двойное чего существует, есть часть двойного. Таким образом, нечто одно абсолютно большое оказывается целым, а нечто другое абсолютно большое — частью. Но если двойное абсолютно большого не больше абсолютно большого, то оно либо равно ему, либо меньше его. Если бы оно было равно ему, то это было бы нелепо: целое у нас оказалось бы равным части, а это противоречие. То же самое было бы и в том случае, если бы оно было меньше его: целое у нас оказалось бы меньше части, а это еще более нелепо. Поскольку же целое больше части, то нечто большое, что представлялось как абсолютное, будет больше чего-то другого большого, что также представлялось как абсолютное. Но ведь под абсолютно большим подразумевается то, больше чего ничего нет. А раз так, то наше нечто абсолютно большое оказывается не абсолютно большим. Поскольку же «большое» говорится не иначе, как либо в абсолютном, либо в относительном смысле, то или вообще нет ничего большого, или нечто большое существует лишь относительно чего-то другого. Так что если нечто абсолютно большое не было бы большим, то оно не было бы тем, что оно есть, а это противоречие. Если же нечто абсолютно большое было бы относительно большим, то «абсолютное» и «относительное» были бы синонимами, обозначающими одно и то же. А раз так, то не было бы ничего другого, что было бы меньше абсолютно большого, ведь уже выяснилось, что невозможно, чтобы потенциально или актуально существовала такая вещь, больше которой не было бы ничего. Таким образом выясняется, что и малое не бывает абсолютным — малое также относительно. А «большое» и «малое» говорится о всяком количестве.

Что касается «длинного» и «короткого», то они обозначают всякое непрерывное количество; быть длинным и коротким свойственно именно такому количеству. «Длинное» и «короткое» говорится лишь в относительном, а не в абсолютном смысле. Доказывается это такими же доводами, какие были приведены выше относительно «большого» и «малого».

Что же касается «немногого» и «многого», то они свойственны раздельному количеству. С «многим» дело обстоит так же, как с «большим» и «малым», «длинным» и «коротким»: «многое» говорится не в абсолютном, а в относительном смысле. Доказывается это вышеприведенными доводами — способ доказательства здесь один и тот же. О «немногом» же можно подумать, будто оно говорится в абсолютном смысле. Полагают так: если первое число — два, а всякое прочее число больше двух, то два и есть наименьшее число; таким образом, два есть нечто безотносительно малочисленное, ибо, раз не бывает числа менее двух, то два не есть множество; если же и единица была бы числом, то не было бы ничего менее единицы, и именно единица была бы чем-то безотносительно самым малочисленным.

Но это неверное мнение: если мы скажем, что единица — число, то мы впадем в весьма неприятное противоречие. В самом деле, если бы единица была числом, то она была бы некоторым количеством. А если она была бы некоторым количеством, тогда то, что свойственно количеству, имело бы касательство и необходимое отношение и к ней, то есть она должна была бы быть чему-то равной или не равной. Если же наряду с данной единицей были бы другие единицы, из коих одни были бы равны ей, а другие — нет, то единица была бы делима, ибо меньшей единицей исчислялась бы большая единица или часть последней, и большая единица, поскольку она имела бы части, была бы делима. Но ведь единица неделима. Стало быть, делимость ее есть и сущее, и не сущее, а это противоречие. Следовательно, единица не есть число.

Когда говоришь «один», ни в коем случае не относи его к материи «одного», то есть к тому элементу, который существует в «одном» и, таким образом, стал «одним». Этот элемент существует не в качестве «одного»; то, что состоит из этого элемента, есть исчисляемое, а не число. Так, например, в высказывании «пять лошадей» лошади — это то, что исчисляется пятью, а пять есть число, у которого нет материи; материя — лишь в самих лошадях. Итак, когда говоришь «один», не относи его к тому, что объединяется словом «один», — относить следует его лишь к самому единству, а само единство неделимо.

Таким образом, если бы единица была числом, не будучи количеством, а другие числа, то есть два и так далее, суть количество, то единица входила бы не в категорию количества, а в какую-то другую категорию.

А раз так, то единица и прочие числа называются числами лишь по сходству имени, но не сообразно природе своей. Стало быть, единица есть число не сообразно природе своей, а лишь по сходству имени. Ибо числа называют, лишь соотнося их с какой-нибудь одной вещью, так же, как говорят «врачебные

средства», соотнося их с врачеванием, а «исцеляющие средства» — с исцелением.

Действительно, как может быть верным это мнение, то есть мнение, согласно которому, если единица есть число, то ему необходимо присуще свойство всякого количества, а именно свойство быть равным или не равным, отчего получается, что наряду с данной единицей есть другие единицы, из коих одни равны ей, а другие больше или меньше ее, как это мнение может быть верным: ведь если бы единице было присуще указанное свойство, то оно было бы присуще и всякому числу! Другими словами, наряду с каждым данным числом существовало бы равное ему одноименное число, меньшее одноименное число и большее одноименное число. Таким образом, наряду с данной тройкой существовали бы такие тройки, из коих одни были бы равны ей, другие — меньше ее, третьи — больше ее. И так дело обстояло бы со всяким числом! Если же дело так не обстоит с числами — а в этом не может быть никакого сомнения, — то дело так не обстоит и с единицей. А если смысл нашего высказывания: «Числу и всякому количеству свойственно быть равным и не равным» — заключается в том, что наряду со всяким числом существует некоторое другое число, равное ему, и еще одно число, не равное ему — такое, которое больше или меньше его, — то двойка не есть число, ибо нет числа, которое было бы меньше двойки, есть лишь числа больше ее. Если же двойка необходимо есть число, поскольку наряду с ней есть нечто равное ей, а именно некоторая другая двойка, и нечто не равное ей, а именно остальные числа, которые больше ее, то и единица необходимо есть число, ибо наряду с ней также есть нечто равное ей, а именно некоторая другая единица, и нечто не равное ей, а именно все остальные числа, то есть двойка и так далее, которые больше ее. Но тогда единица оказывается количеством. Стало быть, единица и все остальные числа входят в категорию количества. Но если единица есть число не по сходству имени, то она является таковым по природе своей.

Стало быть, единица есть либо число, либо не число. Если она число, то она должна быть либо четной, либо нечетной. Если она четное число, то она делится на две части с равным количеством единиц. Но единица неделима; следовательно, это число было бы и неделимо, и делимо, и мы впадем в противоречие. Далее, если в этом числе имеются единицы, значит, оно состоит из единиц, и тогда получается, что единица состоит из самой себя, что она есть и единица и единицы. Но ведь единица — это всего лишь единица, но не единицы. Стало быть, она и единицы, и не единицы, и мы опять впадем в противоречие. Если же единица не является четной, значит она

нечетна. Но нечетное число — это такое, которое делится на две части с неравным количеством единиц. Тогда оказывается, что единица и делится, и не делится и что она и единицы, и не единицы, а это противоречие. Следовательно, единица не есть число.

Но давая такое определение нечетного числа, мы подразумевали, что это определение правильно лишь в том случае, если уже выяснено, что единица не есть число. В противном случае, что может воспрепятствовать человеку, утверждающему: «Единица есть число», определять нечетное число как такое число, части которого — при делении его на две части — не равны друг другу по количеству единиц? Следовательно, это определение распространяется и на единицу, поскольку оно ведь вовсе не требует, чтобы единица была обязательно чем-то делимым.

Поскольку из последнего рассуждения не явствует, что единица не есть число, то скажем следующее. Элемент, из которого образована или составлена вещь, не тождествен самой вещи. Так, например, звуки, из которых состоит речь, не тождественны самой речи, ибо речь есть составной звук, имеющий определенный порядок, что-то обозначающий и длящийся во времени. Звук же <речи> есть природный, а не составной звук. Таким образом, если число — как это утверждается всеми — состоит из единиц, то единица как раз и будет элементом числа. Но в таком случае сама единица уже не будет числом, у нее уже не будет элемента, из которого она могла бы быть составлена, а, напротив, она сама будет служить элементом для всего, что состоит из единиц, ибо в противном случае единица была бы числом, элемент которого был бы тождествен элементу того, что считается числом, — в таком случае единица была бы числом.

Можно было бы предположить, что единица является элементом двойки, а двойка — элементом тройки, поскольку двойка входит в тройку. На этом основании можно было бы подумать, что раз двойка, будучи числом, составляет элемент тройки, значит и единица, составляющая элемент двойки, также является числом. Но думать так было бы неправильно, ибо, хотя двойка и принимается как элемент тройки, у нее самой есть элемент, а именно единица; у единицы же, хотя она и является элементом двойки, никакого элемента нет. Таким образом, единица не есть нечто составное, и от двойки она отличается именно тем, что является чем-то простым. Двойка же есть нечто сложное, состоящее из простых единиц. А раз так, то невозможно, чтобы одни числа были простыми и составляли элемент <других> чисел (под «простым» я разумею то, что не является составным), а другие — сложными, состоящими из этих простых чисел.

Но можно было бы предположить, что именно так обстоит дело со сложной субстанцией — я имею здесь в виду тело, которое состоит из двух простых субстанций: элемента и формы, — ибо можно было бы сказать, что существует три вида субстанций: простые субстанции, а именно элемент и форма, и составленная из них сложная субстанция, каковой является наделенный формой элемент, или тело. Точно так же можно было бы предположить, что и число бывает простым — это единица, из которой состоит то, что считается числом, — и сложным — это то, что состоит из простых единиц.

Но думать так было бы неправильно, ибо подобное сопоставление показывает как раз обратное. В самом деле, первые простые субстанции, из которых состоит тело, суть элемент и форма. Таким образом, тело, лишь постольку, поскольку оно состоит из субстанций, то есть из элемента и формы, оказывается субстанциями. По природе же своей оно есть именно тело, то есть то, что состоит из элемента и измерений, каковые составляют его форму. Но ни элемент, взятый в отдельности, ни составляющее форму тела измерение, взятое в отдельности, не являются телом, ибо телом является именно то, что состоит из того и другого. Точно так же и единица не может быть числом, ибо она есть элемент того, что считается числом. Но, с другой стороны, поскольку число состоит из единиц, оно тождественно единицам, подобно тому как тело, поскольку оно состоит из субстанций, тождественно субстанциям. Тому, из чего состоят вещи, составными частями которых служат упомянутые элементы, мы с полным основанием можем давать имена и определения этих вещей, как, например, «живое» говорится об отдельных живых существах и «субстанция» — об отдельных субстанциях, то есть давать им их субстанциальные, а не акцидентальные имена.

Итак, единица есть элемент числа, но никак не число.

Поскольку же выяснено, что единица не есть число, то определение, даваемое числу, будет, стало быть, распространено на отдельные числа, то есть оно будет указывать на то, что они — величины, состоящие из единиц, совокупность единиц, сочетание единиц. Таким образом, два есть первое число. Так что если мы будем рассматривать двойку соответственно ее природе и при этом не будем сопоставлять ее с чем-нибудь другим, то она по своей природе не будет чем-то малым. Малость будет ей свойственна только в том случае, если она будет сопоставлена с каким-нибудь большим числом. Следовательно, она будет малой лишь постольку, поскольку все остальные числа больше нее; значит, она будет малой лишь в сопоставлении со всеми другими числами. Если же рассматривать природу двойки, то окажется, что двойка получается от удвоения

единицы. Следовательно, двойка есть соединение двух единиц, она составлена из двух единиц. Но все составное имеет части; стало быть, двойка в отношении своих частей есть целое. Целое же больше своей части. А раз так, то двойка не есть нечто по своей природе малое.

Поскольку «большое» и «малое», «длинное» и «короткое», «многое» и «немногое» говорится не в абсолютном, а в относительном смысле, то каждое из этих сказуемых сопоставляется с однородным ему сказуемым, а не с тем, которое входит в какой-то другой род. Так, например, если величина есть тело, то она сопоставляется обязательно с каким-нибудь другим телом, а не с поверхностью, линией, местом, временем, числом или речью. То же самое относится и ко всем прочим величинам: будет неправильно говорить «больше» или «меньше», сопоставляя одну вещь с другой, не однородной с ней вещью. Ведь не говорят же о поверхности, что она больше или меньше линии, места, времени, числа или речи, а говорят: «Данная поверхность больше или меньше некоторой другой поверхности». Точно так же и о месте не говорят, что оно больше или меньше времени, числа или речи, а говорят: «Данное место больше или меньше некоторого другого места». Точно так же и о времени не говорят, что оно больше или меньше числа или речи, а говорят: «Данное время больше или меньше некоторого другого времени». Точно так же и о числе не говорят, что оно больше или меньше речи, а говорят: «Данное число больше или меньше некоторого другого числа». Точно так же и о речи не говорят, что она больше или меньше остальных величин, а говорят: «Данная речь больше или меньше некоторой другой речи». Равным образом будет неправильно говорить, что тело длиннее или короче поверхности, линии, места, времени, числа или речи. Ошибается тот, кто думает, будто тело может быть длиннее или короче поверхности, линии или места, так как если полагают, что длина тела может быть больше или меньше длины поверхности, линии или места, то ведь длина каждого из них есть одно из их измерений, а одно измерение есть линия; так что от высказывания о том, что некоторое тело длиннее или короче поверхности, линии или места, мы переходим к высказыванию о том, что данная линия длиннее или короче другой линии, ибо все это — непрерывное количество.

К непрерывному количеству относится также и время. Поскольку же совершенно очевидно, что у времени нет линии, то никто не говорит, будто тело может быть длиннее или короче времени. Таким образом, ясно, что длиннота и короткость у вещей, действительно обладающих длиннотой и короткостью, приписываются только тому, что входит в один и тот же род, то есть либо только в «тело», либо только в «поверхность», либо

только в «место», либо только во «время». Что же касается числа или речи, то к ним ни длиннота, ни короткость не имеют никакого отношения. Приписывается же им это лишь по времени, которое они занимают. Так, например, говорят «длинное число», то есть такое, написание которого занимает длительное время; точно так же говорят «длинная речь», то есть такая, что занимает длительное время. Но так говорится отнюдь не потому, что имя длинноты и имя короткости относятся к речи и числу самим по себе.

Точно так же «многое» и «немногое» (там, где эти слова могут быть употреблены) говорится применительно к одному и тому же роду — я имею здесь в виду тот случай, когда говорят о числе и речи. Так, было бы неправильно сказать: речь больше или меньше числа, или: число больше или меньше речи. Правильно же будет сказать: некоторое число больше или меньше некоторого другого числа, или: некоторая речь больше или меньше некоторой другой речи.

Из всего вышесказанного, таким образом, явствует, что истинно единое не поддается сопоставлению с чем-либо ему однородным. Если бы истинно единое имело род, то оно давалось бы такому сопоставлению. Но истинно единое никакого рода не имеет. А выше мы говорили, что все, имеющее род, не извечно и что извечное не имеет рода. Следовательно, истинно единое извечно и никоим образом не множественно. «Единое» не говорят, соотнося его с чем-то другим. Стало быть, единое не обладает ни материей, благодаря которой оно было бы делимым, ни формой, состоящей из рода и видовых различий, ибо благодаря материи и форме множественно то, что из них состоит. Равным образом единое не есть количество и не имеет количества, ибо то, что само есть количество или имеет количество, также есть нечто делимое. Ведь все, что само есть количество или имеет количество, может быть увеличено и уменьшено, а то, что может быть уменьшено, — делимо; делимое же есть некоторым образом множественное. Выше уже говорилось о том, что множество бывает в каждом из сказуемых и в связанных с ним роде, виде, единичном, видовом различии, собственном признаке, общей акциденции, целом, части и совокупности. «Единое» сказывается о каждом из них, и оно, следовательно, не принадлежит к ним.

Движение происходит в теле, которое есть наделенная формой материя, ибо движение заключается либо в перемещении из одного места в другое, либо в росте, либо в уменьшении, либо в возникновении, либо в уничтожении, либо в превращении. Перемещение множественно, ибо место есть определенное количество, и потому оно делимо, а то, что существует в частях, само делится частями места, и потому оно множественно.

Таким образом, перемещение множественно. Точно так же и рост и уменьшение множественны, ибо движение границ растущего или уменьшающегося тела делимо вследствие того, что эти границы находятся в различных частях места, расположенного между границей тела до роста и границей тела в конце роста или же соответственно между границей тела до уменьшения и его границей в конце уменьшения. Точно так же дело обстоит с возникновением и уничтожением, ибо возникновение и уничтожение, взятые от начала до конца, делимы благодаря делимости времени, в котором они происходят.

Таким образом, рост и уменьшение, возникновение и уничтожение — все эти движения делимы. Точно так же превращение в противоположное и превращение в совершенное делимы на части соответственно частям времени данного превращения.

Итак, все движения делимы, и в то же время они обладают единством, ибо всякое движение как целое едино, поскольку «единство» сказывается о безотносительном целом, и часть его едина, поскольку «единое» сказывается о безотносительной части. А раз в движении есть множество, то истинно единое — не движение.

Далее, поскольку все, что воспринимается чувством или разумом, либо существует от природы во внешнем предмете или в нашей мысли, либо акцидентально существует в нашей речи и в нашем письме, то движение существует и в душе, а именно: мысль переносится от одних форм вещей к другим и от одних присущих душе многообразных состояний и страстей — таких, как гнев, страх, радость, печаль и тому подобное, — к другим. А раз так, то мысль и множественна и едина, ибо все множественное, поскольку его можно сосчитать, имеет и целое и часть. Равным образом обстоит дело и со страстями души — они также и множественны, и едины. Отсюда вывод: истинно единое — это не душа. Поскольку же мысль, двигаясь правильными путями, доходит до разума (а разум — это виды вещей, ибо вид и то, что стоит над ним⁵, суть умопостигаемое, в то время как предметом чувственного восприятия является единичное, под коим я разумею отдельные вещи, которые ничему не дают ни своих имен, ни своих определений), то при соединении с душой эти виды становятся умопостигаемым, а душа — актуально умопостигающим (до соединения же с ними она была таковым лишь потенциально). Каждая вещь есть нечто потенциальное, в актуальное же состояние она приводится чем-то другим, актуальным. А то, благодаря чему потенциально разумная душа становится актуально разумной, то есть такой, с которой соединились виды и роды, или, иными словами, все-

общие понятия вещей, есть не что иное, как сами эти всеобщие понятия. Именно благодаря соединению с ними душа становится разумной душой, то есть такой, которая имеет определенный разум, или, иными словами, такой, которая имеет всеобщие понятия вещей. Поскольку же всеобщие понятия вещей переходят в душе из потенциального состояния в актуальное, то таковые суть приобретенный разум души, который до этого был в ней лишь потенциально. Таким образом, эти универсалии и являются тем актуальным разумом, который приводит душу из состояния потенциальности в состояние актуальности. Но универсалии, как уже говорилось, множественны; стало быть, множественность присуща и разуму. Можно подумать, что разум — множественное начало, имеющее некоторое единство (поскольку разум, как мы уже говорили, есть нечто целое, а единство сказывается о целом). Но истинное единство — это не разум.

Поскольку в нашей речи встречаются синонимы, как, например, железное орудие, предназначенное для резанья, называют и «ножом», и «резаком», то «единое» говорится также применительно к синонимам; так, можно сказать: нож и резак — едино. Но такое единое также множественно, ибо множество присуще и элементу этого единого, и тому, что сказывается о его элементе. Так, железному орудию, предназначенному для резанья (а это орудие есть элемент синонимов «нож», «резак» и «косарь»), присущи делимость и множественность. Точно так же множественность присуща и именам, которыми они называются. Следовательно, истинно единое — это не синонимы.

Далее, поскольку в нашей речи встречаются омонимы, как, например, «псом» называется и определенное животное и определенное созвездие, то о двух вещах иногда говорят, что они едины по имени, например по имени «пес». Элемент же этого имени есть нечто множественное, а именно: животное и созвездие. В этих сходных по имени вещах одна вещь не есть причина другой, ибо созвездие не является причиной животного, а животное не является причиной созвездия. Но бывает, что сходные по имени вещи суть причины друг друга, а именно, когда, например, они являются тем, что пишется, тем, что произносится, тем, что мыслится, и самой данной вещью. Таким образом, письмо как субстанция выражает речь как субстанцию, речь как субстанция выражает мыслимое как субстанцию, мыслимое как субстанция выражает самую данную вещь как субстанцию, и обо всем этом, то есть о самой данной вещи как таковой, о мысли, о речи и о письме, можно сказать: все это — едино. Причем сама данная вещь как таковая есть причина этой вещи в мыслях, та же вещь в мыслях есть причина той же вещи в речи, а та же вещь в речи есть причина той же вещи

⁵ То есть род.

в письме. Такому виду единства также присуща множественность, ибо оно сказывается о многом. Следовательно, истинно единое — это не такое единое, которое тем или иным образом связано с омонимами.

Поскольку же «единое» говорится применительно к вещам, элемент которых один, хотя они могут тем или иным образом и отличаться друг от друга — либо тем, что одни действуют, а другие — претерпевают действие, либо отношением, либо еще чем-нибудь, как, например, дверь и ложе, у которых элемент — один, а именно дерево или любой другой материал, из которого изготавливаются вещи различных форм⁶, — то говорят: дверь и ложе едины по элементу. Но со стороны элемента же им присуща также и множественность, ибо элемент их есть нечто множественное, делимое. То же самое и со стороны их форм. Точно так же вещи, единые по первому элементу, то есть по возможности, множественны со стороны этого элемента, поскольку последний существует для многих форм.

Далее, «единое по элементу» говорится применительно к тому, что сказывается о чем-нибудь одном и в то же время необходимо связано с чем-то другим, как, например, «уничтожение», которое сказывается об уничтожающемся и в то же время связано с возникновением, ибо уничтожение уничтожающейся вещи есть возникновение для чего-то другого. Поэтому-то и говорят: возникающее тождественно уничтожающемуся по элементу и притом актуально. Этому <единому> также присуща множественность, ибо элемент есть элемент нескольких форм.

Примером такого же «единства по потенциальности», или «единства по элементу», приписываемого тому, что сказывается о чем-то одном и связано с чем-то другим, может служить также рост, который сказывается о растущем и в то же время связан с уменьшением. Действительно, в том, что имеет рост, потенциально имеется и уменьшение. Поэтому-то и говорят: растущее и уменьшающееся — едино, то есть растущее это и есть уменьшающееся. А этому <единому> также со стороны элемента присуща множественность, ибо элемент есть здесь элемент нескольких форм, то есть элемент роста и уменьшения. Таким образом, истинно единое вовсе не есть тот вид единства, который имеется благодаря элементу.

Как уже упоминалось, «единое» говорится применительно к тому, что неделимо. Неделимое же неделимо либо актуально, либо потенциально. Что касается актуально неделимого, то примером здесь может служить то, что неделимо в силу своей твердости, как, например, алмазный камень — я хочу сказать, что

⁶ Дословно: образов.

подобные вещи с трудом поддаются делению. Но и такие вещи, поскольку они — тела, необходимо имеют части, а потому им также присуща множественность. Или же примером здесь может служить то, что слишком мало, чтобы его можно было бы разделить соответствующим орудием. О подобных вещах говорят, что они неделимы, поскольку не существует такого орудия, которым можно было бы их разделить. Но и такие вещи имеют части, ибо, будучи малых размеров, они суть определенные величины, а раз так, то и им присуща множественность.

Как об актуально неделимом говорят, далее, о том, что хотя всегда и делится, но не меняет при этом своей природы; более того, все, что отделяется от него, сохраняет его определение и его имя. Таковы все непрерывные величины, то есть тело, поверхность, линия, место и время. Действительно, то, что отделено от тела, есть тело; то, что отделено от поверхности, есть поверхность; то, что отделено от линии, есть линия; то, что отделено от места, есть место; то, что отделено от времени, есть время. Все это ни актуально, ни потенциально не может быть разделено таким образом, чтобы оно могло быть отнесено к некоторому другому виду. Все перечисленное выше всегда может быть разделено и превращено в некоторое множество в пределах своего вида.

Далее, тело есть множество потому, что оно имеет три измерения и шесть сторон, а также поверхность с ее двумя измерениями, четырьмя сторонами и линию с ее одним измерением и двумя концами. Точно так же и место есть множество потому, что заполняющее его тело имеет измерения и стороны. Точно так же и время есть множество потому, что оно имеет пределы, а именно отрезки времени, ограничивающие его с обоих концов, подобно тому как значки ограничивают с обоих концов написанный текст.

Равным образом «единое» говорится применительно к такой вещи, которая имеет однородные части, ибо подобная вещь неделима, то есть всякая отделенная от нее часть сохраняет ее определение и ее имя. Но и такая вещь, будучи неделима, есть множество, ибо целое здесь всегда может быть подвергнуто делению.

«Неделимо ни актуально, ни потенциально» говорится, далее, применительно к тому, что при делении перестает быть самим собою. Так, например, обстоит дело с определенным человеком, с Мухаммедом и Саидом, с определенной лошадью, с ар-Раидом и Зу-ль-Икалем, и с каждым подобным же наделенным формой единичным предметом, видом, родом, видовым различием, собственным признаком или общей акциденцией. Каждое из них таково, что, будучи разделено, оно не является уже тем, что оно есть. Множественность подобных вещей

обусловлена их составом, а также тем, что они всегда могут быть разделены, и в то же время применительно ко всем этим вещам говорится «единое», потому что они непрерывны.

«Единое» говорится и применительно к такому неделимому, которое не есть нечто непрерывное. «Единое» говорится здесь применительно к двум видам вещей. Во-первых, применительно к тем вещам, которые не являются чем-то непрерывным, не обладают положением и не сопредельны (с другими вещами), как, например, единица, ибо единица не есть нечто непрерывное, то есть у нее нет измерений и сторон, имеющих у непрерывных вещей, но она нераздельна и неделима. Вместе с тем и таким вещам свойственна множественность — со стороны исчисляемых ими предметов: ведь именно единица служит мерилом всех вещей. Во-вторых, «единое» говорится применительно к звукам нашей речи, кои не являются чем-то непрерывным и неделимым не по тем причинам, в силу которых неделима единица; они служат мерилем лишь для нашей речи. Применительно к ним «единое» говорится потому, что у них нет ни таких частей, кои были бы подобны им самим, ни таких, кои были бы подобны чему-то другому.

«Единое», далее, говорится применительно к тому, что есть нечто общее для (двух) вещей. «Единое» говорится здесь применительно к двум видам вещей. Во-первых, применительно к таким вещам, которые имеют положение, как, например, письменный знак, служащий для обозначения конца текста: у такого знака нет никакой части, ибо он составляет предел одного измерения, а предел измерения не есть измерение⁷. Но такой вещи, [как «теперь»], свойственна множественность, имеющаяся благодаря ее носителям, то есть прошедшему времени и будущему времени, для которых [«теперь»] является чем-то общим.

Далее, «единое» говорится применительно к тому, что неделимо как нечто целое. Так, говорят «один ратль» именно потому, что если бы от целого ратля что-либо отделилось, то ратля как целого не было бы. Поэтому и об окружности круга говорится, что она в большей мере, чем другие линии, имеет основание называться «единой», ибо она целиком предел и в ней нет ни недостатка в чем-нибудь, ни чего-либо лишнего — она есть нечто целое и совершенное. Но все, что таково, делимо, а раз так, то ему также присуща множественность. Из всего того, о чем говорится «единое», оно, как неделимое, в наибольшей мере достойно называться «единым».

⁷ Здесь в тексте явный пропуск. Ведь в этом абзаце речь идет о «двух видах вещей», применительно к которым говорится «единое»: во-первых, об «имеющих положение», как, например, о письменных знаках; во-вторых, по всей видимости, о «не имеющих положения», как, например, о «теперь».

Из сказанного нами явствует, что «единым» нечто называется либо сущностно, либо акцидентально. Что касается случая, когда нечто называется так акцидентально, то примером здесь могут служить высказывания, содержащие или омонимы, или синонимы, или многие случайные признаки. Таково, например, высказывание: «Писарь и оратор — едино», если и то и другое относится к одному и тому же человеку; или высказывание: «Человек и писарь — едино» и т. п. Что же касается случая, когда «единым» нечто называется сущностно, то сюда относятся все прочие приведенные нами примеры, где о чем-либо говорится «единое». Во всех этих случаях речь идет о том, что имеет единую субстанцию и первично делится либо благодаря непрерывности — это касается элемента, либо благодаря форме — это касается вида, либо благодаря имени — это касается того и другого, либо благодаря роду — это касается первого⁸.

Единое по непрерывности — это единое по элементу или связи, а именно то, о чем говорят: единое по числу или по фигуре. Единое по форме составляют такие вещи, кои имеют одно и то же определение. Единое по роду составляют такие вещи, у коих форма имеет одно и то же определение. Наконец, «единое» говорится применительно к таким вещам, кои составляют единство по имени, то есть по равенству; единое по равенству — это такие вещи, у которых единое отношение, как, например, лечебные средства, совокупно относимые к искусству лечения.

Все эти перечисленные нами виды единого, то есть единое по числу, единое по форме, единое по роду и, наконец, единое по равенству, таковы, что последующие виды единого сопутствуют предшествующим (но не наоборот), а именно: то, что едино по числу, едино и по форме; то, что едино по форме, едино и по роду; то, что едино по роду, едино и по отношению; однако то, что едино по отношению, не едино по роду; то, что едино по роду, не едино по форме; то, что едино по форме, не едино по числу.

Ясно, что противоположностью единого является множественное, так что о множественном говорится в каждом из перечисленных нами случаев. Так, «многое» будет говориться применительно к чему-либо потому, что оно не есть непрерывное, то есть оно является раздельным, либо потому, что элемент вещей может быть разделен на формы, либо потому, что их формы могут быть отнесены к роду или к тому, что может быть возведено к роду.

⁸ Под «первым» аль-Кинди, вероятно, подразумевает «первую составную часть в понятиях, указываемую при обозначении сути вещи» (см. рассуждение Аристотеля о четырех значениях «рода» в «Метафизике», кн. V, гл. 12).

Ясно, далее, что «единичная сущность»⁹ сказывается обо всем том, причиной чего является единое. Стало быть, «единичная сущность» говорится применительно к тому, что считается видами единого.

Итак, выяснено: истинно единое не есть ни умопостигаемое, ни элемент, ни род, ни вид, ни единичное, ни видовое различие, ни собственный признак, ни общая акциденция, ни движение, ни душа, ни разум, ни целое, ни часть, ни совокупность, ни составная часть, ни единое в отношении чего-то другого; истинно единое — это безотносительно единое, непревратимое в нечто множественное; оно не есть ни нечто сложное, ни нечто многое, ни нечто единое из того, в чем, как мы говорили, имеются все перечисленные нами выше виды единства; с истинно единым не связано ничего из того, что связано с именами последних. Поскольку же все перечисленное нами есть самое простое, что могло бы сказываться об истинно едином, а то, что могло бы сказываться о нем, есть множественное, то истинно единое не обладает ни материей, ни формой, ни количеством, ни качеством, ни отношением; оно не может также быть обозначено ни одним из прочих понятий; истинно единое не имеет ни рода, ни видового различия, ни единичного, ни собственного признака, ни общей акциденции; оно не находится в движении и не может быть обозначено чем-либо, что отрицало бы его бытие в качестве истинно единого, следовательно, истинно единое есть чистое единство, то есть ничто, кроме единства, а всякое прочее единое множественно. Таким образом, как уже говорилось выше, единство, поскольку оно есть акциденция во всех вещах, не есть истинно единое. Истинно единое есть нечто единое само по себе, что ни в каком отношении не является чем-то множественным, что не поддается никакому виду деления — ни само по себе, ни в отношении чего-либо другого. Истинно единое не есть ни время, ни место, ни субстрат, ни атрибут, ни целое, ни часть, ни субстанция, ни акциденция. Оно не поддается ни делению, ни разложению на множество. Что же касается других видов единого, то поскольку они бывают в вещах лишь чем-то акцидентальным (а все, что находится в чем-либо акцидентально, имеет причиной своего нахождения в нем нечто постороннее — либо то, в чем данная вещь находится акцидентально, либо то, в чем она находится сущностно), а вещи не могут быть актуально бесконечными, то первой причиной единства в единичных вещах является именно истинно единое, которое свое единство не приобрело от чего-то другого, ибо приобретающие <нечто> друг от друга вещи не могут образовывать бесконечный ряд в направлении к началу. Таким

образом, причиной единства во всех единичных вещах служит как раз первое истинно единое, а все, что принимает единство, есть некое следствие. Стало быть, всякое единое, не являющееся истинно единым, едино в возможности, а не в действительности. Так что единство всякой вещи, не являющейся причиной своего единства, вызвано чем-то посторонним для ее единичной сущности, то есть тем, что не множественно в своем существовании. Всякая вещь, не являющаяся причиной своего единства, есть нечто множественное, а не безотносительно единое, которое вообще не бывает чем-то множественным и у которого единство есть не что иное, как его единичная сущность.

Поскольку во всякой чувственно воспринимаемой вещи и ее атрибутах единство и множество существуют одновременно, поскольку единство во всех них является акцидентальным, а отнюдь не естественным следствием воздействия определенного воздействующего начала, и поскольку множество необходимо есть совокупность единых вещей, то из этого с необходимостью вытекает следующее: если бы не было единства, то не было бы и никакого множества, так что все множественное обретает свою единичную сущность благодаря единству; если бы не было единства, то у множественного вообще не было бы никакой единичной сущности, так что всякое обретение единичной сущности есть претерпевание, благодаря которому возникает то, чего раньше не было; стало быть, истечение единства от первого истинно единого есть обретение единичной сущности каждой чувственно воспринимаемой вещью и ее атрибутом, так что каждая из этих вещей обретает свою единичную сущность благодаря действию первого истинно единого. Таким образом, причиной обретения единичной сущности является истинно единое, которое не приобретало своего единства от какого бы то ни было начала, дающего единство, а едино само по себе. То, чему придается единичная сущность, не извечно, а что не извечно, то создано, другими словами, единичная сущность того, что создано, имеет некоторую постороннюю причину своего возникновения. Следовательно, то, чему придается единичная сущность, создано. Поскольку же причиной возникновения единичной сущности является первое истинно единое, то и причиной созидания является первое истинно единое. Причина начала движения, или двигатель, есть деятельное начало. Поскольку же первое истинно единое является причиной начала того движения, которое заключается в обретении единичной сущности, то есть в претерпевании, то оно есть создатель всех вещей, обретающих единичную сущность. А поскольку единичная сущность бывает лишь в силу имеющегося в вещах единства, и обретение ими единства тождественно обретению ими единичной сущности, то единство есть основа существова-

⁹ «Хувний» (ср. средневековый термин «haecceitas»).

ния вселенной, так что если бы эти вещи лишились единства, то они мгновенно, одновременно с этим исчезли бы и пропали. Истинно единое, следовательно, есть создающее начало, поддерживающее все созданное им, и всякая вещь нуждается в его поддержке и его силе настолько, что без этой поддержки и без этой силы она исчезла бы и пропала.

Поскольку уже ясно, что мы хотели сказать, толкуя о разнице между теми или иными видами единого, дабы выявить, что такое истинно единое — дающее, созидающее, могущественное и поддерживающее — и что такое вещи, единые в возможности, то есть единые благодаря тому, что дает им истинно единое, высокое и возвышающееся над атрибутами, приписываемыми ему еретиками, поскольку все это уже ясно, то мы тем и завершим настоящее рассуждение и поведем далее речь о том, что естественно вытекает отсюда¹⁰.

¹⁰ На этом обрывается дошедшая до нас рукопись трактата аль-Кинди «О первой философии».

КНИГА О ПЯТИ СУЩНОСТЯХ

Мудрый Аристотель в начале своего рассуждения о познании говорит: знание всякой исследуемой вещи относится к философии, которая есть знание обо всем¹. Поэтому первое, что нам следует сделать, это выделить части философии как именно такой науки и посмотреть, в какую ее часть входит изучение данного предмета.

Философия делится на знание и деятельность², и это потому, что и душа делится на две части, а именно: на разум и чувство, как мы это разъяснили в «Книге о категориях»³.

Поскольку философия есть не что иное, как порядок души, то и делить ее подобает на две части, ибо как душа делится на разум и чувство, так и философия делится на знание и деятельность; ведь очевидно, что знание составляет разумную часть, а деятельность — чувственную.

Разумная часть души делится на знание божественного и знание искусственного, ибо одни вещи таковы, что не отделены от материи (то есть являются не чем иным, как материей); другие таковы, что существуют благодаря материи, но отдельно от нее и не совокупно с ней; иные же таковы, что вовсе не связаны с материей.

Вещи, никак не отделенные от материи, суть вещи субстанциальные, или телесные. Вещи, вовсе не связанные с материей, суть божественные вещи, как, например, то, чем занимается богословие. Вещи, существующие не совокупно с материей, — это такие, как душа...⁴ Сами они состоят лишь из искусственных вещей, которые занимают среднее положение между

¹ В начале «Метафизики» Аристотель определяет «мудрость» как знание обо всем («Метафизика», кн. I, гл. 2).

² То есть на теорию и практику.

³ Аль-Кинди имеет в виду свою работу «Книга о десяти категориях», до нас не дошедшую, но упоминаемую в трудах некоторых средневековых арабских авторов.

⁴ Здесь, по-видимому, пропуск в рукописном тексте, поскольку следующая за этим фраза не вяжется с предыдущим.

субстанциальными и божественными вещами. Ибо всевышний Аллах определил и расположил их между плотным, в чем нет ничего тонкого, и тонким, в чем нет ничего плотного⁵, дабы были пути к переходу от познания субстанций к познанию божественных вещей, ведь иначе рассмотрение плотного не вело бы к постижению тонкого.

Деятельность также делится на виды, но в данных рассуждениях, говорим мы, лучше будет вести речь о познании вещей, а не о связанной с ними деятельности. Вот почему мы должны были рассмотреть эти две части, на которые делится философия, дабы затем выявить предмет данных рассуждений.

И мы говорим: одни вещи бывают во всех субстанциях, а другие не во всех. То, что бывает не во всех субстанциях, это все небесные <тела> — светила, сферы и тому подобное. То, что бывает не во всех субстанциях, — это <также> те вещи, кои подвержены возникновению и уничтожению. Одни из них находятся в земле, другие — на земле, а третьи — над землей. Вещи, которые находятся в земле, — это такие, как минералы: вещи, которые находятся на земле, — это такие, как животные и тому подобное; вещи, которые находятся над землей, — это такие, как дожди, облака, удары грома, молнии и прочие явления, происходящие в воздухе.

Что касается вещей, которые бывают во всех субстанциях, то их пять: первая — это материя, вторая — форма, третья — место, четвертая — движение, пятая — время. Во всякой вещи, в которой есть субстанция, существует материя, из которой она состоит, форма, в которой мы ее видим и благодаря которой она зримо отличается от других вещей, место, в котором она находится в известных пределах (ибо нет ни одного тела, коему не было бы уготовлено существование в известном месте и в известных пределах), а также движение, благодаря которому она существует. Движение бывает в определенном месте и в определенное время, так как время есть число движения. А раз мы объяснили, что во всяком теле имеется движение и что всякое движение совершается от одного места к другому, то станет ясно, что во всяком теле имеется и время.

Однако нам следует объяснить признаки пяти перечисленных сущностей на примере искусственных вещей, ибо в них имеются признаки этих пяти сущностей. Мы можем сказать, что эти пять сущностей имеются, например, в судне. Материей — одной из этих сущностей — здесь являются доски, из которых сооружено судно, а формой — стороны и углы, кои у него имеются и коими оно отличается от лестницы, двери и

⁵ Под «плотным» аль-Кинди подразумевает конкретные, чувственно воспринимаемые вещи, а под тонким — абстрактные понятия.

прочих предметов. Далее, оно находится в определенном месте и обладает движением в определенном месте. Движение его также происходит в течение определенного времени.

Как эти пять сущностей имеются в судне, так они имеются и у прочих субстанций, которые воспринимаются чувством и о которых мы сочли нужным написать эту книгу.

А раз так, то нам в первую очередь следует знать, что началами существования всякой вещи служат две из этих пяти сущностей, а именно: материя и форма.

Прежде чем приступать к трем другим, нам следует начать с объяснения этих двух сущностей, ибо всякую вещь, нуждающуюся в объяснении, необходимо познавать путем выяснения начал ее существования, которые не являются четырьмя элементами⁶, принадлежащими к числу начал сложных тел. Но каждая вещь состоит из материи и формы, из коих образуются эти четыре <вида> — теплое, холодное, влажное и сухое, которые служат началами животных, растений и всего того, что подвержено возникновению и уничтожению.

Что касается материи и формы, то они начала для этих четырех видов; они — начала начал, они просты, им ничто не предшествует, ибо те четыре вида суть тела, в то время как материя и форма — не тела, а то, что составляет тела. То, что не является телом, не есть нечто сложное; вещи, составленные из чего-либо, суть сложные вещи, а то, что не составлено из чего-либо, не принадлежит к числу сложных вещей. Указанные четыре <вида> состоят из чего-то; эти же две <сущности> ни из чего не состоят.

Поэтому нам лучше всего будет начать с рассуждения об этих двух сущностях. Поскольку именно материя принимает форму, то о том, что принимает нечто, следует говорить раньше, чем о том, что принимается.

Нам необходимо знать, что всякая вещь объясняется не иначе, как посредством ее определения. А определение есть высказывание, составленное из рода, на основании которого существует определяемое, и видового различия, благодаря которому оно отличается от всех вещей.

Однако материя, как мы уже объяснили, принадлежит к числу высших родов, ибо у нее нет предшествующего рода. Отсюда, стало быть, явствует, что посредством определения она не может быть объяснена, ибо имеется определение лишь того, выше чего есть некоторый род. Поэтому мы должны рассмотреть то, посредством чего объясняется вещь, выше которой нет никакого рода, а об этом можно сказать: это то, чем данная вещь отличается от прочих вещей, а именно различающие

⁶ Четыре элемента — земля, вода, воздух и огонь.

признаки, благодаря которым данная вещь отличается от других вещей, и присущие ей собственные признаки.

Далее, определение нам требуется тогда, когда мы имеем дело со сложной вещью, дабы судить по определению, из чего она состоит. Когда же мы имеем дело с вещью, не являющейся чем-то сложным, мы довольствуемся одними видовыми различиями, без рода, и они в таком случае называются собственными признаками.

А раз так, то нам следует выяснить, что такое материя по своим собственным признакам.

I. Рассуждение о материи

А это можно сделать, сказав следующее. Материя — это то, что принимает, не будучи само принимаемо. Материя — это то, что держит, не будучи само удерживаемо⁷. Материя такова, что если она упраздняется, то упраздняется и прочее, но если упраздняется прочее, то сама она не упраздняется. Из материи состоит всякая вещь. Материя — это то, что, не уничтожаясь, принимает противоположности. Материя не имеет никакого определения.

II. Рассуждение о форме

Что же касается формы, то под этим словом понимают разное. Поэтому всякий, кто желает объяснить какую-либо вещь, имя которой является общим и для других вещей, должен разъединить эту общность и отделить ту ее часть, которую он желает объяснить. А это можно сделать, сказав следующее.

Формы делятся на две части, из коих одна есть чувственно воспринимаемая форма, а другая — такая форма, которая подчинена роду и благодаря которой нечто становится родом и называется о многих по числу вещах. Первая форма — это та, благодаря которой данная вещь зримо отличается от прочих вещей своей субстанцией, качеством, количеством и остальными из десяти родов⁸. Она образует все вещи.

Форма, подчиненная роду, не принадлежит к числу этих простых начал, а поэтому нам нет нужды останавливаться на ней в этой нашей книге, ибо данная книга посвящена простым сущностям, имеющимся в каждом теле.

⁷ В «Метафизике» (кн. X, гл. 23) Аристотель говорит, что медь «держит» (является носителем) форму статуи, а тело «держит» болезнь.

⁸ Категорий.

Что же касается той формы, благодаря которой данная вещь зримо отличается от прочих вещей, и простых начал, то нам следует объяснить их и рассказать о том, что они собой представляют. Поскольку же объяснения и рассуждения, касающиеся формы, известны из рассуждения о материи, то на этом рассуждении нам в первую очередь и следует остановиться. А это можно сделать, сказав следующее.

В простой материи есть некая потенция, благодаря которой вещи образуются из материи: этой потенцией является форма. Это значит, что форма есть потенция. Так, например, при соединении теплоты и сухости, представляющих собой нечто простое, возникает огонь. Таким образом, материя заключается в простом тепле и простой сухости; формой же здесь является огонь. Однако потенция в данном случае такова, что при соединении теплоты и сухости она превращает материю в огонь.

А теперь нам надо дать определение формы. — И я говорю: форма — это видовое различие, благодаря которому та или иная вещь зримо отличается от других вещей, причем зрение здесь означает знание. Таково определение, отличающее форму от других вещей.

III. Рассуждение о движении

Что касается движения, то оно делится на шесть видов: вс-первых, возникновение, во-вторых, уничтожение, в-третьих, превращение, в-четвертых, увеличение, в-пятых, уменьшение, в-шестых, передвижение с одного места на другое.

Что касается возникновения, то оно бывает лишь в субстанции, как, например, когда из теплоты и холода возникает человек. Точно так же и уничтожение бывает только в субстанции, как, например, когда человек обращается в прах.

Что касается увеличения и уменьшения, то таковые бывают лишь в количестве, как, например, то увеличение, которое происходит в некоторых телах. Так, если ты заметишь, что некое тело длиной в десять локтей стало потом длиной в девять локтей, ты назовешь это движение уменьшением, а если ты заметишь, что это же тело стало длиной в одиннадцать локтей, то это движение ты назовешь увеличением. Ибо будет ли движение происходить в числе или времени, или в чем-нибудь другом, что входит в категорию количества, если количество при этом станет больше, ты назовешь такое движение увеличением, а если оно окажется меньше — уменьшением. В действительности сокращается и возрастает лишь содержащееся в субстанции количество, ибо две вещи, из которых одна имеет длину в один

локоть, а другая — в четыре локтя, представляют собой одну субстанцию.

Что касается превращения, то оно происходит лишь в качестве, содержащемся в субстанции, как, например, когда нечто белое становится черным, или когда нечто холодное, подвергаясь изменению, становится теплым, или когда сладкое становится горьким.

Что касается перемещения, то оно делится на два вида: на вращение и прямолинейное движение. Вращение подразделяется на два вида: либо оно не меняет места нахождения движущегося предмета и лишь части предмета поочередно меняют свои места так, что он вращается вокруг срединной точки, служащей центром, не покидая места своего нахождения, как, например, движение сфер в природе или движение мельницы и акцидентальное вращение (как, например, движение метателей и умельцев⁹ в искусствах); либо же оно меняет место его положения, как, например, движение повозки (хотя в действительности ее движение состоит из прямолинейного движения и вращения).

Прямолинейное движение также делится на два вида, так как оно происходит либо по направлению к середине, как, например, движение воды и земли, либо от середины, как, например, движение воздуха и огня.

Что касается видов прямолинейного движения, то они бывают шести (направлений), а именно — вправо и влево, вперед и назад, вверх и вниз.

Все движения, связанные с изменением и превращением, суть движения в качестве.

IV. Рассуждение о месте

Относительно места вследствие неясности и тонкости того, что оно означает, мнения философов разделились. Некоторые из них утверждали, что места вообще не существует. Некоторые утверждали, что оно — тело (так, например, говорил Платон). Некоторые утверждали, что оно существует, но что оно не тело. Аристотель же утверждал, что оно есть нечто существующее и очевидное.

Это можно объяснить, если скажем, что такое место и каково оно. И здесь мы начинаем с выяснения того, существует ли место.

И мы говорим: если тело увеличивается, уменьшается или движется, то необходимо, чтобы это происходило в чем-то та-

ком, что больше тела и что объемлет тело. То, что объемлет тело, мы называем местом. Ведь в самом деле, иногда там, где пусто, ты видишь воздух, а иногда там, где был воздух, ты видишь воду. Происходит это так потому, что, когда вода входит, воздух удаляется. Но место при этом остается и с уничтожением того или другого не уничтожается. Таким образом, выяснилось: место есть нечто существующее и очевидное, и нам — после того, как мы узнали, что оно существует, — следует узнать, что оно собой представляет, и опровергнуть рассуждения тех, кто нам противоречит и полагает, будто место есть тело.

И мы говорим: если бы место было телом, то тело принимало бы тело; таким образом, тело и само принимало бы и его принимали бы, и так было бы без конца, а это неверно. Таким образом, ясно, что противоречащее нашему мнению утверждение о том, будто место есть тело, ложно.

А раз так, то место представляет собой не тело, а поверхность вне тела, которое объемлется местом. Утверждение это станет ясным из известного тебе факта, что если простая материя имеет длину, ширину и глубину, то она называется телом; если же предположить материю имеющей длину и ширину без глубины, то в этом случае она будет называться поверхностью, а если предположить материю имеющей длину без ширины и глубины, то в этом случае она будет называться линией. Место же принадлежит не к той материи, которая имеет длину, ширину и глубину, а к той, которая имеет длину и ширину без глубины.

Такова суть бытия места, благодаря которой оно отличается от всего прочего.

V. Рассуждение о времени

Относительно времени мнения философов также разделились. Некоторые из них утверждали, что это само движение; другие же утверждали, что это не движение. Итак, нам необходимо выяснить, какое из этих двух утверждений истинно, а какое ложно. А это мы сделаем, сказав следующее.

Движение, имеющееся в какой-либо вещи, существует в свойствах данной движущейся вещи, и это движение находится не в каждой вещи данного вида, а только в этой. Что же касается времени, то оно находится в каждой вещи одного вида или одного рода, и различие его не зависит от различия вещей.

Стало быть, ясно, что время не есть движение и что утверждения тех, кто говорил, будто само время есть движение, ложны. Ясно также, что быстрота и медленность движения познаются лишь благодаря времени, ибо медленным мы называем то, что движется долгое время, а быстрым — то, что

⁹ Речь идет, видимо, о каких-то играх, вроде метания диска.

движется короткое время. Суть бытия времени познается лишь способом, о котором я расскажу ниже.

Сделать это можно, сказав следующее. «Теперь» соединяет прошедшее время с будущим. Однако существующее между ними «теперь» не имеет длительности, и оно проходит прежде, чем мы о нем подумаем. Это «теперь», стало быть, не есть время. Однако если представить в уме нечто между двумя «теперь», то мы тем самым представим себе, что между ними существует время. А это значит, что время заключается не в чем ином, как в «прежде» и «после», и оно есть не что иное, как число. Время, стало быть, есть число, исчисляющее движение.

Согласно мнению ученых мужей, есть два вида исчисляемого: раздельное исчисляемое и непрерывное исчисляемое. Время принадлежит не к раздельному, а к непрерывному числу.

Вот определение времени, благодаря которому оно называется непрерывным: время есть воображаемое «теперь», соединяющее прошедшее с будущим.

ОБЪЯСНЕНИЕ БЛИЖНЕЙ ДЕЙСТВУЮЩЕЙ ПРИЧИНЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И УНИЧТОЖЕНИЯ

В том, что воспринимается чувствами (да сделает тебе Аллах сокровенное явным!), содержится очевидное доказательство упорядочивающей деятельности некоего первого упорядочителя, то есть того, что является упорядочителем для всякого упорядочителя, действителем для всякого действителя, создателем для всякого создателя, началом для всякого начала, причиной для всякой причины, — явное доказательство для тех, чьи чувства соединены со светом их разума, чьи искания направлены на обнаружение истины, чья цель заключается в том, чтобы придерживаться истины и выявлять ее, равно как и судить о ней, кто спорные вопросы, возникающие в душе, решает, руководствуясь разумом. У всякого, кто обладает такими качествами, перед взором души будут сорваны темные покровы невежества, душа его с отвращением откажется от склонности к жалкому тщеславию, будет гнушаться низкого дела самовосхваления, почувствует неприязнь к проникновению темного, неясного, освободится от сомнений в очевидном, устыдится притязаний на приобретение того, чего она не находит, и неумения сохранить то, что она находит. И тогда она не будет противоречить себе и рьяно выступать за то, что ей противно.

Так будь же именно таким, и да поможет тебе Аллах, о славный образ, о драгоценная жемчужина! Пусть тебе будет ясно, что Аллах (великая ему хвала!), как это явствует из наших рассуждений о первой философии, есть истинное бытие, кое никогда не было и не будет не-сущим, что он извечен и непреходящ, что он есть единое живое, не имеющее в себе ничего множественного, и что именно он — первая причина, у которой нет причины, действующая причина, у которой нет действителя, энтелехимальная причина, у которой нет энтелехии, создатель вселенной из ничего, — тот, кто одни ее части сделал причинами и условиями других ее частей.

В строе и порядке этого мира, во взаимном действии его частей, в следовании одних его частей за другими, в подчинении одних его частей другим, в совершенстве строения мира,

при котором неподходящим образом возникает все возникающее, уничтожается все уничтожающееся, устывает все устойчивое, исчезает все исчезающее — во всем этом находят подтверждение совершеннейший порядок — а у всякого порядка есть упорядочивающее начало, — и совершеннейшая мудрость — а у всякой мудрости есть мудрое начало, — ибо и то и другое соотнесено.

Если бы не помощь (Аллах да поможет тебе во всяком благом деянии), оказанная тебе в ответ на твою просьбу и заключающаяся в объяснении единственности Аллаха (великая ему хвала), величия его могущества, совершенства его устройства, глубины его мудрости и безмерности его великодушия, многие из поборников истины, не поднимавшиеся на высокие вершины первой философии и не погружавшиеся в глубочайшие пучины ее многоводных бурных морей, просторы которых захотят бороздить лишь самые умелые и отважные мореплаватели, многие из таких поборников истины должны были бы заняться завершением того, о чем мы ведем речь и к совершенству чего стремимся ради наших соплеменников, завершением того, что относится к числу глубочайших вопросов, сопряженных с большими трудностями и препятствиями, чем то, о чем говорилось выше, а также завершением того, к чему призывает душа людей, занимающихся всякой торговлей и уже успевших, улучив подходящий момент, получить от своей торговли небольшую прибыль. И того, кто дает нам силу, мы просим облегчить нам движение к намеченной цели, осветив для нас истину, поспешествовав нам могуществом своей мудрости и ниспослав нам удачу.

И я говорю: посредством доказательных рассуждений было выяснено, что всякое движение бывает либо движением, относящимся к месту, либо движением, заключающимся в росте, либо движением, заключающимся в уменьшении, либо движением, заключающимся в превращении, либо возникновением, либо уничтожением.

Движение, относящееся к месту, — это перемещение частей тела и его центра или только всех частей тела.

Движение, заключающееся в росте, есть такое движение, которое путем увеличения размера тела доводит его границы до предела, более удаленного, чем тот, до которого они доходили.

Движение, заключающееся в уменьшении, по своей сущности и по определению есть движение, противоположное движению, заключающемуся в росте, а это значит, что оно сокращает границы тела путем их количественного уменьшения, отдаляя их от того предела, до которого они доходили раньше.

Движение, заключающееся в превращении, — это такое движение, при котором происходит изменение некоторых состояний предмета, но предмет остается самим собою, как, например,

когда один и тот же человек сначала имел здоровый цвет лица, а затем стал бледным из-за предпринятого им путешествия, из-за болезни или еще по какой-нибудь причине.

Движение, заключающееся в возникновении и уничтожении, — это такое движение, при котором вещь изменяет свою сущность, как, например, пища, сущность которой состоит в том, что она — напиток или еще какая-нибудь пища, превращается в кровь, так что это движение приводит к возникновению крови и уничтожению напитка.

Мы говорим: всякое движение бывает либо сущностным, либо акцидентальным. Под сущностным я здесь подразумеваю то движение, которое вытекает из сущности вещи. Под акцидентальным же я подразумеваю то движение, которое не происходит из сущности вещи. Под тем, что относится к сущности вещи, я подразумеваю то, что может быть отделено от вещи, в которой оно находится, лишь с уничтожением ее субстанции — как это происходит с жизнью живого существа, которую можно отделить от него лишь с уничтожением его субстанции, в силу чего оно перейдет в нечто неживое.

Под неотносящимся к сущности вещи я подразумеваю то, что отделяется от вещи без уничтожения ее субстанции — как это происходит с жизнью в теле: жизнь может покинуть живое тело, но сама телесность устойчива в своем состоянии, она не уничтожается.

Рассмотрим теперь причину движения, заключающегося в возникновении и уничтожении. И мы говорим: во многих рассуждениях наших о природе мы уже разъяснили, что естественные причины бывают либо материальными, либо формальными, либо действующими, либо энтелехияльными.

Под материальной причиной я подразумеваю материю вещи, из которой она образовывается, как, например, золото, которое составляет материю динара и из которого он образован.

Под формой я подразумеваю форму динара, соединение которой с золотом образует динар.

Под действующей причиной я подразумеваю того, кто изготовил динар, соединив форму динара с материей.

Под энтелехияльной причиной я подразумеваю то, ради чего мастер соединил форму динара с золотом, — таковую составляет польза, извлекаемая благодаря динару, и приобретение посредством него требуемого.

Поскольку нет других естественных причин, кроме этих четырех, то причины возникновения всего, что возникает, и уничтожения всего, что уничтожается, суть именно эти перечисленные нами четыре причины.

Вот почему мы и говорим: все, что возникает, возникает в некоторой материи. Так что причина возникновения всего,

что возникает, и уничтожения всего, что уничтожается, есть причина материальная — это его материя, через которую оно возникает и уничтожается, ибо если бы у преходящих вещей не было материи, то они не возникали бы и не уничтожались, так как у всего возникающего и уничтожающегося необходимо должен быть определенный субстрат попеременного возникновения и уничтожения.

Что касается формальной причины, то это форма вещи, посредством соединения которой с материей вещи последняя становится тем, что возникает благодаря форме, или посредством разъединения которой с материей вещи последняя становится тем, что уничтожается из-за формы.

Что же касается действующей причины, то она как раз и является предметом нашего исследования, — это то, что мы именно ищем и благодаря познанию чего мы и находим интеллектуальную причину. Ибо интеллектуальная причина либо выше действующей причины, то есть побуждает ее к действию, либо же есть сама эта действующая причина, а это значит, что ничто не вынуждает ее к действию, поскольку она действует исключительно через самое себя. Таким образом, если действующая причина не познана и если она тождественна с интеллектуальной причиной, то, значит, и последняя не познана. А то, что выше...¹

Действующая причина бывает либо ближней, либо отдаленной.

Что касается отдаленной действующей причины, то это, например, стрелок, пускающий стрелу в животное и поражающий его насмерть. Стрелок является отдаленной причиной убийства поражаемого им животного, а стрела — ближней причиной: действие стрелка заключается в пускании стрелы с целью убийства поражаемого им животного, а действие стрелы — в поражении живого существа через нанесение ему раны и через то, что живое существо испытывает от стрелы определенное воздействие через соприкосновение.

Что касается отдаленной действующей причины возникновения всего, что возникает и уничтожается, всего, что может быть воспринято чувством или разумом, то в нашей книге «О первой философии» мы уже разъяснили, что первая причина, то есть Аллах — да будет он прославлен, — является творцом всего, интеллектуальной всего, причиной причин, творцом всего действующего.

Рассмотрим же теперь ближнюю действующую причину всего, что возникает и уничтожается, дабы выяснить, как все

¹ В рукописи здесь пропуск. В дальнейшем многоточиями будут обозначаться пропуски в рукописном тексте.

устроилось благодаря предсуществующей божественной мудрости.

И мы говорим: в рассуждениях о природе было выяснено, что (1) возникновение и уничтожение свойственны вещам, обладающим противоположными друг другу качествами; (2) теплота, холод, влажность и сухость суть начала противоположных друг другу качеств; (3) дальнее тело мира — а именно то, что расположено между внутренней поверхностью сферы луны и отдаленным краем тела неба, — это не теплое и не холодное, не влажное и не сухое; в продолжение того периода времени, который был предуготовлен Аллахом — да будет он прославлен — для дальнего тела мира, в последнем не происходит ни возникновения, ни уничтожения, и возникновение и уничтожение имеют место лишь в том, что расположено ниже сферы луны; (4) то, что расположено ниже сферы луны, составляют четыре элемента, а именно: огонь, воздух, вода и земля, и то, что состоит из них; эти четыре элемента в целом не подвержены ни возникновению, ни уничтожению — в каждом из них возникают и уничтожаются лишь части при переходе одного элемента в другой; что касается единичных вещей в их целостности, то они существуют в продолжение того срока, который был предуготовлен для них Аллахом — да будет он прославлен; что касается сложных единичных вещей, то есть растений, животных, минералов и тому подобного, то все они возникают и уничтожаются, остаются же в них, подобно тому как остаются элементы, только формы их — такие, как человечность, лошадность, древесность, минеральность; (5) каждый из этих элементов и то, что из них составлено, связаны со временем, местом и перемещением; небесная сфера служит местом, объемлющим всю совокупность этих четырех элементов и все то, что из них составлено; (6) время есть число движения небесной сферы; (7) огонь и воздух находятся в естественном движении от центра к своему местоположению; местоположение огня — между внутренней поверхностью небесной сферы и внешней поверхностью воздуха; местоположение воздуха — между внутренней поверхностью огня и внешней поверхностью земли и воды; местоположение земли и воды — между внутренней поверхностью воздуха и центром вселенной; (8) для земли и воды естественно перемещение в направлении к центру вселенной; земля вся находится в центре вселенной, и части ее движутся к центру вселенной; (9) поверхность огня и воздуха — то есть их внешние и внутренние поверхности — сферичны; точно так же и земля с водой вместе со сложными телами имеют явно сферическую поверхность.

И мы говорим: ближняя причина возникновения и уничтожения, происходящих в различных частях четырех элементов,

может принадлежать или не принадлежать к числу этих элементов; этой причиной может быть либо один из тех или других, либо некоторые из них, из тех и других вместе.

Если эта причина принадлежит к числу четырех элементов, то ею является либо один из них, либо некоторые из них, то есть более чем один; или же каждый из них является причиной возникновения и уничтожения в другом элементе.

Если причиной возникновения и уничтожения служит один из них или некоторые из них — то есть более чем один, — то причина — все равно, будет ли она единичной, или множественной, — вовсе не имеет в себе ничего такого, что было бы подвержено уничтожению. Однако то, что служит причиной возникновения и уничтожения в элементах, скорее не принадлежит к числу последних, ибо в этом случае многие части его уничтожались бы и возникали, и тогда оно было бы чем-то таким, что в своих частях подвергается возникновению и уничтожению, в то время как части его не возникают и не уничтожаются, — а это нелепо. Таким образом, невозможно, чтобы причиной возникновения и уничтожения служил один из этих элементов или многие из них.

Если же все элементы служат причиной возникновения и уничтожения друг друга, то причиной является каждый из них по отношению ко всем им, а также все они по отношению к каждому из них.

Своими сферическими поверхностями элементы сходятся друг с другом, и, стало быть, возникновение воздуха из огня и огня из воздуха будет иметь место либо в общих для них частях, либо не в общих частях.

Если это будет происходить не в общих для них частях, то огонь будет превращаться в воздух в той своей части, которой воздух не касается, и тогда изменение необходимо претерпевает каждая часть огня, расстояние которой от поверхности воздуха будет равно размерам этой части. В таком случае претерпевающий изменение огонь будет представлять собой сферу, имеющую повсюду одинаковое расстояние от поверхности сферы воздуха и одинаковую толщину, ибо в противном случае одни части воздуха были бы способны вызывать превращение огня, а другие части такой способностью не обладали бы, и тогда воздух, находящийся на поверхности воздушной сферы, не имел бы единой природы, либо же причиной его разнообразия служило бы нечто ему чуждое. Но у воздуха единая природа, и если в нем не действует ничего чуждого ему, то он вызывает превращение в определенной сфере огня, расстояние которой от поверхности воздуха едино и неизменно, и претворяет огонь в воздух.

Точно такое же действие оказывает и огонь на воздух, вследствие чего возникает множество объемлющих друг друга и перемежающихся с воздухом сфер огня. В силу этого каждая из сфер благодаря своему соседству с другой сферой, одинаково удаленной от нее и имеющей одну толщину, необходимо претерпевает изменение до тех пор, пока каждая из сфер огня и воздуха целиком и актуально не станет огнем и воздухом. И тогда каждый из этих элементов актуально и одновременно будет и чем-то одним, и чем-то другим, — а это вопиющая нелепость. Точно так же дело обстоит и с прочими элементами.

Таким образом, действующим началом оказывается не то, что мы предполагали, а мы исходили из того, что действующим началом является именно это.

Мы впали в противоречие, и если элементы (действительно) служат причиной возникновения и уничтожения, то невозможно, чтобы уничтожение и возникновение были вызваны ими не в общих для них частях.

Если же возникновение и уничтожение происходят в общих для них частях, то либо в каждой из таких частей, либо только в некоторых из них.

Если это происходит только в некоторых из них, то необходимо (раз предполагается, что причиной служат именно они), чтобы элементы по своей природе были многообразны. Но, как уже говорилось, по своей природе они не многообразны. Таким образом, выходит, будто примыкающий к общей части огонь становится сферой воздуха с повсюду одинаковой толщиной, а воздух — сферой огня с повсюду одинаковой толщиной. В таком случае, как указывалось выше, образуется множество объемлющих друг друга смежных сфер огня и воздуха, каждая из которых должна подобным же образом воздействовать на смежную с ней сферу до тех пор, пока каждая из них целиком и актуально не станет и огнем и воздухом. Каждая из них одновременно и актуально окажется и чем-то одним, и чем-то другим, — а это вопиющая нелепость.

Точно так же дело обстоит и с прочими элементами. Таким образом, действующим началом оказывается не то, что мы предполагали, а мы исходили из того, что действующим началом является именно это.

Мы впали в противоречие. Итак, невозможно, чтобы элементы были ближней причиной возникновения и уничтожения друг друга, и остается лишь допустить, что причиной возникновения и уничтожения служит в них либо нечто чуждое им, либо одновременно они сами и нечто им чуждое. Причина возникновения и уничтожения заключается, стало быть, в чем-то чуждом элементам, и она необходимо должна действовать либо

вместе с ними, либо без них. В рассуждениях о природе — а с рассуждениями этими нельзя не согласиться — уже говорилось, что движение в элементах и во всем, что состоит из элементов, вызывает теплоту. Элементы, стало быть, подвергаются такому воздействию, которое осуществляется либо через движение, либо через соприкосновение. Но то, что соприкасается с поверхностью элементного мира, не является ни чем-то теплым, ни чем-то холодным, ни чем-то влажным, ни чем-то сухим. Единственное, чему элементы подвергаются при таком соприкосновении, — это воздействие движения. Тому, что соприкасается с поверхностью элементного мира, свойственно разнообразие небесных тел, разнообразие движения небесных тел и их положения, ибо одни из них больше, другие — меньше, одни из них движутся медленнее, другие — быстрее, одни из них дальше, другие — ближе; каждый из них движется то быстро, то медленно, то поднимаясь ввысь, то опускаясь вниз, то располагаясь далеко, то близко. При этом мы обнаруживаем, что сила воздействия того, что нагревает другие вещи через движение, зависит от его величины, расстояния, скорости и близости к определенному месту.

Таким образом, причина возникновения тепла в элементах от движущегося над ними первого элемента зависит от движения, времени, места и количества. Поэтому воздействие на элементы бывает различным в зависимости от того места, которое занимают их части относительно тел первого элемента, от периода обращения последних вокруг элементного мира, от скорости и количества движущихся над ним небесных тел.

Если над какой-нибудь частью <мира> элементов движется больше тел, если они движутся быстрее, ближе и ниже и если у них большие размеры, то тем сильнее эта часть нагревается. Если эта часть не подвергается такому воздействию, она сохраняет свою природу, так что если небесные тела удалены от определенной части земли и находящихся на ней сложных тел, то земля и вода сохраняют там свою природу, то есть холод.

Что касается окружающего нас воздуха, то это не чистый воздух, а такой, который смешан с водой и землей: будучи в таком состоянии, он опустился вследствие того, что в составе его возобладали вода и земля.

В рассуждениях о природе уже говорилось о том, что первыми активными качествами являются теплота и холод, в то время как влажность и сухость суть пассивные качества. Поэтому, когда небесные тела бывают удалены от земли, преобладание получает холод; когда же они приближаются к земле, происходит нагревание, и возникают влажность и сухость, сопровождающие тепло и холод. От этих четырех качеств про-

исходят все прочие качества. Недостаток или обилие каждого из двух таких качеств приводит к возникновению определенной вещи.

Известно, что действия души зависят от смесей тел, а разнообразие смесей обуславливается, как мы уже говорили, различиями в небесных телах, местом, движением, временем и количеством.

Мы видим, что в странах, расположенных под небесным экватором, из-за сильного зноя, вызываемого тем, что Солнце там дважды в году появляется в зените, двигаясь над головой в большей части полосы экватора, оно делает тамошних жителей черными, подобными чему-то обожженному огнем; волосы их оно делает курчавыми и короткими — такими, как это бывает с волосами, когда они опаляются огнем, если находятся близко к пламени; внизу, то есть в нижних частях тела, оно делает их тонкими, носы — приплюснутыми, глаза — крупными и выпуклыми, губы — толстыми, рост — высоким, дабы отвлечь влагу от их нижних частей к верхним. Эти люди очень вспыльчивы и злы — из-за того, что подвергаются действию чрезмерного зноя и сухости; облик их меняется, как только ими овладеет гнев или страсть.

У обитателей же местностей, прилегающих к северному полюсу, из-за сильного холода, господствующего в этих странах, мы наблюдаем обратное: так, глаза, губы и носы у них мелкие, цвет кожи — белый, волосы — прямые, нижние части тела у них тучные вследствие того, что они находятся во власти холода и влаги, в сердцах у них холод, и потому они бывают серьезными, суровыми, терпеливыми и бесстрастными. По этой причине среди них много целомудренных, уравновешенных и умеренных людей. Благодаря умеренности своих темпераментов они отличаются пылкостью, умозрительностью, а также уравновешенностью нравов.

Точно так же и у всякого животного мы наблюдаем, как в его теле возникает норов, соответствующий его темпераменту.

Таким образом, нравы бывают разными в зависимости от того, близко ли находятся от нас небесные тела, или далеко, вздымаются ли они, или опускаются, быстро ли они движутся, или медленно, сходятся ли они, или расходятся, — а также в зависимости от того, каким бывает наш темперамент после того, как породилось семя и утвердилось во чреве.

А раз дело обстоит именно так, то что же мешает тому, что является более тонким, быть познаваемым через движение этих небесных тел — по воле создателя (да будет он превознесен), — поскольку наочевиднейшая вещь есть ближайшее следствие этого движения, а движение является ее ближней причиной? Разве прочие вещи не являются лишь акциденциями,

сопутствующими этому удивительному бытию — бытию природному и бытию душевному? Итак, после сказанного можно считать, что наша мысль уже усвоена.

О том, что эти небесные тела служат причиной нашего бытия, больше всего свидетельствует видимое нами движение Солнца, отчетливо заметное без всяких вычислений, а также движение планет, совершенно ясно воспринимаемое чувством. Эти планеты выделяются среди всех небесных тел: системы их взаимного расположения; их средние расстояния от окружающих нас природных вещей, подверженных возникновению и превращению; число их движений, из коих одни имеют направление с востока на запад, а другие — с запада на восток; их близость или удаленность от центра — все это больше, чем у всех прочих небесных тел, свидетельствует о том, что они являются причиной бытия вещей, подверженных возникновению, уничтожению и изменению, а также продолжительности пребывания их форм в материи, предуготовленной для них их творцом (да будет он превознесен!).

Особенно же это касается Солнца. В отношении Солнца это проявляется чрезвычайно отчетливо, поскольку оно, как это явствует из математических вычислений, есть самое крупное из тел, да и расположено оно к нам близко — если принять в соображение его величину, то оно даже окажется относительно ближайшим телом, ибо расстояние от Луны до центра Земли при ее наибольшем удалении в два раза меньше, чем от Солнца при его наибольшем удалении, в то время как размеры Луны составляют менее, чем... часть. Если принять в соображение размеры Солнца, то оказывается, что тело Солнца расположено намного ближе, чем Луна, и движется оно над нами быстрее Луны, так как если бы они соединились в одной части восточной стороны небосвода, то, вращаясь над нами вместе с Солнцем, сфера вернула бы Солнце в эту восточную сторону в среднем через 365 долей 59 минут и 8 секунд — немного больше или немного меньше этого. Луну же сфера вернула бы на свое место, то есть в эту же восточную сторону, в среднем через 373 градуса — немного меньше или больше этого. Солнце, хотя оно и может переместиться, все же возвращается в восточную сторону небосвода с превышением в две минуты сверх 365. Оно ближе и больше Луны. Скорость же их повсюду одинакова. Среди всех небесных тел Солнце оказывает наиболее явное воздействие на то, что подвержено возникновению и уничтожению. Это выявляется при определении его расположения в эклиптике по отношению к Земле: его восхождения, нисхождения, удаления от нас, приближения к нам, влечения его движением великой сферы, т. е. перемещения его с востока на запад, несовпадения его центров с центром Земли.

Действительно, мы обнаруживаем, что в местностях, расположенных между северным тропиком и северным полюсом, чем ближе к северному полюсу, тем холоднее, так что там не бывает ни посевов, ни скота, и что, чем ближе к этим местностям, тем реже население.

Подобным же образом в местностях, расположенных под небесным экватором, мы наблюдаем чрезмерную жару — такую, что в них оказывается весьма редкое население, мало посевов и скота.

Что же касается областей, расположенных между этими местностями и южным полюсом, — вплоть до того места, что находится под пятью градусами и тридцатью минутами от созвездия Стрельца, где Солнце находится в зените, имея наименьшее удаление от Земли, — то население в них из-за сильного зноя становится все реже и реже, пока жара не делает эти области в конце концов совершенно необитаемыми — так близко здесь Солнце расположено от центра Земли.

Но чем дальше от этих местностей, тем более уравновешена смесь «элементов» и тем лучше все оказывается устроенным в ней — и так вплоть до центральных областей, расположенных между местностями, в которых господствуют чрезмерные холода, и этими областями.

Мы видим, что зимний день из-за своей непродолжительности и из-за удаленности Солнца от зенита бывает более влажным и холодным: Солнце тогда бывает от нас далеко, появляется оно над нами редко, влагу от нас оно отвлекает слабо, слабо нагревает нашу местность и наш воздух. В противоположное этому время мы наблюдаем обратное.

Если бы удаленности Солнца от Земли была свойственна иная средняя величина и Солнце было бы выше, то и окружающий нас воздух оно нагревало бы меньше, так что если бы оно находилось над определенным местом, то мы, будучи там, не испытали бы на себе его явного нагревательного действия — все на Земле замерзло бы, подобно тому как это происходит в местностях, расположенных близко к полюсам, и не было бы ни посевов, ни скота, ни каких-нибудь других живых существ, совершенно так же, как это бывает в вышеупомянутых местностях. Если же Солнце было бы очень близко, то на Земле все было бы спалено, и тогда не было бы ни посевов, ни скота, ни прочего, подобно тому как это бывает в местностях, от которых Солнце находится на самом близком расстоянии. Если же среднее расстояние Солнца от Земли было бы таким же, как сейчас., но движение его совершалось бы по кругу небесного экватора или по какому-нибудь из параллельных с ним кругов².

² Кругов географической широты.

то не было бы ни зимы, ни лета, ни весны, ни осени — на Земле каждая местность имела бы одно и то же время года: либо это было бы постоянно лето, либо — постоянно зима, либо неизменно какое-нибудь другое из времен года.

Если бы дело обстояло именно так, то не могло бы быть и речи ни о возникновении, ни об уничтожении; вещи были бы одними и теми же, в них не было бы ни возникновения, ни уничтожения, исчезли бы все формы бытия, какие мы наблюдаем при смене времен года. Действительно, если бы летняя сухость длилась дольше, то животные и растения подверглись бы повальному уничтожению. Точно так же, если бы лето было коротким, то оно было бы менее теплым. Так и с каждым временем года: если бы теперешняя их смесь изменилась, то это привело бы к повальной смерти и гибели.

Если же движение Солнца происходило бы по эклиптике, находящейся на теперешнем расстоянии, но если бы оно не удалялось из-за движения великой сферы, передвигающейся с востока на запад, и если бы оно, таким образом, задерживалось, появляясь над каждым пунктом земной поверхности на полгода, поскольку за целый год оно делает один кругооборот, то животные не знали бы отдыха, и в том пункте, который находился бы в течение полугода в тени, не оставалось бы ни одной капли влаги — она бы вся иссякла, — ибо животные отдыхают ежесуточно и точно так же питаются деревья, причем одни из них днем вянут, а ночью набираются сил и питаются, а другие наоборот.

Если же центр Солнца не находился бы вне центра Земли, то было бы не четыре, а два времени года, ибо склонение Солнца как на севере, так и на юге в каждом двух градусах было бы одним и тем же и Солнце имело бы равное расстояние от центра Земли, так что в своем северном, равно как и южном склонении, оно вызывало бы одно и то же время года, и в таком случае были бы всего лишь два времени года, соответствующих двум из четырех элементов; эти два элемента оставались бы, а остальные превратились бы в них...

Но если есть теплота, то, значит, необходимо должен быть и холод; если есть сухость, значит, необходимо должна быть и влажность. Сочетание же этих четырех качеств необходимо предполагает существование четырех элементов. Таким образом, если бы времен года было только два, то и элементов было бы не четыре. В таком случае необходимо не было бы того, что необходимо должно быть, а это — противоречие.

Как искусно устроил создатель (да будет он превознесен!), что Солнце, приближаясь к нам, оказывается вблизи зенита, что оно поднимается в небе и удаляется от лика земли., а затем приближается к нам, доходя до конца склонения, после чего

оно удаляется до своего среднего расстояния. При этом, опускаясь, оно имеет разные градусные расстояния, которые в одном направлении образуют одно склонение, вследствие чего каждому склонению соответствует два времени года и всего оказывается четыре времени года, соответствующих по качеству четырем элементам. Чтобы между природой одних и природой других из-за противоположности всех их качеств не было резкого контраста, каждые два времени года в одном склонении имеют общее качество. В противном случае не было бы ни животных, ни каких-либо других живых существ. Причины, делающие невозможной жизнь в тех областях, от которых Солнце расположено слишком далеко или слишком близко, а также в тех областях, где восход и заход продолжаются долго, или в тех, где в должный срок не наступают соответствующие времена года, — эти причины оказали бы свое действие, если бы Солнце было дальше или ближе, показывалось бы на долгое время или на долгое время скрывалось, либо не вызывало бы в каждой местности наступления времен года в надлежащее для этой местности время.

Было уже выяснено, что существование вещей, подверженных возникновению и уничтожению, устойчивость их форм до истечения срока *(их)* бытия, угодного творцу (да будет он прославлен), и сохранение их порядка зависят от среднего расстояния Солнца от Земли, от его движения по эклиптике и от следования Солнца за движением великой сферы, заставляющей его двигаться с востока на запад, а также от несовмещения центра его сферы с центром Земли., то есть оттого, что он иногда приближается к центру Земли, а иногда удаляется от него, поскольку существует предел для того времени, в течение которого длится бытие той или иной существующей вещи.

Примерно то же самое наблюдается и у Луны. Действительно, если бы среднее расстояние ее от Земли было не таким, как сейчас, если бы Луна находилась ближе, то возникновение облаков и дождей было бы невозможно, так как Луна разгоняла бы испарения, рассеивала бы их и приводила бы их в разреженное состояние, не допуская их скопления и сгущения, как это бывает при ущербе Луны и при наступлении полнолуния³, ибо дожди выпадают большей частью в начале и в конце месяца, в период, близкий к соединению⁴. В периоды же полнолуния дожди большей частью выпадают редко вследствие обилия лунного света и силы нагревательного действия, оказывае-

³ Дословно: «наполнения».

⁴ Имеется в виду «соединение» Солнца и Луны, т. е. расположение их на одной долготе.

мого им на воздух в этот период. С наступлением момента соединения лунный свет рассеивает испарения и приводит их в разреженное состояние, нагревая воздух. Таким образом, меньше всего дождей выпадает в период полнолуния и больше всего — в период соединения, ибо последнее благодаря отсутствию лунного света способствует скоплению, сгущению и охлаждению воздуха.

Если же Луна находилась бы на теперешнем расстоянии от Земли, располагаясь в одном из параллельных небесному экватору кругов или на самом экваторе, то не было бы заметной нам целесообразности пребывания ее на наклонной орбите. А эта целесообразность заключается в том, что зимой в период наступления полнолуния Луна бывает в верхнем положении, в котором Солнце находится летом, зимняя ночь при полнолунии бывает при верхнем положении, в котором Солнце находится зимой, ночь полнолуния бывает прохладнее, и Луна тем самым придает умеренность температуре воздуха, способствуя прорастанию и созреванию возвращаемых растений путем нагревания и охлаждения воздуха в нужное для них время. Если бы Луна во всех прочих отношениях была такой, как сейчас, но не имела бы центра, не совпадающего с центром Земли, а также круга вращения, то она в своих четырех различных состояниях не приближалась бы к Земле и не удалялась от нее, поскольку именно по этой причине в период соединения и полнолуния она бывает высоко, а в двух других четвертях — низко; в одной из четвертей она снижается, и ее яркость увеличивается; еще в одной четверти она восходит, и ее яркость уменьшается; еще в одной четверти она увеличивает скорость движения, и происходит то, о чем мы говорили; еще в одной четверти она уменьшает ее, и происходит то, о чем мы говорили. По нашим наблюдениям, каждое из этих состояний обуславливает в какой-нибудь отдельной вещи возникновение и уничтожение, и мы видим, как с ее снижением, то есть с ее приближением к Земле, влажность на Земле возрастает, а с ее удалением — уменьшается.

Выяснилось, стало быть, что Луна, будучи такой, какая она есть, оказывает великую помощь Солнцу в его воздействии на возникновение и изменение вещей в этом мире.

Во всем этом очевидна также помощь и прочих планет, ибо каждой из них свойственно наклонное движение, сходное с движением Солнца по эклиптике, движение по сфере с центром вне центра Земли, подобно тому как это имеет место у Солнца и у Луны, и движение по кругу вращения, сходное с движением Луны. Луна совершает акцидентальное движение по отношению к тому месту в сфере Солнца, где последнее находится в зените, то есть по отношению к окружности, проходящей через оба

полюса сферы, в силу чего она и приобретает многообразные фигуры, как это, например, бывает при снижении Луны по направлению к центру Земли, при ее восхождении в противоположном к нему направлении, при нахождении ее поочередно над различными пунктами, при ускорении ее движения и при его замедлении, при отклонении ее от эклиптики Солнца и при движении параллельно ей в случаях соединения и разъединения ее с Солнцем. При этом возникают явления, вызываемые близостью Луны или ее удаленностью, ускорением ее движения или его замедлением, восхождением ее или снижением. С перемещением апогеев планет меняется и положение времен каждой из них. Так, если высшая точка какой-нибудь планеты находится в движении, если в данном пункте она находится выше, чем в любом другом пункте сферы с центром вне центра Земли, и если она снижается в направлении, противоположном этому пункту, то вследствие движения апогея в определенное время начинают изменяться времена планет в каждом пункте сферы.

Все, о чем мы говорили, оказывает большое воздействие на возникновение и уничтожение преходящих вещей. Наглядным свидетельством тому служит наблюдаемое нами различие во временах года. Так, весна в одном году бывает отличной от весны в другом году, и точно так же обстоит дело с летом, осенью и зимою, хотя при весьма многих различиях в эти времена года положение Луны бывает одним и тем же.

Если бы воздействие исходило только от Солнца и Луны, то день, в который Солнце и Луна занимают одинаковое положение в одной части, был бы схож с другим днем, то есть с тем, в который они занимали бы точно такое же положение. В действительности, однако, мы обнаруживаем здесь явное различие. Такое различие мы обнаруживаем в этой части при приближении к Солнцу и Луне какой-нибудь планеты: если это происходит в северном склонении, бывает тепло, если же это имеет место в южном склонении, наступает похолодание. И чем ближе эта планета находится к Солнцу и Луне, тем сильнее становятся зной и стужа в периоды потепления и похолодания.

Мы можем наблюдать, как вещи, вызывающие в нас теплоту через соприкосновение с нашими телами, оказывают на нас различное воздействие в зависимости от большей или меньшей по отношению к нам степени теплоты и от степени сухости и влажности наших тел. Когда сухость и влажность нашего тела уравновешены, а то, что соприкасается с нами, имеет одинаковую с нами теплоту, получается переваривание. Когда же то, что соприкасается с нами, имеет большую теплоту, получается растворение. Если оно имеет еще большую теплоту, то получается

влечение. При дальнейшем увеличении его теплоты получается высыхание и, наконец, сгорание.

Если наши тела склонны быть влажными и если тепло и холод в нас уравновешены, то первая степень воздействия на нас теплоты вызывает гниение, вторая — переваривание, третья — растворение, четвертая — влечение, пятая — высыхание и шестая — сгорание.

Если наши тела склонны быть сухими, и если тепло и холод в них уравновешены, то первая степень воздействия вызывает несварение, вторая — сильное утучнение и слабое растворение, третья — сильное высыхание и слабое влечение, четвертая — сильное сгорание и слабое деление, пятая — сильное деление и слабое утончение, шестая — сильное утончение.

Точно таким же образом нам следует судить и о влиянии, оказываемом на нас небесными телами через нагревание наших тел и окружающего нас воздуха по мере воздействия каждого из них соответственно его скорости, близости, снижению и величине, противоположности этих небесных тел, их количеству, соединению, разъединению и различию в их состояниях.

Мы можем наблюдать все это посредством чувств. Так, сильный северный ветер мы наблюдаем тогда, когда Юпитер оказывается в созвездии Рака, сильный южный ветер — тогда, когда Марс оказывается в созвездии Козерога, сильную влажность в соответствующее время года — тогда, когда Венера соединяется в начале этого периода с Солнцем, сильную влажность в соответствующее время года — тогда, когда Венера оказывается в созвездии Водолея или в созвездии Рыб, изменение и усиление ветров в соответствующее время года — опять же с усилением влажности — тогда, когда в созвездии Водолея оказывается Меркурий.

Таким образом, от нас не остается скрытым и то воздействие, которое оказывают прочие светила на возникновение и уничтожение преходящих вещей. Точно так же не скрыто от нас и влияние, испытываемое последними со стороны неподвижных звезд; о них можно сказать то же, что и о планетах и о том, что связано с их величиной и соединением с Солнцем, Луной и прочими планетами.

Каждый круг, параллельный небесному экватору, оказывает воздействие на расположенные под ним пункты определенной широты и долготы — этим, например, объясняется наблюдаемое нами высыхание большей части растительности и вызревание большей части плодов вследствие соединения с Солнцем светила, называемого Сириусом, этим же объясняется различие местностей по степени населенности... и по обычаям их населения. Каждый пункт в одном из кругов, параллельных кругу небесного экватора, проходит над одним каким-нибудь кругом

на Земле, параллельным ее великому кругу⁵, над которым проходит круг небесного экватора, и при своем вращении над этим кругом этот пункт с каждым веком вызывает в расположенных под ним телах доли тепла, холода, влажности и сухости, а эти тела приобретают те или иные нравы. Эти нравы, обычаи или желания души определяются общим для этих тел темпераментом, обусловленным этими кругами, и особым темпераментом каждого из находящихся под данным пунктом возникающих и уничтожающихся живых существ. Вследствие этого возникают виды деятельности, отличные от первоначальных видов деятельности, и желания, отличные от первоначальных желаний, изменяются формы и законы государств и, следовательно, изменяются и сами государства и то, что подобно государствам. Ибо все небесные тела вращаются вокруг оси наклонной сферы так, что удаленность каждого из них от небесного экватора изменяется в течение ряда веков, в которые обнаруживается их долгое движение. Что же касается их удаленности от круга созвездий⁶, то она остается всегда одинаковой, дабы оставались неизменными их действия при их соединении с Солнцем.

Это очевидно, если взять в качестве примера место параллельных кругов: каждый разряд таких кругов имеет одно положение, общее для всех существ, различия же, которые оказываются в субстанции того или иного предмета, определяются тем, имеются ли здесь море или горы, пастбища или солончаки, низина или возвышенность, находятся ли они к востоку от них или к западу, к северу или к югу.

Таким образом, выяснилось: данное положение всех небесных тел относительно того места, в котором находится земля, вода и воздух, их порядок и система — вот что является ближайшей действующей причиной возникновения и уничтожения преходящих вещей. Я хочу сказать, что небесные тела приведены их создателем в такой порядок, который и вызывает возникновение и уничтожение. Выяснилось, что этот порядок исходит от того, кто всемогущ, всеведущ, всемогущ, щедр и совершенен в своем созидании, что порядок этот — предел совершенства, ибо всевышний устраняет все неподходящим образом, как было выявлено выше и как будет доказано нами ниже при поспешествовании всемогущего, истинно единого, творца всего, вседержителя и совершенного во всем. Ибо такие приметы ремесла, как дверь, ложе или скамья, должныствующие по устройству своему быть чем-то самым совершенным, для обладателей чистых очей разума должны быть не более очевидны, чем те,

⁵ Речь идет о земном экваторе.

⁶ Имеется в виду пояс Зодиака.

что содержатся во всей этой вселенной с ее упорядоченностью и предопределенностью к тому, чтобы быть чем-то совершеннейшим и нацелесообразнейшим по своему бытию и по тому, как одни вещи во вселенной служат причиной бытия других и как одни из них приносят пользу другим — с той ее упорядоченностью, которая служит проявлением всемогущества, то есть способности привести все, что не было невозможным, в состояние актуальности.

То, о чем мы здесь говорили, ясно для всякого, кто достиг знания о строении вселенной и природных вещах. Что же касается тех, кто мало знаком с этими предметами, то им будет мало понятно и то, о чем мы здесь говорили, ибо для этого у них слишком мало знаний о строении вселенной и о природных вещах.

„ БРАТЯ ЧИСТОТЫ „



Религиозно-философская организация «Братья чистоты» была основана в Ираке во второй половине X в. Основатели этого союза — группа ученых и философов, политически связанных с исмаилитскими кругами шиизма, — ставили своей целью популяризировать естественные науки и философию в широких слоях населения арабского халифата. Идея «Братьев чистоты» шла вразрез с учением ортодоксального ислама, поэтому деятельность их организации проходила в условиях строгой конспиративности. Сама эта тайная организация имела своеобразную структуру. Каждый член союза, совершенствуя в нем свои знания и нравственные качества, должен был проходить четыре ступени: на первой ступени числились новички в возрасте от пятнадцати до тридцати лет, обладавшие, по мнению руководителей организации, чистым нравом, понятливостью и сообразительностью; на вторую ступень допускались люди в возрасте от тридцати до сорока лет, имевшие определенные данные к руководящей работе и обладавшие великодушным и мягким характером; на третьей ступени находились члены союза в возрасте от сорока до пятидесяти лет, обладавшие сильными волевыми качествами, способные «повелевать и запрещать», защищать учение организации от нападков идейных противников и распространять его среди населения; наконец, четвертой, высшей ступени («ступени совершенства») мог достигнуть лишь тот, кто был старше пятидесяти лет и кто благодаря своему нравственному и интеллектуальному совершенству был способен подняться к «высшему сонму» и слить свою душу с «мировой душой». Союз «Братья чистоты» располагал большим штатом проповедников и имел разветвленную сеть местных отделений, в которых была установлена строжайшая дисциплина и конспиративность.

Членами организации «Братья чистоты» была составлена обширная энциклопедия современных им наук, получившая название «Послания братьев чистоты и друзей верности». Оригинал энциклопедии, включая так называемое «Всеобщее-

лющее послание», содержит 52 трактата, распределенных по принципу средневековой классификации наук: пропедевтико-математические, естественные науки, философия и богословие. Рукописные издания этого сочинения насчитываются десятками. «Послания» издавались на Востоке: в Бомбее в 4-х томах в 1885—1889 гг., в Каире — 1-й том в 1887/89 г., целиком все издание — в 1928 г. Отдельные части переводились на турецкий, персидский, древнееврейский, хинди и другие языки.

Публикуемый ниже перевод фрагментов из энциклопедического труда «Братьев чистоты» выполнен по книге *Friedrich Dieterici, Die Abhandlungen der Ichwân es-safâ in Auswahl. Zum ersten Mahl aus arabischen Handschriften herausg., Leipzig, 1883.*

ФРАГМЕНТЫ ИЗ «ПОСЛАНИЙ»

О трудовой деятельности

Знай, что деятельность, свойственная человеческому роду, бывает двух видов: познавательная и трудовая. Мы скажем сперва, что такое знания. Знания — это образы познаваемого в душе познающего. Знай, что не бывает знания без обучения и усвоения науки. А обучение — это побуждение, исходящее от души, знающей актуально, к душе, знающей потенциально. Усвоение знания — это восприятие душой форм познаваемого. Знай, что душа воспринимает формы познаваемых предметов тройко: во-первых — посредством чувств, во-вторых — посредством доводов, в-третьих — посредством размышления и созерцания. Каждому из этих случаев мы посвятили отдельное послание.

Теперь мы хотим описать трудовую деятельность.

Мы утверждаем, что трудовая деятельность — это извлечение сведущим человеком формы, находящейся у него в мысли, и приложение ее к материи. Что касается предмета деятельности, то это целое, состоящее из материи и формы. Знай, что есть четыре категории предметов деятельности: деятельности человека, природы, души и божественной деятельности. Пример деятельности человека — те линии, рисунки, краски в естественных телах, над коими трудятся ремесленники на городских базарах и в других местах. Что касается предметов деятельности природы, то это тела животных и виды растений и цвета драгоценных минералов. Что касается предметов деятельности всеобщей души, то таковы строй и состав четырех элементов подлунной сферы, то есть огня, воздуха, воды и земли, или состав сфер и строй форм вселенной в целом. Предметы божественной деятельности — это формы и материальные вещи, созданные и сотворенные единым разом из небытия, вне времени и пространства, без применения материи и формы или движения, ибо все они создания творца и творения его.

Знай, что каждый человек нуждается для совершения своей работы в шести различных вещах и в шести движениях в шести разных направлениях. Вещи эти таковы: материя, место, время,

орудие, орган и движение. Все действующее в природе нуждается в четырех вещах, а именно: в материи, месте, времени и движении. Каждый действительный духовного мира нуждается лишь в двух вещах, а именно: в материи и движении. Каждый действительный мир разума нуждается в одной только форме, а что касается творца (велика его слава!), то он не нуждается ни в чем, ибо не создает вещи одну из другой, а все вещи суть его творения и создания, включая материю, форму, пространство, время, движение, органы и все орудия.

Знай, что одно и то же тело может называться то формой, то изделием, то материей, то предметом, то органом, то орудием. Тело называется материей по отношению к форме, которую оно принимает, а форма его — это линии, узоры и тому подобное. Оно называется предметом деятельности для человека, который делает из него и в нем свое произведение с помощью линий, узоров, красок и тому подобного. Когда же тело воспримет все это, оно называется изделием. Когда человек пользуется в своей работе работой чего-то постороннего для него, то это «постороннее» называется орудием. Возьмем, к примеру, кусок железа. Его называют материей по отношению ко всякой форме, которую он принимает; о нем говорят также, что он предмет деятельности для кузнеца, работающего над ним. А когда кузнец сделает из него нож, топор, пилу или напильник, то он же называется изделием. Когда мясник пользуется ножом или чем-нибудь подобным, то обработанный кусок железа называется орудием; то же касается топора, пилы или напильника.

Знай, что предметы деятельности людей бывают двух родов: простые и сложные. Простые предметы могут быть опять-таки четырех видов; это огонь, воздух, вода и земля. Сложные же бывают трех видов: тела минеральные, тела растительные и животные. И все они создания природы, так же как все вещи в природе — создания духовного мира, а все вещи духовного мира — создания божественности.

Знай, что каждому работающему человеку необходимы орудия или органы, коими он пользуется для своего ремесла. Разница между органами и орудиями состоит в том, что органы относятся к человеческому телу, как, например, рука, нога, глаза и части тела вообще, а орудия — это то, что отделено от самого работающего, как, например, топор плотника, молот кузнеца, игла портного, калем¹ писца, резак сапожника, бритва брадоброя и тому подобные орудия.

Знай, что у каждого работающего в его ремесле есть орудия различных форм и очертаний и с помощью каждого из них он

¹ Калем — тростниковое перо.

совершает в своей работе те или иные особые движения и действия. Например, когда плотник рубит топором, движения его направлены сверху вниз; когда пилит пилой, движения его направлены вперед и назад; когда сверлит сверлом, движения его кругообразны, будучи направлены вправо и влево, а движения сверла — круговые. Подобно этому у каждого работающего при всякой работе возникают семь движений: одно круговое и шесть прямолинейных. Это необходимо согласно божественной мудрости и сообразно движениям тел мира сфер, а эти движения также семи видов: одно круговое в одном направлении, и шесть в разные стороны. Потому и движения предметов полусферы уподобляются им, поскольку те тела — причина, от которой зависят эти предметы. Предмет, вызванный причиной, по своему положению имеет сходство со своей причиной и ее действиями. По поводу этого мудрецы говорят, что все вторичное подражает первичному, как дети в своих играх подражают действиям отцов, матерей и наставников. Знай, что каждому работающему человеку необходимо двигать каким-нибудь органом своего тела или несколькими сразу, такими, как рука, нога, спина, плечо, колени и любые другие части тела; знай также, что действие данной части тела или несколько ее действий, отличных от действий других частей тела, связаны с душой, поскольку части тела — это органы души.

Знай, что в каждом ремесле необходим предмет, в котором и из которого мастер делает свое произведение. Предметы человеческого умения бывают двух родов: духовного и телесного. Духовный — это предметы работы ума, а телесный — это предметы работы тела, кои также бывают двух видов: простые и сложные. Простые предметы — это огонь, воздух, вода и земля, а сложные — это тела минеральные, растительные и животные. К ремеслам относятся такие, предметом которых бывает только вода, как, например, у мореплавателей, оросителей и водоносов, продавцов напитков, пловцов и тому подобное. К ним относятся и такие, предметом которых бывает только земля, как у окапывателей пальмовых деревьев, копателей канав и каналов, могильщиков и рудокопов. К ним относятся все, кто перевозит землю и убирает камни. Среди ремесел есть такие, предметом которых является воздух, как, например, ремесло свирельщиков, трубачей и играющих на духовых инструментах вообще. К ремеслам относятся также и те, предметом которых бывает только огонь, как у мастеров потешных огней, угольщиков и истопников. Бывают также ремесла, предмет которых — земля и вода, как ремесло шерстомоев, гончаров, горшечников, кирпичников и вообще всех, кто размачивает землю. Среди ремесел есть такие, предметом которых являются тела, добываемые из недр земли, как, например, ремесло кузнецов, медников, жестянщиков,

золотых дел мастеров, алебастрщиков и тому подобных людей. Бывают и такие, предметом которых являются стволы деревьев и других растений, ветви и корни, как, например, в ремесле плотников, плетельщиков изделий из листьев финиковых пальм, корзинщиков, циновочников и им подобных. Есть и такие ремесла, предметом которых бывает одно только волокно, то есть оболочка растений, как, например, в ремесле льноводов и тех, кто делает кудель, бумагу и тому подобное. Предметом ремесла бывают также листья трав, цветы, корни и скорлупа растений. Предметом труда бывают также плоды деревьев и зерна растений, как, например, в ремесле мельников, давилщиков, виноградарей, выжимальщиков кунжутного масла и всех, кто извлекает масла из плодов деревьев и из зерен растений. Бывают также ремесла, предметом которых являются животные, как, например, у охотников, у тех, кто пасет овец и коров, у коноводов, коновалов, птицеловов, погонщиков верблюдов и других. Бывают такие, которые занимаются частями тела животных, вроде мяса, костей, кожи, волоса, шерсти, коконов, как, например, в ремесле мясников, шашлычников, резников, кожевников, башмачников, резчиков по кости, шорников, изготовителей барабанов и тому подобное. Сюда же относятся ремесла, предметом которых бывает измерение тел, как, например, ремесло весовщиков, кладовщиков и им подобных. Есть такие занятия, предмет которых составляют тела людей, как, например, ремесло врачей, брадобреев и других. Есть и такие, предметом которых является цена вещей, как, например, ремесло менял, зазывальщиков и оценщиков. Бывают также занятия, имеющие предметом души людей, как, например, ремесло учителей вообще, которое также делится на два вида: обучение работе тела и обучение работе ума.

Знай, что среди ремесленников есть такие, кто нуждается для своего искусства в применении одной части или двух частей своего тела и, сверх того, в орудии или во многих орудиях, как, например, хлебопашец, садовник, кожевник, ткач и им подобные. Каждый из них в своей работе нуждается в нескольких орудиях и в движении своих рук и ног. Но среди мастеров есть и такие, кои не нуждаются для этого во внешних орудиях, а довольствуются одним из своих органов, как, например, проповедник, поэт, судья, чтец Корана, врач и тому подобные — ведь каждому из них достаточно только своего языка. Таковы также сторож и надсмотрщик, которым в их искусстве достаточно только глаз. Среди них есть такие, кто применяет в своем деле два своих органа, как, например, подражатель и плакальщик, которые применяют руку и язык. Иным из них необходимо пользоваться всем своим телом, как, например, плясун и пловец. Среди ремесленников есть такие, коим по роду их дела нужно

ходить, как, например, посыльный, скороход и проводник; есть и такие, коим нужно всегда сидеть на корточках, как починщик одежды и чесальщик хлопка. Среди работающих есть такие, кои в своем искусстве нуждаются только в одном орудии, как, например, трубачи, свирельщики и барабанщики. Есть такие, кои нуждаются в двух орудиях, как, например, портной и писец. Ведь портному достаточно иглы и ножниц, а писцу — калема и чернил. А что касается употребления писцом ножа, то это относится не к умению писать, а к умению исправлять ошибки. Среди ремесленников есть такие, коим в их ремесле постоянно нужно стоять, как, например, очиститель волокна, крупорушник и те, кто вертит оросительное колесо ногой.

Знай, что большинство ремесленников неизбежно пользуется огнем в своем ремесле. Каждый, применяющий в своем ремесле огонь, делает это с тройкой целью: или для предмета обработки, как, например, кузнецы, медники, стекольщики и те, кто плавит гипс и пасту из извести и мышьяка, и им подобные. Цель их — размягчить матерью, дабы она приняла определенную форму и очертания. Ведь если предметом обработки является твердый камень, то он может принять определенную форму и очертания лишь после размягчения огнем. Когда материал станет мягким, ремесленник может придать ему задуманную форму, и, приняв эту форму, материя станет изделием. Другие применяют огонь для готовых изделий, как, например, кашевар, горшечник, обжигатель зеленой глины и кирпичей. Их цель — соединить форму с материей и закрепить ее в ней, дабы форма не исчезла сразу, потому что материя свойственно отталкивать форму от себя и возвращаться в первоначальное состояние, то есть стать простой субстанцией, в которой нет ни сложности, ни количества, ни качества. Некоторые из ремесленников применяют огонь для сырья и для готового изделия, как, например, повара, пекари, обжаривальщики и им подобные. Их цель — привести предметы в готовое состояние, дабы они были вполне пригодны для употребления. Знай, что одни ремесла либо следуют за ними и служат им, либо дополняют и совершенствуют их. К ремеслам принадлежит также изготовление украшений и нарядов. Что касается ремесел, первичных по своей цели, то их три: землепашество, строительство и ткачество, остальные же ремесла сопровождают их, обслуживают и дополняют. Поскольку человек в отличие от остальных животных сотворен тонкокожим, нагим, без волоса, шерсти, пуха, перьев и скорлупы, то необходимость заставила его изготавливать одежду с помощью ткацкого ремесла. И поскольку ткачество совершается не иначе, как при наличии прядильного ремесла, а прядение совершается только при наличии ремесла чесальщиков

волокна, чесание же не совершается без очистки волокна, то эти три работы сопровождают ткачество и служат ему. Точно так же, поскольку одежда изготавливается не иначе, как с помощью ткачества, то искусства шитья, кройки, починки и вышиванья дополняют и совершенствуют его. Точно так же, поскольку человек сотворен нуждающимся в пище и питании, а пища и питание получают не иначе, как из зерен растений и плодов деревьев, то необходимость породила искусство хлебопашества и древонасаждения. И поскольку искусство хлебопашества и древонасаждения нуждается в возделывании земли и копании каналов, а это не совершается без лопат, упряжки быков и тому подобного, а лопат и упряжек не может быть без плотницкого и кузнечного ремесел, то необходимость заставила людей овладеть ими обоими. А ремесло кузнеца нуждается в рудничном деле, рудничное же дело нуждается в других искусствах, и все они сопровождают земледелие и древонасаждение и служат им. И поскольку зерна злаков и плоды деревьев нуждаются в дроблении и размоле, то необходимость заставляет людей овладевать мельничным и давальным делом. И поскольку для питания недостаточно одного помола без хлебопечения, то необходимость порождает хлебопечение и поварское дело, а каждое из них нуждается в другом искусстве, дополняющем и обслуживающем его. Точно так же, поскольку человек нуждается в том, что оберегает его от жары и холода, защищает его от диких зверей и сохраняет запасы пищи, то необходимость порождает строительное искусство, а строительное искусство нуждается в искусстве плотника и кузнеца, и каждое из них нуждается в другом искусстве, дополняющем его. Что касается ремесел, связанных с изготовлением нарядов и украшений, то таковы выделка парчи и шелка, обработка хлопка и им подобное.

Искусство всякого ремесла заключается в умении извлекать формы из материи и в умении дополнять и совершенствовать их, дабы получить от них пользу только в земной жизни.

Знай, что все люди суть либо ремесленники, либо купцы, богаты они или бедны. Ремесленники — это те, кто работает своим телом и орудиями над материалами, создавая формы, рисунки, краски и узоры. Их цель состоит в том, чтобы обмениваться изделиями, дабы преуспеть в *приобретении* средств для земной жизни. Купцы — это те, кто перепродает приобретенное и полученное в дар. Их цель состоит в том, чтобы то, что они берут, было больше того, что они дают. Богатые — это те, кто владеет обработанными естественными телами и предметами искусства. Их цель состоит в том, чтобы собирать и сохранять их из страха перед бедностью. А бедные — это нуждающиеся в вещах, и стремятся они к *приобретению* богатства.

Знай, что цель существования большинства тех, кто трудится, — устранить бедность. А страх богатых перед бедностью побуждает их прилагать усилия в овладении ремеслами и упорствовать в занятии ими и в торговле. Но общая цель ремесел — это создание потребных вещей и доведение их до тех, кто в них нуждается. Цель всего этого состоит также в том, чтобы наслаждаться благами до известного времени. А цель наслаждения благами до известного времени состоит в совершенствовании души познанием истины, прекрасными свойствами, верными взглядами и чистыми делами. Цель же совершенствования души состоит в том, чтобы сделать возможным для нее восхождение к небесному царству. Цель ее восхождения к небесному царству — это спасение ее от моря материи и плена природы и исход из бездны мира возникновения и уничтожения к простору духовного мира и к вечному и бесконечному пребыванию там в радости, счастье и блаженстве.

Знай, что мы перечислили разряды ремесленников в послании о разуме и умопостигаемом потому, что все ремесла, дела и занятия человек создает своим разумом, способностью к суждению и своей мыслью, каковы суть духовные умственные силы. И каждый разумный человек, размышляя об этих ремеслах и делах, кои свойственны человеческому роду, сознает, что вместе с телом существует другая субстанция, которая обнаруживает эти сознательные действия. Однако многие из образованных людей, не искушенные в вопросе о душе и не имеющие знания о ее субстанции, полагают, что искусные ремесла и целесообразные действия человека производятся именно телом, состоящим из плоти, крови, костей и сухожилий, с помощью тех акциденций, кои в них обитают, как, например, жизнь, способность, знания и тому подобное. И они не знают об акциденциях, что свойственны они только душе и обитают они в субстанции души, а не в теле. Поскольку же человек состоит из смертного тела и живой души, эти акциденции существуют при его жизни и утрачиваются при его смерти. Жизнь есть не что иное, как использование тела душою, а смерть есть не что иное, как прекращение этого использования, подобно тому как бодрствование есть не что иное, как использование душою пяти чувств, а сон — прекращение их использования душою.

О степени достоинства ремесел

Знай, что ремесла бывают разного достоинства в разных отношениях. Одни из них — в отношении материи, служащей для них предметом обработки, другие — в отношении своих изделий.

Некоторые виды превосходят другие в необходимости их усвоения. Иные же соперничают с другими в отношении пользы для всех, а иные — в ремесле самом по себе. Что касается тех ремесел, достоинство которых относится к необходимой потребности в них, то таковы упомянутые три вида, то есть ткачество, хлебопашество и строительное дело, как мы объяснили прежде. Искусство золотых дел мастеров, составителей благовоний и тому подобных принадлежит к тем занятиям, достоинство которых зависит от материи, служащей им. Что касается тех ремесел, кои выделяются своими изделиями, то это, например, искусство тех, кто изготавливает астрономические инструменты: астролябии, кольцевидные приспособления, шары, изображающие сферы, и тому подобное. Ведь когда из куска меди ценой в пять дирхемов сделана астролябия ценой в сто дирхемов, то цена относится не к материи, а к той форме, которая возникла в ней. Что касается золота и серебра, то они оба — материя, предназначенная для золотых дел мастеров и чеканщиков, если из них чеканится дирхем или динар. Что касается изготовления астролябий, то ни в одном ремесле расхождение между ценой материала и готового изделия не достигает такой степени, как в этом ремесле.

Что касается тех *занятий*, достоинство которых заключается в их всеобщей пользе, то это, например, ремесло банщиков, мусорщиков, метельщиков и других. Ведь от бани польза малому и большому, смиренному и знатному, дальнему и ближнему — все они в равном положении и равны друг другу в получении пользы от нее. Что касается большинства ремесел, за исключением ремесел банщиков и брадобреев, то они не равны друг другу в отношении приносимой пользы, подобно тому как люди отличаются своей одеждой, *употребляемыми ими* кушаньями и напитками. Что касается ремесла мусорщиков и тех, кто удаляет нечистоты, то упразднение его причинило бы великий и всеобщий вред городскому населению. Если же люди, изготавливающие благовония, предмет ремесла которых противоположен предмету ремесла мусорщиков, — если бы они закрыли двери своих лавок и свои торжища на один месяц, то это не причинило бы городскому населению такого вреда, какой причинили бы ему мусорщики, оставив свое ремесло на одну неделю: ведь город наполнился бы навозом, отбросами, падалью и нечистотами, так что жизнь его населения потерпела бы от этого ущерб.

Что касается тех *занятий*, достоинство которых зависит от ремесла самого по себе, то это, например, искусство фокусников, живописцев, музыкантов и им подобных. А именно: фокусничество есть не что иное, как быстрота движений и умение скрывать причины того, что производит фокусник, так

что, когда глупцы смеются над его фокусами, разумные удивляются его ловкости. Что касается искусства художников, то оно есть не что иное, как подражание образам существующих предметов, как искусственных, так и естественных, как людей, так и животных, так что ловкость мастеров достигает того, что взоры живущих отворачиваются от подлинных предметов, изумляясь красоте изображений и ослепляясь их видом. Различие между мастерами этого рода значительное. Рассказывают, что в одном месте были созданы картины и статуи чистой расцветки с великолепными яркими красками. Хотя в работе и был недостаток, смотрящие на них изумлялись их красоте и блеску, пока не прошел мимо искусный мастер, рассмотрел эти изображения и осудил их. Потом он взял кусок угля с дороги и изобразил фигуру негра, показывающего рукой на зрителей. После того как зрители устремили свой взор от картин и красок к нему, они изумились его удивительной работе, красоте указующего жеста и выразительности движения. Что касается достоинства музыкального искусства, то оно *зависит* от двух условий: одно из них заключается в искусстве самом по себе, другое — в вызываемом им впечатлении в душах; равным образом оно зависит от различия между его мастерами. Так, один из них наигрывает мелодию и волнует часть слушателей, а другой играет и волнует всех слушателей. Знай, что искусность в каждой работе — это уподобление мудрому мастеру, каким является творец.

Знай, что среди людей есть способные от природы изучать одно ремесло или несколько ремесел с такой легкостью восприятия, что многим из них, если они желают в совершенстве изучить какое-нибудь ремесло, достаточно для этого крайне внимательно присматриваться к работе тех, кто этим ремеслом занимается. Но есть и такие, кто нуждается в усиленном наставлении, в настойчивости, постоянном подстрекании и возбуждении охоты и часто не преуспевают в этом, поскольку они не подходят для *данного* ремесла по своей природе и не имеют к нему прирожденной склонности. Некоторые люди не могут в совершенстве освоить какое-нибудь ремесло и живут, вообще обходясь без него и независимо от него. Причина здесь та, что ремесло не подойдет новорожденному, если это не будет указано планетой, сопричастной десятому знаку Зодиака в гороскопе новорожденного. Если же над ним господствует одна из трех планет, то он неизбежно изучит какое-нибудь ремесло. Этими планетами являются Марс, Венера и Меркурий. Дело в том, что каждое ремесло требует подвижности, бодрости и ловкости. Подвижность зависит от Марса, бодрость — от Венеры, а ловкость — от Меркурия. Если же в гороскопе выделяются четыре остальные планеты, то владелец его научится

не ремеслу, а другому подходящему для него делу. Этими планетами являются Солнце, Сатурн, Юпитер и Луна. Если при рождении ребенка в десятом градусе господствует Солнце, то он не научится ремеслу вследствие величия своей души; таковы, например, царские дети. Что касается тех, над кем господствует Юпитер, то они не будут учиться и работать вследствие склонности к воздержной жизни, благочестию и довольствию малым в делах земных, но преуспеют в поисках будущей жизни; таковы, например, пророки и те, кто им следует. Что касается тех, над кем господствует Сатурн, то они не станут учиться и работать из-за своей лени и неподвижности и им не будут в тягость позор и унижение в поисках средств к жизни; таковы, например, живущие в долг и попрошайки. Что касается тех, над кем господствует Луна, то они не будут работать в силу своего ничтожества, вялости своей природы и малой сообразительности; таковы женщины и женоподобные мужчины. По этой причине харранцы¹ в прежние времена выбирали для мальчика, которого посвящали определенному ремеслу, какой-нибудь день, вводили его в капище и приносили жертвы идола той планеты, которая покровительствует его ремеслу, и посвящали его этому ремеслу после того, как узнавали это по приметам его рождения. А если они не знали обстоятельств его рождения, то показывали ему идолов, изображенных в том капище, и если он испытывал влечение к одному из них, то, оказав содействие ему в ремесле, коим ведает этот идол, они посвящали мальчика ему.

Знай, что ремесло отцов и дедов занимает детей чаще, чем ремесло чужих, в особенности тех (детей), коим на него указывает гороскоп и кои в нем более ловки. По этой причине в правление Ардешира Бабагана² людей каждого сословия обязывали следовать занятию их отцов и дедов и не менять его. И они решили, что это заповедь Аллаха (велико его имя!) в книге Заратустры. Знай, что все это предохраняет царскую власть от поползновений и домогательств тех, кто не царского рода, потому что, когда многие добиваются царской власти, много и борьбы за нее между ними, а где много борьбы, там много изнурения, там дело расстраивается, порядок нарушается, а за нарушением порядка следуют гибель и тщета.

Знай, что все предметы обработки, изделия, орудия, органы и тела мастеров суть материальные тела. Движение же тела не вызывается его телесностью, между тем не бывает действия без движения и движущегося. Но у тел есть другая субстанция,

¹ Харранцы (или сабии) — представители древней языческой секты, центром которой был город Харран в Месопотамии.

² Ардешир I (Бабаган) — правитель из династии Сасанидов (226 — 241 н. э.).

которую мы называем душой. А души в отношении духовности — единая субстанция, так же как тела — единая субстанция в отношении телесности. Различие между душами есть лишь последствие различия их сил. Различие же их сил есть следствие их действий, познаний и нравственных качеств, так же как и различие фигур зависит от различия их свойств.

О работе ума

Покончив с описанием ремесел и объяснив, что общий для них предмет — это естественные тела, мы хотим описать работу ума, предмет которой составляют духовные субстанции, то есть души обучающихся. Мы объясним, что все впечатления от духовных субстанций в обучающихся производят духовное свойство. Мы объясним также сущность наук, назовем число и виды их разделов и опишем также, каким образом те знания, кои относятся к душевной потенции, становятся актуальными, что является конечной целью образования. Оно исправляет душевные субстанции, подверженные порче, искореняет их пороки, нравственные качества, дополняет и совершенствует нравственные качества ради пребывания в вечном пристанище, и знай, что пребывание в этом пристанище есть истинная жизнь... Тот, кто желает долгой земной жизни, пренебрегает жизнью будущей.

Знай, что поскольку человек есть нечто целое, составленное из телесной плоти и духовной души, кои и суть две субстанции, различные по свойствам, противоположные по положению, но общие в акцидентальных действиях и атрибутах, постольку он, будучи из плоти, желает пребывать в земном мире вечно, а обладая духовной душой, начинает искать будущее пристанище и стремится достичь его. В этом двойственность большинства дел человеческих и смена противоположных друг другу явлений, таких, как жизнь и смерть, сон и бодрствование, знание и невежество, память и забывчивость, ум и глупость, болезнь и здоровье, безнравственность и целомудрие, скупость и щедрость, трусость и мужество, страдание и наслаждение. Человек мечется между дружбой и враждой, бедностью и богатством, молодостью и старостью, страхом и надеждой, правдой и ложью, истиной и вздором, верным и ошибочным, добром и злом, уродством и красотой и тому подобным в части нравственных качеств и различных противоположных дел и слов человека, представляющего собой нечто целое, составленное из телесной плоти и духовной души.

Знай, что все перечисленные нами свойства не относятся ни к телу, взятому отдельно, ни к душе, взятой отдельно, а

лишь к человеку как чему-то целому, составленному из тела и души, к тому, кто живет, мыслит и умирает. Его жизнь и способность мыслить зависят от души, а смерть зависит от тела, так же как сон его зависит от тела, а бодрствование — от души. В таком же соотношении находятся остальные его различные и противоположные дела и состояния. Часть их восходит к душе, а часть — к телу. К примеру, ум, знание, мышление, кротость, щедрость, мужество, целомудрие, справедливость, мудрость, правдивость, прямота, доброта и тому подобные похвальные качества — все они восходят к душе и чистоте ее субстанции, а их противоположности — к составу тела и смеси (составляющих его элементов).

Знай, что особые свойства тела, взятого отдельно, зависят от того, что тело есть естественная телесная субстанция, обладающая вкусовыми качествами, цветом, запахом, состоянием движения и состоянием покоя, твердостью или мягкостью, податливостью или упругостью. Оно возникает из четырех смесей, то есть из крови, лимфы и двух видов желчи, зарождающихся из пищи, состоящей из четырех элементов, то есть из огня, воздуха, воды и земли, кои обладают четырьмя природными свойствами, то есть теплом, холодом, сухостью и влажностью. Тело уничтожается, изменяется и преобразовывается, возвращаясь к этим четырем элементам после смерти, сущность которой заключается в том, что душа отделяется от тела и прекращает им пользоваться. Что касается особых свойств души, взятой отдельно, то она есть подлинно духовная небесная субстанция, светоносная по своей сущности, всепознающая, потенциально воспринимающая и воздействующая на тела, коими она пользуется, и совершенствующая животные и растительные тела до известного времени. Затем она оставляет эти тела, отделяется от них и возвращается к своей первоначальной основе, к своему источнику и началу либо с прибылью и благоденствием, либо с раскаянием, печалью и убытком. Раз выяснено, что большинство дел человеческих и кругооборот обстоятельств человеческой жизни двойственны и противоположны друг другу в зависимости от целого, образованного соединением двух различных субстанций: материального тела и духовной души, то (ясно, что) и приобретения его также бывают двух видов: телесные, как, например, богатство и земное имущество, и духовные, как, например, знание и вера. А именно: знание — приобретение для души, подобно тому как богатство — приобретение для тела. Так же как человек с помощью богатства обеспечивает себе наслаждение от еды и питья в земной жизни, так с помощью знания он достигает пути к будущей жизни и с помощью веры находит ее. От знания душа просветляется, сияет и становится

непорочной, подобно тому как от еды и питья тело растет, полнеет и хорошеет.

И если все это так, то и общение (людей) бывает двух родов: общение ради еды и питья, игры и забавы и наслаждения тела мясом животных и земными растениями, ради благополучия изменчивого, уничтожающегося, тленного тела. Общение же ради знания, мудрости, духовной беседы дает наслаждение душе, субстанция которой не погибает и радости которой не прекращаются в вечном пристанище, как сказал всевышний Аллах: «В нем то, чего страстно желают души и чем наслаждаются глаза, и вы там вечны!» Раз общение бывает двух видов, то одни добиваются потребного для земной жизни ради благополучия тела и привлечения к нему пользы и для отталкивания от него вреда, а другие добиваются знания для улучшения состояния души и очищения ее от теней, ради прощения, ради уразумения веры в поисках пути будущей жизни и в усилиях достичь ее, в бегстве от геены огненной, в спасении от мира возникновения и уничтожения, в благополучном достижении мира сфер и просторов небес и вознесения к ним, в странствии и восхождении по ступеням райских садов, во вдыхании эфира и благоухания, упомянутого в Коране.

Науки о природе бывают семи видов. Во-первых, наука о природных началах, то есть познание пяти вещей: материи, формы, времени, пространства и движения, и того, что возникает в них, когда одно из них соединяется с другим.

Во-вторых, наука о небе и вселенной, то есть познание сущности субстанций сфер и звезд, их числа, особенностей их сочетаний, причин их круговращения, познание того, подвержены ли они возникновению и уничтожению так, как возникновению и уничтожению подвержены четыре элемента подлунной сферы, или нет, в чем причина движения звезд и различие в их скорости; в чем причина неподвижности земли внутри центральной сферы; есть ли за пределами вселенной другие тела или нет; есть ли во вселенной пустое место, где нет ничего, и тому подобные вопросы.

В-третьих, наука о возникновении и уничтожении, то есть познание сущности четырех субстанций, каковы суть огонь, воздух, вода и земля. Каким образом одни из них превращаются в другие под воздействием небесных тел и как из них возникают новые явления и предметы, то есть минералы, растения и животные, и как эти предметы превращаются в элементы при своем уничтожении.

В-четвертых, наука об атмосферных явлениях, то есть познание того, каким образом воздух изменяется под воздей-

ствием звезд в зависимости от их движений и от угла падения их лучей на четыре элемента и как эти элементы, в особенности воздух, испытывают воздействие звезд. Ведь воздух имеет многообразную окраску, постоянно меняется от света и тьмы, тепла и холода, направления ветра, тумана, облаков, дождя, снега, града, молний, грома, метеоров, зарниц, комет, радуги, смерчей, блеска луны и всего того, что возникает над нашими головами, изменяясь и преобразовываясь.

В-пятых, наука о минералах, а именно познание их субстанций, кои возникают, сгущаясь, из паров, задерживающихся в недрах земли, и из настоев, образующихся в пропастях, пещерах, пустотах и на дне морей, в виде драгоценностей и рудных жил, каковы, например, породы серы, ртути, нефти, солей, нашатыря, золота, серебра, меди, железа, олова, свинца, сурьмы, мышьяка, горного хрусталя, яхонта и тому подобного; сюда относится познание их особенностей, степени их полезности и вредности.

В-шестых, наука о растениях. Это — познание каждого растения, посажено ли оно, посеяно или свободно растет на поверхности земли, на вершинах гор, под водой или на берегах рек, то есть (познание) деревьев, злаков, овощей, трав, зелени, кормовых растений и вредных сорняков. Следует знать число их видов и их особые свойства, места их произрастания в долинах; длину их корней в земле и высоту их ветвей в воздухе или их ширину на поверхности земли и раскидистость их ветвей; форму сучьев, их нежность и грубость, прямизну и кривизну; каковы формы их листьев, широкие ли они или узкие, мягкие ли они или жесткие, какова окраска их цветов и расцветка лепестков; каковы формы и соки их плодов и зерен, каков их вкус, запах, каковы их особенности, какова польза и вред каждого из них в отдельности.

В-седьмых, наука о животных. Это познание каждого рода с самого начала: как они растут и двигаются, ходят ли они по земле, или летают по воздуху, плавают ли в воде, ползают ли в земле, или двигаются внутри другого тела, как, например, черви внутри животных или в сердцевине растений, плодов, зерен и тому подобного. Следует знать число их родов и видов, в особенности видов, способ их возникновения в утробе, в яйце, или в продуктах гниения. Это наука о том, как устроены у них органы и образованы тела, о различии их форм и взаимном отношении их пород, о видах их голосов и противоположности их природных свойств, о разнице в их норах и о сходстве их действий. К этой науке относится знание времен их гона, спаривания, устройства их гнезд, их содружества в воспитании детенышей и нежной заботы о малышах, а также изучение пользы и вреда от них, их родных мест, их друзей, их врагов,

их понятливости и тому подобного. Рассмотрение и исследование всего этого относится к естественным наукам, так же как наука врачевания, коновальство, коневодство, натаскивание животных и птиц, разведение пахотного скота и животноводство. Знание всех этих искусств входит в науку о природе.

Науки богословские бывают четырех видов. Во-первых, познание творца (велика его слава!) и описание его единства, каким образом он причина сущего, творец сотворенного, лишающий бытия и дарующий бытие, источник совершенств и добрых дел, хранитель порядка и создатель вечности, устроитель всего и знающий сокровенное. Он — исконно начало всякой вещи и конец всякой вещи беспредельно. Он всемогущий и всепроникающий. Он всеслышащий, всезнающий, всеблагой, всеведущий и сострадательный к рабам (своим).

Во-вторых, наука о духовных началах. Это — познание простых разумных, обладающих знанием, непрестанно действующих субстанций, кои суть божьи ангелы и избранная часть рабов его. Они же формы, отвлеченные от материи, которой пользуются тела, но совершающие в телах и через них свои действия. Сюда относится также знание того, каково их могущество и каковы их разновидности. Это духовные сферы, кои объемлют телесные сферы.

В-третьих, наука о душевных началах. Это познание душ и духов, проникающих в сферические естественные тела из всеобъемлющей сферы, достигая самого центра земли; наука о том, как они вращают сферы и двигают звезды, как они содействуют размножению животных и растений и как они пребывают в плотных толщах живых существ, каким образом они рассеиваются после смерти и как они главенствуют над различными видами управления.

В-четвертых, наука об управлении, которая имеет пять разновидностей. Первая из них — управление пророческое, вторая — управление царское, третья — управление сообществами людей, четвертая — управление частное, пятая — управление личное. Что касается пророческого управления, то оно заключается в знании того, как возник канон, то есть благоугодные правила и чистые обычаи, постигаемые с помощью убедительных речей; как лечить души, больные из-за порочных верований и вздорных взглядов, вредоносных обычаев и несправедливых деяний; как укореняются в душах эти верования и обычаи; как искоренить такие взгляды посредством напоминания о пороках; как распространить воспитание и лечить души от болезней, причиняемых этими взглядами, и от страданий, возникших от дурных обычаев, предохраняя их от возвращения к ним и исцеляя их добрым мнением и прекрасными обычаями, чистыми делами и достохвальными нравами посредством поощрения и

возбуждения в них стремления к искреннему покаянию в судный день. А способ управления дурными душами требует знания того, как их направлять на путь истины, как вести их и преграждать им ложные пути и настойчиво удерживать их, подгоняя, угрожая, браня и утешая, дабы они вернулись на путь спасения; как возбудить желание к искреннему раскаянию; как пробудить беззаботные души и беспечный дух от долгого сна и забвения учения о возврате (в иной мир); как напоминать им о непреложности судного дня, дабы они не сказали: «До нас не доходили ни пророк, ни писание». Этим управлением отличаются пророки и посланники божии.

Что касается царского управления, то оно заключается в знании способов сохранения для народа закона и живых обычаев, в исповедании основоположений, в знании того, как избегать дурного, ограничивая его и распространяя постановления, начертанные законодателем; как устранять притеснения и сдерживать врагов, как удалять злых и защищать добрых. Таким правлением отличаются лучшие из пророков и введомых истинным путем государей, кои исполнены истины и благодаря этому поступают справедливо.

Что касается управления сообществами людей, то это главенствование в обществе, как, например, главенствование эмиров в странах и городах, главенствование (крупных) владельцев над жителями деревень, главенствование военачальников над войсками и тому подобное. Для управления сообществами людей необходимо знание разрядов подчиненных, их положения, отношений и занятий, обычаев и нравов, их степеней, наблюдение за их делами, надзор за их потребностями, соединение их разрозненных частей, беспристрастность к ним, собиранье их из отдельных отрядов, принятие их услуг в делах, к коим они пригодны, и использование их в соответствующих занятиях и работах, подобающих каждому из них в отдельности.

Что касается частного управления, то для каждого человека это умение руководить своим домом, средствами своего пропитания, наблюдение за делами своей челяди и рабов своих, своих детей и подвластных, своих близких и рода своего, а также соседей, друзей, сверстников и собратьев, соблюдение их прав, надзор за их потребностями, присмотр за их правильным поведением ради мирской и будущей жизни.

Что касается личного управления, то это познание каждым человеком самого себя и своих нравственных качеств, наблюдение за своими действиями и словами в состоянии страстей, в гневе и в удовлетворенном состоянии и надзор за всеми своими поступками.

Мы говорим, что Земля в своей совокупности делится на две половины, северную и южную, а поверхность каждой половины делится на две части, так что в целом получаются четыре четверти. И каждая из четвертей может отличаться четырьмя видами местностей. Сюда относятся песчаные и безводные пустыни и степи, области морей, болот и водоемов, а также области гор, холмов, возвышенностей и низменностей, области пастбищ, селений, городов и обработанной земли. Знай, что эти местности изменяются и сменяются с течением веков и времен: горные области превращаются в пустыни, водоемы и реки; области морей становятся горами, холмами, болотами и песками; населенные места превращаются в развалины, а пришедшие в запустение становятся населенными местами. Нам нужно изложить некоторые особенности этих явлений, поскольку эта отрасль наук еще чужда умам многих ученых, не прибегающих к ней в воспитании и образовании, и далека от них. Знай, что каждые 3000 лет неподвижные звезды, апоген и узлы планет перемещаются в знаках Зодиака и их градусах. Каждые 9000 лет они передвигаются на одну четвертую часть сферы, а каждые 36 000 лет они совершают полный оборот среди двенадцати знаков Зодиака. По этой причине изменяются орбиты движения созвездий и расстояния падения их лучей на равнины Земли и в воздушное пространство стран, в коих чередование ночи и дня, зимы и лета меняется или в направлении равновесия и равномерности, или в направлении удлинения и сокращения; (по этой причине) жара и холод бывают либо в избытке, либо равномерными. В этом причина и основание изменения состояния четырех частей земли, изменения стран и земель и перехода их отличительных свойств от одного состояния к другому. По этим причинам населенные места становятся запустелыми, а запустелые — населенными, области суши — морями, а моря — сушей и горами. Изучающие науку о природе и исследующие причины возникновения и уничтожения предметов знают, что мы сказали истину и описали достоверное.

Знай, что моря суть точно купели на поверхности земли, а горы между ними — точно плотины и преграды для них, моря отделяются ими друг от друга, дабы не вся поверхность земли была покрыта водой. Ведь если бы на поверхности земли не было гор, если бы ее поверхность была гладким кругом, то воды морей распространились бы по ее поверхности и покрыли бы ее со всех сторон и объяли бы ее, как воздух объемлет всю землю. И моря на всей поверхности земли стали бы одним

морем. Однако божественная мудрость решила, что некоторые части земли будут открыты, дабы служить жилищем для сухопутных животных и луговых растений, деревьев и злаков, так как растения являются пищей для живых существ и тканью для их тел. Все это предопределено всемогущим и всеведущим.

Знай, что все ручьи и реки берут начало с гор и холмов и следуют в своем течении и беге к морям, болотам и водоемам и что горы в течение веков накаляются от сильного сияния над ними солнца, луны и звезд, их влага испаряется и сухие участки и земля увеличиваются, они раскаляются и разрушаются, в особенности при ударах молний, и превращаются в скалы, камни, гальку и песок. Затем дожди и потоки сбрасывают эти скалы, камни и песок в ложбины и реки и уносят их силой своего течения в моря, озера и болота. И тогда моря силой своего волнения, прибой и бурунов расстилают пески, ил и гальку в своих глубинах, слой за слоем, в течение времен и веков. Одни из них громоздятся поверх других, соединяются с ними, и в глубинах морей растут горы, холмы и возвышенности, подобно тому как от порывов ветра громоздятся песчаные дюны в степях и пустынях.

Знай, что всякий раз, как глубины моря переполняются из-за тех гор и холмов, кои, как мы изложили, вырастают в воде, море прибывает, стремится расшириться и разливается по степям и пустыням, покрывая их водою. И это явление постоянно повторяется, пока степные области не становятся морями. Точно так же горы не перестают разрушаться и превращаться в камни, гальку и песок, и потоки дождей сбрасывают их в русла, а реки уносят их своим течением к морям, и здесь они накапливаются, как мы описали, и высокие горы становятся ниже, обваливаясь, пока не сравниваются с поверхностью земли. Точно так же тина и песок непрерывно наслаиваются в глубинах морей, нагромождаются, и из них растут холмы, равнины и горы. И вода отливает от этого места, так что образуются острова и равнины, а остатки воды во впадинах и пещерах становятся озерами и водоемами, прежние горы снова появляются и обнажаются холмы. Между ними оказываются болота, заросшие тростником, а потоки непрерывно несут туда тину и грязь, пока эти места не высохнут и не вырастут там деревья, ползучие растения и трава, и тогда они становятся логовищем львов и других диких зверей. Затем туда направляются люди в поисках пользы и удобства, за дровами и для охоты, и там появляются насаждения, растительность, села и города, где поселяются люди.

Знай, что моря соединяются друг с другом или проливами и перешейками, или своими протоками и каналами в земных

недрах. Среди них есть пресноводные и соленые, с сильным раствором соли, и есть очень горькие, и есть такие, у которых необыкновенная глубина, а воды их плотны и валы сильны, и есть уступающие в этом другим.

Что касается причины морского волнения и подъема морских вод и приливов их у берегов, то кроется она в том, что воды, когда нагреваются в своих вместилищах и становятся теплыми, делаются более жидкими и текучими и ищут более просторного места, чем то, которое занимали раньше. Их частицы, стремясь расшириться, сталкиваются друг с другом в пяти направлениях: вверх, к востоку, к западу, к югу и к северу, и в единое мгновение у их берегов возникают различные волны в различных направлениях. Происходят же эти явления в определенное время вследствие сочетания сферы и звезд и в зависимости от расстояния падения звездных лучей на поверхность морей, в зависимости от стран света и их четырех осей, а также вследствие связи их с луной и с ее положением в двадцати восьми стояниях, как это изложено в «Книге звездных законов». Что касается приливов некоторых морей во время восхода и захода луны, то это происходит по той причине, что на дне этих морей есть твердые скалы и гладкие камни. Когда луна восходит над поверхностью такого моря, ее лучи достигают тех скал и камней, кои находятся на дне его, а затем отражаются обратно, воды же нагреваются и становятся теплыми, разрежаются и стремятся к более просторному месту и поднимаются кверху, и одни из них сталкиваются с другими наверху и волнуются у берегов, переливаясь за прибрежную линию. И воды рек, кои впадают там, текут обратно, и такое положение длится, пока луна поднимается до середины небосвода. Когда же она достигает ее и начинает снижаться, кипение морских вод прекращается, они охлаждаются и частицы их сжимаются и уплотняются, возвращаясь в свое ложе, и реки текут как обычно. Такое положение длится, пока луна не достигает западного горизонта упомянутых морей, затем прилив начинается так же, как в восточном горизонте. И это продолжается, пока луна не достигает земной оси, тогда прилив снова кончается. Затем, когда луна покидает место земной оси, прилив начинается снова, пока луна не коснется вновь восточного горизонта.

Что касается углублений, пещер и пропастей в недрах земли и гор, то если у них нет сквозных проходов, через которые вытекают воды, эти воды остаются какое-то время заключенными в них. А когда недра земли и гор нагреваются, то воды эти становятся там теплыми, разреженными и текучими, превращаются в пары и поднимаются, устремляясь в более просторное место. Если в той почве много отверстий, эти пары

освобождаются и выходят из скважин. Но если поверхность земли крепка благодаря плотности галечного покрова, то она мешает им выйти, и они остаются заключенными в них и приходят в волнение в этих пропастях, стремясь к выходу. И земля от них часто трескается в каком-нибудь месте, и внезапно поднимаются ветры, и то место исчезает, и там слышится из-за этого гул, происходят обвалы и сотрясение. И если пары не находят себе выхода, то они остаются заключенными в них, и сотрясение длится, пока полость тех пещер и пропастей не охладится. Тогда пары сгущаются и уплотняются, их части соединяются и густеют, становятся водой и стекают обратно на дно тех глубин, пещер и пропастей, оставаясь здесь некоторое время. Чем дольше они там задерживаются, тем чище и плотнее становятся, пока не превращаются в живую ртуть, смешиваясь с землей этих пещер и соединяясь с ней. Тепло рудника совершенствует и сваривает их так, что из них образуются драгоценные ископаемые различных природных свойств.

Воды источников и родников в земле и горных расселинах различаются по степени пресности и солености, кислоты и едкости, по содержанию в них серы, нефти или ртути, они или горячие зимой и холодные летом, или одинаково горячие и холодные во все времена года, и все это вследствие того, что различна почва земных долин и происходят атмосферные изменения в этом месте, а также из-за других явлений.

Знай, что тепло и холод — две противоположности, кои не могут быть соединены в одном месте и в одно время. Когда приходит зима и воздух охлаждается, то тепло уходит вглубь и скрывается в недрах земли, а вода в недрах земли нагревается. Когда же приходит лето и воздух нагревается, то холод уходит вглубь и скрывается в недрах земли, и тогда воды внутри земли охлаждаются.

Знай, о брат, что у всеобщей души, находящейся над сферой луны, есть свойственная ей сила, проникающая во все тела, кои находятся ниже сферы луны, управляющая ими, изменяющая их, совершающая в них и через них свои действия. Эту душу и называют философы и врачи природой возникающего и уничтожающегося, а писание называет ее одним из ангелов. Но она — единая душа, у которой множество сил, рассеянных по всем телам животных, растений, минералов и четырех элементов, начиная от объемлющей сферы вплоть до центра Земли. И нет ни одного рода, вида или единичного предмета среди существующего, для которого эта душа не имела бы особой силы, управляющей им, совершая в нем и через него свои действия. Эта сила называется особой душой единичной вещи.

Знай, что первые силы всеобщей души в этих элементах (то есть в огне, воздухе, воде, земле) — это тепло, холод, влажность и сухость. И первые действия этих сил в элементах — это приведение их в движение, в состояние покоя, охлаждение и приведение в твердое состояние, возгонка и плавление, смещение и взаимное проникновение, соединение и сочетание, образование формы и очертаний, окраска и тому подобное. И все это душа производит в четырех элементах с помощью сил единичных небесных сфер, с соизволения их творца (велика его слава!). Так, дабы согреть мир, она приводит в движение элемент огня, всегда с помощью силы Солнца. Точно так же она приводит в состояние покоя элемент земли всегда с помощью силы Сатурна или в текучее состояние элемент воды всегда с помощью силы Юпитера. Всеобщая душа приводит в состояние прозрачности элемент воздуха всегда с помощью Марса, осаждает элемент влажного пара всегда с помощью силы Венеры, смешивает элемент влажного пара с сухим паром всегда с помощью Меркурия и содействует зарождению во влажной среде всегда с помощью силы Луны.

Знай, что первое действие этих сил, то есть тепла, холода, влажности и сухости, приводит при образовании минералов к созданию ртути и серы. Влага, задерживаемая внутри почвенных тел, и пары, заключенные в них, когда над ними сменяются летняя жара и тепло в руднике, разрежаются, становятся легкими и поднимаются ввысь к сводам обрывов и пещер, где сцепляются между собою в течение долгого времени. Когда за этим следует зимний холод, они уплотняются, твердеют и стекают каплями обратно на дно пропастей и пещер, смешиваясь с почвой этих расселин и оставаясь там долгое время. Тепло в руднике постоянно содействует их созреванию, свариванию и очищению, и эта водянистая влага становится ртутью благодаря примешанным к ней почвенным частицам и их весу и плотности, кои она восприняла в продолжение их совместного пребывания и воздействия тепла. А почвенные частицы из нижних участков рудников становятся горючей серой благодаря маслянистой влаге, которая к ним примешивается, и сваривающему действию тепла. И когда ртуть соединяется с серой вторично и они смешиваются друг с другом и воздействие тепла на них значительно, то из их смеси образуются различные виды и роды руды. Пример этому — образование плавящихся руд: когда ртуть чиста, а сера безупречна и они смешаны вместе в равной пропорции, и сера пьет влагу ртути, как земля пьет соки воды, и их частицы соединяются в одинаковом количестве, а рудничное тепло сваривает их равномерно, — если их не постигнет какая-нибудь случайность в виде холода или сухости, то прежде чем они сварятся, из этого

с течением времени, сгущаясь, образуется обычное, или червонное, золото. Но если их до вызревания постигнет холод, то происходит сгущение и образуется белое серебро. Если же их постигнет сухость из-за чрезмерной жары, то получается сухая медь. Если их постигнет холод прежде, чем частицы серы и ртути соединятся, то получается олово. Если холод их постигнет прежде, чем они созреют, а частиц серы больше, то получается железо. А если ртути было больше, а серы меньше и тепло было слабое, то из них, сгущаясь, образуется свинец. Все остальные виды руд также различаются вследствие явлений, кои происходят из-за большого или малого количества ртути и серы и долей тепла и холода в сроки их сваривания или из-за неравномерности их и тому подобного.

Знай, о брат, что творец (велика хвала ему!) укрепил растительную душу семью действующими силами. Таковы сила втягивающая и сила удерживающая; сила разлагающая и сила выталкивающая; сила питающая, сила образующая и сила выращающая. С помощью каждой из этих сил растительная душа совершает особое действие, которого она не может совершить с помощью какой-нибудь другой силы. Первое из действий в становлении растения — это втягивание им соков четырех элементов, то есть земли, воды, воздуха и огня, и всасывание их истонченных частиц, а также тех частей, кои соответствуют каждому из видов растений. Затем следует удержание этих частиц при помощи удерживающей силы, чтобы они не вытекли, не распались и не вернулись обратно; затем они разлагаются разлагающей силой, чтобы направить питательные соки внутрь (растения); затем они проталкиваются по всем направлениям с помощью выталкивающей силы; затем происходит питание с помощью питательной силы и рост и приращение с помощью силы роста; затем растение получает ту или иную внешнюю форму и окраску с помощью образующей силы.

К примеру, когда втягивающая сила корнями растения всасывает почвенную влагу, как пиявка сосет кровь присосками или как огонь всасывает масло фитилем, то вместе с ней из-за тяги стягиваются почвенные и водяные частицы. И когда корни растения получают это вещество, то разлагающая сила переваривает его и придает ему форму соответственно телесности корней. Его усваивает питательная сила и дает каждому органу и каждой части тела то, что им полагается. А сила роста увеличивает его длину, ширину и высоту. То, что в этом веществе оказывается избыточным, растворенным и измельченным, выталкивающая сила проталкивает вверх от корней растения к стволу, сучьям и ветвям, а втягивающая сила тянет это туда, где схватывает удерживающая сила, дабы ничто не стекло обратно вниз. Затем разлагающая сила переваривает это вто-

рично и придает форму сообразно толще корней, сучьев и ветвей, так что переваренное становится материей для них, и растение увеличивается в длину, ширину и высоту. То, что остается лишним и растворяется и измельчается, выталкивающая сила отталкивает к верхним сучьям и ветвям, а втягивающая сила снова тянет его туда и удерживающая сила удерживает его там. Затем разлагающая сила переваривает все это в третий раз и образует соответственные формы в телах стеблей, лепестков и цветов и в оболочке зерна и плода, используя продукт питания как материну, и увеличивает их в длину, ширину и высоту, а тому из этой материи, что нежно и тонко, она придает форму зерна или плода. Здесь ее удерживает удерживающая сила. Затем разлагающая сила переваривает это в четвертый раз, придает спелость и нежность растению и отделяет нежное и мелкое от плотного и грубое от тонкого, так что получается ткань для тела кожур и косточки, и они увеличиваются по окраинам, а нежному и тонкому эта сила придает форму ткани для сердцевинки зерна и плода. Тонкость (питательного состава) создает сочность, маслянистость, сахаристость, вкус, цвет и запах.

Когда животное усваивает сердцевину растений, питаясь ими, и материя ее оказывается в желудке, то первым действием, которое растительные силы производят в ней, является действие разлагающей силы посредством естественного тепла, затем (вещество) очищается во внутренностях и переработанное направляется к печени. Затем оно переваривается вторично, один вид смеси отделяется от другого (имеются в виду лимфа, кровь и оба вида желчи), затем они проталкиваются к органам, частям тела и местам отложений, приготовленным для принятия их, потом кровь распределяется через сосуды по всем органам и частям тела, и каждая часть тела питается тем, что соответствует (ей) из этого вещества. Тогда следует рост и увеличение в длину, ширину и высоту в оконечностях, после чего следует истечение семени из частей тела самца при совокуплении (семя это из крови) и передача его в утробу самки с помощью особых приспособлений.

Что касается действия этих сил в создании человеческого тела при попадании семени в утробу и во время существования его там в течение девяти месяцев последовательно в разных состояниях, пока не завершаются образование тела и принятие им формы, то мы это объясним в другом трактате. Когда завершается образование тела в назначенный творцом срок, сила животной души, с соизволения творца... перемещает его из этого места во внешнее обиталище, и у него начинается другой образ жизни до окончания четырех лет. Затем (в человеке) появляется разумная сила, объясняющая наименования пред-

метов чувственного восприятия, и с этого начинается другое поведение до истечения пятнадцати лет, после чего появляется мыслительная сила, различающая идеи в чувственно воспринимаемом, и с этого начинается новое поведение до истечения тридцати лет. Затем появляется сила мудрости, проникающая в идеи умопостигаемого, и с этого начинается новое поведение до истечения сорока лет. Затем появляется ангельская укрепляющая сила, с которой начинается новое поведение до истечения пятидесяти лет, после чего появляется сила божественного закона, подготовляющая <душу> к возврату <в иной мир> и отделяющая ее от материи, и с этого начинается новое поведение до конца жизни.

Если душа до разлуки с телом была полной и совершенной, то <к ней> нисходит сила небесной лестницы¹ и поднимает ее к вышнему сонму, и для нее начинается иное существование. Но если душа до разлуки с телом не была полной и совершенной, то она обращается в низшее из низших, и существование ее начинается с самого начала...

¹ Лестница, по которой, согласно мусульманскому преданию, пророк Мухаммед совершил по воздуху путешествие из Мекки в Иерусалим.

ФАРАБИ



Абу-Наср Мухаммед бну-Мухаммед Фараби родился в г. Фараба на р. Сырь-Дарье в 870 г. Философское и научное образование Фараби получил в Багдаде, где его наставником был Абу-Бишр Матта бну-Юнус, известный своими работами по логике. Чтобы ближе познакомиться с сирийскими переводчиками и комментаторами Аристотеля и неоплатоников, Фараби ездил также в Дамаск, Харран и Алеппо. Умер Фараби в 950 г.

Научное наследие Фараби необычайно велико и разнообразно. Он изучал все известные в то время науки: этику, политику, психологию, естествознание, музыку, но особое внимание он уделял философии и логике. Труды по логике создали ему широкую известность во всех странах Ближнего и Среднего Востока.

Фараби написал около ста работ по истории естественных наук и философии, из которых нам известны лишь немногие. Значительная часть его философских работ посвящена изучению аристотелевской философии. Он прокомментировал «Категории», «Об истолковании», первую и вторую «Аналитики», «Топику», «О софистических опровержениях», «Риторику» и «Поэтику». Кроме того, ему принадлежит комментарий к «Введению» Порфирия.

Но деятельность Фараби не ограничивалась одним комментированием. Он создал большое число оригинальных работ. Большой известностью в средние века пользовалась его работа «Существо вопросов» — небольшой трактат, излагающий в сжатой форме суть его учения. Значительное место в творчестве Фараби занимала разработка проблем этики и политики; самым крупным из его сочинений, посвященных этим проблемам, является «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», в котором наиболее полно представлено воззрение автора на природу общества и государства. Ему принадлежат также трактаты «Субстанция», «Время», «Пустота», «О един-

стве философии Платона и Аристотеля» и ряд трактатов по психологии: «О душе», «О силе души», «О многом и единственном», «Разум и понятие». Часть этих произведений была переведена на латинский язык и пользовалась популярностью в Европе вплоть до XVII в.

Помещаемый в сборнике трактат Фараби «Существо вопросов» переведен по книге: Юханна Кумайр, «Философы арабов», т. 9, ч. 1, Бейрут, 1954; перевод комментария Фараби к «Категориям» Аристотеля осуществлен по арабскому тексту, опубликованному в журнале «The Islamic Quarterly» (vol. IV, № 3, 4, October 1957 — January 1958; vol. V, № 12, April — July 1959).

СУЩЕСТВО ВОПРОСОВ

1

Знание делится на представление вообще, как, например, когда представляют себе солнце, луну, разум, душу, и представление, сопровождаемое утверждением, как, например, когда утверждается, что небеса суть сферы, находящиеся одна в другой, или когда сообщается, что мир сотворен.

Некоторые представления бывают совершенными лишь благодаря тем представлениям, кои предшествуют им. Так, например, невозможно себе представить тело прежде, чем имеется представление о длине, ширине и глубине. Но если некоторые представления нуждаются в других, предшествующих им представлениях, то это не значит, что так должно обстоять дело с каждым представлением — в конце концов мы должны прийти к таким представлениям, кои не связаны с другими, предшествующими им представлениями, и остановиться на них. Таковы, например, представления о необходимости, существовании, возможности — они не нуждаются в представлении о чем-то им предшествующем, что содержало бы в себе представление о них, ибо они суть ясные, правильные, утвердившиеся в уме понятия. И когда кто-то хочет выразить их речью, то он может это делать, лишь привлекая к ним внимание ума, но это не означает, что он желает их выразить через нечто более известное, чем они.

2

Некоторые утверждения таковы, что они не могут быть поняты, пока не понято нечто другое. Так, например, когда мы хотим сообщить, что мир сотворен, нам прежде этого необходимо утверждать, что мир есть нечто составное, а все составное сотворено, и только после этого мы можем утверждать, что мир сотворен. Это утверждение обязательно должно восходить к таким утверждениям, коим не предшествуют другие утверждения, благодаря которым они имели бы силу. Утверждения подобного рода суть первичные, очевидные для разума суждения.

Таковы, например, суждения о том, что из двух противоречащих друг другу высказываний одно всегда истинно, а другое ложно, и что целое больше своей части. Наука, благодаря которой мы познаем эти пути — пути, ведущие нас к представлению и утверждению, есть наука логики. Цель ее заключается в познании этих, упомянутых нами путей, дабы мы отличали совершенное представление от несовершенного, достоверное утверждение от близкого к достоверному, правдоподобного или сомнительного, так что из всех этих видов представлений и утверждений мы можем полагаться лишь на совершенное представление и достоверное, не вызывающее сомнений утверждение.

3

Сущее, говорим мы, бывает двух видов. К одному виду принадлежат вещи, из сущности которых не вытекает с необходимостью их существование. Вещи этого вида называются «возможно сущими». К другому виду принадлежат вещи, из сущности которых всегда и необходимо вытекает их существование. Вещи этого вида называются «необходимо сущими».

Если мы имеем дело с возможно сущим, то из предположения, что оно не существует, не следует нелепости. Возможно сущее, дабы существовать, в бытии своем нуждается в той или иной причине. Когда оно возникает, оно становится «необходимо сущим благодаря иному». Отсюда следует, что из того, что извечно было «возможно сущим само по себе», оно стало «необходимо сущим благодаря иному». Эта возможность должна быть либо чем-то вечным, либо чем-то таким, что в одно время существует, а в другое — нет.

Причинно-следственный ряд возможных вещей не может ни тянуться до бесконечности, ни составлять круговорот; оно необходимо должно восходить к чему-то необходимому, а именно к первому сущему.

4

А необходимо сущее таково, что если предположить, что оно не существует, то непременно придешь к нелепостям. Его существование не имеет причины; оно существует не благодаря чему-то иному. Оно — первая причина существования вещей. Отсюда следует, что существование необходимо сущего есть начало существования, и оно должно быть свободно от каких бы то ни было недостатков. Его существование, таким образом, совершенно; оно необходимо есть наисовершеннейшее существование, свободное от причин — материи, формы, действия и цели.

5

У него нет сути бытия, подобной той, которой, например, обладает тело. Ты мог бы сказать, что оно есть «сущее», но для сущего определением служит «вещь», а «вещь» является также определением тела. Таким образом, о необходимо сущем можно сказать лишь то, что оно есть необходимо сущее, и это его существование.

А отсюда следует, что необходимо сущее не имеет ни рода, ни видового различия, ни определения, ни доказательства. Напротив, оно само служит доказательством всего. Оно существует само по себе как нечто непреходящее и извечное; оно свободно от небытия, и существование его не бывает потенциальным. А из этого следует, что оно не может не быть, что для своего непреходящего существования оно ни в чем не нуждается и что оно не переходит от одного состояния к другому.

Оно едино как в том смысле, что его истинное существование не зависит от чего-то иного, так и в том смысле, что оно неделимо, в отличие от вещей, имеющих величину и количество. Ему нельзя, стало быть, приписывать ни количество, ни время, ни место. Оно не есть тело. Оно едино и в том смысле, что сущность его не состоит из чего-то для него постороннего, от чего бы зависело его существование. Равным образом, его сущность не может быть обозначена такими понятиями, как материя, форма, род и видовое различие.

У него нет противоположности. Оно чистая благодать. Оно чистый разум, чистое умопостигаемое и чистое умопостигаемое — все это в нем составляет нечто единое.

Оно есть мудрое, живое, всемогущее и обладающее волей. Оно обладает высшей степенью красоты, совершенства и величия. В себе самом оно испытывает безмерную радость. Оно первое любящее и первое любимое.

Существование всех вещей происходит от него, ибо существующие вещи несут на себе отпечаток его существования, и только таким образом они могут существовать. Все сущее образовалось в определенном порядке, неся на себе отпечаток его существования.

6

Всякая существующая вещь, получив от него существование, входит в определенную категорию и составляет единую степень. Бытие вещей определяется им не так, как если бы оно имело стремление, сходное с нашими стремлениями. Оно не стремится к чему-либо. Вместе с тем вещи не происходят от него естественным путем, без его ведома и благоусмотрения. Напротив, вещи из него возникают потому, что оно, познавая

себя, есть как бы начало упорядоченного ряда благ, кои получают от него существование надлежащим образом. Итак, знание его есть причина существования вещи, служащей предметом его познания. Знание его о вещах не является временным знанием. Оно есть причина бытия всех вещей в том смысле, что оно наделяет их вечным существованием и вообще отрешает их от несуществования; но это не значит, что оно наделяет их отвлеченным существованием после того, как они были несуществующими. Оно является причиной первого творения. Акт творения состоит в сохранении дальнейшего существования вещи, причина бытия которой не заключена в ней самой, так что существование этой вещи не зависит ни от каких иных причин, кроме него, как творца. Все вещи имеют одинаковое отношение к нему как творцу (а между ним и его творением нет ничего посредствующего, ибо первое творение есть причина других сотворенных вещей). Оно таково, что его действия лишены недостатков и источник их — в нем самом.

7

Первым из творений необходимо сущего является нечто единое по числу, а именно первый разум. В первом творении акцидентально возникает множественность, ибо само по себе это первое творение есть возможно сущее, а благодаря Изначальному — необходимо сущее, потому что оно знает как само себя, так и Изначальное. Существовавшая в первом разуме множественность не проистекает от Изначального, поскольку возможность существования принадлежит первому разуму, тогда как от Изначального он получает определенный вид существования.

8

Из первого разума, поскольку он есть необходимо сущее и поскольку он знает Изначальное, происходит другой разум, в коем множественность существует так, как об этом говорилось выше¹. Из первого же разума, поскольку он есть возможно сущее и поскольку он знает самого себя, происходит высшая сфера со своей материей и с присущей ей формой — душой. Высшая сфера и ее форма становятся причиной других двух вещей, а именно еще одной сферы и еще одной души.

9

Из второго разума происходит еще один разум и еще одна сфера, находящаяся под высшей сферой. Этот разум и эта

¹ То есть акцидентально.

сфера происходят из него лишь по той причине, что в нем акцидентально возникает множественность, как мы говорили об этом вначале относительно первого разума.

Точно таким же образом из этого разума происходит еще один разум и еще одна сфера (а о числе этих разумов и сфер мы знаем лишь в общих чертах), так что <ряд> деятельных разумов завершается деятельным разумом, отвлеченным от материи, при котором завершается число сфер. Эти разумы, происходя друг от друга, не образуют бесконечного ряда. Они имеют различные виды, и каждый из них в отдельности составляет свой особый вид. Последний из упомянутых разумов служит причиной существования земной души, с одной стороны, и (через посредство сфер) причиной существования четырех элементов, с другой стороны.

10

Из элементов необходимо образуются различные смеси определенных пропорций, предрасположенные к принятию растительной, животной и разумной души от той субстанции, которая есть первоисточник порядка мира и сфер, вращающихся вокруг устойчивого, неподвижного центра. Именно из движения этих сфер и соприкосновения одной из них с другой в определенном порядке возникают четыре элемента.

Каждый разум знает упорядоченный ряд благ, кои необходимо возникают из него. Таким образом, он становится причиной существования этих благ, должствующих из него возникнуть.

Небесные тела обладают знанием о всеобщем и единичном; они допускают определенный вид перехода от одного состояния к другому через посредство воображения, и благодаря этому воображению у них возникает телесное воображение, которое есть непосредственная причина движения, между тем как из единичных предметов воображения возникает непрерывность телесного движения, а эти изменения в свою очередь становятся причиной изменения четырех элементов и всех тех изменений, кои происходят в мире возникновения и уничтожения.

11

Сопричастность небесных тел к чему-то единому, а именно к производимому ими вращательному движению, становится причиной сопричастности четырех материй к единой <первой> материи; различие же в их движении становится причиной раз-

личия в четырех формах, а переход их от одного состояния к другому становится причиной изменения четырех материй, причиной возникновения возникающего и уничтожения уничтожающегося.

Хотя небесные тела имеют с четырьмя элементами то общее свойство, что они состоят из материи и формы, все же материя небесных сфер и тел отличается от материи четырех элементов и того, что из них составлено. Точно так же и формы сфер и небесных тел отличаются от форм четырех элементов, хотя все они имеют в качестве общего свойства телесность, поскольку предполагается, что у них три измерения.

Поскольку же дело обстоит именно так, то первая материя не может существовать свободно от формы, равно как и естественная форма не может существовать отрешенно от материи. Напротив, первая материя нуждается в форме, дабы стать благодаря ей актуально существующей. Первая материя и форма не могут служить причиной существования друг друга; имеется некая причина, определяющая существование той и другой вместе.

12

Небесное движение есть такое вращательное движение, при котором движущееся меняет положение, а преходящее движение есть движение, при котором движущееся меняет место.

Простым телам свойственно движение количества и качества, а также прямолинейное движение, причем последнее бывает двух видов: одно из них имеет направление от центра, а другое — к центру. Движение сложных тел зависит от преобладания в них тех или иных простых тел, каковыми являются четыре материи.

13

Начало движения и покоя, когда оно не исходит извне или от воли, называется природой. Другие виды движения осуществляются либо произвольно — в таком случае их начала называются растительной душой, либо произвольно — в этом случае, независимо от того, однообразны ли они или разнообразны, начала их называются животной душой и душой сферы. С движением связано то, что называется временем. Предел времени называется моментом. У движения не может быть ни начала во времени, ни конца во времени. Таким образом, с одной стороны, должно существовать нечто движущееся, а с другой стороны, нечто движущее. Если бы движущее было одновременно и движущимся, то оно нуждалось бы в другом движущем, поскольку движущееся находится в неразрывной

связи с двигателем и ни одна вещь не движется сама по себе. А раз так, то здесь не может быть бесконечного ряда и мы должны прийти к такому двигателю, который сам по себе не находится в движении — в противном случае нам пришлось бы принять существование бесконечного числа пар движимых и движущих вещей, а такого быть не может.

Двигатель, который сам не находится в движении, должен быть один; он не должен быть ни обладающим величиной, ни телесным, ни делимым, ни множественным.

14

Поверхность объемлющего тела и поверхность объемлемого тела называются местом. Пустоты не существует. Направление в пространстве определяется небесными телами, потому что они окружают все и у них есть центр. В теле, в коем имеется естественное тяготение, не возникает принужденного тяготения: когда в природе его есть тяготение к движению по кругу, то в нем не может возникнуть тяготение к движению по прямой. Всякая преходящая вещь имеет тяготение к движению по прямой, тогда как небесная сфера по природе своей стремится двигаться по кругу.

15

Нет такой величины, которая после деления стала бы чем-то уже не имеющим частей; тела не состоят из таких частей, у которых не было бы своих частей. Части, не имеющие своих частей, не составляют ни тела, ни движения, ни времени. Вещи, обладающие величиной, и числа, имеющие известный порядок, не могут быть актуально бесконечными. Точно так же и расстояние не может уходить бесконечно в пустоту или в заполненное пространство, ибо существование бесконечного невозможно. Равным образом и движение не может быть непрерывным, за исключением кругового движения (от этого движения зависит время). Прямолинейное движение не обладает непрерывностью ни при получении направления в какую-либо сторону, ни при повороте, ни при образовании угла в момент поворота.

16

У каждого тела есть особое место, к которому оно влечется. Если тело простое, то необходимо, чтобы его место и фигура имели один и тот же вид и чтобы в них не было никакого различия. Именно таково сферическое тело, и поэтому каждое из четырех простых тел имеет шарообразную форму. Каждое

тело обладает началом своего самостоятельного движения. Причиной различия видов тел является различие заключенных в них начал. У простых тел, из коих состоит мир, есть места, в которых они пребывают, но взятые в отдельности, они места не имеют. Мир состоит из простых тел, образующих единый шар; вне мира нет ничего. Следовательно, мир не находится в каком-то месте и не заканчивается пустотой или заполненным пространством. Всякое природное тело, достигнув естественного для него места, приводится в движение лишь по принуждению. Когда же это тело разлучено со своим местом, оно естественно движется к нему.

17

Природа небесной сферы особая: небесная сфера не тепла и не холодна, не тяжела и не легка. Ничто не проникает в небесную сферу; в ней нет начала прямолинейного движения; в ее движении нет противоположности. Небесная сфера существует не для того, чтобы из нее возникало нечто другое.

Таково присущее ей существование. Движение сферы имеет своим источником душу, а не природу; движение ее вызывается не страстью или гневом, а тем, что она испытывает тяготение к уподоблению разуму, отрешенному от материи. Каждое из небесных тел имеет особый нематериальный разум, которому оно стремится уподобиться, и стремление всех этих тел не может быть направлено на одну и ту же вещь одного и того же рода; каждое из этих тел имеет свой собственный предмет любви, отличный от предмета любви другого. Однако они имеют и общий предмет любви, а именно первое любимое.

Движущая сила каждого из них необходимо бесконечна, а телесные силы их необходимо конечны. Невозможно, чтобы конечная сила двигала какое-либо тело в течение бесконечного времени или чтобы конечное тело двигалось бесконечной силой; равным образом невозможно, чтобы какое-либо тело было причиной существования другого тела или чтобы оно было причиной души, или чтобы оно было причиной разума.

18

В телах, составленных из четырех элементов, имеются не только потенции, predisposing их к действию, — тепло и холод, и потенции, predisposing их к претерпеванию действия, — влажность и сухость. В них имеются еще и другие деятельные и страдательные потенции, такие, как вкус, действующий в языке и во рту, и обоняние, действующее в органе обоняния; а также такие, как твердость, мягкость, жесткость и

вязкость; все эти потенции возникают из тех четырех потенций как первичных.

Телом, по своей природе отличающимся высокой степенью теплоты, является огонь; телом, отличающимся высокой степенью холода, является вода; телом, отличающимся высокой степенью текучести, является воздух; телом, отличающимся высокой степенью плотности, является земля. Эти четыре материи, лежащие в основе возникновения и уничтожения, допускают превращение одной из них в другую. Возникающие и уничтожающиеся вещи появляются благодаря смесям. Смеси имеют различные пропорции, каковые и predisposing вещи к принятию тех или иных форм, составляющих основу их существования.

19

Из этих форм возникают чувственно воспринимаемые качества. Эти качества уничтожаются и заменяются другими, тогда как формы остаются такими, какими они были. То, что получается из четырех смесей, сохраняет свои потенции и формы и не уничтожается. Истинная природа смеси заключается в изменении состояния четырех (основных) качеств и в переходе их из одной противоположности в другую. Последние возникают из основных потенций и их взаимного воздействия, отчего получается промежуточное качество. Во всем этом проявляется безмерная мудрость всевышнего творца, ибо именно он создал корни², произвел из них различные смеси, наделил каждую из них особым видом и сделал каждую смесь, далекую от уравновешенности, причиной каждого вида, далекого от совершенства. Это именно он наделил людей смесью, наиболее близкой к уравновешенности, дабы они были способны принять разумную душу. Каждый вид растений также имеет определенную душу, которая есть форма данного вида, и эта форма порождает силы, кои и доводят этот вид до совершенства через посредство органов, которые служат им. Точно так же обстоит дело и с каждым видом животных.

20

От всех животных человек отличается особыми свойствами, ибо у него имеется душа, из которой возникают силы, действующие через посредство телесных органов, и, кроме того, у него есть такая сила, которая действует без посредства телесного органа; этой силой является разум. К числу упомянутых выше сил относятся питающая сила, сила роста и сила размно-

² То есть элементы.

жения, причем для каждой из них имеется некая служащая ей сила. К воспринимающим силам относятся внешние силы и внутреннее чувство, (а именно) воображающая сила, сила догадки, сила памяти, мыслительная сила и движущие силы страсти и гнева, каковые приводят в движение части тела. Каждая из этих, перечисленных нами сил действует через посредство определенного органа, и иначе дело обстоять не может. Ни одна из этих сил не существует оторванно от материи.

21

К этим силам относится и практический разум — тот, который выводит, какие действия, свойственные людям, должны быть осуществляемы.

К силам души относится также умозрительный разум — тот, благодаря которому субстанция души достигает совершенства и становится актуально разумной субстанцией. Этот разум имеет свои степени: в одном случае он выступает как материальный разум, в другом — как обладающий разум, в третьем — как приобретенный разум.

Эти силы, воспринимающие умопостигаемое, представляют собой простую субстанцию и не являются телесными. Эта субстанция переходит из потенциального состояния в актуальное и становится совершенным разумом благодаря разуму, отрешенному (от материи), а именно благодаря деятельному разуму, приводящему ее в актуальное состояние.

Предметы разумного восприятия не могут находиться в чем-либо делимом или имеющем положение; субстанция души существует отрешенно от материи; она остается после смерти тела, и в ней нет такой силы, которая разрушилась бы. Она — единичная субстанция; она — человек в его истинной природе; силы ее распределяются по органам. Дарователь форм создает ее тогда, когда появляется нечто способное принять ее.

Это нечто есть тело: когда оно есть, появляется и эта субстанция. Оно есть плоть. И дух, заключенный в одной из его частей, а именно в глубине сердца, есть первое вместилище души. Душа не может существовать раньше тела, как это утверждает Платон; точно так же она не может переселяться из одного тела в другое, как это утверждают сторонники учения о переселении душ.

После смерти тела душа испытывает и блаженство, и страдания. Эти состояния у различных душ бывают разными в зависимости от того, чего они заслужили. И все это определяется необходимостью и справедливостью. Так, например, от того, хорошо ли следит человек за здоровьем своей плоти, зависит приход в его тело болезни.

Успех в делах — в деснице всевышнего Аллаха, и удача сопутствует тому, кто для этого создан.

Промысл божий простирается на все, он связан с каждой единичной вещью, и всякое сущее подлежит приговору всевышнего и предопределению его. Точно так же и злосчастья подлежат приговору его и предопределению, ибо они, как на привязи, следуют за тем, из чего неизбежно рождается зло. Приключаются же они с тем, что подвержено возникновению и уничтожению. Но злосчастья эти акцидентально достойны восхваления, поскольку, не будь их, не длились бы многие блага. Если же великое благо, составляющее достояние вещей, ускользало бы от них из-за малой толчки зла, коей нельзя избежать, то зла было бы гораздо больше.

КОММЕНТАРИИ К «КАТЕГОРИЯМ» АРИСТОТЕЛЯ

Универсалии бывают двух видов: одни универсалии дают знание о сущности всех своих носителей и не дают никакого знания о каком-либо носителе вне своей сущности — таковы универсалии субстанции; другие универсалии дают знание о сущности некоторых своих носителей и других носителей вне своей сущности — таковы универсалии акциденции. Единичные бывают двух видов: одни из них дают знание о чем-то вне сущности своего носителя и не дают никакого знания о сущности *своего* носителя — таковы единичные акциденции; другие единичные не дают никакого знания ни о сущности какого-либо носителя, ни о чем-либо вне его сущности — таковы единичные субстанции. Субстанция вообще не дает никакого знания о чем-либо вне своей сущности. Она бывает двух видов: один вид дает одновременно знание о сущности всех своих носителей — таковы универсалии субстанции; другой вид не дает никакого знания ни о сущности какого-либо носителя, ни о чем-либо вне своей сущности — таковы единичные субстанции. Акциденция вообще есть то, что дает знание о чем-либо вне сущности единичного носителя; она бывает двух видов: один вид дает знание о сущности другой субстанции — таковы универсалии акциденции; другой вид не дает никакого знания о сущности какого-либо носителя — такова единичная акциденция. Указанная здесь акциденция более обща, чем те, о коих говорилось ранее¹, ибо эта акциденция охватывает собственный признак и акциденцию, упомянутые ранее: она как бы является их родом, а те — ее двумя видами, один из которых называется по имени своего рода.

Аристотель называет универсальным сказуемым, дающим знание о сущности подлежащего, то, что сказывается о его подлежащем, а универсальным сказуемым, дающим знание о чем-либо вне сущности какого-либо подлежащего, — то, что

¹ Речь идет о собственном признаке и акциденции (случайном признаке), разбираемых Фараби в его комментариях к «Введению» Порфирия.

находится в подлежащем. Из вещей одни сказываются о каком-то подлежащем, но не находятся ни в каком подлежащем — таковы универсалии субстанции; другие сказываются о подлежащем и находятся в подлежащем — таковы универсалии акциденции; третьи находятся в подлежащем, но не сказываются о подлежащем — таковы единичные акциденции; наконец, четвертые и не находятся в подлежащем и не сказываются о подлежащем — таковы единичные субстанции.

Субстанция есть один из высших родов, которому подчинены промежуточные роды. Каждому промежуточному роду подчиняются виды — и так до их последних видов, каждый из которых состоит из единичных вещей. Каждый последний вид имеет образующее его различие, а каждый промежуточный род имеет различие, которое образует его, и различие, которое делит его. К акциденциям относятся девять высших родов, каждому из которых подчинены промежуточные роды; каждый из промежуточных родов имеет нисходящий ряд, который завершается последними видами. Каждый из последних видов имеет образующее его различие. Каждый промежуточный род имеет различие, которое образует его, и различие, которое делит его. Высших родов всего десять: субстанция, количество, качество, отношение, время, место, положение, состояние, действие и претерпевание.

І. Рассуждение о субстанции

Субстанция уже была описана. Таковой являются, например, небо, звезды, земля и ее части, вода, камни, различные виды растений, различные виды животных и органы каждого животного.

Возьмем, например, высший род, объемлющий эти и подобные им вещи — тело, или то, что сделано телом, или то, что сделалось телом. Одни тела бывают питающимися, другие — непитающимися. Одни питающиеся тела бывают чувствующими, другие — нечувствующими. Питающееся чувствующее тело есть животное. Одни животные бывают разумными, другие — неразумными. Разумным животным является человек. К неразумным животным относятся прочие виды животных, такие, как лошадь, бык, осел и тому подобное. К питающимся нечувствующим телам относятся различные виды растений, а к непитающимся телам — такие, как небо, звезды, вода, огонь, камни и другие подобные им вещи. Отдельные предметы суть единичные субстанции, а их роды и виды суть универсалии субстанции.

Единичные субстанции — это те, что называются первыми субстанциями. Универсалии субстанции — это вторые субстанции. Единичные субстанции в большей мере субстанции, ибо

они более совершенны по существованию, чем универсалии субстанций, в том отношении, что они в большей мере довлеют себе и более независимы от чего-то другого в своем существовании. Ведь единичные субстанции не нуждаются в своем существовании ни в каком подлежащем, потому что они и не находятся в подлежащем и не сказываются о нем. Что же касается универсалий субстанции, то, будучи таковыми, они нуждаются для своего существования в единичных субстанциях, поскольку они сказываются о подлежащих, а их подлежащие суть единичные субстанции. И все же то, что они нуждаются в подлежащих, не мешает им быть субстанциями, ибо они лишь сказываются о своих подлежащих (а не находятся в них), а универсалии, которые сказываются о подлежащих, дают знание о сущности этих подлежащих, и когда знают эти универсалии, приобретается знание о сущности этих подлежащих. Вещь умопостижима благодаря тому, что познается ее сущность. Единичные же субстанции умопостижимы благодаря тому, что разумом познаются их универсалии. Понятия же единичных субстанций существуют лишь благодаря существованию самих этих субстанций. Таким образом, для того чтобы быть умопостижимыми, единичные субстанции нуждаются в универсалиях субстанции, а универсалии субстанции, для того чтобы существовать, нуждаются в единичных субстанциях, так как если бы последние не существовали, то те из универсалий, которые являлись бы душе, оказались бы вымышленными, ложными, а то, что ложно, не существует. Универсалии, стало быть, существуют благодаря единичному, а единичное умопостижимо благодаря универсалиям. Вот почему универсалии субстанции также оказываются субстанциями — они являются понятиями тех субстанций, принадлежность которых к субстанциям очевидна, и оказываются вторыми по степени «субстанциями», ибо они существуют, поскольку существуют единичные субстанции.

Кроме универсалий субстанции, в субстанциях нуждаются сказуемые первых субстанций, поскольку они находятся в подлежащем. И все же, хотя они и находятся в подлежащем, их подлежащие являются первыми субстанциями, и эти сказуемые не дают знания о сущности субстанций. Поэтому их понятия не являются понятиями субстанций, и субстанции, для того чтобы стать умопостижимыми, в этих сказуемых не нуждаются. Скорее эти сказуемые нуждаются в субстанциях для того, чтобы стать умопостижимыми. Таким образом, эти сказуемые нуждаются в субстанциях и в том и в другом случае, а субстанции ни в том, ни в другом случае в них не нуждаются. Потому эти сказуемые вовсе и не являются субстанциями.

Подобным же образом и виды первых субстанций в большей мере являются субстанциями, чем их роды. Ибо виды дают более определенное и совершенное знание о сущности первых субстанций, чем их роды. Поэтому понятия видов первых субстанций в большей мере являются понятиями субстанций, чем понятия их родов. Равным образом роды единичных субстанций нуждаются в них лишь для того, чтобы существовать, так что виды первых субстанций, для того чтобы существовать, нуждаются в субстанциях как таковых меньше, а их роды — больше. Таким образом, виды единичных субстанций в большей мере довлеют себе в своем существовании, чем их роды. И роды и виды суть субстанции, но виды единичных субстанций, стало быть, в большей мере являются субстанциями, чем их роды.

II. Рассуждение о количестве

Количество есть все то, совокупность чего может быть измерена его частью, как, например, число, линия, поверхность, тело, а также время, а также слова и выражения. Ибо если взять любое число, то в нем можно найти часть, измеряющую «все число», или нечто равновеликое с ней. Например, пять: число это измеряют единицей, взятой пять раз, — или десять: его измеряют двойкой, взятой пять раз. Всякое число измеряется либо только единицей — как, например, пять, семь и т. п., — либо единицей и еще каким-нибудь числом, как, например, шесть, которое измеряется единицей, взятой шесть раз, двойкой, взятой три раза, и тройкой, взятой два раза. То же самое относится и к линии: линия измеряется локтем, а локоть есть либо часть линии, либо нечто равновеликое с ней. Точно так же в любой поверхности можно взять некую меньшую поверхность и измерять ею большую поверхность. То же самое можно сказать и о теле. Так же дело обстоит и со временем: ты берешь один час и измеряешь им сутки, берешь день и измеряешь им месяц, берешь месяц и измеряешь им год.

Слова также относятся к количеству: каждое слово как целое может быть измерено его частью, ибо в словах имеется нечто относящееся к ним так же, как локти — к длине. Слова состоят из звуков. Звуки бывают гласными и согласными: гласные, такие, как «алиф», «вāv», «йā», а также «фатха», «дамма», «касра», а согласные — это прочие звуки, такие, как «нūн», «мīm», «лām» и другие. Гласные бывают долгими — таковы «алиф», «вāv» и «йā», и краткими — таковы «фатха», «дамма» и «касра». Сочетание гласных и согласных звуков называется слогом. Слоги бывают долгими и краткими. Долгий слог — это тот, который имеет долгую гласную, например, «лā», «лū»

или «лй», а краткий — это тот, который имеет краткую гласную, например, «ла», «лу», «ли».

Краткие слоги, когда к ним присоединяются согласные звуки, например «лан», «лун», «лин», становятся подобными долгим слогам, так как те и другие произносятся в равное время.

При сочетании обоих видов слогов, например, когда берутся краткие слоги и к ним прибавляются долгие или подобные долгим слоги — как <в сочетании слогов> «малā» или «малаз» и т. п., — или когда берут долгий слог и к нему прибавляют краткий — как <в сочетании слогов> «мāна» или «мйна», — или когда образуют еще какое-нибудь сочетание в соответствии с возможностями языка, получаются не слоги или что-либо подобное им, а нечто иное. Слоги того и другого вида могут быть соединены друг с другом в различных сочетаниях, а эти последние можно сочетать друг с другом так, что из этого получится нечто другое, нечто большее, чем предыдущее.

Самое меньшее, чем измеряют слова, — это слоги; за ними следует то, что составлено из обоих видов слогов. Самым же совершенным мерилom слов служат долгие и подобные долгим слоги. Слова измеряются и краткими слогами, только такое измерение неполно и несовершенно.

Среди сочетаний слогов есть такие, в которых впереди поставлен краткий слог, а к нему прибавлен долгий (например, в случае, когда мы произносим «малā» или «малаз») — эти сочетания для измерения являются самыми совершенными, — и такие, в которых добавлены краткие слоги. Многие выражения измеряются одной из этих единиц так, что эта единица целиком исчерпывает данное выражение, а многие не исчерпываются одной из них, а нуждаются в том, чтобы их измеряли две единицы или более, подобно тому как это бывает с длиной: есть случаи, когда длина измеряется одним локтем и исчерпывается им, и есть такие случаи, когда длина не исчерпывается одним локтем, а нуждается для своего измерения в двух локтях.

То, о чем мы говорили, имеет место во всех языках. В качестве примера ты можешь взять то, что мы наблюдаем в арабском языке. Знатоки этого языка краткие слоги называют «подвижными звуками», долгие и подобные им слоги — «связками», а то, что может быть составлено в их языке из обоих видов слогов, — «кольями». Далее, они сочетают одни слоги с другими, составляя, таким образом, из них еще большие мерилa, которыми они измеряют свои размеренные слова и выражения, как, например, «фāилун», «муфāилун», «мустаф-илун». А раз так, то каждое предложение может быть измерено либо долгим слогом, либо кратким слогом, либо сочетанием того и другого. Слоги — это наименьшие части, которыми можно

измерить предложения. Сочетания слогов — больше их. Все это в предложениях подобно локтям в длине.

Количество бывает непрерывным и раздельным. Непрерывное количество — это то, в середине чего можно предположить некую межу или границу, где примыкают друг к другу части данной вещи, расположенные по обе стороны предполагаемой границы. И тогда граница эта будет общей для обеих частей. Так, например, обстоит дело с линией: в середине ее можно предположить точку, в которой будут примыкать друг к другу части линии, расположенные по обе стороны точки, и точка эта будет границей, общей для той и другой части. Точно так же и в середине плоскости можно предположить линию, которую можно принять за границу, общую для частей поверхности, расположенных по обе стороны этой линии. То же самое можно сказать и о теле, например о кубе: в середине куба можно предположить пересекающую его плоскость, которая будет общей границей, где будут примыкать друг к другу части куба, расположенные по обе стороны этой плоскости. Таким же образом и во времени можно найти нечто сходное с точкой на линии, а именно «теперь», которое будет общей границей между прошедшим и будущим временем.

Раздельное количество — это то, в середине чего нельзя найти никакой межи, которую можно было бы рассматривать как границу, общую для обеих составляющих его частей. Так, например, обстоит дело с числом десять: между двумя пятерками, являющимися частями десяти, нельзя найти что-либо отличное от их единиц, что можно было бы рассматривать как общую границу, где соприкасались бы их единицы, между тем как в линии, <например>, такую границу мы можем найти. Равным образом ни одну из единиц этих пятерок или единиц их единиц нельзя рассматривать как общую границу так, чтобы эти пятерки сохраняли свое равенство. Ибо если ты возьмешь одну единицу от какой угодно из этих двух пятерок и пожелаешь рассматривать ее как общую границу, то в остатке будет четыре, и пятерка окажется не сохранившей свои единицы. Точно так же обстоит дело и с другими числами, будут ли они четными или нечетными. То же самое можно сказать и о словах: между звуками нельзя найти никакой межи, которую можно было бы рассматривать как границу, общую для двух звуков. Равным образом и один какой-нибудь звук нельзя рассматривать как границу, общую для двух частей предложения, будь то в слове или выражении, ибо в противном случае в одной из частей предложения не хватало бы одного звука, и тогда предложение это изменилось бы и стало бы чем-то иным.

Далее, одни количества состоят из частей, определенным образом расположенных в отношении друг друга, а другие состоят

из частей, расположенных в отношении друг друга неопределенным образом. В том, что состоит из частей, расположенных определенным образом в отношении друг друга, все части существуют вместе; положение каждой из них определяется в одном из направлений этого количества: само это направление определено так, что на него можно указать жестом или словом; та из остальных частей данного количества, с которой данная часть соседствует или соприкасается, также определена таким образом, что известно, с какой из остальных частей она соприкасается и соединяется. Итак, все, что имеет части, соответствующие этим четырем условиям, состоит из частей, расположенных определенным образом в отношении друг друга. Яснее всего это видно в телах с разными частями, в таких, как, например, человек: все части человека существуют вместе; какую бы часть его ты ни взял (например, голову), положение ее определяется в каком-нибудь направлении по отношению к телу так, что на него можно будет указать (а именно — это верхняя его часть); при этом мы будем знать, с какой частью она соседствует и с какой соединена (а именно — соединена она с шеей). То же самое относится и к телу с одинаковыми частями, к такому, как, например, золото, ибо часть, которую ты отмечаешь и выделяешь *«в таком теле»*, подобна голове, положение которой определено природой. Так, ты выделяешь эту часть золота на какой-нибудь стороне его: ты можешь указать на нее, как на то, что находится наверху, внизу или на какой-нибудь другой стороне; вместе с тем известно, что с прочими частями золота она соединяется частью, расположенной справа или слева от нее. Точно так же обстоит дело с линией, плоскостью и телом: и линия, и плоскость, и тело соответствуют этим четырем условиям. Между тем в отношении времени определить этого ты не сможешь: части времени не существуют вместе, ибо время быстротечно. То же самое можно сказать и о частях предложения, ибо каждый раз, как ты произносишь какой-нибудь из его звуков, он оказывается уже прошедшим, и два из них не могут существовать вместе. Что же касается числа, то в нем нет никаких сторон, ибо оно вообще не может находиться в каком-нибудь месте. Равным образом и части его не примыкают друг к другу, не соединяясь и не соприкасаясь друг с другом. Части времени, предложения и числа не имеют положения, ибо они не соответствуют условиям положения (либо всем, либо некоторым из них). Таковы главные особенности количества. *«Итак»*, количество бывает либо непрерывным, либо раздельным.

К непрерывному количеству относится то, что состоит из находящихся в нем частей или частей, имеющих в нем определенное положение, в том числе то, части чего расположены по отношению друг к другу в одном направлении, то есть линия,

далее — то, части чего расположены по отношению друг к другу в двух направлениях, то есть плоскость, и то, части чего расположены по отношению друг к другу в трех направлениях, то есть тело. Больше трех направлений не существует. То, что состоит из частей с определенным положением, называется математиками длиной и подразделяется ими на длину без всякой ширины, а именно линию, на длину только с шириной, а именно плоскость, и на длину с шириной и глубиной, или толщиной, а именно тело. Непрерывным количеством, части которого не имеют определенного положения, является время.

Поверхность бывает такой, которая принадлежит телу, — это *«его»* граница, и такой, которая является посторонней для него и примыкает к собственной поверхности тела, объемля это тело со всех сторон, — это и есть, согласно Аристотелю, место. Поверхность тела имеет разнообразные очертания, а ее разнообразным очертаниям соответствуют разнообразные очертания посторонней для нее, примыкающей к ней и объемлющей ее поверхности. Посторонняя поверхность представляет собой выем другого тела, ее объемлющего.

Иные же полагают, что место воды, находящейся в сосуде, представляет собой не выем сосуда, а пустоту и пространство, которые объемлет выем, и что этой пустотой и пространством является толща, ничем не заполненная и лишенная всяких качеств, в то время как толща воды обладает качествами, такими, как влажность, холод и тому подобное. То же самое можно сказать, если вместо воды взять воздух или еще что-нибудь.

Полагают, что толща воды, когда последняя появляется в сосуде, вся распространяется по всей толще пустого пространства и что вода и пустое пространство совпадают друг с другом так, что поверхность и глубина первой соответствует поверхности и глубине второго. Так некоторые думают о каждом чувственно воспринимаемом теле, полагая, что таково свойство всякого чувственно воспринимаемого тела и всего мира. Стало быть, очевидно, что толща пустого пространства может быть вся измерена посредством некоторой ее части. Место, таким образом, согласно тому и другому мнению, относится к непрерывному количеству, будучи либо посторонней поверхностью, соответствующей собственной поверхности *«тела»*, либо посторонней толщей, соответствующей собственной толще тела. А которое из этих двух мнений истинно, об этом *«говорится»* в науке физики.

Раздельное количество состоит или из частей — это число, — или из звуков — это речь. Количество в собственном смысле и само по себе — это упомянутые выше виды; все остальное, что принимается за количество, не есть количество само по себе,

а причисляется к количеству через эти виды (количества), как, например, дело обстоит с цветом, движением (особенно перемещением), тяжестью, легкостью и тому подобным.

Так, каждый цвет, вследствие того что он простирается настолько, насколько простирается поверхность, или распространяется по всему телу и имеет величину, зависящую от величины поверхности или тела, измеряется посредством измерения поверхности или тела. Равным образом и перемещение бывает длинным вследствие длинноты расстояния, которое проходит перемещающееся, и вследствие долготы времени, в течение которого происходит перемещение; поэтому перемещение и измеряется через измерение расстояния и времени. Так же и тяжесть вся распределяется по всему телу и бывает разной в зависимости от каждого вида тел (то же самое можно сказать и о легкости); поэтому тяжесть и используется при измерении и с ее помощью измеряются многие тела. Что касается мер для сыпучих тел, то все они — сосуды, посредством которых производится измерение сыпучих тел, то есть в качестве этих мер служат либо, по мнению Аристотеля, внутренние поверхности сосудов, соответствующие содержимому, либо, по мнению других, толща пустого пространства, соответствующая толще измеряемого тела и распространяющаяся по ней, как бы представляя собой его место (а тела, как по тому, так и по другому мнению, различаются между собой в той мере, в какой различаются их места, и равны друг другу постольку, поскольку равны их места).

III. Рассуждение о качестве

Качество вообще — это формы, благодаря которым о единичных вещах можно сказать, каковы они. Это то, что отвечает на вопрос, задаваемый относительно каждой единичной вещи: какова она? Давая описание качеств единичного, необходимо отдавать себе отчет в том, что речь идет о качествах именно единичного, дабы отделить их от (видовых) различий, ибо (такие) различия суть также качества, поскольку они суть формы, благодаря которым о видах можно сказать, каковы они. Качество, будучи одним из высших родов, делится на четыре промежуточных рода. Первый из них — это свойство и состояние; второй — то, о чем говорится в смысле природной способности и природной неспособности; третий — это пассивные качества и пассивные состояния; четвертый — это качество, присущее количеству как таковому.

Свойство и состояние суть все формы в душе и в одушевленном (теле) как таковом. Одни формы в душе таковы, что приобретаются по желанию и по привычке (это науки, искус-

ства, нравы и тому подобное), а другие — природные формы (это естественные знания, заложенные в человеке от рождения, как, например, знание первых посылок, и нравы, заложенные от рождения в человеке и во многих животных, а также естественные искусства, которые можно найти у многих животных, как, например, ткачество у некоторых видов пауков). Что же касается тех форм, которые бывают в одушевленных (телах) как таковых, как, например, здоровье и болезнь, то о них говорится как о свойстве в том случае, если они настолько утвердились, что их трудно устранить, и как о состоянии (свойством здесь их уже никак нельзя назвать) в том случае, если они не утвердились и могут быть быстро устранены. Слово «состояние» Аристотель применяет также к знаниям для обозначения и тех из них, которые уже утвердились, и тех, которые не утвердились, так что оно здесь является как бы общим для них всех родом, один из видов которого называется свойством, а другой носит имя своего рода.

То, о чем говорится в смысле природной способности и природной неспособности, имеет противоположные виды, в которых одна из двух противоположностей относится к тому, о чем говорится в смысле способности, а другая — к тому, о чем говорится в смысле неспособности. Таковы, например, твердость и мягкость: твердость подчиняется (роду) «природная способность», а мягкость — (роду) «природная неспособность». То, о чем говорится в смысле природной способности, это такие природные предрасположения, благодаря которым тела легко совершают действия и с трудом поддаются им, а то, о чем говорится в смысле природной неспособности, это такие природные предрасположения, благодаря которым тела с трудом совершают действия и легко поддаются им. Таковы, например, сила и слабость; сила — это природное предрасположение к тому, чтобы легко совершать действие и с трудом поддаваться действию, а слабость — это природное предрасположение к тому, чтобы с трудом совершать действие и легко поддаваться действию. Подобным же образом и существующее в теле человека природное предрасположение к совершению определенного действия — вроде борьбы, кулачного боя и бега — есть некоторая природная способность. Что же касается приобретаемой им в результате привычки ловкости в борьбе и в искусстве одерживать верх в кулачном бою и беге, то все это относится не к роду «природная способность», а к (роду) «состояние и свойство», так как все это приобретается благодаря привычке.

Равным образом и предрасположение тела к превосходному выполнению действия в каком-либо искусстве относится к роду «природная способность», если человек предрасположен к этому по природе и от рождения, в то время как (само) искусство

относится к состоянию и свойству. Так же обстоит дело и с выражением «здоровый»: оно обозначает известную природную способность, ибо под «здоровым» подразумевается определенное предрасположение к тому, чтобы поддаваться действию с трудом, в то время как выражение «болезненный» обозначает природную неспособность, ибо под этим подразумевается предрасположение к тому, чтобы легко поддаваться действию.

Пассивное качество бывает двух видов: то, которое находится в теле, — это чувственно воспринимаемые качества (такие, как цвета, вкусовые качества, запахи) и осязаемые качества (такие, как теплота и холод), — и то, которое находится в душе, — природные аффекты души, такие, как гнев, жалость, страх и тому подобное. Из них скоропреходящее есть пассивное состояние, а то, что, утвердившись, проходит медленно или совсем не проходит, называется по имени своего рода, то есть пассивным качеством. Впрочем, Аристотель во многих местах все эти качества называет пассивными состояниями, независимо от того, быстро они проходят или медленно. Пассивные качества, находящиеся в теле, суть чувственно воспринимаемые качества. Некоторые из них называются пассивными потому, что они вызывают в органах, посредством которых они воспринимаются, пассивное состояние и впечатление в тот момент, когда мы их ощущаем и испытываем. Таковы, например, вкусовые качества: они вызывают в языке и в язычке определенные пассивные состояния и впечатления. Так, терпкая пища оказывает вяжущее действие на язык, острая пища возбуждает в нем остроту. Примером могут служить также запахи, вызывающие сухость или влажность в мозгу и в ноздрях, и острые запахи, которые оказывают режущее и обжигающее действие. Точно так же обстоит дело с теплотой и холодом: в момент, когда мы ощущаем их посредством осязания, они вызывают теплоту или холод в тех органах, посредством которых они ощущаются. А пассивными такие качества называются не потому, что вызывают в чувствительных органах пассивное состояние, а потому, что возникают они в теле вслед за пассивными состояниями, ранее существовавшими в этом теле. Человек, например, почувствовав стыд, краснеет; стыд является здесь аффектом, возникшим в душе, вслед за которым в теле возникает определенный цвет. Точно так же обстоит дело и с бледностью, вызванной страхом.

Не исключена также возможность, что в теле в момент его становления естественно возникло некоторое пассивное состояние — теплоты, холода или еще какое-нибудь из чувственных пассивных состояний, — а за этим пассивным состоянием последовало возникновение в теле определенного цвета. Что касается аффектов души, то они относятся к *роду* «пассивное качество и пассивное состояние», а не к *роду* «свойство и состояние»,

ибо аффекты не суть нравственные качества. Нравственными качествами они становятся тогда, когда они достигают определенной степени — тогда-то они и оказываются подчиненными *роду* «свойство и состояние». Называются же они пассивными качествами, по-видимому, потому, что, возникая в душе, они вызывают в теле животного чувственные пассивные состояния, как, например, страх, вызывающий бледность, стыд, вызывающий красноту, и гнев, вызывающий в теле гневающегося теплоту и бледность.

Четвертый род — это качества, присущие различным видам количества как такового, такие, как прямизна и кривизна линий (*вообще*), выпуклость и вогнутость кривых линий и линий, которые соединяются, не образуя прямой линии, а также фигура и ее виды, например окружность, треугольник, квадрат и другие фигуры, находящиеся на плоскости; такие, как природная форма, которая представляет собой определенную фигуру, а именно ту, которая свойственна поверхности тела одушевленного существа, а также такие, как чет и нечет — последние тоже принадлежат к роду качества, присущего различным видам количества как такового. Сомнение может возникнуть относительно шероховатости и гладкости — подчинены ли они этому роду качества или *роду* «положение». Ведь из частей шероховатого *тела*, находящихся на его поверхности, одни выше, а другие ниже, так как одни из них длиннее, а другие короче, в силу чего они и располагаются в различных плоскостях.

Части же гладкого *тела*, расположенные на его поверхности, все равны между собой, поэтому они и располагаются все в одной и той же плоскости. Некоторые думают, что именно в этом заключается сущность шероховатости и гладкости, и относят поэтому их к категории «положение». Гладкое *тело* в виде шара или круга обладает тем свойством, что линии, идущие от его центра ко всем частям его поверхности, между собой равны, так что форма гладкого *тела* оказывается шарообразной или круглой. В том же случае, когда шар или круг являются шероховатыми, линии, идущие от их центра к более длинным частям их поверхности, оказываются больше тех линий, которые идут к более коротким и отступающим частям, вследствие чего получается фигура многоугольника. Некоторые под шероховатостью и гладкостью разумеют как раз эти фигуры, и тогда их относят к этому роду качества, и они здесь являются омонимами.

Равным образом возникают сомнения и относительно плотности и разреженности. Но если разреженность подобна пушистости шерсти, а плотность — ее сваленности, тогда и то и другое относится к категории «положение». Ибо разреженность заключается в том, что части тела удалены друг от друга вследствие того, что в промежутки между ними проникают посторон-

ние тела, а плотность — в том, что его части расположены близко друг к другу вследствие того, что находящиеся в нем посторонние тела вытесняются и удаляются, а оставшиеся части сближаются или приходят в соприкосновение друг с другом. Если под плотностью подразумевается нечто подобное оледенелости воды, то она относится к качеству, ибо здесь не будет случайностью то, что посторонние тела оказываются вытесненными из нее, а части ее — сближившимися и уплотнившимися, так как объем воды, когда та леденеет, не становится меньше против прежнего — в ней лишь возникает нечто такое, чего раньше не было. Точно так же обстоит дело и с разреженностью: если она подобна растопленности льда, то она относится к качеству, ибо здесь не будет случайностью то, что части тела удалены друг от друга вследствие проникновения в него воздуха или другого какого-нибудь постороннего тела, так как количество здесь не увеличивается — скорее плотность и разреженность тела возникают подобно тому, как теплота возникает в том, что не было теплым, и холод — в том, что не было холодным. Таким образом, плотность и разреженность относятся к качеству, но не к четвертому (его) роду — скорее всего они относятся ко второму роду, поскольку плотность сходна с предрасположенностью в том, что она с трудом поддается действию, а разреженность — в том, что она легко поддается действию, ибо редкое подобно податливому, а плотное — менее податливому. Это в том случае, если не принимать во внимание твердости тел: ведь камень плотен и тверд, кристалл и стекло редки и тверды, плотные щепки плотны и не крепки, а воздух редок и не тверд.

IV. Рассуждение об отношении и соотносненном

Отношение — это такая связь между двумя предметами, через которую можно одновременно обозначать и тот и другой предмет, сопоставляя их друг с другом. Этой связью обозначают один из (соотносненных) предметов, сопоставляя его с другим, и точно так же — этот другой предмет, сопоставляя его с первым. Два предмета, из коих каждый обозначают, сопоставляя их друг с другом на основании той связи, носителями которой они являются, называются соотносительными и соотносненными. При сопоставлении их друг с другом употребляется одна из частиц связи, например «из», «к», «с» и тому подобные. Каждый из (соотносненных) предметов необходимо имеет название, указывающее на него как на нечто такое, что находится к другому в определенного вида отношении, как, например, отец и сын: между ними имеется одна определенная связь, через которую

каждый из них обозначается, будучи сопоставлен с другим, поскольку отец есть отец сына, а сын — сын отца. То же самое отношение, взятое для обозначения одного из них, называется отцовством, а взятое для обозначения другого — сыновностью. Имя одного из них, поскольку он обозначается этой связью, — «отец», а имя другого, поскольку обозначается той же связью — «сын». Эти два слова суть противоположные (друг другу) наименования, такие же, как «раб» и «господин».

Предметы как носители отношения принадлежат ко всем другим высшим родам. Они могут принадлежать к категории количества (как, например, шесть и три: шесть есть три, взятое два раза, а три есть половина шести); они могут принадлежать и к категории субстанции (как, например, Зейд и Амр, рассматриваемые как носители отцовства и сыновности или как носители такого отношения, при котором один из них господин, а другой — раб, ибо господин и раб также входят в категорию субстанции). Но они не будут соотносненными, если их будут брать с теми именами, которые обозначают их как нечто принадлежащее к другому роду: в этом случае при сопоставлении их друг с другом они уже не будут обозначаться через тот или иной вид отношения. Точно так же носитель цвета не будет называться цветным — ни как тело, ни как животное, ни как человек, ни как Зейд, если он не обозначается через белизну (или еще какой-нибудь вид цвета) — только в этом случае о нем можно говорить, что он белый и что он цветной.

Иногда с двумя соотносненными предметами бывает так, что сущность их обозначают, сопоставляя их друг с другом и употребляя одну из частиц связи. Однако при определении этих предметов нельзя ограничиваться лишь этим описанием, ибо каждый из них имеет сущность, принадлежа и другому роду. Об этой сущности можно говорить как о принадлежащей предмету, сопоставляя ее с сущностью соотносненного с ним предмета, и тогда, поскольку их берут с такой их сущностью, они уже не принадлежат к числу соотносненного. Поэтому необходимо сказать, что соотносненными являются такие два предмета, сущность каждого из которых как носителя определенного вида отношения обозначают, сопоставляя эти предметы друг с другом. Таким образом, определение соотносненных предметов будет, как говорил Аристотель, достаточно удовлетворительным, если будет указано, что это такие предметы, сущность и существование которых означает быть каким-то образом соотносненным. Когда же предметы не могут быть так определены, они не являются соотносненными. Поэтому имена обоих предметов должны обозначать их как нечто каким-то образом соотносненное.

К числу соотносненного принадлежат два таких предмета, имя одного из которых как носителя определенного вида отношения

противоположно имени другого; таковы, например, «отец» и «сын», «раб» и «господин». Иногда имена «соотнесенных» предметов бывают одними и теми же, например «соучастник», «друг», «брат». Иногда имя одного из них бывает производным от имени другого, как, например, «познаваемое» — от «познания». Иногда одна только связь имеет имя, которое и служит для обозначения обоих носителей отношения, так что имена этих двух предметов, соотнесенных друг с другом благодаря этой связи, бывают производными от наименования связи; например, «обладающий» и «обладаемое» одинаково производны от «обладания», а «обладание» есть имя этого отношения.

Иногда же ни у одного из соотнесенных предметов нет общеизвестного имени, которое бы обозначало их как нечто соотнесенное; в этом случае люди употребляют те их имена, кои обозначают их как нечто принадлежащее к другому роду, присовокупляя к ним одну из частиц связи, — таково, например, высказывание: «Рука — это рука человека»², ибо «рука» так же как и «человек», не является именем, обозначающим данный предмет как нечто соотнесенное. Так же поступают в том случае, когда один из соотнесенных предметов не имеет имени, обозначающего его как нечто соотнесенное. В этом случае берется его имя, обозначающее его как нечто принадлежащее к другой категории, и связывается с соотнесенным с ним предметом, у которого есть имя, указывающее на отношение. Часто имя, указывающее на отношение, есть как у одного, так и у другого соотнесенного предмета, но тот, кто соотносит их, проявляя нерадивость или небрежность, берет не эти их имена, а те, кои обозначают их как нечто принадлежащее к другому роду. В действительности же в этих трех случаях речь не идет о «собственных» соотнесенных предметах, будет только казаться, что речь идет о них. Аристотель советует для предметов, у которых не оказываются общеизвестных имен, образовывать имена из тех «названий», кои обозначают их как нечто соотнесенное; и если есть имена, указывающие на отношение, брать именно их, дабы здесь не допускалось ни нерадивости, ни небрежности; вот тогда-то по поводу этих предметов не возникнет никакого сомнения, они будут обладать свойствами соотнесенного, и в отношении их не будет никакой неясности.

Одна из особенностей соотнесенного заключается в том, что в высказывании соотнесенные предметы находятся друг с другом в отношении взаимной обратимости, как, например, в высказываниях: «Сын — сын отца» и «Отец — отец сына». То, что существование одного предполагает существование другого

и что они находятся в неразрывной связи друг с другом, свойственно всему тому, что действительно является парой соотнесенных предметов, имена которых, обозначающие их как нечто соотнесенное, образуются из «наименования» отношения (либо же такое имя выдумывается для того из них, который не имеет особого наименования, обозначающего его как нечто соотнесенное).

Если же тот, кто соотносит «два предмета», проявляет небрежность, то эти имена становятся неясными, как, например, в высказывании: «Раб есть раб человека», ибо здесь уже нельзя сказать: «Человек есть человек раба»; точно так же обстоит дело с высказыванием: «Руль есть руль судна», ибо нельзя сказать: «Судно есть судно руля». Если же для судна образовывать имя, обозначающее его как нечто, к чему имеет отношение руль, и сказать, например: «Руль есть руль рулеуправляемого судна», то здесь обращение будет иметь место, ибо «рулеуправляемое судно» есть «рулеуправляемое» рулем. Точно так же обстоит дело и в других подобных случаях.

Одной из особенностей соотнесенных друг с другом предметов является и то, что они существуют совместно: в самом деле, раб и господин существуют вместе, так что ни один из них не существует после другого, и точно так же обстоит дело с отцом и сыном. Если предметы действительно являются соотнесенными (то есть если они отвечают тем условиям соотнесения их, о которых говорилось выше), то существование одного из них предполагает существование другого, и находятся они в неразрывной связи друг с другом. Одно из условий заключается в том, чтобы брать их в одном и том же отношении, то есть чтобы оба соотнесенных предмета брать либо как потенциальные, либо как актуальные. Когда один из них берется как потенциальный, а другой — как актуальный, актуальный оказывается существующим после потенциального. Пример тому — познание и познаваемое: полагают, что то и другое не обязательно должны существовать вместе и что познаваемое существует до относящегося к нему знания — так же, как чувственно воспринимаемое — до относящегося к нему восприятия. Это бывает лишь в том случае, когда познаваемое берется как познаваемое потенциально: здесь оно предшествует нашему актуальному знанию о нем; однако оно не существует раньше или позже нашего потенциального знания о нем.

Точно так же и потенциальный предмет чувственного восприятия предшествует нашему актуальному восприятию его, но он не существует ни раньше, ни позже потенциального чувственного восприятия. Когда один из таких предметов берется как потенциальный, а другой — как актуальный, и наоборот, они не являются действительно соотнесенными, но когда они берутся

² В данном высказывании на арабском языке используется предлог (или «частица») «ли», указывающий на принадлежность.

либо оба потенциальными, либо оба актуальными, они являются действительно соотнесенными, и тогда ни один из них не существует ни раньше, ни позже другого.

Еще одна особенность соотнесенных предметов заключается в том, что когда один из них познается исчерпывающим образом, тогда и другой необходимо познается исчерпывающим образом. Носителями отношения могут иногда быть два каких-нибудь вида, принадлежащих к другим категориям³, а иногда — две единичные вещи. Когда они — два вида, то обозначаются они одним каким-то видовым отношением, а когда они — две единичные вещи, то и обозначаются они одним каким-нибудь единичным отношением. Когда у двух видов — носителей (отношения) — есть имя, указывающее на вид их отношения, и когда один из них известен благодаря этому имени, другой, соотнесенный с ним, вид также необходимо должен быть известен.

Точно так же, если оба носителя суть единичные вещи, принадлежащие к другим категориям, то если каждая из них имеет имя, указывающее на их единичное отношение, и если одна из них известна благодаря этому имени, то другая, соотнесенная с нею, вещь также необходимо должна быть известна. Это ускользает от внимания, поскольку единичные отношения не имеют имен, обозначающих эти отношения как нечто единичное, так что тому, кто их соотносит, приходится обозначать их, давая им наименование вида или рода этого отношения. И тогда единичная вещь становится известна не как то, что находится в определенном единичном отношении, а как то, что обозначается через вид или род этого отношения, и в этом случае она познается как нечто соотнесенное не исчерпывающим образом. А раз так, то соотнесенная с ней вещь не обязательно должна быть известна. То же самое имеет место, когда носителями (отношения) являются два вида, принадлежащие к другим категориям, и когда вид их отношения не имеет никакого имени, так что тому, кто соотносит их, приходится обозначать их, давая им наименование рода этого отношения — в этом случае соотнесенный (вид) становится известен потому, что обозначен через род отношения, и познается он не исчерпывающим образом. А раз так, то соотнесенный с ним вид не обязательно должен быть известен.

Точно так же обстоит дело, когда берутся те имена предметов, которыми они называются потому, что принадлежат к другому роду. Так бывает со многими соотнесенными предметами, имеющими общеизвестные имена, и тогда о них думают, будто они не соотнесены друг с другом, а о многих несоотнесенных вещах — будто они соотнесены друг с другом.

³ То есть не к категории отношения.

Ибо отношения могут быть между многими предметами, принадлежащими, (например), к видам и родам качества, и случается так, что наименование данного вида (или рода) качества оказывается его наименованием как принадлежащего к соотнесенным вещам, в то время как имени, обозначающего его как качество, у него не имеется. Поэтому имя, обозначающее его как нечто принадлежащее к соотнесенным предметам, рассматривается и как имя, обозначающее его как качество, и тогда имена видов данного рода оказываются такими именами, которые обозначают эти виды не как нечто принадлежащее к соотнесенным предметам, а как, качество. Между тем о роде этих видов думают, будто он принадлежит к отношению, а не к качеству, и будто виды его принадлежат к качеству, а не к отношению. И тогда здесь возникает сомнение, и люди начинают удивляться: каким образом род принадлежит к отношению, а его виды подчинены другой категории? Причина же этого заключается в путанице, внесенной в имена теми, кто их выдумал. Если бы у этого рода было два имени: одно, обозначающее его как качество, и другое, обозначающее его как соотнесенный предмет, и если бы так же обстояло дело и с видами его, то не возникло бы никакого сомнения. То же самое можно сказать и о прочих категориях, с которыми случается нечто подобное, таких, как субстанция, положение и другие.

V. Рассуждение о категории «когда?»

«Когда?» — это отношение вещи к определенному отрезку времени, который сопутствует существованию вещи и границы которого совпадают с границами ее существования, или же к такому определенному отрезку времени, часть которого (занимает) существование вещи. «Когда?» не обозначает ни времени как такового, ни сочетания субстанции и времени, как полагали некоторые. Обычно люди это выражение употребляют в качестве вопроса, задаваемого относительно некоторой вещи и касающегося ее определенного времени. Логики рассматривают «когда?» как имя, обозначающее нечто такое, благодаря чему можно ответить на вопрос: «Когда была или будет данная вещь?»

Определенное время — это то, которое определено соответственно его отстоянию от «теперь» либо в прошлом, либо в будущем, и это — либо через имя, под которым оно известно и которое указывает на его отстояние от «теперь» в прошлом или будущем (в прошлом — как, например, «вчера», «позавчера», «в прошлом году», «в позапрошлом году», «год назад», «два года назад»; в будущем — как, например, «завтра» или «послезавтра»,

«в будущем году», «через год», «через два года»), либо через событие, из которого известно его отстояние от «теперь» (как, например, «при царе Геракле» или «во время такой-то войны»).

Определенное время, в течение которого существует вещь, является либо первым, либо вторым, включающим первое. Первое время — это то, которое сопутствует существованию вещи, совпадает с ним и неотделимо от него. Второе время вещи — это большее время, частью которого является первое время; так, например, битва происходит в известный день какого-то месяца определенного года и ей сопутствуют шесть часов этого дня, так что эти часы будут как раз ее первым временем, а день, месяц и год — ее вторым временем. Поэтому о битве говорится, что она была в таком-то году, поскольку произошла она в определенный месяц этого года, а в этот месяц она произошла потому, что произошла в определенный день этого месяца, а в этот день она произошла потому, что продолжительность ее совпадает с шестью часами этого дня. Одним словом, о вещи говорится, что она существует какое-то большее время потому, что она существует в части этого большего времени — и так далее, вплоть до такого «отрезка» времени, границы которого совпадают с границами существования этой вещи и который не превышает «продолжительность» ее существования. Вопрос «когда?» может быть задан относительно границ существования вещи, так что ответом на него будет указание либо на его начало (как, например, на вопрос: «Когда родился такой-то?» — отвечают: «В такое-то время»), либо на его конец (как, например, на вопрос: «Когда умер такой-то?» — отвечают: «В такое-то время»). Это и подобное этому составляют виды, относящиеся к тому роду, который называется «когда?»

Сопутствование времени существованию вещи — это не то же самое, что измерение времени ее существования. Время, измеряющее существование вещи, принадлежит к «категории» «сколько?». Например, когда на вопрос: «Сколько жил такой-то?» — отвечают: «Сто лет», последнее и есть то время, которое измеряет его существование. Однако время, совпадающее с «продолжительностью» существования вещи, может быть использовано для измерения ее существования, поскольку, например, можно сказать, что война продолжалась столько-то месяцев того года, в который она произошла.

Разница между совпадающим и измеряющим «временем» заключается в том, что совпадающее «время» может быть также границами времени, а измеряющее может быть только временем. Равным образом сопутствующее время бывает только временем, поскольку сопутствующее и измеряющее время бывают чем-то делимым; совпадающее же время может быть и неделимым, ибо граница времени неделима.

VI. Рассуждение о категории «где?»

«Где?» — это отношение тела к своему месту. Это и не место, и не сочетание тела и места. Словом, это нечто такое, благодаря чему можно ответить на вопрос: «Где находится данная вещь?» — как, например, когда мы говорим: «В помещении», ибо «где?» — это не помещение, а то, что понимается под выражением «в помещении»: частица «в» указывает здесь на отношение к помещению. Всякое природное тело имеет один из видов «где?» — его имеют и человек, и прочие виды животных, и различные виды растений и камней, и остальные предметы, существующие в мире. Однако из числа различных «где?» некоторые уясняются сразу созерцанием, а многие — лишь благодаря доказательству и сопоставлению. Каждое тело имеет первое, свойственное только ему «где?» и некоторые «где?», общие ему и другим телам, из коих одни меньше и ближе к первому «где?», а другие больше и дальше от него. Примером здесь может служить Зейд, первое «где?» которого есть выем, образовавшийся в воздухе того помещения, в коем он находится. Таким образом, он находится и в некотором помещении данного дома, и в некотором доме данного города, и в некотором городе данной страны, и в некоторой стране, составляющей часть обитаемого мира, и в обитаемой части земли, и на земле, являющейся частью вселенной, и во вселенной. Все это — разные «где?», и имеется в виду лишь то, что он находится в более общем, потому что он находится в более частном — вплоть до его самого частного места, то есть до равной ему «по объему» части помещения, в коем он находится, каковой является тот выем в воздухе, который совпадает с приходящейся на него поверхностью.

К видам «где?» относятся то, что представляет собой «где?» само по себе, и то, что представляет собой «где?» по отношению к чему-нибудь. То, что есть «где?» само по себе, — это, например, то, что имеют в виду, говоря: «в доме», «в помещении», а то, что есть «где?» по отношению к чему-нибудь, — это то, что имеют в виду, говоря: «над», «под», «выше», «ниже», «правее», «левее», «перед», «за», «вокруг», «среди», «между», «близ», «у», «при», «на» и тому подобное. Однако если тело не имеет «где?» самого по себе, то у него нет и «где?» по отношению к чему-либо.

VII. Рассуждение о положении

Положение — это когда определенные части тела противостоят определенным частям места, в котором оно находится, или совпадают с ними. Положение занимает каждое тело, ибо

каждое тело имеет «где?» соответственно определенному положению. К примеру: человек занимает много видов положения — такие, как стояние на ногах, сидение, стояние выпрямившись, лежание на боку, сидение откинувшись, лежание ничком, лежание вверх лицом. И определенные части тела — такие, как голова, спина, плечи и другие, — каждая в отдельности находится в каком-нибудь из этих положений, противостоя известной части того места, в котором человек находится, или совпадая с ней, а когда положение его меняется, те же самые части оказываются противостоящими другим частям места. А может быть и так, что место меняется, а положение не меняется, тогда части тела будут противостоять в новом месте таким же частям, каким они противостояли в прежнем месте. Так же бывает и с прочими животными и растениями, равно как и с телами, имеющими однородные части.

Занимать определенное положение в пространстве — это не значит, что данное тело занимает (определенное) положение относительно другого тела, ибо его положение в пространстве определяется отношением не к другому телу, а к самому себе. Что же касается его положения относительно другого тела, то оно определяется отношением к этому другому телу, когда их взаимное отношение отвечает четырем условиям, упомянутым в рассуждении о количестве, то есть: если они существуют вместе; если одно из них находится в некотором направлении по отношению к другому телу; если направление это определенное (так, чтобы на него можно было указать жестом или словом) и если определено, каким является противостоящее ему тело. Все, что занимает положение в пространстве, свойственно занимать определенное положение и относительно другого тела, ибо тела в мире, сходясь или расходясь друг с другом, как бы составляют части этого мира как целого. Тела бывают расположены относительно друг друга сообразно с теми степенями мест, которые они занимают относительно друг друга. Равным образом и части любого тела располагаются относительно друг друга сообразно с их степенями в теле. И тогда положение, которое тело занимает относительно самого себя, свойственно ему в том его «где?», которое представляет собой «где?» само по себе, а положение, которое тело занимает относительно другого тела, свойственно ему в том его «где?», о котором говорится, что оно соотносено с чем-то. Поскольку же места имеют две разновидности — те, что существуют сами по себе, и те, что существуют, будучи соотносены с чем-то, — то и положение соответственно с этим бывает двух разновидностей — то, которое существует само по себе, и то, которое существует по отношению к чему-то. Только если тело не занимает положения самого по себе, то у него нет и положения по отношению

к чему-то. Поскольку же то место, которое существует само по себе, а не по отношению к чему-то, имеет две разновидности: одно — первое и свойственное только данному телу, и другое — второе, общее для него и для других тел, то и положение его оказывается соотношенным то с первым, свойственным только ему местом, то со вторым, общим для него и для других тел местом, вплоть до окраин вселенной.

VIII. Рассуждение о категории обладания

Обладание — это такое отношение одного тела к другому, примыкающему к нему или к части его, при котором с перемещением первого тела перемещается и второе, как, например, ношение одежды, обуви, оружия: ношение одежды указывает на такое отношение одного тела к некоторому другому телу, примыкающему к его поверхности, когда второе тело перемещается при перемещении первого тела; ношение обуви также указывает на подобное отношение между телами, хотя оно касается лишь части тела; так же обстоит дело и с ношением оружия. К видам обладания относится и естественное обладание (например, когда речь идет о шкуре животного или о коре дерева) и произвольное (например, ношение одежды). Что же касается нахождения воды в сосуде — и вообще нахождения определенного тела в определенном месте, — то это уже не принадлежит к роду «обладание», ибо сосуд не перемещается при перемещении содержащейся в нем воды; дело в данном случае обстоит как раз наоборот — здесь вода перемещается при перемещении сосуда. То же самое можно сказать и о вине в бурдюке и о воде в мехах, ибо как в том, так и в другом случае мы имеем дело не с категорией обладания, а с категорией «где?»

IX. Рассуждение о категории претерпевания

Претерпевание — это переход субстанции от чего-то одного к чему-то другому и превращение ее из чего-то одного в нечто другое. Пока субстанция продолжает непрерывно двигаться между этими двумя «нечто», о ней говорят как о подвергающейся действию. Движение это может совершаться от одного качества к другому, как, например, переход тела от черноты к белизне, то есть побеление, или переход его от холода к теплоте, то есть нагревание, — все это относится к роду «претерпевание». То, что было в субстанции вначале, понемногу, мало-помалу у нее утрачивается, и это продолжается непрерывно до тех пор, пока

движение субстанции не прекращается. И все время, пока субстанция подвергается действию, она состоит из неопределимых частей того, что в ней возникает, и того, что у нее утрачивается.

Так, если взять нечто нагревающееся, то окажется, что при движении его к теплоте в нем непрерывно, одна за другой возникают части теплоты и одна за другой утрачиваются части холода. Но пока подвергание действию продолжается, невозможно здесь определить ни то, какая часть теплоты в нем возникла и какова ее величина, ни то, какая часть холода у него исчезла и какова ее величина. Ибо всякий раз, как тебе захочется определить ту часть теплоты, которая в нем уже возникла, или ту часть холода, которая у него уже исчезла (или величину ее), ты обнаружишь, что данной части (и данной величины) у него уже нет. И так будет до тех пор, пока это нечто не дойдет до конечного состояния и не прекратит движение, — и вот тогда-то ты сможешь определить, какая часть «тепла» возникла (и какова достигнутая ею величина).

Нет никакой разницы, говорим ли мы «претерпевает» или «изменяется» и «движется». Виды данного рода суть виды движения, а именно: возникновение, уничтожение, рост, убыль, превращение и перемещение. Возникновение — это переход от небытия телом к становлению телом или от небытия субстанции к становлению субстанцией, а уничтожение — это переход от бытия телом к становлению не телом или от бытия субстанции к становлению не субстанцией. Примером может служить то, как возникает дом, как он постепенно, мало-помалу, часть за частью непрерывно воздвигается, пока не становится домом. То же самое можно сказать и о корабле, и о стекле: у каждой из этих вещей мало-помалу непрерывно утрачивается то изначальное, «из чего исходит движение», и возникает то, чем «оно становится», так что данная вещь находится в непрерывном мало-помалу совершающемся изменении. Рост — это изменение тела во всех его частях от меньшей величины к большей, а убыль — это изменение тела во всех его частях от большей величины к меньшей. И то, и другое есть количественное изменение. Превращение — это изменение от одного качества к другому, как, например, изменение от холода к теплоте или от черноты к белизне. Перемещение — это изменение от одного «где?» к другому «где?», как, например, изменение от «внизу» к «наверху» или от «направо» к «налево» и в прочих направлениях. В видах претерпевания существуют противоположности: так, движение сверху вниз противоположно движению снизу вверх, а движение от холода к теплоте противоположно движению от теплоты к холоду; равным образом убыль противоположна росту, а уничтожение — возникновению.

Х. Рассуждение о действии

Действие же заключается в том, что действитель не прерывно переходит от одного отношения к частям того, что возникает в подвергающейся действию вещи, к другому отношению. Ибо действитель — это то, благодаря чему в претерпевающем теле мало-помалу, часть за частью непрерывно возникает то, во что переходит претерпевающее.

Таким образом, отношение действителя к любой возникающей части (того, что подвергается действию), отличается от его отношения к другой (его) части, поскольку он является действителем для каждой из них, и он непрерывно переходит от одного отношения к нескольким частям того, что подвергается действию, к другому отношению, так же как подвергающееся действию переходит от одних частей того, что в нем возникает, к другим частям.

Нагревающее тело, например, когда оно нагревает то, что подвергается нагреванию, находится в некотором отношении с несколькими частями теплоты, возникающей в том, что нагревается. Как нагревающееся непрерывно переходит от одной части теплоты к другой, так и нагревающее переходит от отношения к первой части теплоты к отношению ко второй части, причем от одного отношения к другому оно переходит непрерывно — так, что движение его через отношения, в которых оно находится с частями теплоты, может прерваться лишь с прекращением движения через части теплоты того, что нагревается.

Род «действие» имеет столько же видов, что и род «претерпевание», ибо каждому виду изменения и движения соответствует какой-нибудь вид подвергания изменению и приведения в движение: когда нечто одно нагревает, нечто другое нагревается; когда нечто одно охлаждает, нечто другое охлаждается; когда нечто одно переносит, нечто другое переносится; когда нечто одно растит, нечто другое растет; когда нечто одно вызывает возникновение, нечто другое возникает; когда нечто одно уничтожает, нечто другое уничтожается. То же самое относится и к нижестоящим видам: когда нечто одно строит, нечто другое строится; когда нечто одно режет, нечто другое режется; когда нечто одно сжигает, нечто другое сжигается. Как противоположности существуют в видах претерпевания, точно так же они существуют и в видах действия: так же как «быть разрушаемым» противоположно «быть воздвигаемым», так и «разрушать» противоположно «воздвигать», и так же как «быть нагреваемым» противоположно «быть охлаждаемым», так и «охлаждать» противоположно «нагревать», — и так обстоит дело с прочими подобными видами.

Таковы высшие роды, охватывающие все чувственно воспринимаемые вещи. Это самые общие понятия чувственно воспринимаемых вещей. Эти роды и подчиненные каждому из них виды можно рассматривать как понятия чувственно воспринимаемых вещей и как подобия последних в душе. Когда их рассматривают именно так, они — нечто умопостигаемое, но не логическое. Когда же их берут как универсальные понятия, дающие знание о чувственно воспринимаемых вещах, и как то, что обозначается высказываниями, то они являются логическими и называются категориями. В таком случае у понятий существующих вещей бывают два отношения: одно — к единичным вещам и другое — к высказываниям, и благодаря этим двум отношениям они становятся логическими.

Равным образом, когда их берут так, что они суть по отношению друг к другу нечто более общее и нечто более частное, или когда их берут либо в качестве сказуемого, либо в качестве подлежащего, или когда их берут как определяющие друг друга одним из упомянутых выше способов (а именно — они определяют: что есть данная вещь и какова она), тогда они являются логическими. Когда же они берутся отвлеченными от всех этих определений, будучи приняты как понятия существующих вещей, тогда они относятся к науке о природе, геометрии или к другому какому-либо умозрительному искусству, и категориями в таком случае их не называют.

Необходимо сказать здесь кое-что нужное о том, что связано с категориями: о надлежащем сказуемом и о сказуемом ненадлежащем; о том, что такое сущностно и что такое акцидентально; о противлежащих друг другу предметах; о чем-то одном, что следует из чего-то другого; о том, что значит «предшествующий», «последующий» и «вместе».

С надлежащим сказуемым мы имеем дело тогда, когда высшие роды, кроме субстанции, и их виды берутся как сказуемые субстанций, видов субстанций или единичных субстанций, а субстанция, виды субстанций или единичные субстанции берутся в суждениях как подлежащие для остальных категорий, как, например, когда мы говорим: «Человек бел» — и тому подобное. С ненадлежащим сказуемым мы имеем дело тогда, когда субстанция или какой-нибудь из ее видов или единичная субстанция является сказуемым для какого-нибудь из остальных высших родов, их видов или относящихся к ним единичных вещей, как, например, когда мы говорим: «Белое — это животное» — или: «Этот стоящий — Зейд»; или же мы с ним имеем дело тогда, когда нечто единичное берется как сказуемое для чего-то универсального, как, например, когда мы говорим: «Человек — это Зейд».

XI. Рассуждение о том, что значит «сущностно» и что значит «акцидентально»

«Нечто сущностно» в определенной вещи или из-за нее, или для нее, или из нее, или к ней, или от нее, или у нее, или на ней, или вместе с ней говорится в том случае, когда либо в его природе быть соотношенным с этой вещью, либо в природе вещи находиться с ним в одном из перечисленных видов отношения, либо же это в природе и того и другого вместе.

«Акцидентально» же говорится тогда, когда нечто находится с вещью в одном из перечисленных видов отношения, но это не в природе ни этого «нечто», ни этой вещи, то есть это может иметь место лишь по совпадению, например когда режут животное и это (во времени) совпадает с блеском молнии или восходом солнца, ибо о смерти (животного) говорят, что она наступила при резаньи, от резанья или из-за резанья, а также при восходе солнца или при молнии или после нее, хотя наступает она от резанья, при резаньи, из-за резанья сущностно, а при молнии или после нее, равно как при восходе солнца или после него, — акцидентально.

XII. Рассуждение о противлежащих друг другу вещах

Противлежащими бывают такие две вещи, которые не могут быть вместе в одном и том же носителе в одном и том же отношении в одно и то же время. Противлежащие друг другу вещи бывают четырех видов, это — соотношенные вещи, противоположные вещи, лишение и обладание, утверждение и отрицание.

Соотношенные вещи — такие, как отец и сын, — противоположат друг другу потому, что один какой-нибудь человек, например, не может быть в одно и то же время в одном и том же отношении и отцом и сыном, так, чтобы быть отцом кого-нибудь и его же сыном (то же самое можно сказать о рабе и господине и прочих соотношенных вещах). О том же, что понимается под соотношенными вещами и каковы их свойства, говорилось выше.

Противоположными являются такие две вещи, которые дальше всего отстоят друг от друга в бытии и каждая из которых, отличаясь от другой, занимает по отношению к ней самое крайнее положение; причем обе такие вещи подчинены одному и тому же роду, и обоим им соответствует один и тот же носитель. Противоположности бывают двух видов: в одном случае между ними нет ничего среднего, например чет и нечет, а в другом случае между ними есть нечто среднее, например между

белизной и чернотой, теплотой и холодом. При этом те противоположности, между которыми есть нечто среднее, бывают либо естественными, всегда существующими у одних вещей и не всегда — у других (например, теплота и холод, поскольку теплота постоянно присутствует в огне, а холод — во льду, в то время как в камне, железе или воде они существуют не всегда), либо существующими у определенной вещи лишь иногда (например, стояние и сидение, справедливость и несправедливость).

Промежуточные <звенья> между двумя противоположностями, между которыми есть нечто среднее, отличаются от обоих крайних членов. У промежуточных <звеньев> могут быть особые имена, как, например, у цветов, средних между белым и черным: они имеют такие имена, как «зеленое», «красное», «пепельно-серое», «иссиния-серое», и прочие. Но у них может и не быть особых имен, и тогда они выражены через отрицание обоих крайних членов. Иногда же они могут быть выражены через соединение обоих крайних членов, поскольку в промежуточном <звене> имеется кое-что от каждого из двух крайних членов (но не весь он целиком). Там, где ты отрицаешь оба крайних члена, каждый из них отрицается целиком, а там, где ты их утверждаешь, утверждается тобой кое-что от каждого из них.

Носитель промежуточного <звена> между крайними членами — один и тот же, и наличие чего-то среднего между двумя противоположностями отнюдь не означает, что один крайний член находится, как полагают некоторые, в какой-то части тела, отличной от той части, в которой находится другой крайний член. Ибо, когда крайние члены находятся в двух различных частях, последние бывают разными носителями, и эти носители останутся разными, все равно, будут ли они в одном теле или в двух телах, поскольку безразлично — близко они расположены друг от друга или далеко. Если бы в какой-то одной вещи необходимо существовало то, что находится посередине между двумя противоположностями, когда оба крайних члена находятся в двух различных частях ее, то число девять, например, не было бы ни четным, ни нечетным, оно было бы чем-то средним между четным и нечетным, поскольку одни части девяти были бы четными, а другие — нечетными. Когда существует нечто относящееся к двум вещам, между которыми есть промежуточное <звено>, обе эти вещи должны находиться в нем, как, например, четное и нечетное, каждое из которых должно быть числом. Когда ни одна из двух противоположностей, между которыми имеется промежуточное <звено>, по природе не присуща какому-нибудь носителю, он может быть лишен их обеих (так, например, вода, поскольку теплота и холод не обязательно должны всегда в ней присутствовать, в некоторых случаях бывает и не теплой, и не холодной), и присуще ему будет нечто

среднее между ними. Но когда одна из них присуща некоторому носителю по природе, как, например, влажность в воде, холод во льду и теплота в огне, он <никогда> не лишен ее.

Противоположности иногда могут принадлежать к одному ближайшему роду, как, например, белизна и чернота, подчиненные <роду> «цвет», а иногда к роду таких двух противоположностей, которые являются промежуточными видами, подчиненными одному роду, как, например, справедливость и несправедливость: справедливость принадлежит к <роду> «добродетель», а несправедливость — к <роду> «порок», между тем как добродетель и порок относятся к <роду> «свойство».

Лишение бывает нескольких видов. Один вид — <в том случае>, если в носителе не существует того, чему надлежит существовать в нем в то самое время, когда ему надлежит существовать, и если, однако, возможно, что оно будет существовать в носителе потом, в какой-нибудь момент в будущем, подобно тому, как, например, обстоит дело с зажиточностью и бедностью. Другой вид — <в том случае>, если в носителе не существует того, чему надлежит в нем существовать в то самое время, когда ему надлежит существовать, и если, однако, существование его в носителе в будущем невозможно, подобно тому, как, например, обстоит дело со слепотой и плешивостью. Еще один вид — если в носителе не существует того, чему надлежит в нем существовать в то самое время, когда ему надлежит существовать, и именно так, как ему надлежит в нем существовать, подобно тому, как, например, обстоит дело с косостью в глазу и параличом конечностей. Такие противоположности противоположны <тому, что должно существовать в носителе надлежащим образом>, ибо они несовместимы в одном носителе в одном и том же отношении в одно и то же время. С лишением и обладанием дело обстоит так же, как со зрением и слепотой, бедностью и зажиточностью (или богатством).

Подобным же образом обстоит дело с противолежащими друг другу утверждением и отрицанием. Они имеют одно и то же подлежащее и одно и то же сказуемое, остальные условия — это те, кои я упомянул в этом рассуждении, ибо утверждение и отрицание одного и того же несовместимы в простом суждении об одном и том же носителе в одном и том же отношении и в одно и то же время. Так, например, «белое» и «не белое» не могут быть присущи одному и тому же лицу (например, Зейду) или быть утверждаемы о нем как нечто истинное в одно и то же время и в одном и том же отношении. Равным образом, когда «белое» и «не белое» утверждаются как нечто истинное относительно чего-то всеобщего неопределенным образом, без указания количества, истинными они будут в отношении этого всеобщего лишь в одном каком-нибудь смысле, как,

например, в высказываниях «человек бел» и «человек не бел». Неопределенное отрицательное суждение высказывается как истинное относительно одной части своего подлежащего, не будучи высказываемо относительно другой его части, о которой как истинное высказывается соответствующее ему неопределенное утвердительное суждение, так что в действительности у них оказывается два подлежащих.

Точно так же обстоит дело с высказыванием двух подпротивных суждений как истинных: из этих двух суждений отрицательное высказывается как истинное относительно некоторой части своего подлежащего, не будучи высказываемо относительно другой его части, о которой как истинное высказывается соответствующее ему утвердительное суждение, как это имеет место в суждениях «некоторые люди белы» и «некоторые люди не белы», ибо «белы» высказывается как истинное относительно одной части людей, но не относительно другой части, о которой как истинное высказывается «не белы».

Что касается противоречащих и противоположных суждений, то как те, так и другие являются противоположными, поскольку ни те, ни другие не совместимы в высказывании чего-то как истинного относительно какого-нибудь из их подлежащих. Что же касается случая, когда оба противоположных суждения о возможном ложны, то это не значит, что одно из них не противостоит другому, поскольку среди противоположных друг другу (признаков) бывают такие, которых подлежащее может быть лишено, а именно в том случае, когда это два исключают друг друга термина, между которыми есть нечто среднее. Их одновременное существование также не означает, что один из них не противостоит другому. Их совместное существование как возможное равным образом не означает, что противоположные суждения не противостоят друг другу. Ясно, что в каждой паре противоположных суждений одно из них является утвердительным, а другое — отрицательным, что как в одном, так и в другом суждении соблюдаются упомянутые условия и что суждения эти противостоят друг другу.

Разница между соотнесенными вещами и другими противоположными друг другу вещами заключается в том, что если существует одна из соотнесенных вещей, то необходимо существует и другая: так, если существует сын, то необходимо должен существовать и отец. С прочими противоположными друг другу вещами дело обстоит не так. Если в каком-нибудь носителе существует белизна, то из этого не следует с необходимостью существования черноты в этом или в каком-нибудь другом носителе, и точно так же обстоит дело с прочими противоположностями. То же самое можно сказать об обладании и лишении, как, например, о зрении и слепоте, незнании и

знании, зажиточности и бедности. Так, если какое-нибудь животное является зрячим, то из этого не следует с необходимостью наличие слепоты в этом или в каком-нибудь другом животном. Например, о животном, известном под названием «крот», нельзя сказать, что оно слепо, потому, что у него нет зрения; ведь условием лишения является отсутствие в носителе того, что по природе ему присуще, а кроту не присуще обладать зрением, и поэтому состояние, в котором он находится, не является слепотой. Равным образом, потеря зрения не следует с необходимостью из того, что животное — зрячее.

Подобным же образом обстоит дело с противоположащими друг другу суждениями. Ибо из истинности утвердительного суждения не следует с необходимостью истинности отрицательного суждения. Это ясно видно в соединительных и в противоречащих суждениях, а также в подпротивных, когда они суждения о необходимом и невозможном. Что же касается (суждений) о возможном, то при поверхностном рассмотрении может казаться, будто высказывание «некоторые люди белы» означает, что некоторые из них не белы, а высказывание «не все люди белы» — что некоторые из них белы. Но это вовсе не необходимо: высказывание «не все люди белы» просто исключает белизну у некоторых людей, но о прочих людях здесь не высказывается никакого суждения — ни утвердительного, ни отрицательного, и неизвестно, приписывается ли им белизна или нет. То, что из отрицания белизны в отношении некоторых людей не следует с необходимостью истинности приписывания белизны некоторым другим людям, можно доказать, если мы выделим среди людей таких, в отношении совокупности которых истинным является отрицание белизны, как, например, в отношении негров наше высказывание будет истинным, так как нет ни одного белого негра, и высказывание «не все негры белы», или «некоторые негры не белы» будет так же истинным, как общеотрицательное суждение. И если бы из высказывания «некоторые негры не белы» с необходимостью следовало, что среди них есть и белые, то это не было бы истинным в отличие от общеотрицательного суждения, ибо общеотрицательное суждение противоречит частноутвердительному суждению, которое, как полагают иные, следует из частноотрицательного суждения.

Разница между лишением и противоположностями заключается в том, что каждая из двух противоположных друг другу вещей действительно существует, так что, если одна из них устраняется из носителя, в последнем вместо нее появляется ее противоположность и устранение в нем первой из упомянутых противоположностей оказывается связанным с существованием вместо нее второй.

Что же касается лишения, то оно не заменяет в носителе устраненное. Это — утрата чего-то и его устранение из носителя без замены его чем-то другим. Примерами могут служить зажиточность, бедность, плешивость и тому подобное.

Очевидна также разница между противолежущими друг другу утверждением и отрицанием, с одной стороны, и прочими противолежущими друг другу вещами — с другой: утверждение, равно как и отрицание, является суждением, то есть высказыванием, состав которого тождествен составу предложения, и каждое из них бывает либо истинным, либо ложным. Что же касается прочих противолежущих друг другу вещей, то среди них нет ничего, что было бы истинным или ложным, ибо каждая из них есть нечто единичное, а единичное не может быть ни утверждаемо как истинное, ни отрицаемо как ложное — будет ли это единичное чем-либо умопостижимым или чем-то получившим словесное выражение. Единичность каждой из других⁴ противолежущих друг другу вещей не означает, что одни из них не противолежат другим.

Так, например, обстоит дело с белизной и чернотой: единичность каждой из них не означает, что они не противолежат друг другу (и точно так же обстоит дело со слепотой и зрением, отцовством и сыновностью), в то время как утверждение и отрицание оказываются уже не противолежущими друг другу, когда они представляют собой две единичные вещи или два отдельных слова. То и другое оказываются противолежущими друг другу только в том случае, когда они нечто составное. Равным образом вещи, производные от противолежущих друг другу вещей, сами противолежат друг другу, как, например, белое и черное, — когда речь идет о противоположностях, слепой и зрячий — когда речь идет о лишении и обладании, отец и сын — когда речь идет о соотносенных вещах. Но и здесь в самих этих вещах нет ничего ни истинного, ни ложного, ибо все это также представляет собой отдельные слова и единичные вещи.

Кроме того, среди противолежущих друг другу суждений бывают такие, из которых одни истинны, а другие ложны, в то время как среди других противолежущих друг другу вещей не существует ни одной пары вещей, из которых одна была бы истинной, а другая ложной, ибо все они также являются единичными вещами. Но суждения, сказуемыми которых являются прочие⁵ противолежущие друг другу вещи, обязательно должны быть либо истинными, либо ложными, как, например, высказывания: «Зейд бел», «Зейд черен», «Зейд слеп», «Зейд — зря-

чий», «Зейд — отец», «Зейд — сын». Последние подобны противолежущим друг другу утвердительным и отрицательным суждениям. Так же дело обстоит, когда подлежащие этих суждений берутся как нечто всеобщее, как, например, в высказываниях: «человек бел», «человек черен», а также в «высказываниях» о прочих противолежущих друг другу вещах. Точно так же обстоит дело, когда сочетают такие подлежащие с противоположностями, как, например, в высказываниях: «Всякий человек бел» и «всякий человек черен», «всякий огонь горяч» и «всякий огонь холоден», а также в таких высказываниях, как «всякий человек бел» и «некоторые люди черны», «всякий огонь горяч» и «некоторые огни холодны», так что они будут сходны с противоположными суждениями, а эти — с противоречащими. Равным образом высказывания: «Некоторые люди белы» и «некоторые люди черны», «некоторые огни горячи» и «некоторые огни холодны» — сходны с подпротивными суждениями.

Может казаться, будто способность каждого вида этих суждений разделять истину и ложь тождественна способности подобных им противолежущих друг другу утвердительных и отрицательных суждений. Так, например, может казаться, будто в каждой паре высказываний: «Зейд бел» и «Зейд черен», «Зейд — добрый» и «Зейд — злой» — одно высказывание истинно, а другое ложно, как это имеет место в противолежущих друг другу единичных утвердительных и отрицательных суждениях, таких, как «Зейд бел» и «Зейд не бел», «Зейд — добрый» и «Зейд — не добрый».

В действительности же дело обстоит не так: единичные суждения, имеющие в качестве своих сказуемых противоположности, разделяют истину и ложь в том случае, если их подлежащие — «реально» существующие вещи; если же их подлежащие не являются реально существующими вещами, все эти суждения оказываются ложными. Так, наши высказывания «Зейд бел», «Зейд черен», «Зейд — добрый», «Зейд — злой» будут разделять истину и ложь в том случае, если этот самый Зейд существует; если же он не существует, все эти суждения окажутся ложными. Что же касается наших высказываний: «Зейд — добрый» и «Зейд — не добрый», то одно из них истинно, а другое ложно, существует ли Зейд или нет. То же самое можно сказать и о прочих противолежущих друг другу единичных утвердительных и отрицательных суждениях. Так же обстоит дело и с теми из имеющих в качестве сказуемых противоположности суждений, которые сходны с противоречащими суждениями, каковы, например, высказывания о необходимом и невозможном: «Всякий огонь горяч» и «некоторые огни холодны» и о возможном: «всякий человек бел» и «некоторые

⁴ То есть кроме утверждения и отрицания.

⁵ То есть кроме утверждения и отрицания.

люди черны». Все эти суждения разделяют истину и ложь, если их подлежащие — нечто существующее; если же подлежащие не являются чем-то существующим, то все эти суждения ложны.

Что же касается утвердительных и отрицательных суждений, подобных этим противоречащим суждениям, то они разделяют истину и ложь, независимо от того, существуют их подлежащие или нет, как, например, когда мы говорим: «Всякий огонь горяч», «не всякий огонь горяч», «всякий человек бел», «не всякий человек бел». Высказывания: «Мир сотворен» и «мир извечен», если мир не существует, оба ложны. А из высказываний «все миры сотворены» и «не все миры сотворены» одно истинно, а другое ложно, независимо от того, существует мир или нет. Точно так же обстоит дело с суждениями, подобными противоположным суждениям, сказуемыми которых являются противоположности, как, например, с высказываниями: «Всякий огонь горяч», «всякий огонь холоден», «всякий человек бел», «всякий человек черен», ибо (суждения), подобные противоположным утвердительным и отрицательным суждениям, необходимы и невозможны, одним из которых свойственно быть истинными, а другим — ложными, таковы, что в одном случае — когда их подлежащие не (обозначают) чего-то существующего — они ложны, а в другом случае одни из них истинны, а другие ложны даже тогда, когда их подлежащие не (обозначают) чего-то существующего.

Точно так же обстоит дело с подобиями подпротивных суждений, как, например, когда мы говорим: «Некоторые огни горячи», «некоторые огни холодны», «некоторые люди белы», «некоторые люди черны»; все эти суждения оказываются ложными, если их подлежащие (обозначают) то, что не существует. То же самое относится и к неопределенным суждениям. Некоторые противоположности присущи только определенным носителям, отличительными свойствами которых они являются, как, например, чет и нечет присущи числам, прямизна и кривизна — линиям. Ибо если они взяты в чуждых для них носителях, то соответствующие суждения будут ложными даже в том случае, если сами носители существуют, как это имеет, например, место в высказываниях: «Всякая белизна нечетна», «всякая белизна четна», «всякая теплота — прямая», «всякая теплота — кривая». Когда же они утверждаются и отрицаются, соответствующие суждения разделяют истину и ложь, как, например, в суждениях: «Всякая белизна нечетна», «всякая белизна не четна» или «ни одна белизна не нечетна», а также «всякая теплота — кривая», и «всякая теплота — не кривая». Противоположные термины, между которыми есть нечто среднее, могут все быть ложными в отношении своих носителей, поскольку не исклю-

чено, что в последних будет нечто из того, что находится посредине между этими терминами. Поэтому если установлено, что существуют такие утвердительные суждения, сказуемые которых являются противоположными терминами, имеющими силу противолежащих друг другу утвердительных и отрицательных высказываний, то эти противоположные термины необходимо брать для тех носителей, отличительными свойствами которых они являются, а самих носителей брать существующими так, чтобы ни один из них не был без той из противоположностей, которая ему присуща. И если в этом случае брать подобия противолежащих друг другу утвердительных и отрицательных высказываний, то они займут свое место и будут утверждаться как истинные и отрицаться как ложные там, где утверждаются как истинные и отрицаются как ложные противолежащие друг другу утвердительные и отрицательные высказывания, разделяя, таким образом, истину и ложь там, где их разделяют последние, как, например, высказывания «всякое число — четное» и «всякое число — нечетное»; эти два суждения имеют ту же силу, что и высказывания «всякое число четно» и «ни одно число не четно»; поэтому они и оказались ложными так же, как последние два суждения.

Из высказываний: «Все тройки — нечетные числа» и «все тройки — четные числа» — если тройка существует — одно истинно, а другое ложно, так же как высказывания: «Все тройки нечетны» и «ни одна тройка не нечетна». Высказывания: «Некоторые числа нечетны» и «некоторые числа четны», если то, что (обозначается) их подлежащим, существует, истинны так же, как высказывания: «Некоторые числа нечетны» и «не всякое число нечетно». Из высказываний: «Некоторые тройки нечетны» и «некоторые тройки четны» — одно истинно, а другое ложно, так же как высказывания: «Некоторые тройки нечетны» и «некоторые из них не нечетны»; а из высказываний: «Всякое число нечетно» и «некоторые числа четны» — одно истинно, а другое ложно, так же как высказывания: «Всякое число нечетно» и «не всякое число нечетно».

Высказывания, противолежащие друг другу как утвердительные и отрицательные, являются более общими, чем их подобия, которые противолежат друг другу потому, что в качестве их сказуемых взяты противоположности, ибо первые таковы, что одни из них истинны, а другие ложны, независимо от того, существует то, что (обозначают) их подлежащие, или нет и являются они определенными или неопределенными. Таким образом, противолежание утверждения и отрицания совершеннее противолежание утвердительных суждений, сказуемые которых (обозначают) противоположности. Значит, не необходимо, чтобы противолежащие друг другу высказывания полагались

как утвердительные с противоположными и даже противоречащими сказуемыми. Равным образом не необходимо, чтобы их брали в силлогизмах «от противного» — разве только кто-нибудь вынужден будет применить их, — ибо они обладают силой противолежащих друг другу утвердительных и отрицательных суждений благодаря наличию в них трех упомянутых нами условий, подобно тому как они берутся, например, в геометрии, когда мы говорим: «Это либо меньше, либо больше, либо равно-велико».

Тебе следует знать, что лишение и обладание во всем том, что мы описали, есть состояние противоположностей, если не считать, что лишенность и обладание имеют определенного носителя и сходны с противоположностями, которые имеют своих носителей. Если мы хотим, чтобы они обладали силой противолежащих друг другу утвердительных и отрицательных высказываний, необходимо также, чтобы они отвечали прочим условиям, о которых говорилось в разделе о противоположностях, а именно: чтобы их носитель реально существовал и был им свойствен и чтобы ему обязательно была присуща одна из них. Тем же самым условиям должны удовлетворять и соотнесенные термины, дабы они имели силу противолежащих друг другу утвердительных и отрицательных высказываний.

ХIII. Рассуждение о следовании одного из другого

Одно следует из другого, когда оно существует благодаря тому, что существует другое. Такое следование может иногда быть акцидентальным, например, когда мы говорим: «Когда Зейд пришел, Амр ушел» (если это произошло по совпадению, поскольку уход Амра здесь следует из прихода Зейда лишь акцидентально), а иногда — сущностным. То, что следует из чего-то сущностно, может следовать либо в большинстве случаев, как, например, когда мы говорим: «Когда Сириус восходит утром, жара усиливается и дожди прекращаются» (поскольку это следует из восхода Сириуса, но только в большинстве случаев), либо необходимо. Необходимо одно следует из другого, когда оно следует всегда и не может быть отделено от того, благодаря существованию чего оно существует: когда существует данное, всегда существует и то, что следует из него, и ни одного мгновения оно не бывает без него.

Следование одного из другого бывает двух видов: полное и не полное. Полное следование означает, что если одна из двух вещей — безразлично какая — существует, то благодаря этому необходимо существует и другая. Это значит, что, когда существует первая, необходимо существует и вторая и, когда суще-

ствует вторая, необходимо существует и первая. Неполное следование означает, что если существует первая из двух вещей, то необходимо существует и вторая, но если существует вторая, то из этого не следует с необходимостью существование первой. Это такие две вещи, которые не равноценны в следовании существования, как, например, человек и живое существо, ибо если существует человек, то с необходимостью существует и живое существо, но если существует живое существо, то из этого не следует с необходимостью существование человека. Когда из двух вещей, не равноценных в следовании существования, одна — та, которая следует, — устраняется, устраняется и другая — та, из которой следует ее существование. Пример тому — человек и живое существо: если живое существо устраняется, то необходимо устраняется и человек. Ибо если бы живое существо было устранено, а человек, не будучи устраненным, продолжал бы существовать (а раз существует человек, значит существует и живое существо), то из этого следовало бы, что живое существо, будучи устранено, существует в то время, когда оно не существует, так что одно и то же оказалось бы одновременно и в одном и том же отношении и существующим и несуществующим, а это нелепо. Равным образом, если одна из двух вещей (безразлично какая), равноценных в следовании существования, устраняется, то необходимо устраняется и другая.

Точно так же и несовместимые вещи бывают двух видов: те, что несовместимы полностью, и те, что несовместимы не полностью. Полностью несовместимые вещи это такие две вещи, что если одна из них — безразлично какая — существует, то другая устраняется, и если одна из них — безразлично какая — устраняется, то другая существует. Не полностью несовместимые вещи это такие две вещи, что если одна из них — безразлично какая — устраняется, то из этого не следует с необходимостью существование другой. Поэтому «полностью» несовместимые вещи можно рассматривать в обращенном виде как такие вещи, устранение одной из которых следует из существования другой, равно как из существования последней — устранение первой. Следующие друг из друга термины — это те, из коих состоят условно-соединительные суждения, а противолежащие друг другу термины — это те, из коих состоят условно-разделительные суждения. У тех вещей, следование которых является полным, бывает так, что, когда предшествующее или последующее — безразлично, которое из них, — устраняется, другое следует из него и, когда устраняется нечто противолежащее одному из них, из этого необходимо следует нечто противолежащее другому. Что касается тех вещей, следование которых является неполным, то в них необходимо лишь устранить

либо предшествующее, либо противолежащее последующему, чтобы получился силлогизм.

Противолежащие друг другу термины, если каждая пара их приписывается одному и тому же подлежащему, несовместимы и составляют условно-разделительные суждения. Если же они приписываются двум подлежащим, то они оказываются терминами, не следующими друг из друга, а соотнесенными, ибо если один из них присущ одному предмету, то из этого необходимо следует, что другой присущ некоторому другому предмету, как это, например, имеет место в случае с «отцом» и «сыном»: если Зейд — сын, то из этого необходимо следует, что у него есть отец, а если Амр — отец, то из этого необходимо следует, что у него есть сын. Поэтому соотнесенные термины становятся такими, которые следуют один из другого, когда они приписываются двум разным предметам, и из них составляются условно-соединительные суждения. Если же они приписываются одному предмету, то из них составляются условно-разделительные суждения. Нecessarily, чтобы следование одного из другого рассматривалось <лишь> как необходимое следование существования чего-то одного из существования чего-то другого, оно <может рассматриваться и> как следование несуществования чего-то одного из несуществования чего-то другого, и как следование несуществования чего-то одного из существования чего-то другого, и как следование существования чего-то одного из несуществования чего-то другого. Поэтому если два несовместимых термина рассматриваются по своему существованию как противоположности, то из них может получиться условно-соединительное суждение, как, например, высказывание: «Если данное число четное, то оно есть не нечетное», и тому подобное.

XIV. Рассуждение о значении «предшествующего» и «последующего»

О «предшествующем» говорится во многих смыслах: как о предшествующем во времени, как о предшествующем по природе, как о предшествующем по степени, как о предшествующем по совершенству, как о предшествующем в виде причины чего-то. Когда речь идет о прошедшем времени, предшествующим во времени является то, время чего дальше отстоит от «теперь», а когда речь идет о будущем времени, — то, время чего ближе к «теперь». С последующим во времени дело обстоит наоборот: когда речь идет о прошедшем, таковым является то, время чего ближе к «теперь».

Предшествование по природе касается двух вещей, не равноценных в следовании существования: о той из них, которая

следует, говорится, что она предшествует той, из которой она следует, когда та, из которой она следует, не имеет отношения к ее существованию и является последующим по природе, как, например, человек и живое существо, а также — два и один⁶. Ибо предшествующая из них такова, что если она устраняется, то необходимо устраняется и другая, а если она будет существовать, то из этого не следует с необходимостью существование другой.

Подобным же образом дело обстоит с той из двух неравноценных <в следовании существования> вещей, которая следует из другой: она необходимо следует из какой-то другой вещи, не будучи равноценна ей в следовании существования, и другая устраняется с устранением первой вещи, в то время как первая не устраняется с устранением второй. Так, живое существо есть то, что следует из человека, не будучи равноценно человеку в следовании существования, и человек устраняется с его устранением, в то время как само оно с устранением человека не устраняется. Таким образом, предшествующим по природе здесь является живое существо, а последующим — человек. Точно так же и два — последующее, а один — предшествующее. Предшествующее по степени — это то, что ближе к какому-нибудь определенному началу, будь то в пространстве, в речи или еще в чем-нибудь; в пространстве, например, когда ты говоришь: «Зейд стоит впереди тебя», в речи, например, введение книги или речи находится впереди изложения. Предшествующее по совершенству — это более совершенная, лучшая из двух вещей, будь то наука, искусство или что-то другое. Так, например, об одном из двух врачей, более совершенном во врачебном искусстве, говорят, что он стоит впереди того, кто уступает ему. То же самое можно сказать и о двух различных видах <искусства>, таких, как философия и плясание, ибо о философе говорится, что он по оказываемой ему чести стоит впереди плясуна. Предшествующее в виде причины — это такая причина, которая связывает друг с другом две вещи, равноценные в следовании существования, как это, например, обстоит дело с восходом солнца и наступлением дня: то и другое равноценны в следовании существования, только восход солнца является причиной наступления дня и, будучи единственной причиной последнего, предшествует ему.

Вообще всякая причина предшествует тому, что существует благодаря ей. При этом не исключено, что причина будет и во

⁶ В тексте значится: «ал-инсāн ва-л-вāхид» — «человек и один», читаем: «ал-инсāн ва-л-вāхид» — «два и один» (ср. аналогичный пример предшествования по природе в книге Ибн-Сины «Даниш-намэ», Сталинабад, 1957, стр. 165).

времени предшествовать тому, что существует благодаря ей, как дело обстоит со строителем и стеной: (в первом) совмещаются два вида предшествования — в виде причины и во времени. Равным образом не исключено, что нечто одно будет предшествовать чему-то другому в одном отношении и следовать за ним — в другом отношении, как, например, из двух лекарей более совершенным во врачебном искусстве может быть младший по возрасту, который в этом случае стоял бы впереди старшего по совершенству и следовал бы за ним во времени.

XV. Рассуждение о значении «вместе»

«Вместе» говорится в различных смыслах. Во-первых, во времени, когда речь идет о двух вещах, существование которых относится к одному «теперь», и о таких, кои одинаково отстоят от «теперь» в прошедшем и будущем времени. Во-вторых, по природе, когда речь идет о двух вещах, равноценных в следовании существования, причем ни одна из них не является причиной существования другой, как, например, двойное и половина. В-третьих, когда речь идет о двух вещах, которые объемлет единое по числу место, когда, например, два тела пребывают в каком-нибудь едином по числу месте, скажем, если Зейд и Амр находятся в одном доме или в одном городе. Бывает же это двойко: либо между краями этих вещей не будет совершенно никакого расстояния (таким вещам в наибольшей мере свойственно «быть вместе» в отношении места), либо между ними будет некоторое расстояние. Что же касается «первого» места, то оно не может объять два тела, кроме как по мнению тех, кто считает возможным взаимное проникновение двух тел и полное их совпадение. В-четвертых, когда речь идет о двух вещах, расстояние которых от какого-либо известного начала по степени одно и то же, будет ли это касаться места или речи: места, например, когда говорят «Зейд и Амр вместе по чину своему занимают в собрании одно положение по отношению к царю»; речи, как, например, соподчиненные виды, которые занимают одно и то же положение по отношению к своему роду.

ИБН-СИНА



Абу-Али Ибн-Сина (Авиценна) родился в 980 г. близ Бухары в местечке Афшане. Отец Ибн-Сины, Абдаллах, уроженец Балха, по своим взглядам примыкал к шиизму и сочувствовал всему, что укрепляло политическую власть Саманидов. Средневековый историк Бейхаки сообщает, что Абдаллах занимался изучением трактатов «Братьев чистоты» и стремился воспитать своего сына на богатейшей культуре народов Средней Азии, Ирана и Ближнего Востока.

Ибн-Сине, как и многим другим вольнодумцам, пришлось вести беспокойную, полную тревог скитальческую жизнь. Султан Махмуд Газневидский жестоко преследовал всех инакомыслящих.

Одно время Ибн-Сина находился при дворе правителя Хорезма Али ибн-Мамуна (997—1000), где встречался с крупными учеными того времени. Однако Ибн-Сине недолго пришлось находиться в творческой обстановке. Орды султана Махмуда настигли его и в Хорезме. Ибн-Сина перебрался в Хорасан, а оттуда в Джурджан. Здесь он начал писать свои естественнонаучные и философские трактаты, в том числе первую часть знаменитого «Канона». Однако вскоре ему пришлось покинуть Джурджан и поехать в Рей, находившийся в то время в руках бундских эмиров. Здесь Ибн-Сина стал придворным врачом. Вскоре стало известно о нашествии Махмуда на Рей, и Ибн-Сина переехал в Хамадан, где провел девять лет при дворе Тахера (997—1021) сначала в качестве врача, затем в должности визиря.

Прогрессивные взгляды Ибн-Сины об установлении справедливости в управлении государством встретили резкое противодействие со стороны высшей военной знати. Вследствие интриг этой военной знати Ибн-Сина был арестован. Ему угрожала смертная казнь. Только благожелательное отношение к нему эмира спасло его от смерти.

В 1023 г. Ибн-Сина переехал в Исфаган, где был принят с большим почетом, ибо слава его как философа, ученого и госу-

дарственного деятеля уже облетела весь мусульманский мир. В Исфагане Ибн-Сина закончил работу над «Книгой исцеления». Там же он написал свою знаменитую «Книгу спасения», а также «Книгу знания».

В 1037 г. в возрасте 57 лет Ибн-Сина скончался.

Научное наследие Ибн-Сины огромно. Им было написано более двухсот сочинений, часть которых до нас не дошла. Еще при жизни Ибн-Сины были потеряны написанные им двадцатитомная философская энциклопедия «Справедливость» и произведение под названием «Восточная философия», в которых наиболее подробно излагались его философские взгляды.

Огромный научный интерес представляют «Книга исцеления», «Книга спасения», «Книга указаний и наставлений», «Книга знания» и многие другие.

«Книга исцеления» — эта, можно сказать, энциклопедия философских наук насчитывает 18 томов. Она состоит из четырех разделов (логика, физика, метафизика и математика). «Книга исцеления» целиком дошла до наших дней, хотя полностью не переведена ни на один язык.

«Книга спасения» содержит три части (логика, физика и метафизика) и является сокращенным изложением «Книги исцеления». В «Книге знания» излагаются логика, метафизика и физика.

Из других философских произведений Ибн-Сины можно упомянуть сочинения «О разделении наук», «Получаемое и достигаемое» (в 20 томах), «Хай ибн-Якзан» и многие другие произведения по логике, психологии, этике и политике.

Большой популярностью как на Востоке, так и на Западе пользовался его капитальный «Канон медицины», переведенный на латинский язык уже в XII в. После изобретения книгопечатания он был опубликован в Европе в 1433 г. в Венеции.

Публикуемые ниже фрагменты из работ Ибн-Сины переведены с арабского по следующим изданиям: *Ибн-Сина, Книга спасения*, Каир, 1938 («О душе»); *Psychologie d'Ibn Sina (Avicenne) d'après son oeuvre Aš-Šifa*, ed. J. Bakoš Prague, 1956 (фрагменты из «Книги исцеления»); *Avicennae de congelatione et conglutinatione lapidum, being sections of the «Kitāb al Shifā'»*, ed. by E. J. Holmyard and D. C. Mandeville, Paris, 1927 («Об образовании гор и минералов»).

О ДУШЕ

(Фрагмент из «Книги спасения»)

Раздел о растительной душе

Когда элементы смешаны более соразмерно, то есть более уравновешенно, чем в упомянутых телах¹, из них благодаря силам небесных тел возникают и другие виды сущего и в первую очередь растения. Одни растения вырастают из семени и выделяют некое тело с тем, чтобы оно служило субстратом для силы размножения, а другие растут, возникая самопроизвольно, без семени. Поскольку растения питаются сами, они имеют питательную силу, а поскольку они растут сами, у них имеется сила роста. Далее, поскольку некоторым растениям свойственно порождать себе подобное и быть порождением себе подобного, они имеют силу размножения. Сила размножения не тождественна питательной силе, так как, например, у незрелых фруктов есть питательная сила, но нет силы размножения. Равным образом у них есть сила роста, но нет силы размножения. Точно так же и питательная сила не тождественна силе роста — действительно, разве ты не видишь, что состарившиеся животные имеют питательную силу, но не имеют силы роста?

Питательная сила, питая, возмещает то, что уже разложилось. Сила роста увеличивает субстанцию главных органов в длину, вширь и вглубь, при этом — не как придется, а так, чтобы они достигли предела роста. Сила же размножения придает материи форму определенной вещи; она отделяет от данного тела такую часть, в которой находится приобретенная у него сила и которая совершает свои действия, когда существуют материя и место, готовые принять ее действие. Из вышеизложенного ясно, что все действия растений, животных и людей совершаются благодаря определенным силам, возвышающимся не только над действиями, совершающимися в (неорганических) телах, но и над природой самой смеси (элементов).

После растений идут животные. Последние возникают из сочетания элементов, смесь которых намного уравновешеннее, чем

¹ Имеются в виду неорганические тела.

две предыдущие², и поэтому оказывается готовой принять животную душу, поскольку она уже миновала ступень растительной души. И чем более она уравновешенна, тем больше становится ее способность принять другую силу души, более утонченную, чем предыдущая.

Душа есть как бы единый род, который может быть некоторым образом разделен на три части. Первую часть составляет растительная душа; она — первое завершение естественного органического тела в той мере, в какой оно размножается, растет и питается. Пища же есть тело, коему свойственно уподобляться природе того тела, для которого оно служит пищей, прибавляя к нему или столько же, сколько в нем разлагается, или больше того, или меньше того. Вторую часть составляет животная душа; она — первое завершение естественного органического тела в той мере, в какой оно воспринимает единичное и совершает произвольные движения. Третью часть составляет человеческая душа; она — первое завершение естественного органического тела в той мере, в какой оно совершает действия благодаря осмысленному выбору и рассуждению и поскольку воспринимает всеобщее.

У растительной души — три силы: во-первых, питательная сила, которая изменяет некоторое тело, отличное от тела, в коем она пребывает, так, что оно становится подобным телу, в котором она находится, возмещая то, что уже разложилось; во-вторых, сила роста, которая увеличивает каждый участок тела, в коем она находится, пропорционально его размерам по длине, ширине и глубине так, что она доводит его до завершения роста; в-третьих, сила размножения, которая берет от тела, в коем она находится, некоторую часть, потенциально подобную ему, и производит в ней с помощью других, подобных ему тел, такие действия созидания и смешения, благодаря которым она становится актуально подобной самому телу.

Раздел о животной душе

У животной души при первом делении оказываются две силы: двигательная и воспринимающая. Двигательная сила подразделяется на два вида: она является двигательной или как начало, побуждающее к движению, или как действующее начало. Двигательная сила как побуждающее начало есть вожде-
леющая сила. Когда искомая или избегаемая форма запечатлевается в воображении, о коем мы еще много будем говорить позже, она побуждает эту силу к движению. Вожде-
леющая сила

делится на силу, называемую силой страсти, — она побуждает к такому движению, посредством которого она заставляет тело в поисках удовольствия приближаться к вещам, представляющим необходимым или полезным, — и на силу, называемую силой гнева, — она побуждает тело к такому движению, посредством которого она заставляет его отвергать вещи вредные и тлетворные для их поборения. Что же касается двигательной силы как действующей, то это такая возникающая в нервах и мускулах сила, коей свойственно вызывать сокращение мышц, притягивать в направлении к началу³ сухожилия и связки, соединенные с членами, расслаблять их или же растягивать в длину, располагая их в направлении, противоположном к началу.

Что касается воспринимающей силы, то она делится на силу, воспринимающую извне, и силу, воспринимающую изнутри.

Сила, воспринимающая извне, — это пять или восемь чувств, а именно следующие.

Зрение — это расположенная в полом нерве сила, которая воспринимает запечатлевающуюся в льдообразной влаге⁴ форму тела, имеющего цвет, передаваемый через актуально прозрачные тела к поверхностям гладких тел.

Слух — это сила, расположенная в нерве, который рассеян по поверхности слухового канала; эта сила воспринимает такую форму, которая передается через колебания воздуха, сильно сжатого между ударяющим телом и телом, испытывающим удар и сопротивляющимся этому, отчего возникает звук. Колебание это доходит до заключенного в слуховом канале застоялого воздуха и приводит его в такое же колебательное движение; волны этого движения приходят в соприкосновение с нервом, и тогда мы слышим звук.

Обоняние — это сила, которая расположена в двух соскообразных отростках передней части мозга и воспринимает передаваемый ему втягиваемым в нос воздухом запах, имеющийся в примешанном к воздуху пару, или запах, запечатленный в воздухе благодаря изменению последнего под воздействием того или иного пахучего тела.

Вкус — это сила, расположенная в нерве, который стелится по языку; эта сила воспринимает растворяющийся вкус тел, который соприкасается с языком и примешивается к приятной жидкости, содержащей в себе преобразующую смесь.

Осязание — это расположенная в нервах кожи и мускулов всего тела сила, которая воспринимает все то, что соприкасается

³ Под «началом» движения здесь подразумеваются сочленения, находящиеся в относительно неподвижном состоянии (ср. *Аристотель*, *О душе*, III, 10, 433 б 25).

⁴ Имеется в виду хрусталик.

² То есть смеси неорганических тел и растений.

с телом, и оказывает на него воздействие благодаря противоположностям, преобразующим смесь или состав. По мнению некоторых, эта сила есть не последний вид, а скорее род для четырех сил, рассеянных по коже всего тела. Одна из этих сил различает противоположность теплого и холодного, вторая — противоположность влажного и сухого, третья — противоположность твердого и мягкого, четвертая — противоположность шероховатого и гладкого. Только то обстоятельство, что они собраны в одном органе, внушает мысль о единстве их сущности.

Формы всех чувственно воспринимаемых вещей доходят до органов чувств и запечатлеваются в них, и тогда они воспринимаются осязающей силой. Это почти очевидно в отношении осязания, вкуса, обоняния и слуха. Что же касается зрения, то здесь высказывался другой взгляд, ибо некоторые полагают, будто из глаза исходит нечто такое, что встречается с видимым предметом и принимает его форму во вне, что как раз будто бы и составляет зрительное восприятие⁵. То, что, по их мнению, исходит из глаза, они часто называют излучением.

Что же касается людей, исследовавших это явление, то они утверждают, что тело, актуально прозрачное, то есть лишенное цвета, занимает пространство между глазом и видимым предметом, а внешняя форма имеющего цвет тела, на которое падает свет, передается зрачку (и зрение, таким образом, воспринимает ее) подобно тому, как цвет передается благодаря свету, когда свет отражается от имеющей цвет вещи и придает ее окраску некоторому другому телу. Но между тем и другим случаем имеется и различие, ибо в первом случае мы имеем дело с чем-то таким, что больше похоже на образ в зеркале.

Необоснованность первого взгляда очевидна вот почему. То, что исходит, может быть либо телом, либо не телом. Если это не тело, то нелепо приписывать ему движение и перемещение. О движении и перемещении того, что исходит из глаза, в этом случае можно говорить лишь в том смысле, что в глазу может существовать такая сила, которая преобразует воздух или еще какие-нибудь встречающиеся вещи в какое-то качество так, что можно было бы сказать: «Данное качество исходит из глаза». Равным образом нелепо утверждать, что это есть тело, поскольку либо оно, исходя из глаза, беспрепятственно доходило бы до сферы неподвижных звезд — но тогда из глаза, несмотря на его малую величину, исходило бы соответствующих размеров коническое тело, которое сжало бы воздух и вытеснило бы и его, и все небесные тела, — либо оно проникло бы в пустоту. Однако оба эти предположения явно нелепы. Ибо или исходя-

щее из глаза тело расчленилось, рассеялось и распалось бы на части, но в этом случае воспринимающее животное должно было бы почувствовать, что нечто расчленилось, рассеялось и распалось на части; равным образом оно воспринимало бы лишь те участки, на которые падает луч, не воспринимая тех, на которые он не падает, так что оно воспринимало бы тело лишь частично, воспринимая то тут, то там отдельные точки и не узревая его основной части; или же исходящее из глаза тело было бы соединено с воздухом и небесной сферой и составляло бы с ними нечто единое, подобное единому органу животного — но в таком случае это единое целое было бы способно к чувственному восприятию. Однако такое действие также весьма странно. Ведь из этого с необходимостью следовало бы, что если бы зрительное восприятие осуществлялось сразу множеством глаз, то оно было бы более сильным, и человек в сообществе с другими людьми обладал бы более острым зрением, чем будучи один, поскольку множество людей могло бы вызывать более основательное действие, чем один человек. Далее, это исходящее из глаза тело должно было бы быть либо чем-то простым, либо чем-то сложным и имеющим особую смесь. И его движение должно было бы быть либо произвольным, либо естественным. Но мы знаем, что это движение совершается не произвольно и не по выбору, хотя веки открываются и закрываются произвольно. Остается признать лишь, что это движение — естественное. Но ведь простое естественное движение бывает лишь в одном направлении, а отнюдь не во многих направлениях. Равным образом и сложное движение в зависимости от того, какой элемент преобладает в движущемся теле, бывает лишь в одном направлении, а отнюдь не во многих направлениях. Совсем иначе обстоит дело с движением по мнению тех, кто считает, будто из глаза что-то исходит).

Далее, если бы чувственно воспринимаемое было видимо со стороны соприкасающегося с ним основания конического тела, а не через угол, то из этого с необходимостью следовало бы, что очертания и величина предмета, воспринимаемого издали, воспринимались бы так же, как его цвет, поскольку то, что воспринимает, встречается с ним и объемлет его. Но если оно воспринимается через угол — я имею в виду то, что заключено между льдообразной влагой и воображаемым конусом, — то, чем дальше будет находиться предмет, тем меньше будет угол, равно как и то, что заключено между льдообразной влагой и воображаемым конусом; следовательно, запечатлевающаяся форма будет также меньше и восприниматься она будет как меньшая. Иногда этот угол может быть столь малым, что предмет окажется вовсе недоступным для чувственного восприятия и форма будет вовсе невидимой.

⁵ Здесь подвергается критике взгляд Платона на природу зрения.

Что же касается второго предположения, то есть что исходящая вещь является не телом, а некоторой акциденцией или некоторым качеством, то упомянутое действие или претерпевание будет неизбежно усиливаться вместе с увеличением числа людей. Но в этом случае мы будем иметь дело с той же нелепостью, о которой говорилось выше.

Далее, воздух будет либо средой для передачи, либо тем, что само воспринимает. Если он есть лишь среда для передачи, а не само воспринимающее, то, как мы утверждаем, восприятие происходит именно в зрачке, а не вне него. Но если бы воспринимающим был воздух, то мы столкнулись бы с той же нелепостью, о которой говорилось раньше. Кроме того, из этого бы следовало, что всякий раз, когда в воздухе дули бы ветры и происходили бы колебания, вид искажался бы с каждым новым изменением и с каждым новым восприятием, так же как это бывает, когда человек бежит при отсутствии ветра и мелкие предметы он воспринимает неотчетливо.

Таким образом, зрение не зависит от того, что что-то исходит от нас в направлении к чувственно воспринимаемому предмету. Следовательно, мы видим потому, что что-то поступает к нам от чувственно воспринимаемого предмета, а поскольку оно не есть тело предмета, то, значит, оно его образ. Если бы это мнение не заключало в себе истины, то создание глаза со всеми его слоями и смесями и соответствующими им очертаниями и строением было бы бесполезным.

Раздел о внутренних чувствах

Что же касается сил, воспринимающих изнутри, то одни из них воспринимают формы чувственных вещей, а другие — идеи чувственных вещей. Из воспринимающих сил одни воспринимают и действуют, а другие воспринимают, но не действуют. Одни из них воспринимают первичным образом, а другие — вторичным.

Разница между восприятием формы и восприятием идеи состоит в том, что форма воспринимается одновременно и внутренним чувством и внешним; только сначала она воспринимается внешним чувством, которое затем передает ее внутреннему чувству, как, например, когда овца воспринимает форму волка, то есть его очертания, внешний вид и цвет: форма волка воспринимается внутренним чувством овцы, только вначале она воспринимается ее внешним чувством. Идея же воспринимается от чувственной вещи душой без того, чтобы она воспринималась предварительно внешним чувством, как, например, когда овца без того, чтобы воспринять внешним чувством, воспринимает

идею враждебности в волке, или идею, заставляющую ее бояться волка и бежать от него. Таким образом, то, что воспринимается от волка сначала внешним чувством, а затем — внутренней силой, именуется формой, а то, что воспринимается внутренней силой, без того, чтобы это воспринималось внешним чувством, называется идеей.

Разница же между восприятием, сопровождаемым действием, и восприятием, не сопровождаемым действием, состоит в том, что действия некоторых внутренних сил необходимо заключаются в сочетании воспринимаемых форм и идей друг с другом и в их разъединении, так что после того, как эти внутренние силы воспринимают, они еще и действуют в том, что восприняли. Восприятие же, не сопровождаемое действием, заключается в том, что формы и идеи лишь запечатлеваются в органе чувства, а о чувстве нельзя сказать, что оно сочетает и разъединяет произвольным образом.

Разница между первичным восприятием и вторичным восприятием состоит в том, что первичное восприятие определенным образом принимает непосредственно самое форму. Вторичное же восприятие принимает форму вещи через посредство чего-то другого, что передает ей эту форму.

К числу внутренних животных воспринимающих сил принадлежит сила фантазии, или общее чувство, — это расположенная в переднем желудочке мозга сила, которая самостоятельно принимает все формы, запечатлевающиеся в пяти чувствах и передающиеся ими этой силе.

Далее следует сила представления, также расположенная в конце переднего желудочка мозга; это сила, которая сохраняет то, что общее чувство получает от пяти частных чувств и что сохраняется в нем даже после исчезновения чувственно воспринимаемого предмета.

Знай: форму принимает иная сила, нежели та, благодаря которой имеет место упомянутое сохранение. Рассмотрим это на примере воды: вода обладает способностью принимать отпечаток, след и вообще очертания, но она не имеет способности сохранять их.

Далее идет сила, которую применительно к животной душе называют воображающей, а применительно к человеческой душе — мыслительной. Это расположенная в среднем желудочке мозга, близ червеобразного отростка, сила, которой свойственно произвольно сочетать и разъединять вещи в представлении.

Далее идет сила догадки. Расположенная в конце среднего желудочка мозга, эта сила воспринимает не воспринимаемые чувством идеи, существующие в единичных чувственных предметах. Примером может служить существующая в овце сила,

которая судит о том, что от этого волка следует бежать, а к этому ягненку можно приласкаться.

Далее идет сохраняющая и вспоминающая сила. Расположенная в заднем желудочке мозга, эта сила сохраняет те невоспринимаемые чувством идеи в единичных чувственных предметах, кои воспринимаются силой догадки. Отношение сохраняющей силы к силе догадки такое же, как отношение силы, называемой представлением, к общему чувству, а отношение силы догадки к идеям такое же, как отношение силы, называемой воображением, к чувственно воспринимаемым формам.

Таковы силы животной души. Одни животные обладают всеми пятью чувствами, а другие лишь некоторыми из них. Вкус и осязание необходимо присущи каждому животному, однако есть такие животные, из которых одни не обладают обонянием, другие — слухом, третьи — зрением.

Раздел о разумной душе

Что же касается разумной, человеческой души, то она делится на практическую силу и умозрительную силу. Каждая из этих сил называется разумом по общности имени.

Практическая сила является началом движения человеческого тела, побуждающим его совершать единичные осмысленные, соответствующие тем или иным намерениям действия. Она имеет известную связь с животной вожделеющей силой, с животной воображающей силой и силой догадки и сама обладает двойственной природой. Ее связь с животной вожделеющей силой заключается в том, что в ней возникают свойственные человеку состояния, благодаря которым он расположен быстро действовать и претерпевать действие, как это, например, бывает со стыдом, застенчивостью, смехом, плачем и тому подобным. Ее связь с животной воображающей силой и силой догадки заключается в том, что она использует их, будучи занята рассмотрением порядка в возникающих и уничтожающихся вещах, а также изучением человеческих искусств. Ее двойственная природа заключается в том, что между практическим разумом и умозрительным разумом рождаются мнения, которые связаны с действиями и становятся распространенными и широко известными, как, например, то, что ложь и притеснение постыдны, и тому подобные исходные посылки, кои в книгах по логике отчетливо отграничиваются от первых начал разума.

Эта практическая сила необходимо господствует над остальными силами тела сообразно с предписаниями другой силы, о которой речь будет идти ниже, дабы она совершенно не подвергалась действиям этих сил, а чтобы, напротив, эти силы

подвергались ее действиям и подавлялись, чтобы тело не вызывало в практической силе возникающие под воздействием природных вещей страдательные состояния, которые называются дурными нравственными качествами; необходимо, чтобы она вообще не подвергалась действиям и не была подчиненной, а чтобы, напротив, она господствовала над другими телесными силами и имела добродетельные нравственные качества.

Не исключено, что нравственные качества будут приписываться также и телесным силам; однако если последние возобладают, то они будут иметь некое деятельное состояние, а практический разум — страдательное. Таким образом, одно и то же будет источником нравственных качеств как для практического разума, так и для телесных сил. Но если телесные силы будут побеждены, то у них будет некоторое страдательное состояние, между тем как у практического разума будет деятельное состояние; так что мы будем иметь два состояния и два нравственных качества или же будет одно нравственное качество, но оно будет иметь двойное отношение. Имеющиеся у нас нравственные качества приписываются практической силе потому, что человеческая душа, как это выяснится ниже, есть единая субстанция, имеющая отношение к двум сторонам: одна сторона — это то, что выше нее, другая — то, что ниже нее⁶. Для каждой из этих сторон человеческая душа имеет известную силу, посредством которой устанавливается связь между ней и этой стороной. Так что практическая сила имеется у души для связи с тем, что ниже нее, то есть с телом, и для управления им. Умозрительная же сила имеется у души для связи с тем, что выше нее и от чего она принимает умопостигаемое. Итак, у нашей души имеется как бы два лица: одно лицо, обращенное к телу; необходимо, чтобы это лицо совершенно не поддавалось тому или иному воздействию, обусловленному природой тела, и другое лицо, обращенное к высшим началам; необходимо, чтобы это лицо получало от них и испытывало их воздействие. Вот то, что касается практической силы.

Раздел об умозрительной силе и ее степенях

Что касается умозрительной силы, то ей свойственно получать впечатления от всеобщих, отвлеченных от материи форм. Если последние будут отвлеченными сами по себе, то она будет просто принимать их; а если нет, то она будет их абстрагировать, дабы у них не оставалось никакой связи с материей. Но

⁶«В том, что ниже души, рождаются нравственные качества, а в том, что выше — знания» (Ибн-Сина, 6-е рассуждение из раздела «Физика», «Книга исцеления», Прага, 1956, стр. 48. На арабском языке).

как это делается, мы объясним позже. К указанным формам эта умозрительная сила имеет разные отношения, поскольку то, чему свойственно принимать что-то, принимает его иногда потенциально, а иногда актуально.

«Потенция» же говорится как о «предшествующем» и «последующем» в трех смыслах. Потенцией называется предрасположение вообще, в силу которого ничто не становится актуальным и не возникает ничего такого, благодаря чему что-либо могло бы стать актуальным, как, например, способность ребенка писать. Потенцией называется, далее, это же предрасположение, когда для данного предмета реализуется только то, в силу чего он может достигнуть актуального состояния без чего-то посредствующего, как, например, способность к письму у отрока, который уже подросток, познакомился с чернилами, калемом⁷ и значениями букв. Потенцией, *〈наконец〉*, называется это предрасположение, когда оно получило завершение благодаря орудью. В этом случае вместе с орудием возникает совершенство предрасположения таким образом, что оно может перейти в актуальное состояние когда угодно, при этом действующий не нуждается в приобретении — для этого бывает достаточно одного лишь его желания, — как, например, способность искусного писца, когда он не пишет. Первая потенция называется потенцией вообще, или материальной потенцией. Вторая потенция называется возможной потенцией. Третья потенция называется опытом. Иногда вторую называют опытом, а третью — завершением потенции.

Так что отношение умозрительной силы к упомянутым нами отвлеченным формам может носить характер потенции вообще, когда эта сила имеется у души, но еще не получила ничего из потенциально принадлежащей душе завершенности. В этом случае она называется материальным разумом. Эта сила, называемая материальным разумом, существует у каждого индивида, а материальной ее называют лишь потому, что она подобна предрасположенности первой материи, которая, будучи субстратом всякой формы, обладает той или иной формой не сама по себе. Указанное отношение может носить характер возможной потенции. А именно тогда, когда в умозрительной силе уже имеются первые предметы разумного восприятия, от которых и посредством которых доходят до вторых предметов разумного восприятия. При этом под первыми предметами разумного восприятия я подразумеваю исходные посыпки, кои принимаются не путем приобретения *〈извне〉* и не так, чтобы принимающий отдавал себе отчет в том, что ему хоть в какой-то момент можно было бы воздержаться от их принятия; таково, например, наше

убеждение в том, что целое больше части и что вещи, равные одной и той же вещи, равны между собой. Пока материальный разум на пути к переходу в актуальное состояние не имеет ничего, кроме этой потенции, он называется обладающим разумом. По сравнению с первой потенцией он может быть назван также разумом в актуальном состоянии, ибо первая потенция не может актуально познавать вещь, в то время как обладающий разум познает, начиная исследовать в актуальном состоянии. Отношение умозрительной силы к отвлеченным формам может носить характер завершенной потенциальности. А именно тогда, когда после первых умопостигаемых форм приобретаются и вторые умопостигаемые формы, хотя обладающий разум не рассматривает их и не возвращается к ним актуально, а скорее они как бы хранятся в нем, так что он при желании рассматривает эти формы актуально, осмысливая их и осмысливая то, что они уже им осмыслены. Называется он разумом в актуальном состоянии потому, что он познает, когда хочет, не затрудняя себя приобретением *〈извне〉*, хотя его можно было бы назвать и разумом в потенциальном состоянии по сравнению с *〈разумом〉*, следующим за ним. Отношение умозрительной силы к отвлеченным формам может носить характер актуальности вообще, а именно тогда, когда умопостигаемая форма присутствует в разуме, а последний актуально рассматривает ее и актуально осмысливает ее, осмысливая также и то, что он актуально осмысливает ее, и тогда получается то, что называется приобретенным разумом. Приобретенным же разумом он называется лишь потому, что, как мы это выясним позже, разум в потенциальном состоянии переходит в актуальное состояние только благодаря некоему разуму, находящемуся всегда в актуальном состоянии, и когда разум в потенциальном состоянии определенным образом соединяется с этим, находящимся в актуальном состоянии, разумом, в нем актуально запечатлевается определенный вид форм, приобретаемых от того разума, так что эти формы оказываются приобретенными *извне*.

Таковы степени сил, называемых умозрительным разумом. Приобретенный разум венчает род живых существ и входящий в этот род человеческий вид. И в приобретенном разуме человеческая потенция уже уподобляется первым началам всего сущего.

Раздел о путях приобретения знаний разумной душой

Знай же: приобретение знаний бывает разной степени, независимо от того, черпает ли их познающий у кого-то другого или у самого себя. Некоторые приобретающие знание люди

⁷ Калем — тростниковое перо.

находятся ближе других к представлению, ибо их способность⁸, предшествующая упомянутой нами способности⁹, оказывается более сильной. Если такие люди могут совершенствоваться сами по себе, то эта сильная способность называется проницательностью. У некоторых людей эта способность может быть настолько сильна, что для соединения с деятельным разумом им не требуется прилагать особенно больших усилий в приведении «своей способности» в актуальное состояние и в обучении. Первая способность такого человека настолько сильна, что о нем можно было бы также сказать, что он обладает второй способностью: кажется, будто он все познает сам по себе. Это высшая степень такой способности. В данном состоянии материальный разум должен быть назван непогрешимым разумом. Он принадлежит к роду обладающего разума, но он столь возвышен, что быть наделенным им дано не каждому человеку. Вполне вероятно, что некоторые из действий, приписываемых непогрешимому духу из-за их сильной и возвышенной природы, изливаются в воображение, которое представляет их себе в виде чувственно воспринимаемых образов и слышимых слов.

Доказательством же тому служит то очевидное положение, что предметы разумного восприятия приобретаются лишь в том случае, если получен средний термин силлогизма. А этот средний термин можно получить двумя способами: иногда благодаря проницательности, представляющей собой такое действие разума, посредством которого средний термин постигается сразу самим разумом. Эта сила проницательности заключается в сообразительности. Иногда же средний термин приобретается благодаря обучению, а начала обучения сами приобретаются благодаря проницательности, ибо всякое знание может быть сведено в конечном счете к постигаемым благодаря проницательности началам, которые те, кто приобрел их впервые, сообщали обучающимся. Но человек может благодаря своей собственной проницательности обнаружить истину, и силлогизм может быть построен в его голове без помощи какого бы то ни было наставника. Причем это происходит по-разному как в отношении количества, так и в отношении качества: в отношении количества — потому, что некоторые люди обладают большим числом средних терминов, найденных ими благодаря своей проницательности; в отношении качества — потому, что у некоторых людей благодаря проницательности познание занимает меньше времени, чем у других. Поскольку эти различия неограничены и всегда бывают разной степени таким образом, что на

низшей ступени оказываются те, кто совершенно лишен проницательности, то, значит, и высшую ступень необходимо занимают люди, обладающие проницательностью во всех или большинстве вопросов, или же те, у кого благодаря проницательности познание занимает наикратчайшее время.

Таким образом, среди людей может оказаться человек, чья душа имеет такую чистоту и так тесно связана с началами разума, что он будет воспламеняться наитием от деятельного разума, имеющего связь со всем. Таким именно образом формы всего, что содержится в деятельном разуме, отображаются в душе этого человека сразу или почти сразу, и он принимает их, опираясь не на установившиеся убеждения, а на определенную систему, объемлющую все средние термины. Ибо установившиеся убеждения относительно того, что познается через его причины, не удостоверяются разумом. А эта способность есть определенный вид пророчества, даже высшая форма пророческой способности, и она более всего достойна названия непогрешимой способности. Это высшая человеческая способность.

Раздел о степенях сил с точки зрения главенствования и служения

А теперь рассмотрим и изучим, как обстоит дело с этими силами: как они главенствуют друг над другом и как они служат друг другу, и ты обнаружишь, что приобретенный разум главенствует «над всеми», что все остальные разумы служат именно ему и что он — конечная цель. Далее, деятельному разуму служит обладающий разум, а материальный разум через имеющееся в нем предрасположение служит обладающему разуму. Далее, практический разум служит всем этим перечисленным разумам, ибо связь с телом, как это потом выяснится, осуществляется посредством совершенствования и очищения умозрительного разума, в то время как практический разум управляет этой связью. Далее, практическому разуму служит сила догадки, а силе догадки — две силы: одна — находящаяся за ней, а другая — перед ней. Сила, находящаяся за ней, — это сила, которая сохраняет то, что передается этой силе силой догадки, то есть память; а сила, находящаяся перед ней, — это совокупность животных сил. Далее, силе представления служат две силы, различающиеся между собой по своему происхождению: вожделеющая сила служит ей побуждением, ибо она толкает ее определенным образом к движению; а сила воображения служит ей сочетанием и разъединением форм. Далее, эти две силы главенствуют в двух разрядах. Что касается силы воображения, то ей служит фантазия, или общее чувство, а фантазии

⁸ Имеется в виду способность к приобретению «вторых умопостижимых форм».

⁹ Приобретенному разуму.

служат пять чувств. Что же касается вожделеющей силы, то ей служат страсть и гнев, а страсти и гневу служит двигательная сила в мускулах. Итак, с животными силами мы покончили.

Далее, животным силам в их совокупности служат растительные силы, из коих первой и главной является сила размножения. Далее, силе размножения служит сила роста. Далее, обоим им служит питательная сила. Им служат, далее, естественные силы, из коих пищеварительной служит, с одной стороны, захватывающая, а с другой стороны, притягивающая, и всем им служит отталкивающая сила. Затем, всему этому служат четыре природные качества, причем теплу служит холод, а тому и другому служат сухость и влажность. Итак, со степенями сил мы покончили.

Раздел о различиях, существующих между чувством, воображением, догадкой и разумным восприятием

Всякое восприятие есть, видимо, не что иное, как определенный вид принятия формы воспринимаемого предмета. Если восприятие есть восприятие какой-либо материальной вещи, то оно заключается в принятии ее формы, так или иначе отвлеченной от материи. Но отвлечение бывает разных видов и разной степени: у материальной формы благодаря материи бывают положения и состояния, свойственные ей не самой по себе как данной форме. Отвлечение от материи иногда бывает отвлечением со всеми материальными связями или с некоторыми из них; иногда же отвлечение бывает полным отвлечением — это когда форма отвлекается и от материи, и от тех атрибутов, кои имеются у материи. Например, человеческая форма или суть бытия человека составляет определенную природу, несомненно, общую для всех индивидов, а по определению своему она есть нечто единое, что акцидентально имеется в том или ином индивиде, и оказывается, таким образом, чем-то множественным, но множественность эта не определяется человеческой природой. Если бы человеческой природе было свойственно быть необходимо множественной, то не существовало бы «человека» как сказуемого для единого по числу. Если бы «человечность» как таковая существовала в Зейде, то ее не было бы в Амре. Таким образом, одна из определяемых материей акцидентий «человечности» заключается в указанной акцидентальной множественности и делимости. Кроме того, у «человечности» имеются и иные акцидентии, а именно тогда, когда она наличествует в какой-нибудь материи, имея известное количество, ка-

чество, место и положение. Но все это чуждо природе человека, так как если бы человечность как таковая обладала этим или любым другим количеством, качеством, местом и положением, то эти понятия необходимо должны были бы быть общими как для данного, так и для каждого другого человека. Таким образом, человеческая форма сама по себе не требует, чтобы с ней было связано нечто из имеющихся у нее атрибутов: ее атрибуты определяются материей, так как они оказываются уже связанными с той материей, с коей соединена человеческая форма. Чувство берет от материи форму вместе с материальными атрибутами и связями, и когда связь с материей исчезает, прекращается и это принятие. Ибо чувство не может отвлекать форму от материи так, чтобы она была полностью лишена материальных атрибутов, равным образом оно не может удерживать эту форму при отсутствии материи.

Что касается представления, то оно основательно освобождает от материи отвлекаемую форму, ибо оно берет ее из материи так, что форма, существуя в представлении, не нуждается для этого в материи, так как, если бы материя даже и скрылась от чувства или совсем исчезла, форма была бы устойчива в своем существовании в представлении.

Но это еще не значит, что представление отвлекает форму от атрибутов материи. Чувство отвлекает ее от материи неполностью и <вовсе> не отвлекает ее от атрибутов материи. Что же касается представления, то оно хотя уже полностью отвлекает ее от материи, но отнюдь не отвлекает ее от атрибутов материи, ибо имеющаяся в представлении форма соответствует данной чувственной форме и определенному количеству и положению. Форма никоим образом не может пребывать в представлении так, чтобы она могла быть общей для всех индивидов. Так, человека представляют себе как одного из людей, но вполне возможно, что есть люди, которых можно было бы представить себе существующими не в таком виде, в каком представляют себе данного человека.

Что же касается догадки, то она может несколько превысить эту степень отвлечения, ибо сила эта принимает идеи, кои сами по себе не материальны, хотя они и пребывают акцидентально в материи — и это потому, что очертания, цвет, положение и тому подобное суть то, что присуще лишь материи. А что касается добра и зла, дружелюбности и недружелюбности и тому подобного, то они сами по себе не материальны, хотя акцидентально и могут пребывать в материи. Доказательством же их нематериальности служит то, что если бы они были материальными в своей сущности, то добро или зло, дружелюбность или недружелюбность воспринимались бы разумом лишь как то, что бывает в теле. Но они и им подобное могут быть

воспринимаемы разумом сами по себе, отдельно от материи. Ясно, что все они сами по себе не материальны, хотя акцидентально они и пребывают в материи. Именно нечто подобное и воспринимает догадка.

Таким образом, сила догадки может воспринимать нечто нематериальное, беря его от материи. Это отвлечение, стало быть, глубже и совершеннее, чем два предыдущих отвлечения. Вместе с тем сила догадки, так же как сила представления, не отвлекает ту или иную форму от атрибутов материи, ибо она берет эту форму как нечто единичное сообразно и в соответствии с материей и с ее связью с чувственной формой, определяемой атрибутами материи.

Что касается силы, в коей находятся устоявшиеся формы¹⁰ — либо формы того сущего, что совершенно не материально и что не пребывает акцидентально в материи, либо формы того сущего, что материально, но во всех отношениях освобождено от связей с материей, — то ясно, что она воспринимает формы, беря их полностью, во всех отношениях отвлеченными от материи. Что касается того, что свободно от материи само по себе, то здесь все ясно. А что касается того, что существует в материи либо потому, что его существование материально, либо потому, что это бывает с ним акцидентально, то упомянутая сила отвлекает его не только от материи, но и от ее атрибутов, беря его столь отвлеченным, что оно становится подобным «человеку», который сказывается о многих людях, так что эта сила берет множественное как нечто единое и отделяет его от всякого материального «сколько», «как», «где» и положения. Если бы она не отвлекала «человека» от всего этого, то он не сказывался бы обо всех людях. Вот чем отличаются друг от друга восприятие того, что руководствуется чувством, восприятие того, что руководствуется воображением, восприятие того, что руководствуется догадкой, и восприятие того, что руководствуется разумом. В этом суть нашего рассуждения в настоящем разделе.

Раздел о том, что ничто единичное не воспринимается как отвлеченное и ничто всеобщее — как материальное

Всякое воспринимание единичного происходит посредством телесного органа. Что касается силы, воспринимающей единичные формы (как, например, обстоит дело с внешними чувствами, кои воспринимают их не совсем свободными и отвлеченными от материи и вовсе не отвлеченными от ее атрибутов), то с ней все очень легко и понятно. Ибо эти формы восприни-

¹⁰ Речь идет о разумной силе.

маются лишь тогда, когда имеется налицо их материя и когда одно какое-нибудь тело наличествует лишь для другого тела, не будучи наличным для чего-либо не телесного. Это тело не относится к нематериальной силе как нечто присутствующее или отсутствующее, так как вещь, занимающая место, не может так относиться к чему-либо, не занимающему места. Наличия не может быть, если нет определенного положения, близости или удаленности наличествующей вещи в отношении того, для чего она является наличной. Если наличная вещь есть тело, то таковым она может быть лишь в том случае, если то, для чего она налична, либо само есть тело, либо находится в теле. Что же касается силы, воспринимающей единичные формы полностью отвлеченными от материи, но отнюдь не отвлеченными от материальных связей, то таковой является представление. Ибо сила представления не может воспринимать, не запечатлевая в теле представляемых форм таким образом, чтобы один отпечаток был общим для нее и для тела. Предположим, что форма, запечатленная в силе представления, есть форма Зейда, точно соответствующая его очертаниям, внешнему облику и взаиморасположению его органов. Тогда мы утверждаем, что части и стороны его органов должны быть запечатлены в некоем теле и что стороны и части его формы должны совпадать со сторонами и частями этого тела.

А теперь вместо формы Зейда возьмем в качестве примера форму прямоугольника $ABDC$, имеющего определенную величину, положение, качество и известное число углов (см. стр. 236). Предположим, далее, что к его углам A и B примыкают два других прямоугольника, равных между собой, и что, хотя они расположены по левую и правую сторону $ABDC$, их формы тождественны. Но совокупность этих фигур запечатлевается в воображении как единая единичная форма. Далее, прямоугольник $BKLM$ по числу отличается от прямоугольника $EAGF$ и в воображении находится слева от него, отличаясь от него своим положением. Его отличие от другого прямоугольника может быть приписано либо форме прямоугольности или иной какой-нибудь свойственной прямоугольности акциденции, либо материи, в которой запечатлелась эта форма. Однако форме прямоугольности это отличие не может быть приписываемо, ибо мы уже предположили, что они имеют одинаковую фигуру и равны между собой. Точно так же оно не может быть приписываемо какой-либо акциденции, свойственной прямоугольнику $BKLM$, ибо, во-первых, чтобы вообразить его находящимся с левой стороны, нам незначительно думать, что он имеет особую акциденцию, не принадлежащую и другой фигуре; во-вторых, эта акциденция принадлежит воображаемой фигуре либо сама по себе, либо по отношению к фигуре, существующей вовне, так, словно она есть

фигура, отвлеченная от внешней существующей вещи, находящейся в данном состоянии, или она принадлежит воображаемой фигуре по отношению либо к воспринимающей силе, либо к ее материальному субстрату.



Это отличие не может быть какой-нибудь из акциденций, свойственных самому прямоугольнику *BKLM*, так как в этом случае оно было бы либо необходимой, либо преходящей акциденцией. Оно не может иметь необходимой связи с его сущностью по двум причинам. Если бы оно было неотделимо от самого этого прямоугольника, то оно было бы также неотделимо и от другой относящейся к данному виду фигуры, поскольку оба прямоугольника, согласно предположению, одинаково принадлежат к одному и тому же виду, так что один из них не может иметь какую-либо постоянную акциденцию без того, чтобы ее не имел также и другой. Далее, если воображаемый прямоугольник находится в неделимой силе, он не может иметь какую-либо акциденцию без того, чтобы ее не имел также и другой, совершенно равный ему, прямоугольник, когда субстратом их служит неделимое целое, то есть воспринимающая сила.

Равным образом это отличие не может быть и преходящей акциденцией, ибо, когда такая акциденция исчезает, форма фигуры в воображении должна претерпеть соответствующее изменение. Воображение не воображает это отличие путем привнесения его, оно воображает его таким, каково оно есть само по себе. Вот почему нельзя говорить, что воображение привнесло в прямоугольник данное состояние, как это можно сказать относительно того же прямоугольника, когда он оказывается предметом разумного восприятия, а не воображения. Ибо здесь остается открытым тот же вопрос: как воображающий мог вообразить его в таком состоянии, что он оказался отличным от другого, и посредством чего он сделал так, что

смог предположить один прямоугольник таким образом, а другой — иначе? В случае со всеобщим прямоугольником это удастся сделать благодаря чему-то, привносимому в него разумом, а именно благодаря понятию «правое» и «левое». Такое понятие правильно лишь в отношении всеобщего, умопостигаемого. Но в отношении единичного именно это понятие, а не другое, может быть найдено лишь благодаря способности некоторой силы, коей и объясняется привнесение именно этого, а не другого особого понятия. Воображение сразу предполагает это отличие таким, не привнося в него некоторого условия. Таким образом, воображение воображает эту фигуру как левую, а ту — как правую лишь после того, как в ту или иную фигуру было привнесено определенное условие. Там¹¹ понятие правого и левого может быть привнесено в прямоугольник (коему не свойственна подобная акциденция) так, как одно всеобщее понятие сочетается с другим. Здесь же¹², если прямоугольнику не свойственно единичное и определенное положение, то в него уж нельзя будет потом привнести какое-либо понятие. Не воображение наделяет его здесь данным частным положением, а, наоборот, наличие этого положения делает возможным такое воображение. Воображению вообще не свойственно понятие, ибо понятие есть нечто всеобщее, — так как же оно может привнести в прямоугольник понятие? Таким образом, доказана ложность того, что определенное положение прямоугольника зависит от некоторой необходимой или не необходимой, или воображаемой акциденции.

Далее, мы утверждаем, что указанное выше отличие не может существовать в воображаемом прямоугольнике, соотношенном с существующим предметом. Ибо часто воображают то, что не имеет <реального> существования, а к тому, что не существует, какого-либо отношения, подобного этому, быть не может. Далее, если один из воображаемых прямоугольников имеет одно отношение к телу, а другой — другое, то этого не может быть, если их субстрат есть нечто неделимое, ибо ни один из них не может быть в большей мере, чем другой, соотношен с одним из <реально> существующих прямоугольников, разве только в том случае, когда один из них имеет особое отношение к этому телу, а другой — нет. Тогда субстрат одного прямоугольника оказывается отличным от субстрата другого прямоугольника, и воображающая сила становится делимой не сама по себе, а из-за делимости того, в чем она находится, а раз так, то, значит, мы имеем дело с телесной силой и форма оказывается отображенной в теле.

¹¹ То есть в сфере действия разума.

¹² То есть в сфере действия воображения.

Таким образом, неверно, будто два воображаемых прямоугольника отличаются друг от друга в силу различия между двумя реально существующими прямоугольниками и по отношению к ним. Остается признать, что они отличаются либо в силу различия частей воспринимающей силы, либо в силу различия частей органа, посредством которого действует эта сила.

В любом из этих случаев мы приходим к выводу, что эта форма восприятия происходит через посредство материи тела. Если это относится к воспринимающей силе, то сила эта делима ввиду делимости ее материи. Если же это относится к телесному органу, то последний есть как раз то, что мы имеем в виду. Итак, выяснено: восприятие через воображение также происходит при посредстве тела.

Это объясняется и следующим. Воображаемая форма, как мы ее воображаем, — например, форма человека — иногда бывает больших размеров, а иногда меньших. Когда же эти большая и меньшая формы запечатлеваются, они должны запечатлеваться в одной и той же вещи, а не в ряде подобных друг другу вещей, ибо в последнем случае их различие в размере зависело бы либо от соответствующих им предметов, из коих они были приобретены, либо от приобретшей их силы, либо же от самих этих двух форм. Но от предметов, из которых они были взяты, оно зависеть не может, ибо многие воображаемые формы вообще не берутся из чего-либо. Равным образом, оно не может быть отнесено и к самим этим двум формам, ибо, если они совпадают друг с другом по своему определению и сути своего бытия, но отличаются друг от друга размером, то различие это не может быть отнесено к их сущности. Таким образом, оно должно зависеть от приемника, ибо форма запечатлевается иногда в большей его части, а иногда — в меньшей. Кроме того, мы не можем, (например), вообразить черноту и белизну находящихся вместе в одной и той же воображаемой фигуре, хотя мы можем вообразить их находящимися в разных ее частях. Если бы эти две части не отличались друг от друга своим положением и обе воображаемые формы запечатлевались бы в чем-то неделимом, то было бы все равно, какой из этих случаев¹³ невозможен, а какой возможен. Следовательно, эти две части отличаются друг от друга своим положением.

Если ты усвоил это в отношении воображения, значит это должно быть понятно тебе и в отношении силы догадки, воспринимающей свой предмет не иначе, как связанным с единичными формами воображения, как мы это разъяснили раньше.

¹³ Случай, когда чернота и белизна находятся вместе в одной и той же фигуре, и случай, когда они находятся в разных частях этой фигуры.

Раздел, содержащий подробное рассуждение
об отвлеченности от материи той субстанции,
которая служит субстратом предметов
разумного восприятия

Далее, мы утверждаем: сама субстанция, которая служит субстратом предметов разумного восприятия, не является ни телом, ни какой-то силой, существующей благодаря телу и находящейся в нем, ни формой этого тела.

Если бы субстрат предметов разумного восприятия был телом или какой-нибудь величиной, то это тело, которое служило бы субстратом форм, либо имело бы такую часть, которая не поддавалась бы делению, либо оно было бы чем-то делимым. Рассмотрим сначала, может ли подобный субстрат иметь такую часть, которая не поддавалась бы делению. Я говорю: это нелепо, ибо точка есть некоторая граница, и положение точки нельзя выделить из линии или какой-то другой величины, границей которой служит эта точка. Таким образом, если что-нибудь должно было запечатлеться в ней, то оно должно было бы запечатлеться и в части этой линии. Однако, если такая точка отдельно не существует, а составляет сущностную часть того, что само есть количество, то кто-нибудь может сказать: все, что находится в данной величине¹⁴, границей которой является точка, каким-то образом должно также находиться и в этой точке и, стало быть, акцидентально определяться ею количественно. Когда это бывает, запечатлевающееся остается также акцидентально ограниченным этой точкой. Если бы точка существовала отдельно и могла воспринимать что-то, то она была бы самостоятельно существующей вещью и имела бы две стороны: одну сторону — смежную с линией, из которой ее можно выделить, и другую сторону, противоположную линии. Она в таком случае существовала бы отдельно от линии, которая имела бы, несомненно, иную границу, нежели соприкасающаяся с ней точка, и тогда уже эта новая точка была бы границей линии, и все это повторялось бы до бесконечности. Из этого следовало бы, что линию образует конечное или бесконечное сочетание точек — положение, нелепость которого была уже доказана нами в другом месте. Отсюда ясно, что точки в своей совокупности не образуют линии. Ясно также, что точка не имеет никакого особого, выделяющего ее положения (в линии). Однако мы можем привести и часть тех доводов, кои были выдвинуты для доказательства нелепости этого положения.

И мы говорим: либо данная, определенная точка, расположенная между двумя другими точками, разделяет их таким

¹⁴ То есть в данной линии.

образом, что они не примыкают друг к другу, а если дело обстоит так, то из этого необходимо следует (согласно первым разумным посылкам), что каждую из этих двух точек обособляет определенная часть промежуточной точки, с которой каждая из них соприкасается, и тогда промежуточная точка оказывается делимой, что нелепо; либо же промежуточная точка не мешает двум крайним точкам соприкоснуться друг с другом, и тогда умопостижаемая форма имела бы во всех точках сразу, и все точки, проникая, согласно этому предположению, друг в друга, представляли бы собой как бы единую точку; но мы же предположили, что промежуточная точка существует отдельно от линии и, существуя отдельно от нее, имеет иную границу, нежели та точка, которой она отделена от линии; таким образом, точка, отделяющая линию от данной точки, имела бы положение, отличное от положения данной точки; но мы же предположили, что все точки имеют одно, общее всем им, положение, и мы, стало быть, впадаем в противоречие. Значит, положение, согласно которому субстратом предметов разумного восприятия является некая неделимая часть тела, ложно. Остается признать, что субстратом предметов разумного восприятия (если субстратом таковых является тело) служит нечто делимое.

Предположим теперь, что какая-нибудь умопостижаемая форма находится в чем-то делимом. В таком случае она сама была бы чем-то акцидентально делимым. И две части этой формы должны были бы быть либо подобными, либо не подобными друг другу. Если они подобны друг другу, то почему же их сочетание оказывается чем-то отличным от них? Это могло бы иметь место лишь в отношении величины или числа, а не в отношении формы. В таком случае умопостижаемая форма являлась бы некоторой фигурой или некоторым числом. Но ведь никакая умопостижаемая форма не является фигурой — иначе такая форма была бы предметом представления, а не разумного восприятия.

Еще яснее следующее доказательство. Нельзя утверждать, будто понятие каждой из двух частей тождественно понятию целого, ибо если бы одна часть не входила в понятие целого, то необходимо было бы, чтобы мы с самого начала понятие целого закрепляли за другой частью, а не за обеими частями. Но если она входит в понятие целого, то ясно и очевидно, что каждая из этих двух частей в отдельности не может полно выразить понятие целого.

Если же две части формы не подобны друг другу, то посмотрим, в каком смысле умопостижаемая форма может иметь не подобные части. Эти не подобные друг другу части могут быть лишь частями определения, то есть родами и видовыми различиями,

а из этого с необходимостью должны вытекать разные нелепости. Так, каждая часть тела потенциально делима до бесконечности, так что роды и видовые различия также должны были бы быть потенциально бесконечными. Но было установлено, что роды и сущностные видовые различия одной вещи не могут быть потенциально бесконечными. Далее, деление в воображении не устанавливает различия между родом и видовыми различиями; если бы существовали род и видовое различие, делающие необходимым различие в субстрате, то различие, конечно, не зависело бы от деления $\langle$ их $\rangle$ в воображении. Из этого с необходимостью вытекало бы, что роды и видовые различия также и актуально бесконечны. Однако общепризнано, что роды и видовые различия, как части определения одной вещи, во всех отношениях конечны. Если бы они были актуально бесконечными, то они не могли бы вместе составить форму данного тела, ибо из этого с необходимостью следовало бы, что одно тело может быть актуально делимо на бесконечное множество частей.

Далее, пусть деление происходит таким образом, чтобы род оказался по одну сторону, а видовое различие — по другую. Если бы мы изменили способ деления, то на одной стороне оказались бы полрода и полразличия, а на другой — оставшиеся половины рода и различия. Или же род и видовое различие поменялись бы местами таким образом, что в нашем допущении или воображении расположение рода и видового различия оказалось бы обратным и каждый из них по чьей-то воле перемещался бы в любом направлении. Но и этим дело не кончается, ибо мы можем в каждом делении до бесконечности производить все новые и новые деления.

Далее, не все предметы разумного восприятия можно разделить на более простые, ибо существуют наипростейшие предметы разумного восприятия, кои служат началами для образования других таких предметов. Они не имеют ни родов, ни видовых различий, равным образом они не поддаются делению ни по количеству, ни по понятию. Стало быть, невозможно, чтобы воображаемые части умопостижаемой формы были не подобны друг другу, то есть чтобы каждая из них по понятию отличалась от целого и целое составлялось из их сочетания. Таким образом, если умопостижаемая форма неделима и не пребывает в неделимой части какой-то величины и если вместе с тем в нас должно существовать нечто такое, что воспринимало бы ее, то ясно, что субстратом предметов разумного восприятия является субстанция, которая не есть ни тело, ни телесная сила и которая не подвергается тому, чему подвергается тело, а именно делению, допущение которого приводит нас к нелепостям.

**Еще одно доказательство,
касающееся упомянутого предмета обсуждения**

Мы можем это доказать и с помощью других доводов. И мы говорим:

Именно разумная сила отвлекает предметы разумного восприятия от определенного количества, места, положения и всех прочих категорий. Мы должны рассмотреть самое умопостигаемую форму, отвлеченную от положения: каким образом она оказалась отвлеченной от него? Относится ли это отвлечение к тому, из чего она была взята, или же к тому, кто ее оттуда взял? Иными словами, отвлечен ли данный предмет разумного восприятия от положения в его внешнем существовании или же в существовании его как понятия в том, кто воспринимает разумом? Было бы нелепо, если бы он был отвлечен в своем внешнем существовании, так что остается признать, что он отвлекается от положения и места в разуме. Таким образом, когда умопостигаемая форма возникает в разуме, она не занимает какого-либо положения, на которое можно было бы указать, так, чтобы ее можно было бы делить, расчленять или подвергать еще какому-нибудь подобному действию. Поэтому она не может быть чем-то телесным.

Далее, когда единые, неделимые формы вещей, неделимых по понятию, запечатлеваются в какой-нибудь делимой материи, имеющей стороны, тогда или ни одна из предполагаемых частей не имеет никакого отношения к единому предмету разумного восприятия, неделимому и отвлеченному от материи, или каждая из предполагаемых частей имеет к нему отношение, или одни части имеют к нему отношение, а другие — нет. Если ни одна из этих частей не имеет к нему отношения, то и составленное из них целое не может, очевидно, иметь к нему какое-либо отношение. Если одни части имеют к нему отношение, а другие — нет, то те части, кои не имеют никакого отношения к этому предмету разумного восприятия, вообще не входят в его понятие. Но если каждая предполагаемая часть имеет к нему отношение, то она относится либо ко всему этому предмету разумного восприятия, либо к его части. Если каждая предполагаемая часть материи, в которой находится предмет разумного восприятия, имеет отношение ко всему этому предмету, то части эти не будут частями последнего, а каждая из них сама будет предметом разумного восприятия. В этом случае предмет разумного восприятия был бы актуально предметом разумного восприятия бесконечное число раз в один момент. Если каждая часть имеет разное отношение к этому предмету, то этот предмет, как предмет разумного восприятия, должен быть делим в уме. Но здесь мы впадаем в противоречие, так как мы пред-

положили, что он неделим. А если каждая часть имеет отношение к определенной части предмета разумного восприятия, то делимость этого предмета становится еще более очевидной, хотя это и нельзя вообразить. Из этого явствует, что формы, запечатленные в материи, суть лишь внешние формы единичных делимых вещей и каждая часть этой материи актуально или потенциально имеет отношение к каждой части этих единичных делимых вещей. Далее, вещь, множественная в силу множественности частей определения, будучи рассматриваемая в целом, представляет собой единство. Это единство неделимо. Так как же это единство как таковое может запечатлеться в чем-то делимом? Если бы оно могло запечатлеться в чем-то делимом, то возникла бы та же нелепость, о которой мы говорили при разборе случая с неделимым предметом разумного восприятия.

Далее, уже было установлено, что предполагаемые предметы разумного восприятия, в актуальном последовательном познании которых заключается действие разумной силы, потенциально бесконечны. Верно также, что субстратом того, что может охватить потенциально бесконечное, не может быть ни тело, ни находящаяся в теле сила. Это было доказано в «Сообщении по физике»¹⁵. Стало быть, совершенно невозможно, чтобы то сущее, которое воспринимает умопостигаемое, находилось в теле или чтобы оно мыслило умопостигаемое посредством того, что находится в теле, или посредством самого тела.

**Раздел о том, что разумная сила
не мыслит посредством телесного органа**

Мы утверждаем: если бы разумная сила воспринимала посредством телесного органа, так что свойственное ей действие осуществлялось бы лишь благодаря использованию этого телесного органа, то из этого необходимо вытекало бы, что она не воспринимает ни самой себя, ни этого органа, ни того, что она воспринимает. Ибо нет никакого органа, который был бы расположен между разумной силой и ею самой. Равным образом нет никакого органа, который был бы расположен между разумной силой и ее органом или между нею и тем, что она воспринимает. Она не воспринимала бы ни самой себя, ни того, что могло бы быть названо ее органом, ни того, что она воспринимает. Из этого следует, что она воспринимает через себя, а не через какой-то орган.

¹⁵ Так Ибн-Сина называет сочинение Аристотеля «Физика».

Далее, восприятие разумной силой своего органа происходило бы либо благодаря той или иной форме последнего — и в этом случае данная форма была бы одновременно и в разумной силе и в ее органе, — либо благодаря некоторой другой форме, качественно отличной от формы ее органа — и тогда эта форма была бы также и в разумной силе и в ее органе. Если это происходило бы благодаря форме ее органа, то эта форма находилась бы всегда как в органе, так и в самой разумной силе. А из этого следует, что она всегда должна была бы воспринимать свой орган, ибо она могла бы воспринимать другие вещи только тогда, когда их формы принимались бы этим органом. Но если бы это происходило благодаря некоторой другой форме, различие между вещами, имеющими общее определение, возникало бы либо благодаря различию в их материи, либо благодаря различию между всеобщим и единичным, между отвлеченным и тем, что находится в материи. Но различия между материями не существовало бы, ибо материя этих вещей одна. Равным образом не существовало бы никакого различия и между отвлеченным и находящимся в материи, ибо как то, так и другое находилось бы в материи. Точно так же не было бы никакого различия между тем, что относится к виду, и тем, что относится к роду, ибо одна форма приобретала бы единичность лишь через единичную материю и через акциденции, зависмые от материи, в коей она находилась бы, а пребывание в материи не являлось бы чем-то таким, что было бы свойственно одной форме и не свойственно другой.

Равным образом невозможно, чтобы восприятие разумной силой ее органа происходило благодаря некоторой умопостигаемой форме, отличной по виду от формы органа. Это было бы даже еще большей нелепостью, ибо, если умопостигаемая форма находилась бы в воспринимающей субстанции, то она давала бы этой субстанции знание о том, формой чего она является, так, что форма того, к чему эта форма относится, оказалась бы составной частью самой умопостигаемой формы. Но эта умопостигаемая форма не является формой данного органа (или формой чего-то такого, что имеет к нему сущностное отношение), поскольку сам орган есть субстанция, в то время как мы отвлекаем и рассматриваем лишь форму его сущности и субстанция сама по себе не может иметь к нему отношение. Это важный довод в доказательство невозможности того, чтобы воспринимающее воспринимало орган, посредством которого оно воспринимает. Вот почему чувство воспринимает внешний предмет, но не воспринимает ни самого себя, ни своего органа, ни своего воспринимающего действия. Точно так же и представление не представляет ни себя самого, ни своего действия, ни своего органа. Если бы оно даже и представляло свой орган, то оно могло бы

совершенно свободно делать это, как ему заблагорассудится, так, что образ его органа не относился бы к какому-то одному предмету, пока ощущение не передало бы ему — если это было бы только возможно — форму его органа. В этом случае оно воображало бы лишь представляемую форму, взятую именно из данного одного предмета чувственного восприятия, а не из другого, так, что если бы его орган не был данным единичным органом, то оно вовсе не могло бы его вообразить.

Еще одно доказательство, касающееся того же предмета

А вот еще один ясный и убедительный довод в пользу этого. Силы, воспринимающие благодаря запечатлеванию форм в определенном органе, при продолжительном действии ослабевают, ибо постоянное движение вызывает в органах усталость и разрушает их состав. Острые впечатления, с большой силой воздействующие на органы восприятия, ослабляют, а иногда и разрушают их — так, что, восприняв их, эти органы уже не могут воспринимать более слабые впечатления, поскольку сильное действие глубоко проникающих впечатлений приводит их в страдательное состояние. Именно так обстоит дело с чувством: глубоко проникающие раздражения большой силы, повторяясь, вызывают в органах слабость, а подчас и расстройство; так действует ослепительный свет на зрение или оглушительный гром — на слух. Эти чувства, испытав очень сильное раздражение, уже не могут воспринимать слабые раздражения: так, всякий, кто видит яркий свет, одновременно или даже после этого уже не может воспринимать слабое свечение; точно так же всякий, кто слышит громоподобный звук, одновременно или даже после этого не может воспринимать слабый звук; равным образом всякий, кто пробует что-нибудь очень сладкое, после этого уже не может ощутить на вкус что-нибудь менее сладкое. Но с разумной силой дело обстоит как раз наоборот: продолжительность мышления и образование разумной силой четких понятий придают ей еще большую мощь и способность к последующему восприятию чего-то менее четкого. Если же она время от времени устает и утомляется, то это происходит потому, что разум прибегает к помощи воображения, которое использует орган, поддающийся усталости, и которое поэтому иногда отказывается служить разуму. Если бы разумная сила уставала по какой-нибудь другой причине, то это случалось бы постоянно. В действительности же разум большей частью сохраняет свою работоспособность.

Третье доказательство

Далее, по завершении телесного роста, что происходит к сорока годам или около этого, силы всех частей тела начинают слабеть, в то время как разумная сила после этого большей частью как раз и крепнет. Если бы эта сила была одной из телесных сил, то со временем она должна была бы слабеть, но в действительности это бывает лишь в тех случаях, когда она сталкивается с некоторыми особыми препятствиями, а такое бывает далеко не всегда. Стало быть, она не принадлежит к числу телесных сил.

Вопрос и удовлетворительное объяснение в ответ на него

Предположение, будто душа забывает содержащиеся в ней предметы разумного восприятия, а деятельность ее прекращается как в случае болезни, так и с наступлением старости и будто все это происходит потому, что ее деятельность без помощи тела несовершенна, это предположение не необходимо и не истинно. Теперь, когда мы уже установили, что душа мыслит самостоятельно, необходимо попытаться разрешить это сомнение. Если бы эти два положения, а именно: что душа действует самостоятельно и что она перестает действовать в случае болезни, мы могли совместить, не впадая в противоречие, то всякие вопросы по этому поводу отпали бы. Так вот, мы утверждаем, что душа совершает два *вида* действий: один — по отношению к телу, которым она руководит и управляет; другой — по отношению к себе самой и к своим началам, а это как раз и есть действие разума. Эти два *вида* действий столь противоположны и так препятствуют друг другу, что, когда душа бывает занята одним из них, она отвлекается от другого, не будучи в состоянии сочетать одно с другим. Ее действия в отношении тела — это воспринимание, воображение, стремление, гнев, страх, печаль и боль. Ты можешь это знать по себе: когда начинаешь размышлять, все вышеупомянутые действия прекращаются, пока не возьмешь себя в руки и не заставишь себя вернуться к ним. Ты, конечно, не будешь отрицать, что ощущение препятствует душе осуществлять разумные действия, ибо когда душа занята предметами чувственного восприятия, она отвлекается от предметов разумного восприятия — без того, чтобы сам разум или орган умопостижения был каким-либо образом поврежден. Точно так же ты согласишься с тем, что все это объясняется занятостью души именно этим, а не каким-либо другим, особым, действием. Вот почему деятельность разума при болезни прекра-

щается. Если бы из-за *расстройства* определенного органа умопостижаемая форма совершенно исчезла и пропала, то возвращение органа к прежнему состоянию сделало бы необходимым, чтобы форма была приобретена заново. Но дело обстоит не так, ибо часто душа вновь осмысливает прежние предметы разумного восприятия, а это свидетельствует о том, что то, что она раз приобрела, так или иначе наличествовало в ней, только она была отвлечена от этого.

Однако действиям души препятствует не только упомянутая противоположность между двумя сторонами ее деятельности. Препятствия могут быть созданы также и множественностью действий одной из этих сторон. Так, страх отвлекает душу от голода, стремление мешает ей гневаться, а гнев — страшиться. Во всех этих случаях причина оказывается одна и та же, а именно — полная занятость души чем-нибудь одним. Следовательно, если нечто не совершает своего собственного действия из-за того, что оно занято чем-то другим, то оно все же может действовать даже при наличии этого другого. Мы могли бы еще много сказать по этому вопросу, но нет никакой необходимости в дальнейшем подробном рассмотрении — с нас достаточно и этого. Из установленных нами начал явствует, таким образом, что *разумная* душа и не запечатлена в теле, и не пребывает в нем. Способ ее связи с телом, стало быть, должен соответствовать ее особому положению, привлекающему ее к руководству и управлению данным единичным телом, ибо душа имеет к этому природную склонность.

Раздел о помощи, оказываемой животными силами разумной душе

Далее, мы говорим: животные силы помогают разумной душе различными способами. Один из них заключается в том, что чувственное восприятие передает ей единичные *образы*, что имеет своим следствием четыре разумных действия.

Во-первых, душа отвлекает от этих единичных *вещей* простые универсалии посредством отвлечения их понятия от их материи, материальных связей и атрибутов, рассматривая то, что для них является общим, и то, что отличает их друг от друга, и выделяя то, что сущностно, и то, что акцидентально. Благодаря этому в душе возникают основные понятия, кои она приобретает, используя силы воображения и догадки.

Во-вторых, душа устанавливает между этими простыми универсалиями отношения отрицания и утверждения. Когда сочетание этих универсалий посредством отрицания и утверждения бывает первичным, самоочевидным, она просто принимает его,

но когда оно таковым не бывает, она оставляет его до того момента, пока ей не попадется средний термин.

В-третьих, она приобретает из опыта посылки либо посредством чувственного восприятия, подыскивая для подлежащего необходимое для утвердительного или отрицательного суждения сказуемое, которое может быть ему приписано, либо подыскивая противоречащее суждение (например: «Человек — разумное существо», «человек — не разумное существо», «человек — не неразумное существо»), либо подыскивая следствие в утвердительном или отрицательном соединительном суждении (например: «Если это день, то светло», «если это не день, то не светло»), либо подыскивая не противоречащее утвердительное или отрицательное разъединительное суждение (например: «Или это день, или это ночь», «это и не черное, и не белое»). Упомянутые отношения (между понятиями) бывают не иногда и не редко, а всегда, и душа, таким образом, убеждается в том, что данное сказуемое по своей природе имеет такое-то отношение к данному подлежащему или что данное следствие по своей природе вытекает из данного основания или противоположно ему по своему существу, а не по простой случайности. Таким образом, в том, что все эти (отношения между понятиями необходимы), душа убеждается как на основании чувственного восприятия, так и на основании рассуждения: на основании чувственного восприятия потому, что все это служит предметом непосредственного наблюдения, а на основании рассуждения потому, что если бы эти отношения определялись простой случайностью, то они обнаруживались бы не всегда и даже не в большинстве случаев. Так, например, обстоит дело, когда мы составляем суждение о том, что скамоний¹⁶ по своей природе оказывает слабящее действие на желчь, ибо мы часто испытывали это и рассудили, что если бы это происходило не благодаря природе скамония, а лишь по чистой случайности, то это имело бы место лишь в некоторых случаях.

В-четвертых, деятельность души заключается и в том, что она принимает такие положения, кои зиждутся на непоколебимом общепринятом мнении.

Таким образом, душа обращается к телу за помощью для приобретения перечисленных выше начал, лежащих в основе понятий и суждений. По приобретении же их она обращается к себе, и если после этого случится так, что она окажется занятой одной из сил, расположенных ниже ее, то она отвлекается от своего дела; если же она не будет занята этими силами, она не будет уже нуждаться в них для совершения свойственных

ей действий, кроме тех особых случаев, когда ей нужно еще раз обратиться к силе воображения для получения иного начала, чем то, которое она уже приобрела, или за тем, чтобы вызвать образ. Это бывает вначале и лишь очень редко — позже; когда же душа становится совершенной и крепкой (то есть когда она приобретает все начала, необходимые для образования понятий и суждений), она остается одна со своими действиями, а силы чувственного восприятия, воображения и другие телесные силы лишь отвлекают ее от ее деятельности. Примером тому может служить такой случай. Человеку, бывает, нужны (домашнее) животное и некоторые орудия, дабы с их помощью достичь определенной цели. И вот он достигает своей цели, но с каким-то из средств случается нечто такое, что вынуждает человека оставить его, и тогда то самое средство, которое способствовало достижению цели, становится для него уже помехой.

Итак, доводы, приведенные нами в доказательство того, что субстратом предметов разумного восприятия, то есть разумной души, не является ни тело, ни сила, расположенная в теле, избавили нас от труда продолжать доказательство того, что душа довлеет себе и не зависит от тела, хотя мы можем вывести это и иным способом из ее самостоятельных действий.

Раздел об утверждении относительно возникновения души во времени

Мы говорим: человеческие души едины по виду и по понятию. Если бы они существовали раньше тела, то по сущности своей они были бы либо чем-то множественным, либо чем-то единым. Однако, существуя раньше тела, они не могут быть ни чем-то множественным, ни чем-то единым, как это будет ясно из последующего, потому им и невозможно существовать раньше тела.

Начнем с объяснения, почему невозможно, чтобы они были множественными по числу. И мы говорим: души, существующие до тел, могли бы различаться либо по сути бытия и форме, либо по связи с элементами и (первой) материей, множественной постольку, поскольку множественны места, объемлющие определенным образом всякую материю, либо по времени возникновения, особого для каждого члена данного вида, либо по причинам, делающим их материю делимой.

Но их различие не могло бы зависеть от сути бытия и формы, ибо форма у них одна. В таком случае они различались бы между собой в том, что принимает суть бытия, и в том, к чему эта суть бытия особо относится, а таковым является тело. До своей связи с телом душа была бы чистой и простой сущью

¹⁶ Скамоний — растение из семейства вьюнковых, смола из корней которого употреблялась в медицине как слабительное средство.

бытия, и тогда ни одна душа не могла бы отличаться по числу от другой души, равно как и суть бытия не могла бы содержать в себе различий. И это относится вообще ко всему, ибо множественность видов того, сущность чего есть лишь чистое понятие, зависит только от принимающего их субстрата и того, на что они воздействуют, или же она зависит от времени. Но когда они совершенно просты, то есть когда к ним не применимы перечисленные нами категории, они не могут различаться между собой. Поэтому невозможно, чтобы они содержали в себе какое-нибудь различие или множественность. Отсюда ясна ошибочность положения, согласно которому души до своего вхождения в тело различаются между собой по числу.

Я говорю: равным образом невозможно, чтобы души имели единую по числу сущность. Ибо когда возникают два тела, в них возникают две души, и тогда либо эти две души были бы двумя частями одной и той же души (в таком случае единая вещь, не обладающая ни величиной, ни размером, была бы потенциально делима, но это, как было установлено в физике, есть явная нелепость), либо же единая по числу душа находилась бы в двух телах, но для доказательства ложности этого предположения не требуется особенно больших усилий.

Итак, установлено: души возникают тогда, когда возникает тело, годное для того, чтобы им пользовалась душа. Возникшее тело оказывается владением и орудием души. В субстанции души, возникающей вместе с некоторым телом — с таким телом, которое по своему устройству заслужило, чтобы в нем из первых начал возникла душа, — имеется естественное стремление заниматься этим телом, пользоваться им, заботиться о его состояниях и быть им влекомой. Это стремление связывает душу именно с данным телом и отвлекает ее от всех прочих тел, отличных от него по своей природе, так что с последними она связывается не иначе, как через посредство этого тела. Таким образом, когда в этом теле появляется начало его индивидуации, а именно особое расположение (составляющих его элементов), — оно становится индивидом. Это расположение определяет связь души именно с данным телом, и оно таково, что душа и тело подходят друг для друга, хотя это расположение и это свойство тела остаются от нас скрытыми. Душа достигает своего первого завершения посредством тела.

Однако, отделившись от своих тел, души продолжают быть единичными в силу различия материй, в коих они находились, в силу различия во времени их возникновения и в силу различия в их устройстве. Причина же этого кроется в их телах, кои необходимо отличаются друг от друга своими условиями.

Мы говорим: душа вовсе не гибнет вместе с гибелью тела, она вообще нетленна. Что же касается этого первого положения, то дело в том, что все то, что гибнет с гибелью чего-то другого, некоторым образом связано с ним, а все то, что некоторым образом связано с чем-то другим, либо существует одновременно с ним, либо следует за ним в бытии, либо предшествует ему, причем предшествование это является предшествованием по природе, а не во времени. Если душа была бы связана с телом таким образом, что она существовала бы одновременно с ним, и если бы это не было акцидентально, а относилось бы к ее сущности, то они по своей сущности зависели бы друг от друга. Тогда ни душа, ни тело не были бы субстанциями; в действительности же они субстанции. А если бы эта связь была акцидентальной, а не сущностной, то с гибелью одного из них другое лишилось бы только акцидентального отношения, но само бытие его с уничтожением другого не прекратилось бы. Если же душа была бы связана с телом таким образом, что она следовала бы за ним в своем бытии, то тело было бы причиной существования души. А поскольку причины бывают четырех видов, то тело было бы либо действующей причиной души, (в этом случае) оно наделяло бы ее существованием, либо ее материальной причиной, действующей, может быть, через сочетание (как это обстоит дело с элементами в их отношении к телу) или без сочетания (как это обстоит дело с бронзой в ее отношении к статуе), либо же формальной или целевой причиной. Но тело не может быть действующей причиной души, ибо как таковое оно действует не само по себе, а лишь через свои силы. Если бы оно действовало само по себе, а не через свои силы, то точно таким же образом действовало бы каждое тело. Далее, телесные силы в совокупности своей являются либо акциденциями, либо материальными формами, а акциденции или формы, существующие в материи, не могут вызывать существование чего-то самодовлеющего, независимого от материи или существование субстанции вообще. Равным образом тело не может быть материальной причиной души, ибо душа, как мы уже ясно показали и доказали, никоим образом не запечатлена в теле. Тело, стало быть, не наделяется формой души — будь то без сочетания или через сочетание — таким образом, чтобы части тела сочетались и смешивались друг с другом и чтобы душа затем запечатлевалась в них. Точно так же тело не может быть формальной и целевой причиной души — дело обстоит как раз наоборот.

Таким образом, душа связана с телом не так, как действие — с необходимой причиной. Истина же заключается в том, что

тело и смесь *«элементов в нем»* являются акцидентальной причиной души, ибо, когда материя тела предрасположена к тому, чтобы стать орудием души, и когда возникает особый носитель души, отрешенные *«от материи»* причины вызывают существование единичной души, и именно таким образом из них возникает душа. Ибо различные души не могут возникать произвольно, без особой на то причины. Кроме того, душа не допускает множественности по числу, как мы это уже показали выше. Далее, всякий раз, когда возникает что-то новое, ему должна предшествовать материя, готовая принять его или иметь к нему отношение, как это было выяснено в других науках. Опять же, если бы единичная душа возникала без такого орудия, посредством которого она достигает совершенства и осуществляет свои действия, то существование этого орудия было бы напрасным, но в природе нет ничего напрасного. В действительности, когда орудие годно и готово к тому, чтобы войти в отношение *«с душой»*, становится необходимо, чтобы такая вещь, как душа, возникала из отрешенных *«от материи»* причин. Но если существование чего-то одного делает необходимым существование чего-то другого, то уничтожение первого не приводит с необходимостью к уничтожению второго — это бывает лишь в том случае, когда само существование его имеет место благодаря этой вещи или в ней. Ведь сколько существует вещей, кон, возникнув из других вещей, продолжают существовать после уничтожения последних, когда они своим существованием обязаны не им и особенно когда они существуют благодаря чему-то иному, нежели то, что было лишь подготовкой к истечению их существования. Существование души, как мы это уже разъяснили, в действительности происходит от чего-то иного, нежели тело и телесные действия. Начало существования души должно быть в чем-то ином, нежели в теле. Таким образом, если душа обязана своим существованием этому иному и если она обязана телу лишь временем своего возникновения, то ее существование независимо от тела, которое является всего лишь его акцидентальной причиной. Нельзя сказать, что между телом и душой имеется такое отношение, которое требует, чтобы тело предшествовало душе в качестве ее необходимой причины.

Обратимся теперь к третьему из допущенных нами вначале положений, то есть к тому, что связь души с телом могла бы означать, что душа в бытии предшествует телу. В таком случае предшествование будет предшествованием либо во времени и по природе — тогда существование души, очевидно, не могло бы быть связано с телом, поскольку она предшествует телу во времени, — либо оно будет лишь по природе, а не во времени, поскольку во времени душа не отделена от тела. Подобное предшествование означает, что когда возникает предшествующее, то

из него должно следовать существование последующего. И тогда предшествующее не может существовать, если последующее предположено как несуществующее. Я не утверждаю, что несуществование последующего необходимо предполагает несуществование предшествующего, но я говорю, что последующее может быть несуществующим только в том случае, если вначале с предшествующим естественным образом бывает нечто такое, что делает его также несуществующим. Таким образом, не несуществование последующего необходимо предполагает несуществование предшествующего, а несуществование самого предшествующего, ибо последующее можно предположить несуществующим только в том случае, если перестало существовать само предшествующее. А раз так, то из этого следует, что причина несуществования *«тела»* должна заключаться в субстанции души, делая необходимым уничтожение тела одновременно с уничтожением души, и что тело не может уничтожиться по причине, заключенной в нем самом. Но в действительности уничтожение тела происходит именно по причине, заключенной в нем самом, то есть вследствие изменений в его составе и смеси *«элементов»*. Таким образом, утверждение о том, что, *«с одной стороны»*, душа связана с телом, как нечто предшествующее по природе и, *«с другой стороны»*, что тело действительно уничтожается по причине, заключенной в нем самом, несостоятельно. Никакого такого отношения, стало быть, между душой и телом не существует. А раз так, то доказана ложность положения о существовании всех этих видов связи между телом и душой, и остается лишь признать, что душа в бытии не имеет никакой связи с телом, а имеет связь с началами, не подверженными изменению или уничтожению.

Что же касается утверждения, что душа совершенно не подвержена уничтожению, то я скажу, что существует и другая, последняя причина нетленности души. Все, что может уничтожиться по какой-нибудь причине, заключает в себе потенциальность уничтожения и — до уничтожения — актуальность устойчивости. Но невозможно, чтобы одно и то же в одном и том же отношении обладало и потенциальностью уничтожения и актуальностью устойчивости. Потенциальностью уничтожения оно не может быть обязано актуальности своей устойчивости, ибо понятие потенциальности противоположно понятию актуальности. Равным образом и отношение этой потенциальности противоположно отношению этой актуальности, ибо потенциальность имеет отношение к уничтожению, а актуальность — к устойчивости. Оба понятия, таким образом, могут быть отнесены к двум разным сторонам данной вещи. Поэтому мы говорим: актуальность устойчивости и потенциальность уничтожения могут сочетаться в сложных вещах, а также в таких простых

вещах, кои существуют в сложных; но в простых вещах, у каждой из которых — своя отдельная сущность, эти два понятия несовместимы. Иначе говоря, эти два понятия несовместимы в какой-либо простой вещи, сущность которой едина. Ибо все, что устойчиво и имеет потенциальность уничтожения, имеет также и потенциальность устойчивости, ибо устойчивость его не является необходимой. Когда оно не необходимо, оно возможно, а возможность обладает природой потенциальности. Таким образом, потенциальность устойчивости находится в самой субстанции устойчивого. Однако совершенно ясно, что актуальность устойчивости чего-то не тождественна с ее потенциальностью, и актуальность его устойчивости, стало быть, является чем-то таким, что оказывается в теле, обладающем потенциальностью устойчивости. Поэтому такая потенциальность имеется не в чем-то потенциальном, а в чем-то таком, актуальное существование чего лишь акцидентально и не составляет его действительной сущности. Из этого с необходимостью следует, что существование его определяется тем, обладание чем придает актуальность его существованию, — это является формой в каждой данной существующей вещи, — и тем, благодаря чему достигается это актуальное существование, но что само по себе имеет лишь потенциальность существования, — это материя данной существующей вещи.

Итак, если душа совершенно проста и не поддается делению на материю и форму, то она не подвержена уничтожению. Но если она есть нечто сложное, то давайте, оставив в стороне сложное, рассмотрим лишь субстанцию, которая есть ее материя. И мы говорим: или эта материя будет оставаться делимой и, таким образом, тот же разбор будет и далее применим к ней — в этом случае мы будем иметь бесконечный ряд, а это приведет нас к нелепости, — или же эта субстанция и основа *сложной вещи* никогда не прекратит своего существования. Но если так, то данное рассуждение ведется именно об этом — об основе и начале, то есть о субстанции, а не о чем-то сложном, составленном из субстанции и из чего-то другого. Таким образом, ясно: все, что является простым, а не сложным, или что есть начало и основа (то есть субстанция) *сложной вещи*, само по себе не может обладать одновременно актуальностью устойчивости и потенциальностью уничтожения. Если бы оно обладало потенциальностью уничтожения, то у него не могло бы быть актуальности устойчивости, а если бы оно обладало актуальностью устойчивости и существования, то у него не могло бы быть потенциальности уничтожения. В таком случае ясно: субстанция души не обладает потенциальностью уничтожения.

Там, где имеет место возникновение и уничтожение, уничтожаются лишь отдельные сложные вещи. Потенциальность унич-

тожения и устойчивости не свойственна в одно и то же время чему-то такому, что придает сложной вещи единство, — она свойственна материи, которая подчиняется обоим этим противоположностям. Таким образом, подверженная уничтожению сложная вещь как таковая не обладает ни потенциальностью устойчивости, ни потенциальностью уничтожения, не говоря уже о той и другой вместе. Что же касается самой материи, то она или обладает устойчивостью, но не благодаря какой-нибудь потенциальности, наделяющей ее способностью к устойчивости, как это полагают иные, или же она обладает устойчивостью благодаря какой-то потенциальности, придающей ей устойчивость, но не обладает потенциальностью уничтожения, причем последняя есть нечто приобретаемое ею. Потенциальность уничтожения простых вещей, существующих в материи, имеется благодаря материи и не находится в их собственной субстанции. Что все возникающее исчезает из-за конечной природы потенциальности устойчивости и уничтожения, доказывается применительно лишь к тем вещам, существование которых возможно лишь благодаря сочетанию материи и формы. Материя обладает потенциальностью устойчивости в ней данной формы и одновременно потенциальностью уничтожения в ней этой формы.

Отсюда ясно: душа нетленна. А это и есть то, что мы хотели обосновать доводами, и то, что мы желали доказать.

Раздел о несостоятельности утверждений относительно переселения душ

Мы разъяснили, что души возникают и становятся множественными, когда тела готовы принять их — в том смысле, что эта готовность тел делает необходимым истечение их душ из отрешенных *от материи* причин. Потому и очевидно, что это происходит не случайно, или акцидентально, то есть не так, чтобы возникающая душа могла бы существовать не благодаря тому, что данная особая смесь элементов¹⁷ требует, чтобы душа возникла и управляла ею, а благодаря тому, что душа уже существует, а тело возникает, будучи акцидентально соединено с *уже существующей* душой. Если бы дело обстояло подобным образом, то для множественности не было бы никакой сущностной причины, а была бы лишь акцидентальная причина. Мы уже знаем, что сущностные причины предшествуют акцидентальным, а раз так, то каждое тело со своей особой смесью элементов нуждается в особой для себя душе, но не бывает так, чтобы

¹⁷ Речь идет о темпераменте (temperamentum — надлежащая смесь, соразмерность смеси).

одни тела нуждались в особой для себя душе, а другие — нет, ибо члены того или иного вида не отличаются друг от друга материей, составляющей их сущность. Так, если мы предположим, что душа переселяется в несколько тел, каждое из коих нуждается для своего существования в отдельной связанной с ним душе, то две души соединятся в одном и том же теле в одно и то же время. Далее, как мы уже говорили, отношение между телом и душой заключается не в том, что душа запечатлена в теле, а в том, что душа управляет телом таким образом, что она осознает это тело, а тело испытывает ее действия. Всякое живое существо осознает, что у него есть одна душа, которая распоряжается и управляет им так, что если бы это была какая-нибудь другая, не осознаваемая этим живым существом душа, то она не осознавала бы и себя и не занималась бы своим телом; в этом случае такая душа не имела бы никакого отношения к своему телу, ибо отношение между телом и душой именно таково.

Таким образом, не может быть никакого переселения душ, что бы под этим ни подразумевалось. Изложенного достаточно для всякого, кто хочет вкратце ознакомиться с данным вопросом, хотя мы обсудили его довольно подробно.

Раздел о единстве души

Мы говорим: душа есть единая субстанция и обладает множеством сил. Если силы души не были бы соединены во что-то единое, а чувство, гнев и каждая из прочих сил имели бы свои самостоятельные начала, то при воздействии чего-то на чувство либо одно и то же воздействовало бы на силы гнева и стремления, так что одна и та же сила души и приходила бы в гнев, и воспринимала бы, и воображала бы, и тогда различные виды действий исходили бы от одной и той же силы; либо чувство и гнев были бы соединены в единую силу, и тогда они не разделились бы на две самостоятельные силы, не подчиненные одному объединяющему началу.

Поскольку на самом деле эти силы воздействуют и влияют друг на друга, то либо каждая из них должна изменяться с изменением другой, либо существует нечто объединяющее их, чему эти силы передают все, что сами принимают, и что принимает все, что они ему передают. Первое предположение нелепо, ибо каждой силе свойственно особое действие, ведь говорится: такая-то сила является силой того-то. Каждая сила подходит не для любого действия. Так, сила гнева, поскольку она есть сила гнева, не воспринимает, а сила восприятия, поскольку она есть сила восприятия, не приходит в гнев. Тогда остается второе предположение, то есть, что все силы передают единому началу

все то, что принимают сами. Если кто-нибудь возразит, что сила гнева не испытывает прямого воздействия со стороны воспринимаемой формы, но что восприятие воспринимающей силы необходимо сопровождается воздействием гнева на силу гнева, хотя последняя не подвергается воздействию со стороны формы воспринимаемого предмета, — если кто-нибудь выдвинет такое возражение, то следует ответить, что это возможно. Ибо когда сила гнева испытывает воздействие воспринимающей силы, то это происходит либо потому, что до нее доходит воздействие воспринимающей силы, которое (на самом деле) является воздействием воспринимаемого предмета, так что в конечном счете воздействие на нее оказывает воспринимаемый предмет — но все, что испытывает воздействие воспринимаемого предмета как такового, само воспринимает; либо потому, что сила гнева испытывает воздействие воспринимающей силы, но не под влиянием воспринимаемого предмета — в этом случае гнев возникнет не под влиянием воспринимаемого предмета; но поскольку было предположено, что он возникает именно под влиянием, самого воспринимаемого предмета, то мы впадаем в противоречие.

Далее, мы говорим: «Восприняв то-то и то-то, я разгневался» — и это будет истинным суждением, — так что здесь мы имеем нечто такое, что и воспринимает и гневается, а это есть либо тело человека, либо его душа. Если это тело, то это либо совокупность органов, либо только некоторые из них. Но это не может быть совокупностью органов, так как руки и ноги, конечно, не входят в него. Равным образом это и не два органа: один — воспринимающий и другой — гневающийся, ибо в таком случае это нечто не могло бы быть чем-то одним, что и воспринимало бы и гневало бы. Это и не один орган, который, по мнению последователей этого взгляда, мог бы совершать оба действия. Вероятнее всего, истина заключается в том, что, когда мы говорим: «Я воспринял и разгневался», — мы имеем в виду, что нечто в нас восприняло и нечто в нас разгневалось, но не имеем в виду, что это происходит с двумя разными расположенными в нас «нечто»; этим хотят сказать, что нечто такое, чему восприятие передало свое содержание, разгневалось. Тогда либо это суждение, понимаемое именно в этом смысле — в том, в коем мы его истолковали, — является ложным, либо истина заключается в том, что то, что воспринимает, и то, что гневается, суть одно и то же. Но суждение это явно истинное — в том смысле, в коем мы его истолковали. В таком случае гневающееся есть именно то, чему воспринимающая сила передает содержание своего восприятия. Это нечто, даже в том случае, если таковым является тело, пребывает в данном состоянии не только потому, что оно — тело, но и потому, что обладает такой силой,

благодаря которой оно способно сочетать и то и другое. Этой нетелесной силой должна быть сама душа.

Таким образом, носителем обоих этих качеств не является ни все наше тело, ни какие-то два органа нашего тела, ни какой-нибудь один орган, поскольку он является телесным органом. Отсюда вывод: тем, что сочетает в себе оба качества, служит сама душа или тело — поскольку оно имеет душу, — причем в последнем случае носителем этих качеств будет душа, которая сама есть начало всех этих сил. Необходимо, чтобы душа была связана с первым органом, в коем рождается жизнь, а потому ни один орган не может жить, если с ним не связана определенная телесная сила, и первым, что связывается с телом, может быть лишь это начало, а не какая-нибудь следующая за ним сила. А раз дело обстоит так, то органом, с которым связано это начало, должно быть сердце. Это воззрение Аристотеля противоположно воззрению философа Платона. Однако здесь мы сталкиваемся с одной трудностью: мы видим, что в растении имеются растительные силы, но у него нет воспринимающей или разумной души. Далее, у животного имеется как растительная, так и воспринимающая душа, но у него нет разумной души. А это свидетельствует о том, что каждая из них представляет собой силу, отличную от другой силы и не связанную с ней. Для устранения этого сомнения необходимо уяснить себе, что обрести жизнь телам, состоящим из элементов, мешает то, что им свойственна крайняя противоречивость. Чем более способны эти тела освободиться от этой противоречивости, тем более к чему-то среднему, не имеющему противоположности, тем более они уподобляются небесным телам, и в той же мере они заслуживают того, чтобы они получили от отрешенного *«от материи»* управляющего начала одушевляющую силу. И чем более они приближаются к чему-то среднему, тем более они становятся способными к жизни, пока, наконец, не достигают такого предела, где им уже невозможно больше приближаться к чему-то среднему и освободиться от противоречащих друг другу противоположностей. Так они получают определенную субстанцию, имеющую некоторым образом сильное сходство с самой нематериальной субстанцией, так же как небесные тела, получив ее, оказались связанными с нематериальной субстанцией. О том, о чем говорилось (в случае, когда тела, состоящие из элементов, уже получили эту субстанцию) как о возникающем в этих телах лишь благодаря отрешенной *«от материи»* внешней субстанции до того, как была получена ими эта новая субстанция, — об этом можно теперь говорить как о возникающем в них благодаря обоим этим субстанциям. Приведем пример из физики. Возьмем огонь или даже солнце на месте нематериальной субстанции, а на месте живого тела — материальную субстанцию, способную

испытывать воздействие огня, скажем, шар. На месте же растительной души возьмем нагревание шара солнцем, на месте животной души — освещение его солнцем, а на месте человеческой души — разжигание в нем огня солнцем. И мы говорим: положение этого шара в отношении огня или солнца, воздействие которого он способен испытывать, может быть таким, что ему нельзя будет ни освещаться, ни разжигаться ими, но он сможет нагреваться ими. Но если его положение в отношении источника света или тепла изменится так, что он сможет быть освещаемым, просвечиваемым и нагреваемым, то о свете, исходящем из источника и направленном к шару, можно будет также сказать, что он является причиной нагревания шара, дополнительной к самому источнику, ибо солнце греет именно своими лучами. Но в этом случае, если бы шар обладал большей способностью получать свет и тепло и, испытывая воздействие от силы или лучей того, что разжигает, имел способность к горению, то он воспламенился бы и возникло бы пламя как некоторое тело, в определенном смысле подобное нематериальной субстанции, какой является здесь солнце. Тогда это пламя вместе с нематериальной субстанцией было бы причиной как освещения, так и нагревания. Если бы было одно только пламя, то вместе с ним продолжались бы и нагревание, и освещение, хотя возможно, что было бы лишь одно только нагревание или были бы лишь нагревание и освещение, и в этом случае пламя не было бы источником нагревания и освещения. Но если бы все фазы появлялись одновременно, тогда то, что предполагается как последующее, было бы также источником последующего, и последующее происходило бы из него. Так, примерно, следует понимать телесные силы. Отсюда явствует также и то, что душа существует вместе с телом и что источником ее происхождения служит не тело, а некая субстанция, представляющая собой бестелесную форму.

Мы говорим: умообразительная сила в человеке переходит из потенциального состояния в актуальное также благодаря освещению субстанцией, природа которой в этом освещении и заключается, ибо вещь переходит из потенциального состояния в актуальное не самостоятельно, а благодаря чему-то другому, придающему ей актуальность. Актуальность, которую субстанция эта придает потенциальному человеческому разуму, — это предметы разумного восприятия. Значит, существует нечто такое, что из своей субстанции дарует и запечатлевает в душе предметы разумного восприятия; стало быть, это нечто имеет предметы разумного восприятия в самом себе и потому само по себе является разумом. Если бы оно было потенциальным разумом, то мы имели бы здесь бесконечный ряд, что было бы нелепостью, и, таким образом, периоды должны завершиться

чем-то таким, что в своей сущности является разумом и что делает актуальными все потенциальные разумы. Это нечто само по себе есть достаточная причина для того, чтобы остальные разумы были приведены из потенциального состояния в актуальное, и, соотношенное с потенциальными разумами, переходящими в состояние актуальности, оно называется деятельным разумом — в то время как материальный разум, соотношенный с ним, называется претерпевающим разумом, а воображение, соотношенное с ним, — вторым претерпевающим разумом. Разум же, занимающий срединное положение между тем и другим разумом, называется приобретенным разумом.

Этот деятельный разум имеет к нашим душам, кои суть потенциальные разумы, и к предметам разумного восприятия, кои также потенциальны, такое же отношение, какое солнце имеет к нашим глазам, представляющим собой нечто потенциально воспринимающее, и к цвету, представляющему собой нечто потенциально воспринимаемое, ибо, когда воздействие солнца достигает потенциальных предметов зрительного восприятия, последние становятся актуально воспринимаемыми, а глаз — актуально воспринимающим. Равным образом от деятельного разума истекает определенная сила, которая переходит к предметам воображения, потенциально являющимся предметами разумного восприятия, и делает их актуальными, а потенциальный разум — актуальным разумом.

Точно так же, как солнце само по себе есть предмет зрительного восприятия, делающий потенциальные предметы зрительного восприятия актуальными, так и упомянутая выше субстанция есть сама по себе предмет разумного восприятия, делающий другие потенциальные предметы разумного восприятия актуальными. Но то, что само по себе есть предмет разумного восприятия, есть само по себе и разум, ибо то, что само по себе является предметом разумного восприятия, есть отвлеченная от материи форма — особенно когда она отвлечена сама по себе, а не благодаря чему-то другому. Именно таким является деятельный разум. Следовательно, этот разум должен вечно быть сам по себе предметом разумного восприятия и разумом в актуальном состоянии.

[О РАСТИТЕЛЬНОЙ ДУШЕ, О ЧУВСТВЕННОМ ВОСПРИЯТИИ И ОБ ОРГАНАХ, КОИМИ ПОЛЬЗУЕТСЯ ДУША]

(Фрагменты из «Книги исцеления»)

О правильном определении сил, относящихся к растительной душе

Ознакомимся сначала с состоянием упомянутых сил¹; рассмотрим их одну за другой и определим их по их действиям. В первую очередь рассмотрим действия растительных сил и прежде всего — как обстоит дело с питанием.

И мы говорим: из вышензложенного тебе уже известно отношение пищи к питающемуся, а также определение и свойство каждого из них. Теперь мы скажем, что пища никогда не преобразуется в природу питающегося тела сразу — она претерпевает сначала определенное превращение, выходя из своего качества, и готовится к превращению в субстанцию питающегося тела, в коем действует одна из тех сил, которые служат питательной силе, а именно пищеварительная сила. Последняя растапливает пищу в животном и подготавливает ее для равномерного распределения по всему телу. Далее, в животных, имеющих кровь, питательная сила, совершая первичное преобразующее действие, превращает пищу в кровь и смеси, из коих, как мы это объяснили в других местах, составлено тело. В каждом органе имеется питательная сила, превращающая пищу в нечто подобное этому органу и приращивающая ее к нему. Питательная сила возмещает то, что уже разложилось, уподобляет <пищу телу> и приращивает <его к нему>. Хотя пища и приносит наибольшую пользу, возмещая то, что разложилось, потребность в ней существует не только поэтому — природа нуждается иногда в пище прежде всего для рращения; правда, после этого природа нуждается лишь в том, чтобы пища возмещала то, что разложилось. Из сил растительной души питательная сила действует в течение всего времени существования данной особи: пока эта сила существует, производя свои действия, продолжают существовать и растение и животное, а если она уничтожается, то и растение и животное прекращают свое существование.

¹ Речь идет о душевных (психических) силах.

Иначе обстоит дело с прочими растительными силами. Сила роста в начале существования животного производит действие, которое не сводится к одному лишь питанию, ибо цель питания — в том, о чем мы говорили. Сила роста распределяет пищу не так, как этого требует питательная сила. Ибо сама питательная сила должна давать определенную долю пищи каждому органу сообразно с его величиной и равномерно приращивать некоторую часть пищи соответственно его размеру. Сила же роста отнимает у одной части тела столько пищи, сколько требуется для увеличения некоторой другой части, и приращивает ее к последней, дабы эта часть увеличивалась больше, чем другая. Тем самым ей служит питательная сила. Если бы преобладала питательная сила, она уравнивала бы все части тела или отдавала бы предпочтение той части, которая была уменьшена силой роста. Так, например, если бы питательная сила была единственной, если бы действие ее усилилось и если бы то, что приносится <в тело>, было больше того, что разлагается, то она путем утолщения частей тела вызвала бы явное их увеличение вширь и вглубь, но не вызвала бы значительного увеличения их в длину. Что же касается силы роста, то она в длину увеличивает гораздо больше, чем вширь. Увеличение в длину — более трудное дело, чем увеличение вширь, ибо при увеличении в длину пищу необходимо определенным образом заставить проникать вдоль твердых частей тела, таких, как кости и нервы, дабы увеличить их и удлинить расстояние между их концами. Для увеличения же вширь бывает достаточно наращивания мяса, а также насыщения кости, при этом нет никакой необходимости заставлять что-либо в обилии проникать в них и сообщать ему движение. Одни органы в начале роста бывают мелкими, а другие — крупными, но потом, к концу роста, возникает необходимость увеличения того, что было мелким, и уменьшения того, что было крупным. Итак, если бы преобладала питательная сила, то части тела продолжали бы увеличиваться и уменьшаться в одной пропорции. Ибо питательная сила как таковая доставляет пищу и делает необходимым равномерное или приблизительно равномерное приращение ее в теле так, как это требуется по природе при утучнении. Сила же роста побуждает питательную силу делить эту пищу и заставлять ее проникать туда, где имеется потребность в наращивании, в противовес тому, чего требует питательная сила. В этом смысле питательная сила служит силе роста, так как приращивающей, несомненно, является именно питательная сила, но распоряжается она по распоряжению силы роста; последняя стремится довести рост до завершения.

Что касается силы размножения, то она действует двояко: во-первых, создает семя, придает ему известные очертания и

наделяет его определенной природой; во-вторых, при вторичном преобразовании придает его частям их формы: силы, размеры, очертания, шероховатость, гладкость и прочие атрибуты, кои подчинены упорядочивающей деятельности того, кто единствен в своем могуществе. Питательная сила помогает ей пищей, а сила роста служит ей, увеличивая части тела в определенных пропорциях. Сила размножения завершает свое действие, как только данный организм начинает образовываться, после чего им распоряжаются сила роста и питательная сила. Когда завершается действие силы роста, сила размножения побуждается к порождению семени, дабы в нем вместе с двумя подчиненными силами водворилась сила, принадлежащая к общему с ними роду.

Короче говоря, назначение питательной силы заключается в том, чтобы сохранить субстанцию особи; назначение силы роста заключается в том, чтобы довести до завершения субстанцию особи; назначение силы размножения заключается в том, чтобы сохранить вид, ибо стремление к долговечности есть нечто истекающее из божества, которое возвышается над всем. А в том, что не способно продолжать существование в качестве особи, но способно продолжать существование вида, определенная сила побуждается к возмещению его следующей за ним особью, дабы таким путем был сохранен его вид. Таким образом, питательная сила возмещает то, что разлагается в особи, а сила размножения возмещает то, что разлагается в виде.

Некоторые полагали, будто питательная сила есть огонь, поскольку огонь питается и растет. Но они вдвойне ошибаются: во-первых, питательная сила сама не питается, а питает и растит тело; а если бы огонь и питался, то он питался бы и рос сам; во-вторых, огонь не питается, а возрождается вновь и вновь таким образом, что, когда одно загорается, другое гаснет. Далее, если бы огонь питался и если бы закон его питания был тождествен закону питания тел, то в росте тел не должно было бы быть остановки, ибо, пока огонь находит вещества, он не останавливается, а распространяется до бесконечности. Наибольшее же удивление вызывают слова того, кто сказал, будто деревья пускают корни вниз потому, что земля стремится вниз, и простирают свои ветви вверх потому, что огонь стремится вверх². Во-первых, он ошибается потому, что у многих растений ветви тяжелее корней; во-вторых, почему в таком случае ветви и корни не отделяются друг от друга, ведь известно, что тяжелое отделяется от легкого? Если это относилось бы к управлению души, можно ли также рассматривать душу как причину роста корней

² Ибн-Сина подвергает здесь критике взгляд Эмпедокла (ср. *Аристотель. О душе*, II, 4, 415 b 28).

и ветвей, памятуя, что, хотя у растения верх как будто там, где находится голова, головой растения являются корни, из коих оно и растет?

Далее, первым органом силы размножения является природное тепло, ибо именно огонь есть то, что способно двигать материи, в то время как холод следует за ним, дабы привести эти материи в покой, спланивая их при завершении творения. Что же касается пассивных качеств, то среди них первым является влажность, ибо она есть то, что служит изменению и приобретению внешней формы. За ней следует сухость: она сохраняет внешнюю форму и служит ее удерживанию. Имеющаяся в животном растительная сила порождает его тело, и сила животного зависит от этой, растительной, силы. Сила животного отличается тем, что общей с ней по способу бытия является сущность силы питания и роста. Ибо главные составные части и элементы смешаны подходящим для животного образом; смесь же их не разделена силой, общей для растения и животного, именно как общей силой. Ведь сила питания и роста как общая сила не требует особой смеси — она может требовать особой смеси лишь постольку, поскольку она также и животная сила, которой от природы свойственно ощущать и двигать, когда имеется соответствующий орган, и которая определенным образом сохраняет и данное сочетание и данную смесь. Если эта сила относится к сложным вещам, то она будет несамостоятельной, ибо для противоположных тел и элементов самостоятельно сочетаться не естественно, для них естественно <лишь> стремление к различным направлениям, и сочетает их лишь особая душа, например в пальме — пальмовая душа, в винограде — виноградная душа, словом, та душа, которая образует форму данной материи. Душа, становясь пальмовой, есть не только душа растения, но и, сверх того, пальмовая душа, а в винограде — виноградная душа. Пальмовая душа, дабы стать пальмовой, не нуждается в растительной или еще какой-нибудь душе, хотя ее действия суть не что иное, как действия растения. Пальмовая душа является растительной именно потому, что она пальмовая. Что же касается растительной души, находящейся в животном, то после возникновения животного она склонна к иным действиям, нежели действия растительной души, и к тем же самым действиям в той мере, в какой они — действия растительной души. Она, таким образом, управляет определенной животной душой. Однако в действительности это не растительная душа, если только не называть ее растительной душой в упомянутом нами, то есть в общем, смысле. Видообразующее различие растительной души (я подразумеваю то, чем данное растение отличается от других растений) есть относящееся к растению действие, которое лишь устанавливает различие. А что касается растительной души,

находящейся в животном, то видообразующее различие, которое делит ее <на виды>, есть находящаяся с ней в сочетании животная душа, которая предуготовляет для нее <определенное> тело; это различие подобно тем различиям, кои бывают у простых вещей и коих нет у сложных вещей. Что же касается человеческой души, то зависимость ее от тела не определена формой, как мы это объясним позже, и она не нуждается в том, чтобы для нее был предуготовлен определенный орган. Конечно, ее животное начало отличается от прочих таких начал. Точно так же обстоит дело и с органами, предуготовленными для ее животного начала.

О правильном определении степеней имеющихся у нас восприятий

Поговорим теперь вкратце о тех силах, кои ощущают и воспринимают...

Мы говорим: чувственно воспринимающее способно актуально стать подобным чувственно воспринимаемому, поскольку ощущение есть принятие формы вещи отвлеченной от материи этой вещи, так что чувственно воспринимающее приобретает форму благодаря этой форме. Так, зрящее потенциально подобно зримому, и точно так же <осязающее> — осязаемому, <вкушающее> — вкушаемому и т. д. Первое чувственно воспринимаемое есть то, что отображается в органе чувства и воспринимается последним. Когда говорят: «Я почувствовал что-то внешнее», подразумевают, видимо, нечто иное, чем когда говорят: «Я почувствовал в душе», ибо высказывание «я почувствовал что-то внешнее» означает, что форма данной вещи отобразилась в моем чувстве, а «я почувствовал в душе» означает, что та же форма отобразилась в моей душе. Вот почему трудно установить существование в телах чувственно воспринимаемых качеств. Однако нам достоверно известно, что из двух тел одно может оказать в чем-то воздействие на чувство, а другое — нет. Это нечто отличается в своей сущности определенным качеством, которое есть начало, воздействующее именно на данное, а не на какое-либо другое чувство.

Демокрит и некоторые физиологи вообще не признавали существования этих качеств, считая, что фигуры, кои они приписывали неделимым телам, являются причинами разнообразия того, что запечатлевается в чувствах вследствие разнообразия порядка и положения этих тел. Они говорили: поэтому-то и бывает, что один и тот же человек воспринимает один и тот же цвет как два разных цвета в зависимости от того или иного положения, занимаемого им по отношению к цвету; отношение

между человеком и видимым предметом бывает разным в зависимости от того или иного положения видимого предмета. Так, например, ожерелье голубки в зависимости от того или иного положения кажется тебе то рыжим, то пурпурным, то золотистым. По этой же причине одна и та же вещь здоровому человеку кажется сладкой, а больному — горькой. Именно эти люди считали чувственно воспринимаемые качества чем-то таким, что само по себе не имеет *«реального»* существования, — они, мол, суть лишь фигуры.

Среди тех, кто не согласен с этим учением, есть такие, которые хотя и не рассматривают эти качества как нечто *«реально»* существующее в телах, однако полагают, что качества эти суть не что иное, как страдательные состояния одних только чувств, но из них ничего нет в самом чувственно воспринимаемом. Мы уже разъяснили порочность этого мнения. Мы разъяснили, что в одних телах имеется определенное свойство, которое оказывает воздействие на язык, — как, например, то, что мы, пробуя на вкус, называем сладкостью, — а у других тел — другое особого рода свойство. То свойство, которое оказывает воздействие на язык, мы как раз и называем вкусом. Что же касается учения о фигурах, то основные положения его мы уже опровергли выше. Далее, несостоятельность этого учения становится для нас сразу ясным еще вот почему: если бы чувственно воспринимаемое было не чем иным, как фигурой, то в том случае, когда мы осязали бы эту фигуру, и особенно если бы мы воспринимали ее зрением, то мы обязательно должны были бы увидеть ее цвет. Одно и то же одним и тем же способом воспринимает одну и ту же вещь; если бы оно отчасти воспринимало ее, а отчасти не воспринимало бы, тогда то, что не было им воспринято, было бы чем-то иным, нежели то, что было воспринято, и цвет был бы в таком случае чем-то иным, нежели фигура; точно так же и тепло было бы чем-то иным, нежели фигура, если только не говорить, что одно и то же производит в двух вещах два различных впечатления, в силу чего впечатление его в одной вещи будет осязаемым, а в другой вещи — видимым. Если бы это было так, то сама фигура не была бы чувственно воспринимаема, а от разнообразного впечатления в разных чувствах возникало бы не одно и то же. Чувственно воспринимающее есть тело, а последнее, по мнению Демокрита, получает впечатление лишь через фигуру, так что чувственно воспринимающее получало бы впечатление также лишь через фигуру. Таким образом, одна и та же вещь производила бы в одном каком-нибудь органе впечатление одной фигуры, а в другом органе — другой фигуры. Однако, по мнению Демокрита, нет ни одной фигуры, которую нельзя было бы осязать, значит, данный видимый предмет может быть также и осязаемым. Далее,

совершенно ясно и очевидно, что в цвете имеются противоположности — равно как во вкусе и прочих вещах, — среди фигур же ни одна не является противоположностью чего-либо. Демокрит и те, кто с ним согласен, действительно считают все чувственно воспринимаемое осязаемым; равным образом они рассматривают зрение так, будто нечто проникает в него и осязается. Если бы это было так, то чувственно воспринимаемое необходимо представляло бы собой нечто целое, то есть фигуру, лишь с двух сторон³. Удивительно невѣдение этих людей насчет того, что фигуры воспринимаются только тогда, когда имеются цвета, вкусовые качества, запахи или какие-нибудь другие качества, и что фигура, лишенная качеств, чувственно совершенно не воспринимается. Если бы фигуре, лишенной качеств, довелось стать предметом чувственного восприятия, она произвела бы в чувстве какое-нибудь из этих впечатлений, получаемых не от фигуры, так что и в этом случае существование подобных впечатлений было бы правомерным. А если эти впечатления были бы не чем иным, как самой фигурой, то фигура, лишенная качеств, должна была бы быть воспринимаема без того, чтобы вместе с ней воспринималось и нечто другое. Некоторые древние⁴ допускали, что душа ощущает чувственно воспринимаемые вещи без чего-либо посредствующего и без каких бы то ни было органов. (Что касается среды, то это, например, воздух, который служит средой для видения, а что касается органов, то это, например, глаз, который служит органом для видения.) Но они далеки от истины, так как если бы чувственное восприятие происходило в самой душе без этих органов, то органы эти оказались бы созданными напрасно, от них не было бы никакого проку. Кроме того, раз душа, по их мнению, не является телом и не имеет положения, то одни тела не могли бы находиться близко от нее, представлять перед ней, а потому и ощущаться, а другие — находиться далеко от нее, быть скрытыми от нее и потому не ощущаться — короче говоря, ни в одном случае не было бы различия в положении тел по отношению к душе и не имело бы никакого значения, скрыты ли они от души или нет. Эти состояния бывают у одних тел в отношении к другим телам. Значит, душа должна была бы либо воспринимать все чувственно воспринимаемое, либо ничего не воспринимать даже при наличии чувственно воспринимаемых вещей, отсутствие которых избавляет ее от восприятия, ибо отсутствие чего-либо, без сомнения, противоположно его наличию. И в таком случае в отношении места и положения для души чувственно воспринимаемые вещи то отсутствовали бы, то наличествовали бы, а душа должна была бы

³ То есть со стороны зрения и осязания.

⁴ Речь идет, очевидно, о неоплатониках.

быть телом. Но это не соответствует учению этих людей. (Мы еще разъясним тебе нелепость взгляда, согласно которому воспринимаемая форма, отвлеченная от материи и от материальных связей, не полностью обладает устойчивостью без телесного органа.) Если бы при восприятии вещей душа не нуждалась в чем-то посредствующем, то зрение вовсе не нуждалось бы ни в свете, ни в прозрачной среде, приближение предметов зрительного восприятия к глазу не препятствовало бы видению, заложение уха не препятствовало бы восприятию звука, а расстройств, случающихся с этими органами, не препятствовали бы чувственному восприятию.

Некоторые⁵ рассматривали среду как определенное препятствие, говоря, что, чем разреженнее среда, тем больше можно обнаруживать, так что если бы ее не было, а была бы совершенная пустота, обнаружение было бы полным, и тогда не было бы необходимости в том, чтобы вещь была больше, чем она представляется, дабы можно было разглядеть и муравья на небе. Это несостоятельное рассуждение. Ведь из того, что среда оказывается более разреженной, вовсе не следует, что она является более отсутствующей, ибо разреженность не ведет к отсутствию тела. Что касается пустоты, то это, по их мнению, и есть отсутствие тела. В действительности же если бы пустота существовала, то между отделенными друг от друга чувственно воспринимаемым и воспринимающим не было бы никакого стыка, одно не действовало бы на другое и не испытывало бы его действия.

Некоторые же придерживались другого мнения, а именно — что общее чувство или душа зависит от духа⁶, который, будучи разреженным телом (о том, как обстоит с ним дело, будет сказано позже), является органом восприятия, и что только он один может стремиться к чувственно воспринимаемым вещам, когда он сталкивается с ними или противостоит им, или занимает по отношению к ним определенное положение, при котором происходит восприятие. Это учение также порочно, ибо субстанция духа содержится лишь в этих ограждениях⁷, окружающих его со всех сторон, и если бы к нему примешивалось что-то внешнее, то последнее уничтожило бы смесь и состав его субстанции. Далее, ему не свойственно движение перемещения вовне и вовнутрь; если бы оно было ему свойственно, то он мог бы покидать человека и возвращаться к нему, и человек мог бы в любое время умирать и жить по выбору. Если бы дух обладал подобным свойством, то не было бы нужды в телесных органах. Ис-

⁵ Речь идет о последователях Демокрита.

⁶ Под «духом» Ибн-Сина подразумевает «психическую пневму», о которой говорит римский врач и естествоиспытатель Гален (131—201 н. э.).

⁷ Имеются в виду желудочки мозга и полые нервы.

тина же состоит в том, что чувства нуждаются в телесных органах, а некоторые из них — также и в той или иной среде. Ибо чувственное восприятие есть определенное страдательное состояние, ведь оно есть принятие формы вещи, воспринимаемой чувствами, и определенное преобразование, завершающееся актуальным уподоблением «воспринимающего» воспринимаемому. Актуально воспринимающее подобно актуально воспринимаемому, а потенциально воспринимающее подобно потенциально воспринимаемому. Воспринимаемое на самом деле есть то ближе, посредством чего воспринимающее воспринимает некую форму из формы воспринимаемого. Воспринимающее в некотором отношении воспринимает само себя, а не воспринимаемое тело, поскольку оно воспринимает форму благодаря той форме, которая как раз и является ближайшим воспринимаемым предметом. Внешнее же воспринимает форму, которая является отдаленным воспринимаемым предметом. Таким образом, воспринимается сама форма, а не, «например», снег или холод, если мы здесь имеем в виду ближайшее ощущение, в котором нет ничего посредствующего. Воспринимающее испытывает действие воспринимаемого не через действие, ибо здесь нет перехода от одной противоположности к другой, — это претерпевание есть скорее совершенствование: совершенство, бывшее в потенциальном состоянии, переходит в актуальное состояние без того, чтобы действие прекратилось и перешло в потенциальное состояние.

Теперь, когда мы уже рассказали о восприятии, которое есть нечто более общее, чем чувство, поговорим вкратце о том, как именно происходит чувственное восприятие. И мы говорим: каждое чувство воспринимает как свой предмет, так и его отсутствие: предмет воспринимается чувством сам по себе, а отсутствие его воспринимается так, как, «например», темнота воспринимается глазом, молчание — слухом и т. д. Подобное восприятие бывает потенциальным, а не актуальным. Что же касается восприятия того, что нечто было воспринято, то оно не связано с определенным чувством, ибо восприятие не есть ни цвет, который можно было бы видеть, ни звук, который можно было бы слышать; воспринимается же воспринимание благодаря действию разума и силы догадки, как это станет очевидным позже из разъяснения состояния того и другого.

Об органах души

Теперь нам следует рассказать об органах души. И мы говорим: рассуждая об органах, с которыми связаны главные силы души, люди впадали в такие крайности и проявляли при этом такое непреборимое упрямство и такую невероятную

нетерпимость, что каждая из спорящих сторон переступала границы истины. При этом самые крупные ошибки допускали те, кто рассматривал душу как единую сущность и вместе с тем полагал, что главных органов много. Ибо, поскольку их мнение по этому вопросу противоречило взгляду философов, говоривших о множественности частей души, и совпадало со взглядом тех, кто высказывался за ее единство, им было невдомек, что в таком случае они должны признавать существование только одного главного органа и что именно благодаря ему возникает первая связь души *«с телом»*. Что же касается сторонников учения о множественности частей души, то у них нет основания приписывать каждой из этих частей особого местоположения и единого центра. Поэтому мы прежде всего говорим: первым носителем телесных сил души является тонкое, проникающее в поры духовное тело; тело это есть не что иное, как дух. Но если бы силы души, связанные с телом, не проникали в него, будучи носимы духом, загоразживание путей не препятствовало бы проникновению двигательной, ощущающей и воображающей сил, хотя те, кто проводит медицинские опыты, рассматривают подобное загоразживание как явное препятствие. Далее, разреженная парообразная смесь свойственна духу так же, как густая смесь — определенным органам. Дух имеет особую смесь, а она бывает разной, поскольку для несения той или иной силы дух нуждается в соответствующей смеси. Так, смесь, вызывающая гнев, не может заменить собой смесь, вызывающую влечение или ощущение; равным образом смесь, годная для зрительного духа, не тождественна со смесью, годной для двигательного духа. Если бы смесь была одной и той же, то и силы, утвердившиеся в духе, равно как и их действия, были бы одинаковыми. Если душа едина, то она должна иметь некоторую первую связь с телом; через эту связь она должна управлять им и давать ему расти, и происходить это должно при посредстве духа.

Первое действие души заключается в деятельности того органа, через посредство которого силы души распределяются этим духом по прочим органам, а также в том, что из всех органов именно этот орган возникает первым и оказывается местом рождения духа. Таким органом является сердце, о чем свидетельствует то, что было выявлено при искусных вскрытиях, — обстоятельнее этот предмет мы разберем в книге *«О животном»*⁸. Таким образом, душа должна быть связана прежде всего с сердцем, но она не может быть связана сначала с сердцем, а затем — с мозгом, ибо, после того как она оказалась связанной с первым органом, тело уже стало одушевлен-

ным. Что же касается второго органа, то она действует в нем, несомненно, лишь через посредство этого первого органа. Душа наделяет животное жизнью через сердце, однако силы, вызывающие другие действия, могут существовать благодаря определенному истечению от сердца к другим органам, так как это истечение должно исходить от первого органа, с которым оно связано. Именно в мозгу получает завершение смесь духа, которая способна нести силы ощущения и движения к органам таким образом, что благодаря этому последние оказываются пригодными к тому, чтобы соответствующие действия исходили от них. Точно так же обстоит дело с печенью и силами питания. Однако именно сердце есть то первое начало, с которым печень связана прежде всего и с помощью которого силы питания проникают в другие органы и действуют в них.

Как считают противники этого мнения⁹, начало чувственного восприятия заложено в мозгу. Однако чувственное восприятие происходит не посредством мозга и не в нем, а в других органах, таких, как кожа, глаз, ухо, хотя из этого отнюдь не следует, что мозг не является определенным началом. Равным образом сердце может быть началом и для сил питания — хотя действия их происходят в печени, — и для сил воображения, воспоминания и представления — хотя действия их происходят в мозгу. Нет никакой необходимости в том, чтобы оттуда, где находится начало различных сил, исходили все их действия. Напротив, необходимо, чтобы эти силы распределялись по различным органам, так или иначе образующимся после этого органа, и чтобы от этого органа к ним текла сила, соответствующая смеси и предрасположению данного ответвления — как ты это узнаешь, когда речь пойдет о животных, — таким образом, что орган, представляющий собой начало, не будет уже иметь такого значения. Вот почему для мозга были созданы нервы, а для печени — вены, так что мозг и печень суть два первых начала чувственного восприятия, движения и питания — или, лучше сказать, два вторых начала. Если сила созидания и творения течет от сердца к мозгу и тем самым определяет становление мозга, то нет ничего особенного в том, что в мозгу в свою очередь берет свое начало определенный орган, через который мозгу передаются от сердца ощущение и движение, или в том, что от сердца проникает в мозг орган, через который оно передает ему ощущение и движение. Нет надобности вдаваться в докучливые рассуждения относительно происхождения нервов, чтобы выяснить, берут ли они начало в сердце или в мозгу, — мы допускаем, что свое начало они берут в мозгу, а содействие им оказывает сердце, так же как печень посылает в желудок то,

⁸ Так называется один из разделов *«Книги исцеления»*.

⁹ Имеются в виду представители школы Галена.

чему в свою очередь оказывает содействие желудок. Однако желудок имеет также и вены, посредством которых он оказывает содействие другим органам. Вовсе не необходимо, чтобы в органе, являющемся началом той или иной силы, происходило первое действие этой силы и чтобы он служил орудием действия этой силы. Напротив, орудие может быть создано для того, чтобы ему оказывало содействие что-то другое, и этому началу может быть оказано содействие лишь после создания орудия. Таким образом, мозг может быть первым, что создается, не будучи началом ощущения и движения в актуальном состоянии, но будучи способным стать некоторым началом для следующих за ним органов, когда началу оказывает содействие нечто иное, нежели мозг, после того как для него было создано орудие, которому оказывает содействие нечто иное, нежели мозг.

После того как из мозга возникают нервы, идущие к сердцу, ощущение и движение передаются от сердца, и вполне возможно, что мозг существует уже в момент (а не после) возникновения этих нервов; в таком случае не остается больше ни доводов, ни чего-либо подобного доводу, в пользу того «взгляда», что это начало распространяется от мозга к сердцу. Более того, так же как создается мозг, одновременно с ним из его материи создается нечто такое, что направляется к сердцу, что является посторонним для сердца и от чего передаются ощущение и движение, поскольку возникновение этих нервов из мозга и их переход от мозга к сердцу не происходит так, как это представляется человеку, утверждающему, будто нервы, расположенные между мозгом и сердцем, возникают, имея направление от мозга к сердцу, а не от сердца к мозгу, как мы это объясним в свое время, когда у нас зайдет разговор о природе животных, достаточно обстоятельный и убедительный, чтобы устранить по этому поводу всякие сомнения.

Обратимся вместе с тем к другому способу доказательства. Мы говорим: вполне возможно, чтобы начало существования определенной силы находилось в одном каком-нибудь органе и переходило от этого органа к некоторому другому органу, чтобы эта сила завершалась там и достигала совершенства, а затем обращалась к этому первому органу и поддерживала его. Так, пища движется к печени от желудка, а затем, оказавшись там, она тем или иным путем возвращается назад и питает желудок в тех венах, которые берут начало в селезенке и в полной вене и расходятся по желудку. И нет ничего особенного, если, например, начало силы исходит от сердца, если эта сила, будучи в сердце, не достигает совершенства и если она затем оказывается полезной сердцу, достигнув совершенства в каком-нибудь другом органе. Точно так же обстоит дело и с общим чувством, ибо именно от него исходит начало отдельной ощущающей силы,

которая возвращается затем к нему, принося ему пользу. Действительно, ощущение, испытываемое самим сердцем, — особенно то, которое связано с осязанием, — сильнее ощущения, испытываемого мозгом, поэтому-то так невыносимы боли в сердце. Вполне возможно, чтобы силы стали крепче и прочнее в чем-то таком, что не является их началом, благодаря столкновению с такими материями, которые придают им в подобное состояние (ведь и сила притяжения в концах сухожилий, видимо, превосходит силу притяжения в их началах, смежных с нервами). Сердце является первым началом, от которого текут к мозгу силы, из коих одни завершают свои действия в мозгу и в его частях — как, например, воображение, представление и прочее, — а другие текут от мозга к внешним по отношению к нему органам, как, например, к зрачку или к двигательным мускулам.

От сердца к печени течет сила питания, затем она через вены растекается по всему телу, питая также и сердце. Начало этой силы исходит от сердца, в то время как начало материи исходит от печени. Что же касается сил мозга, то зрение завершается благодаря льдообразной влаге, которая, будучи подобна чистой воде, принимает формы видимых предметов и передает их зрительному духу. Но зрение завершается там, где имеются полые нервы, как это известно из вскрытий и из объяснения их расположения. Что касается обоняния, то его действие происходит при помощи двух соскообразных отростков в передней части мозга. Что касается вкуса, то его действие происходит при помощи мозговых нервов, идущих к языку и нёбу и передающих им силу ощущения и движения. Что касается слуха, то его действие происходит также при помощи мозговых нервов, идущих к слуховому каналу и покрывающих его поверхность. Что касается осязания, то его действие происходит при помощи мозговых нервов и нервов спинного мозга, рассеянных по всему телу.

Большинству нервов чувственного восприятия оказывает содействие передняя часть мозга, ибо эта часть мозга мягче, а мягкость приносит наибольшую пользу чувственному восприятию. По мере того как передняя часть мозга переходит в тыльную часть и спинной мозг, мозг становится все более и более твердым, постепенно превращаясь в спинной мозг, тонкость которого необходимо определяет его твердость. Большинство двигательных нервов, идущих от мозга, вырастает из задней части мозга, ибо последняя тверже, а твердость приносит движению наибольшую пользу и более всего ему способствует. Из двигательных нервов в большинстве случаев порождаются мускулы, и когда они минуют мускулы, из них, а также из связок возникают сухожилия. Концы их большей частью соединены

с костями, хотя кое-где они соединяются и не с костями, в то время как сами мускулы иногда соединяются с подвижным органом без помощи сухожилия. Спинной мозг как часть мозга проникает в позвоночные отверстия, дабы вновь образующиеся нервы не удалялись от органов, дабы, напротив, нервы, образуясь из них, оказывались вблизи места их возникновения. Что же касается силы представления и общего чувства, то оба они, исходя из передней части мозга, оказываются в духе, заполняющем этот желудочек. Оба они находятся там для наблюдения за чувствами, большая часть которых имеет своим источником именно переднюю часть мозга. *«Сила»* же мышления и *«сила»* воспоминания находятся в двух других желудочках, однако *«сила»* воспоминания находится сзади, дабы место мыслительного духа было средним между хранилищем формы и хранилищем идеи, а расстояние между ним и этими последними было одинаковым. Сила догадки господствует над всем мозгом, но владычество ее — в средней части *«мозга»*. Было бы вполне правомерно, если бы кто-нибудь усомнился и спросил: каким это образом форма горы или даже целого мира отображается в небольшом органе — носителе силы представления? На это мы ответили бы ему: дабы не мучить себя подобного рода сомнениями, следует лишь вникнуть в то, что такое делимость тел до бесконечности. Ибо подобно тому, как обстоит дело с миром, отображающимся в небольшом зеркальце или в зрачке (а отображаемый в них предмет делится таким образом, что деление небольшого тела оказывается по числу получаемых частей и по их очертаниям пропорциональным делению большого тела, хотя эти части и различаются между собой по своим размерам), точно так же обстоит дело и с отображением воображаемых форм в их материях. Далее, соотношение, в коем находятся величины двух воображаемых форм при их отображении — то, насколько они при отображении оказываются крупными или мелкими, — тождественно соотношению величины двух внешних предметов — тому, насколько они крупны или малы, — при этом принимается в соображение подобие расстояний.

Что касается силы гнева и того, что с ней связано, то здесь нет надобности в каком-либо другом органе, чем начало, ибо действие этой силы едино. Сила эта соответствует очень горячей смеси и нуждается в таковой. Но воздействие того, что иногда бывает благодаря этой горячей смеси, не тождественно воздействию того, что благодаря мышлению и движению происходит непрерывно — и можно не бояться перегрева. Ибо первое воздействие принадлежит к числу того, что происходит иногда акцидентально, а второе воздействие необходимо относится к числу того, что нуждается в устойчивости и в том, чтобы оно испытывалось, как, например, понимание, мышление

и т. п. Орган, способный к этому, должен быть более влажным и более холодным — а таковым как раз и является мозг, — дабы горячее по природе сильно не разгорелось и чтобы он не воспрепятствовал воспламенению, вызываемому движением.

Поскольку питание принадлежит к числу того, что должно, *«с одной стороны»*, быть связано с органом, лишенным чувствительности — так, чтобы он наполнялся пищей и освобождался от нее, не испытывая при этом мучений и особой боли от того, что проходит через него, от него и к нему, — и, *«с другой стороны»*, быть весьма влажным, чтобы сохранять очень горячее путем уравнивания и сопротивления, то органом этим оказалась печень.

Сила размножения помещается в другом, весьма чувствительном органе, дабы она вождением способствовала позыву к соитию. В противном случае, если бы в этом не было определенного наслаждения и если бы это не было предметом вождения, никто не стал бы затруднять себя этим, ибо этого не требуется для продолжения существования особи. Наслаждение связано с определенным чувствительным органом, коему приданы два тестикула. Всему этому приданы в помощь иные органы, из коих одни служат для привлечения материи, а другие — для отталкивания ее, как мы еще расскажем тебе об этом там, где у нас речь пойдет о животных.

[ОБ ОБРАЗОВАНИИ ГОР И МИНЕРАЛОВ]

(Фрагменты из «Книги исцеления»)

Пятая книга¹ по науке о природе — о метеорологических явлениях — состоит из двух рассуждений. В этой книге речь идет о причинах возникновения неодушевленных творений (минералов), метеорологических явлений и тому подобного.

Первое рассуждение: о том, что бывает из всего этого на земле.

Раздел о горах

Начнем с того, что рассмотрим, как обстоит дело с образованием гор и с касающимися этого наблюдениями, о которых необходимо знать. Во-первых, рассмотрим, как обстоит дело с образованием камней (в целом); во-вторых, — как обстоит дело с образованием больших по размерам или количеству камней; в-третьих, — как обстоит дело с высотами и кручами.

И мы говорим: чистая земля большей частью не каменеет, ибо господство сухости в земле придает ей не плотность, а, скорее, рассыпчатость. Камни большей частью образуются двумя способами: во-первых, путем затвердевания, во-вторых, путем застывания. Многие камни образуются из субстанции, в которой преобладает землистость, а многие бывают образованы из субстанции, в которой преобладает водность. Часто глинозем высыхает и превращается сначала в нечто среднее между камнем и глиной — в рыхлый камень, а затем превращается уже в камень. Легче всего этому поддается вязкий глинозем, тогда как невязкий глинозем большей частью рассыпается прежде, чем закаменеет. В детстве на берегах Джайхуна² мы видели места, покрытые глиной, которой люди моют себе голову; позже мы обнаружили, что эта глина уже закаменила, превратившись в рыхлый камень — и это примерно в течение двадцати трех лет.

¹ «Аль-фани аль-хамис» — дословно «пятая дисциплина» (из науки о природе).

² Имеется в виду р. Аму-Дарья.

Из текучей воды камень образуется иногда двумя способами: во-первых, через застывание воды в капельном состоянии или всего потока; во-вторых, так, что в потоке из воды отлагается нечто такое, что окаменеет, осаждаясь на поверхности его русла. Люди видели такие воды, часть которых, капая на известное место, затвердевала, превращаясь в камень или разноцветную гальку. Видели также такую капающую воду, которая обычно не застывает, а, падая на каменистую землю, расположенную вблизи потока, затвердевает мгновенно. Мы узнали, что эта земля обладает минеральной, вызывающей затвердение силой, которая текучее превращает в твердое. Основу образования камня, стало быть, составляет либо глинистая, рыхлая субстанция, либо субстанция, в которой преобладает водность.

Возможно, что твердость этой части (субстанции) возникла под воздействием минеральной, вызывающей затвердение силы, а возможно, что в ней получила преобладание землистость так же, как это происходит при сгущении соли, то есть что землистость получила в этой части (субстанции) преобладание благодаря особой силе, но не благодаря (ее) величине. Если же эта землистость по качеству своему и не подобна той землистости, которая имеется в соли, но имеет некоторое другое качество, все же для той и другой должно быть общим то, что превращению их способствует тепло, ибо последнее, воздействуя на них, вызывает их затвердение. Или же здесь действует некая другая, неизвестная нам сила. А возможно, что и наоборот — ее землистость получила преобладание как раз благодаря холодной сухой силе.

Короче говоря, воде по ее природе свойственно, как тебе уже известно, превращаться в землю благодаря преобладанию землистой силы. Тебе известно также, что и земле по ее природе свойственно превращаться в воду благодаря преобладанию (в ней) водной силы. Так вот имеется нечто такое, что находит применение у некоторых людей, заблудших в своих ухищрениях³, и что им взбрело в голову называть «молоком девы». Это нечто состоит из двух жидкостей и застывает, превращаясь в твердую субстанцию. И здесь подтверждается истинность этого⁴. У них есть много такого, что применяется ими при разжижении и сгущении и что подтверждает эти положения.

Итак, камни образуются либо вследствие затвердевания на солнце вязкого глинозема, либо вследствие сгущения жидкости благодаря определенной высушивающей землистой природе.

³ Речь идет об алхимиках.

⁴ Т. е. истинность утверждения о том, что жидкости могут превращаться в твердые субстанции.

либо по причине высушивающего действия тепла. Если правильно то, что говорят о закаменении животных и растений, то причиной тому служит высокая степень минеральной, вызывающей закаменение силы, которая возникает в определенных каменных местах или же появляется внезапно из земли во время землетрясений и оседаний, обращая в камень все, что ей попадает. Претворение животных и растительных тел в каменные тела — явление не менее правдоподобное, чем превращение вод.

Нет ничего невозможного в том, чтобы в сложных телах получала преобладание сила одного какого-либо элемента, в который они и претворяются, ибо каждому из содержащихся в них элементов, не однородных с этим элементом, свойственно претворяться в этот элемент. Поэтому все, что попадает в черен, обращается в соль, а все, что попадает в пламя, обращается в огонь. Что же касается скорости превращения, то она может быть разной в зависимости от разных сил: если последние очень велики, то превращение происходит в незначительный промежуток времени. В Аравии есть харра⁵, которая передает свой цвет всякому, кто живет на ней, и всему, что там оказывается. Я сам видел лепешку — подпеченную, тонкую в середине и носящую на себе изображение зверя, — которая уже закаменела, но еще сохранила свой цвет; на одной стороне ее имелись следы от полос, какие бывают в печи. Я нашел ее брошенной на горе близ одного города в Хорасане под названием Джаджарм и нес ее некоторое время с собой. Все эти явления кажутся странными только потому, что они встречаются редко; однако их причины, кроющиеся в природе, вполне ясны и реальны.

Некоторые виды камня могут возникнуть из огня, когда он тухнет. Часто в грозы возникают железные и каменные тела благодаря случайным качествам холода и сухости, обретаемым огнем при его затухании. В стране тюрков во время грозы, при вспышках молнии, падают медные тела, имеющие форму наконечников стрел с выступом, загибающимся кверху. Подобные же вещи падают в Джила и Дейлеме⁶; причем, падая, они зарываются в землю. Субстанция всех этих вещей бывает медной, сухой. В Хорезме я задался целью расплавить один такой наконечник, но он так и не расплавился: от него непрерывно исходил дым какого-то зеленоватого цвета, пока от него не осталась лишь пепелистая субстанция. Судя по высказываемым мнениям, по-моему, правдоподобно то, что уже в наше время случилось в Джузджанане⁷: с неба упало железное тело весом,

наверное, в сто пятьдесят ман⁸, врезалось в землю, а затем подскочило раз или два подобно шару, брошенному в стену; после этого оно снова зарылось в землю. При этом люди слышали громкий, вселяющий ужас звук. Обследовав, что с ним случилось, люди обнаружили его, и оно было доставлено правителю Джузджанана. Последний написал об этом теперешнему султану Хорасана — эмиру Ямин-ад-Дауля ва-Амин-аль-Милля Абу-ль-Касиму Махмуду ибн-Сабактагину аль-Музаффару аль-Мугалибу⁹, и тот повелел правителю Джузджанана доставить ему это тело целиком или какую-нибудь его часть. Но тело это оказалось настолько тяжелым, что это затруднило его перевозку. Тогда попытались отбить от него кусок: орудия справлялись со своим делом с большим трудом; каждое сверло, каждый резец, которыми при этом действовали, тут же ломались. И все же людям удалось отделить от него часть и послать ее султану. Султан приказал выковать из нее меч, но сделать это оказалось нелегко. Говорят, что субстанция этого тела целиком состояла из маленьких круглых зернистых частиц, плотно сросшихся друг с другом. Свидетелем всего этого был мой друг факих¹⁰ Абу-Убайдулла Абд-аль-Вахид ибн-Мухаммед аль-Джузджани¹¹. Мне рассказывали, что многие знаменитые йеменские мечи выкованы из подобного железа. Дали этому описание в своих стихах и арабские поэты.

Все это составляет один вид образования камней. Один заслуживающий доверия старец из Исфаханского государства Абу-Мансур Хурмуз Дияр бну-Мушкзар, родственник славного эмира Абу-Джафара Мухаммеда бну-Душманзара (да смилостивится над ним Аллах!), поведал мне, что в горах Табаристана¹² с неба упало нечто такое, падение чего напоминает падение этого куса железа, только это была большая каменная глыба.

Вот все, что касается образования камней (вообще). Что же касается образования крупных камней, то это может происходить либо сразу — благодаря сильной жаре, оказывающей мгновенное действие на большую толщу рыхлого глинозема, — либо постепенно, день за днем.

Что касается образования возвышенностей, то оно имеет либо сущностную, либо акцидентальную причину. Сущностной причина бывает, например, при многих сильных землетрясениях, когда случается так, что ветер, вызывающий землетрясение, поднимает часть земли и сразу образует какую-нибудь возвы-

⁸ Мана — мера веса, равная двум ратлям (ратль — 449,28 г).

⁹ Т. е. Махмуду Газневидскому (998—1030).

¹⁰ Факих — мусульманский законовед.

¹¹ Друг и ученик Ибн-Сины.

¹² Область в Иране, южнее Каспийского моря.

⁵ Харра — местность, покрытая продуктами извержения вулканов.

⁶ Джил (Гилян) и Дейлем — области южнее Каспийского моря.

⁷ Джузджанан — область на левом берегу р. Аму-Дарьи.

шенность. Акцидентальной же она бывает тогда, когда на одних участках земли образуется впадина, а на других нет, а это происходит вследствие выветривания и размывания, когда под их воздействием одни участки земли удаляются, а другие нет. Впадина получается там, где есть поток, а где нет потока, там остается возвышенность. После этого потоки продолжают протекать в эту первую впадину, вследствие чего образуется глубокая долина, а то, в чем она была вырыта, остается в виде кручи.

О таком способе образования гор и имеющихся между ними впадин и прогалов мы рассказали так, как это было изучено.

Может, однако, случиться, что вода и ветер будут распространяться равномерно, но сама почва будет неодинаковой; одни ее участки могут быть рыхлыми, а другие — каменистыми, и тогда рыхлая почва окажется разрытой, а каменистая останется в виде возвышенности. Ложбина день за днем будет прорываться все глубже и глубже, она будет расширяться, а возвышенность будет оставаться; при этом чем глубже будет прорываться в ней ложбина, тем больше будет становиться крутизна этой возвышенности.

Таковы чаще всего встречающиеся причины этих трех явлений.

Образование гор происходит под воздействием одной из тех самых причин, под воздействием которых образуются камни. Большой частью они образуются из первоначально рыхлого, а затем, с течением времени, высохшего глинозема, который за отрезок времени, не могущий быть точно установленным, превращается в камень. Похоже на то, что эта обитаемая часть мира в древности была необитаема, будучи поглощена морем. Закаменела же она, либо обнажаясь мало-помалу в течение отрезка времени, начало и конец которого неизвестны, либо еще будучи под водой — под воздействием сильной жары, удержавшейся в глубине моря. Все же, вероятнее всего, это случилось после того, как она обнажилась, а закаменению ее способствовало то, что она была глинистой, поскольку глина по своему составу рыхлая. Вот почему, когда камни раскалываются, в них находят части животных, обитающих в воде, такие, как раковины и другие.

Не исключена возможность, что минеральная сила возникла там¹³ и также способствовала этому и что воды равным образом превратились в камень. Но, вероятнее всего, образование гор происходит под воздействием всех этих причин вместе. Обилие в них камней объясняется обилием содержащегося в море

глинозема, который выступил позже над поверхностью воды. Высота гор зависит от того, сколько было разрыто земли действующими между ними потоками и ветрами. Действительно, если ты изучишь большинство гор, то обнаружишь, что разделяющие их ложбины порождены потоками. Однако образование этих ложбин протекало и завершалось в течение долгого времени, так что не от каждого потока сохранились до нас следы — сейчас можно видеть следы лишь наиболее близких к нам по времени потоков.

В настоящее время большинство гор подвержено раздроблению и распаду, ибо время их возникновения и образования совпадало со временем их постепенного обнажения из-под воды, и теперь они во власти распада, за исключением тех гор, кои по воле Аллаха продолжают расти благодаря окаменевающим на них водам или благодаря потокам, намывающим на них большие толщи глинозема, которые там и окаменевают. Я как будто слышал, что это наблюдалось на некоторых горах. Что же касается виденного мною места на берегах Джайхуна — хотя это место и не заслуживает того, чтобы его называли горой, — то обнажившиеся в нем участки, кои имели более твердый глинозем, сильнее подверглись закаменению и обладали большими размерами; при разрушении окружающих участков они оставались более высокими и приподнятыми.

Что касается находимых в горах тел глинозема, то вполне возможно, что эти жилы образовались не из самой материн закаменения, а из тел, остающихся после распада гор, кои превращаются в пыль, заполняют долины и ущелья, размачиваются текущими по ним водами и затем покрываются горными породами или перемешиваются с их хорошим глиноземом. Возможно также, что древний глинозем моря имел неоднородную субстанцию, так что одни его слои окаменевали основательно, другие вовсе не окаменевали, а третьи превращались лишь в рыхлый камень под воздействием определенного преобладающего в нем качества или еще какой-нибудь из неисчислимо многих причин.

Возможно также, что морю случилось наступать мало-помалу на сушу, покрытую равнинами и горами, а затем отступить от нее, вследствие чего и получилось, что равнинный участок превратился в глину, между тем как с горами этого не произошло.

Превратившись же в глину, этот участок оказался predisposed к тому, чтобы, обнажаясь, претворяться в камень, и закаменение его должно было быть основательным и окончательным. Когда же закаменевший участок обнажается, древний закаменевший участок может быть уже predisposed к распаду, и возможно, что с ним случится нечто обратное тому, что случается с землей, то есть он

¹³ Т. е. в глине.

будет влажнеть, разрыхляться и превращаться снова в пыль, в то время как земля оказывается предрасположенной к тому, чтобы превратиться в камень. Если ты размачиваешь, например, в воде кирпич, землю и глину, а затем подвергаешь кирпичик и хороший кусок глины действию огня, то оказывается, что размачивание сделало этот кирпич еще более предрасположенным к тому, чтобы при вторичном обжиге распасться на куски, между тем как земля и глина оказываются предрасположенными к основательному закаменению.

Возможно, что каждый раз, как с отступлением моря обнажалась суша, глинозем ее затвердевал, образуя определенный слой: и теперь еще горы представляются иногда взору в виде нагромождения разных слоев. Поэтому похоже, что и сама глина, из которой они образовались, в свое время располагалась слоями: сначала откладывался один слой, затем, в какое-то другое время, образовывался и откладывался другой слой и так далее. Над каждым слоем отлагалось какое-нибудь тело, чуждое его субстанции, и образовывало прослойку, разделяющую этот слой от другого, а когда материя окаменевала, то случилось так, что эта прослойка начинала дробиться и рассыпаться, высвобождаясь из-под соседних слоев.

Что касается морского дна, то глина его может быть осадочной, а может быть и неосадочной, но древней. Таким образом, расслоение образующих горы пород, видимо, обязано своим происхождением осадчению.

Так образуются горы.

Раздел об образовании минералов

Теперь настало для нас время поговорить о том, как обстоит дело с минералами. И мы говорим: минеральные тела при грубом делении распадаются на четыре разряда, а именно: на камни, плавкие тела, сероподобные тела и соли. Ибо некоторые из минеральных тел имеют слабую субстанцию, непрочный состав и непрочную смесь, а некоторые — прочную субстанцию. Из последних одни бывают ковкими, а другие нековкими. Что же касается минеральных тел со слабой субстанцией, то из таких одни имеют природу соли и легко растворяются влагой — как, например, квасцы, купорос, нашатырь и кальканд¹⁴, — а другие имеют маслянистую природу и нелегко поддаются растворению одной только влагой, как, например, сера и мышьяк. Что касается ртути, то она входит во второй разряд, поскольку она является элементом ковких тел или же подобна их элементу.

Все ковкие тела хоть с теми или иными ухищрениями, но можно расплавить, в то время как большинство нековких тел не может быть подвергнуто обычной плавке и размягчается лишь с большим трудом.

Материя ковких тел представляет собой водную субстанцию, столь прочно соединенную с землистой субстанцией, что такие неотделимы друг от друга. Водная субстанция после того как подвергается действию тепла и доводится им до созревания, замораживается холодом. В разряд ковких тел входят, однако, и такие, которые все еще продолжают быть живыми, не будучи заморожены в силу своей маслянистой природы; потому они и поддаются ковке.

Что же касается каменных тел, принадлежащих к минеральным горным субстанциям, то они имеют также водную материю. Однако твердость в них возникла под воздействием не одного только холода — своей твердостью они обязаны и сухости, превращающей водность в землистость. В них нет маслянистой живой влаги, и именно поэтому они не поддаются ковке. А так как затвердевание их чаще всего вызывается сухостью, большинство их поддается плавке лишь в том случае, если к ним умело применяется какой-либо хитроумный прием, естественно вызывающий плавление.

Что касается квасцов и нашатыря, то они принадлежат к роду солей, хотя огнистость нашатыря преобладает над его землистостью; поэтому он и поддается полной возгонке. Он состоит из воды с примесью горячего весьма разреженного с большим содержанием огнистости дыма, а затвердевание его было вызвано сухостью.

Что касается сероподобных тел, то их водность сильно окислилась благодаря землистости и воздушности под окисляющим действием тепла настолько, что она стала маслянистой, а затем под воздействием холода она затвердела.

Что касается купоросов, то они состоят из соляности, сернистости и камня. В них содержится сила некоторых плавких тел. Те из них, что подобны кальканду и калькатару¹⁵, образуются из неочищенных купоросов через их частичное разложение, при котором отделяется лишь соляность вместе с имеющейся там сернистостью. После приобретения минеральной силы одного из тел происходит затвердевание. То, что приобретает силу железа, становится красным или желтым — как это имеет место с калькатаром, а то, что приобретает силу меди, становится зеленым. Вот почему удастся изготовлять их посредством этого искусства¹⁶.

¹⁵ Калькатар — желтый купорос.

¹⁶ Имеется в виду алхимия.

¹⁴ Кальканд — зеленый купорос.

Что касается ртути, то она представляет собой как бы воду, с которой весьма разреженная сернистая землистость образует столь прочную смесь, что от нее нельзя было бы отделить такую поверхность, которую не покрывала бы сухость. Вот почему она и не пристает к руке, и равным образом не ограничивает себя строго формой того, в чем она содержится, но принимает любую форму, если только ее не усмирили. Своей белизной она обязана чистоте упомянутой выше водности, белизне содержащейся в ней разреженной землистости и тому, что к ней примешана воздушность.

Ртуть свойственно затвердевать под воздействием паров сероподобных тел; вот, почему она может быстро затвердеть под воздействием свинца или паров серы. Ртуть или то, что подобно ей, составляет, видимо, элемент всех плавких тел, ибо все они, расплавляясь, становятся именно ею. Однако плавятся они большей частью лишь после накаливания, так что ртуть их представляется твоему взору покрасневшей. Что же касается свинца, то при наблюдении, когда он плавится, не возникает никаких сомнений относительно того, что это ртуть, ибо он плавится до того, как накалится. Но если его накалить при плавлении, то цвет его становится таким же, как у прочих плавких тел, то есть огненно-красным. Вот почему ртуть пристает к этим телам: ведь она принадлежит к их субстанции. Однако по способу образования эти тела отличаются от ртути, причина чего кроется в различии самой ртути или того, что подобно ей, и в различии того, что смешивается с ней таким образом, что делает ее твердой.

Если ртуть чиста и если тем, что смешивается с ней и делает ее твердой, является сила белой серы, которая не бывает пережженной и загрязненной, а, напротив, бывает гораздо более высокого качества, чем то, что получается у людей, прибегающих к ухищрениям¹⁷, — получается серебро. Если сера при своей чистоте еще обладает и более высоким качеством, чем то, о чем говорилось выше, и большей белизной и если, кроме того, она имеет красящую, огненную, тонкую, непережигающую силу — короче говоря, если она превосходит то, что получается у людей, прибегающих к ухищрениям, — то из затвердевания ртути получается золото. Далее, если ртуть имеет хорошую субстанцию, но вызывающая ее затвердевание сера оказывается не чистой, а содержащей в себе горючесть, то из этого получается медь. Если ртуть окажется плохой, загрязненной, неплотной и землистой и если сера окажется также нечистой, то из этого получается железо. Что же касается олова, то ртуть его, видимо, бывает хорошей, а сера — плохой, и они образуют

непрочную связь, как бы проникая друг в друга в виде слоев, потому оно и издает скрип. А что касается свинца, то он, видимо, образуется из плохой, тяжелой, глинистой ртути и плохой, зловонной, слабой серы, потому его затвердевание и не бывает основательным.

Не исключено, что люди, прибегающие к ухищрениям, могут попытаться тем или иным способом посредством своего искусства сделать состояния затвердевания ртути под воздействием серы определенными чувственно воспринимаемыми затвердеваниями, хотя искусственным состояниям будут чужды свойства ями, хотя искусственным состояниям будут чужды свойства подлинных качества тех, что встречаются в природе, — мы будем здесь иметь лишь некоторое подобие и определенное сходство. Отсюда утверждение о том, что образование их в природе происходит таким же или близким к этому способом, хотя упомянутому искусству в этом далеко до природы и, несмотря на все свои усилия, догнать ее оно не может. Что же касается притязаний алхимиков, то следует знать, что им не под силу осуществить действительное превращение одних видов в другие; единственное, на что они способны, — это совершать искусные подделки, придавая красному телу белую окраску, сильно напоминающую цвет серебра, и желтую окраску, сильно напоминающую цвет золота; они способны также придавать белому телу какую угодно окраску таким образом, что оно становится очень похожим на золото или медь, и устранять в меди большинство имеющихся у нее изъянов и недостатков. И все же субстанции этих тел сохраняются, в них лишь получают преобладание те или иные приобретенные качества, что как раз и приводит к заблуждениям относительно них, как это бывает, например, когда люди обманываются относительно соли, кальканда, нашатыря и прочего.

Я не отрицаю, что можно добиться такой степени точности, что истинное положение вещей останется скрытым даже от человека с весьма живым умом, но что касается возможности устранения видообразующего различия или наделения им, то дело здесь обстоит для меня не ясно. Но, по-моему, это мало вероятно, ибо нет такого способа, посредством которого одна смесь разлагалась бы на другую. Эти чувственно воспринимаемые свойства, видимо, скорее являются не различающими признаками, благодаря которым данные тела рассматриваются как виды, а случайными признаками и следствиями, в то время как их различающие признаки неизвестны. А раз вещь неизвестна, то как же можно помышлять о ее создании или устранении? Что же касается устранения упомянутых окрасок или таких случайных признаков, как запах и вес, или наделения ими, то мы, не будучи достаточно сведущи в этом, не должны настаивать

¹⁷ Т. е. у алхимиков.

на их отрицании, ибо никакого доказательства относительно их невозможности построить нельзя.

Соотношение элементов, входящих в состав субстанции каждого из перечисленных тел, видимо, — неодинаковое. А раз так, то превращать их друг в друга можно было бы лишь путем разложения данного состава и превращения его в некоторый другой состав, претворить в который его желали. Но это не относится к тому, что можно осуществить посредством плавления, когда соединение сохраняется и лишь примешивается какая-то посторонняя вещь или посторонняя сила.

Относительно всего этого мы могли бы говорить очень много, и при желании мы так бы и сделали, но от этого было бы мало проку, да этого и не требуется для настоящего раздела.

ИБН-БАДЖА



Абу-Бекр Мухаммед бну-Яхья Ибн-ас-Сагг Ибн-Баджа (Авемпаче) родился в Сарагоссе в конце XI в. В 1118 г. Ибн-Баджа жил в Севилье, где написал несколько трактатов по логике. В последующие годы мы находим философа занимающим высокие правительственные посты в Гранаде и Сарагоссе. Затем он переезжает в новообразовавшееся берберийское государство Альморавидов на территории Марокко и, согласно некоторым источникам, выполняет обязанности визиря в городе Фесе. В Фесе Ибн-Баджа подвергается гонениям за свои философские взгляды, по подозрению в ереси и неверии его бросают в тюрьму; в 1138 г. он был отравлен своими противниками.

Круг научных интересов Ибн-Баджи был весьма обширен: кроме чисто философских вопросов, он занимался проблемами естествознания, астрономии, математики, медицины и музыки. Он был первым из арабо-испанских мыслителей, кто глубоко усвоил и развил дальше философское наследие, оставленное народами уже клонившегося к упадку восточного халифата. Первостепенную роль в формировании общественно-философских взглядов Ибн-Баджи сыграло его знакомство с трудами великого среднеазиатского мыслителя Фараби. Кроме того, Ибн-Баджа был хорошо знаком с философскими учениями древнегреческих мыслителей; его перу принадлежит ряд комментариев к работам Аристотеля, причем центральное место в этих комментариях занимают естественнонаучные произведения Стагирита: «Физика», «О возникновении и уничтожении», «Метеорология».

История не сохранила до нашего времени подавляющего большинства произведений Ибн-Баджи. Дошедшие же до нас сочинения философа (подчас представляющие собой лишь разрозненные отрывки из его трактатов) известны нам главным образом в древнееврейском и латинском переводах. Из философских произведений Ибн-Баджи наибольшей известностью пользовались в свое время его логические трактаты, сочинение

«О душе», так называемый «Трактат о соединении человека с деятельным разумом», «Прощальное послание» и трактат «Об образе жизни уединившегося».

Помещаемая в сборнике «Книга о душе» Ибн-Баджи — одно из немногочисленных произведений философа, сохранившихся в арабском оригинале до нашего времени. По свидетельству Ибн-Туфейля, сочинение не было закончено автором. Трактат этот был впервые опубликован лишь в последнее время: он печатался в 1958—1960 гг. в нескольких номерах «Журнала Арабской Академии наук» (Дамаск) под редакцией М. С. Х. аль-Ма'суми, а в 1960 г. вышел отдельным изданием под этой же редакцией.

В настоящем сборнике «Книга о душе» переведена с некоторыми сокращениями по указанному изданию.

КНИГА О ДУШЕ

Раздел первый

О душе

Одни тела бывают естественными, другие — искусственными. Искусственные тела — это такие, как скамья, ложе; существование их зависит лишь от определенной воли. Естественные же тела — это такие, как камень, пальма, лошадь. И те, и другие тела возникают и уничтожаются.

В книгах, посвященных общим вопросам физики, Аристотель разъяснял, что как естественные, так и искусственные тела состоят из формы и материи. Например, фигура золотого слитка относится к материи золота, как фигура скамьи — к дереву.

Сама по себе материя бывает либо лишенной формы — как это разъяснялось в первом рассуждении «Чтений о природе»¹, — и тогда то, что состоит из нее, будет простым телом (а простые тела, как это разъяснялось в других местах, суть земля, вода, воздух и огонь), либо же — имеющей форму; но такая материя, составляющая естественное тело, может быть лишь одной из этих четырех материй с примесью некоторой другой материи. Ибо простое сущее, изменяясь, изменяет либо свою форму, и тогда из него возникает некоторое другое, отличное от него простое сущее, подобно тому как из воды возникает воздух и земля; либо же — свои атрибуты, и это будет уже не становлением, а превращением. Когда простое сущее уже готово к тому, чтобы из него образовалось некоторое сложное сущее, последнее необходимо должно быть смесью и состоять из более чем одного простого сущего. Точно так же обстоит дело и с искусственными телами, возникающими из сущего, обладающего формой, ибо те или иные виды искусственных тел изготовлены из определенных естественных тел, отличаясь от последних лишь тем, что в данное состояние их приводит мастер. Одни искусственные тела таковы, что приводятся в данное состояние вещами, существованием своим целиком обязанными ремеслу; так, например, обстоит дело со скамьей: здесь и дерево восприняло данную форму благодаря ремеслу, и использовавшиеся при этом

¹ Речь идет о рассуждении Аристотеля относительно материи и формы в «Физике» (кн. I, гл. 7).

орудия суть искусственные тела; другие же искусственные тела таковы, что первым их двигателем является искусственная вещь, а орудием — некоторая естественная вещь, как, например, обстоит дело со стеклом: образование стекла может завершиться лишь благодаря жару, исходящему от огня, а огонь относится к числу естественных тел. И в этом случае мы имеем несколько разновидностей: при изготовлении одних искусственных тел все орудия ремесла суть вещи, существование которых не зависит от воли; при изготовлении же других часть орудий — естественные тела, а часть — искусственные. Но каким образом то, орудия изготовления чего являются чем-то естественным, оказывается искусственным?

Одни двигатели, говорю я, бывают акцидентальными, другие — сущностными; иногда они движут сами, а иногда посредством некоторой другой вещи — одной или более чем одной. Эти средства суть орудия или нечто подобное орудиям, принадлежащим двигателю. Что касается ремесла, то оно не само приводит нечто в движение, а через орудия. А у того, что приводится в движение двигателем именно таким образом и на что воздействует более чем один двигатель, есть некий последний двигатель, примыкающий к тому, что движется (примером здесь может служить скобель в его отношении к куску дерева), и как раз из этого образуется — или именно в этом заключается — данное искусство. Ясно, что последний двигатель не движет без первого двигателя, в то время как первый двигатель движет без последнего, ибо движение возникает лишь тогда, когда наличествует действие первого двигателя. Первый двигатель, как это объяснялось в восьмом рассуждении, есть по отношению к движению действующее начало, и данное движение может быть возведено к нему.

Всякое движущееся зависит от того, каков первый двигатель: если первый двигатель есть нечто естественное, значит, и движущееся есть нечто естественное; если же первый двигатель есть нечто связанное с искусством, значит, и движущееся является чем-то искусственным; а каково оно — это зависит от особенностей орудий.

Поскольку у всякого движущегося есть двигатель, тела приводятся в движение либо внешним по отношению к ним двигателем, как это бывает с большинством искусственных тел, либо двигателем, заключенным внутри них. Из искусственных тел, например, таковыми являются машины, которые приводятся в движение для совершения определенных действий и у которых для этого имеются особые приводы — об этом я рассказывал в «Политике»².

² Сочинение Ибн-Баджи «Политика» не сохранилось.

Во всех же естественных телах двигатель заключается в них самих. Естественное тело есть сочетание двигателя и движущегося, в то время как у искусственных тел двигатель находится вне движущегося, и движущееся здесь бывает двигателем лишь акцидентально. С естественными телами дело обстоит иначе. Что же касается вопроса о том, имеется ли в природе что-нибудь подобное производству ремесла, то он еще подлежит изучению, хотя, если такая вещь действительно существует, она, видимо, должна быть несколько иной.

Естественные тела движутся к особым, присущим их природе, местам, и если они оказываются вне своих естественных мест, то в них появляется определенная сила, толкающая их к естественному месту, так что движением своим они обязаны именно ей. Отклонение же их в том или ином направлении является акцидентальным, ибо расположение их в тех или иных неестественных для них местах зависит от каких-то препятствий, так что если устранить данное препятствие, то они окажутся там, где им полагается быть в соответствии с их природой. Высказывалось мнение, что двигатель тождествен с движущимся, но в действительности дело обстоит иначе. Так, в камне, поскольку он потенциально стремится вниз, а в движение приводится потому, что обладает тяжестью, движущимся является потенциальное стремление вниз, а двигателем — тяжесть. Вот почему, двигаясь в соответствии со своей природой, он двигается в одном направлении.

В движущемся нет ничего, что противопоставлялось бы двигателю, поскольку оно является лишь его потенцией. Иначе обстоит дело с одушевленными существами. Движущееся здесь имеет присущую ему форму, благодаря которой совершается определенное действие, а двигатель приводит его либо в противное ему движение, либо в движение к естественному для него месту. Так, например, обстоит дело с поднятием руки вверх или подпрыгиванием: в последнем случае тело приводится в движение, а именно оно перемещается вверх, в силу чего и душа приводится в движение определенным органом, обладающим природным теплом. Так обстоит дело со всем, что имеет подобную природу.

Формы бывают двух видов. Одна форма есть осуществление естественного тела, в котором двигатель не находится в сущностном сочетании с движущимся и которое движется, не имея для этого особого органа. Другая форма есть осуществление естественного тела, движущегося с помощью определенных органов. Первая форма называется природой в собственном смысле этого слова, а другая форма — душой.

Таким образом, душа есть осуществление естественного органического тела. Осуществление бывает первым и последним.

Так, когда геометр занят своим делом, его называют геометром по его последнему осуществлению. Душа является первым осуществлением в естественном органическом теле. Существование тела, обладающего душой, есть жизнь, так что всякое одушевленное тело есть нечто живое.

Всякое знание, говорит Аристотель, — хорошее дело, хотя одни отрасли знания стоят выше других³, а степени наук уже перечислены нами во многих сочинениях. Наука о душе стоит во всех отношениях выше прочих физических и пропедевтических наук. Кроме того, каждая наука испытывает потребность в науке о душе, так что мы, как это было выяснено в других сочинениях, не можем усвоить начала наук до тех пор, пока не изучим душу и не узнаем, что она собой представляет согласно ее определению. Далее, общеизвестно, что если нет уверенности в том, что данный человек познал, каково состояние его собственной души, то тем более не может быть уверенности в том, что он познал нечто другое. Если мы не знаем, как обстоит дело с нашей собственной душой и что она вообще собой представляет, и если нам не ясно, правильны ли те или иные высказывания о душе или они не заслуживают доверия, то тем более мы не можем иметь достоверного знания о том, что обнаруживается в прочих вещах.

Далее, знание души придает исследователю силу, необходимую для приобретения тех исходных посылок, без которых не может быть полного знания о природе. Что же касается политики, то и о ней нельзя с толком рассуждать, пока не познаешь, что такое душа.

Далее, наука может стоять высоко либо потому, что внушает доверие — когда относящиеся к ней рассуждения обладают высокой степенью достоверности и ясности, — либо потому, что предмет данной науки возвышен и возбуждает восхищение, как, например, обстоит дело с астрономией. К науке о душе относится как то, так и другое. Если не считать науки о первом начале⁴, то среди всех прочих наук науке о душе в наибольшей мере подобает занимать самое высокое место. С другой стороны, очевидно, что эта наука должна также отличаться от остальных наук тем, что она занимается вещами, отличными от тех, которыми занимаются прочие науки. Кроме того, без предварительного познания души и разума наши познания о первом начале не могут быть полными.

Самый совершенный способ познания первого начала заключается в использовании силы, приобретаемой от познания души. Вещь познается в нескольких смыслах: на первом месте более

всего приличествует и подобает стоять знанию того, что есть данная вещь, на следующем месте — знание атрибутов, присущих только ей, и на третьем месте — знание атрибутов, общих для нее и для чего-то другого.

Знание какой-либо вещи бывает либо неполным, когда известна лишь одна часть ее определения, причем такое знание имеет свои разновидности, изложенные нами в другом месте, — либо полным, когда известно все то, на что указывает ее определение.

Определения как последующее не образуются из сочетания причин — они составлены из атрибутов, которые могут быть отдаленными и ближними, сущностными и несущностными.

Определение как предшествующее образуется из причин; оно в свою очередь распадается на многие роды, из коих одни составляют отдаленные причины, а другие — ближние, причем последние в большей мере достойны быть определениями.

Всего же причин четыре: материя, действующее начало, форма и цель. Эти причины иногда бывают частными, а иногда — общими. Определением как предшествующим более всего подобает быть тому, что состоит из частных причин. Причины бывают иногда потенциальными, а иногда актуальными, причем определением как предшествующим более всего подобает быть тому, что образовано из актуальных причин.

Подобные определения известны либо сами по себе, и тогда они являются чем-то данным, либо благодаря выведению. Выводят определение, как это объяснялось в другом месте, либо посредством деления, либо посредством сочетания. При выведении определений прибегают к доказательствам, а таковые делятся на три вида — на заключение доказательства, начало доказательства и доказательство при помощи изменения положения терминов, и именно оно является наиболее совершенным (<доказательством>) и более всего заслуживает того, чтобы быть предшествующим.

Поскольку мы добиваемся именно полного знания о душе, то достижение нашей цели в данной науке скорее всего сопряжено с большими трудностями, но, хотя достигнуть ее трудно, все же это не невозможно.

Что определение души не является уже чем-то данным, это ясно. Ясно также и то, что определение ее не складывается из того, что получено путем выведения.

Знание того, что представляет собой данная вещь, заключается в выяснении следующего: едина ли данная вещь или не едина; если она едина, то имеет ли она части или не имеет таковых; если имеет, то обладает ли она силами или же она — единая сила; в науке о душе все это требует выяснения. Обо всем этом существуют определенные мнения предшествующих

³ См. Аристотель, О душе, I, 1, 402а.

⁴ Под первым началом Ибн-Баджа подразумевает бога.

〈мыслителей〉. Последние полагали, что слово «душа» может иметь множество значений в соответствии с тем, в каком смысле употребляется это имя. Одни из них думали, что душа благодаря своей делимости имеет множество частей; так, например, полагали Демокрит и те, кто был с ним согласен. Другие же, как, например, врач Гален, полагали, что она едина и имеет части, занимающие определенное положение. Это же мнение было изложено Платоном в «Тимее». Подобного рода вопросы, касающиеся именно души и прежде всего возбуждающие внимание исследователя, так что они оказываются чуть ли не единственной целью, ради которой люди добиваются знания о душе, — такие вопросы сводятся к следующему: относится ли душа к тому, что способно существовать отдельно? Вот почему в начале первого рассуждения ты можешь найти такое высказывание Аристотеля: «Если же у души имелась бы свойственная ей деятельность, происходящая в ней, но не в теле, то она могла бы существовать отдельно»⁵. Этим высказыванием он начинает рассмотрение данного вопроса, возбуждающего то внимание, о котором говорилось выше. Все это создает еще большую трудность для данного раздела физики.

Но раз мы уже решили вести это рассуждение, то нам следует выяснить, связано ли данное познание с рассмотрением тел, в которых находится душа, или их состояний, таких, как здоровье и болезнь, или с рассмотрением действий души, таких, как гнев и удовольствие. Если бы душа вообще не могла существовать отдельно от тела, то всем ее действиям было бы причастно и тело, только одни из них были бы зависимы от души, а другие либо были бы зависимы от тела, либо совершались бы посредством него.

Поскольку определение, как это выяснилось во «Второй аналитике», не может быть составлено, пока не найден род, обозначающий 〈данную〉 вещь, то, когда мы будем давать какое-нибудь определение, не включающее в себя этот род, части его будут обозначаться производными именами и определение это будет сообщать о наличии в подлежащем чего-то такого, что не выражено ясно; оно будет неполным, так же как и то, что оно сообщает. Поэтому нам прежде всего следует рассмотреть тот род, который сказывается о душе и раскрывает ее природу, дабы найти затем способ построения определения. Род и видовое различие по своей природе отличаются друг от друга. Род потенциально является видовым различием, поскольку он форму свою получает от последнего. Его потенциальность подобна той потенциальности, которая приписывается материи. Таким образом, род потенциально есть нечто находящееся вне рода. Что

касается видового различия, то оно потенциально является родом — так же, как, например, когда говорят, что целое потенциально содержит свои части. Род потенциально наличествует в видовом различии, так же как часть наличествует в целом. Когда все это берется в качестве определения, род является заключением доказательства, а видовое различие — началом доказательства или чем-то подобным, а поскольку они — части определяемого, каждый из них потенциально является определением.

Поскольку, как это было выяснено во «Второй аналитике», существует три способа, применяемых при построении определения, а именно: деление, сочетание и использование доказательства, то какой же из них следует применить, чтобы построить определение души? Способ деления здесь неприменим, ибо род, в который входит душа, неизвестен — если бы он был чем-то самоочевидным, то не возник бы спор относительно того, является ли она чем-то телесным или нет.

Что касается способа использования доказательства, то он здесь также неприменим. Далее, если мы внимательно рассмотрим те формы, на которые делили душу древние философы, то обнаружим, что эти формы не противоречат друг другу и не зависят друг от друга. Из всего этого для внимательного исследователя станет ясно, что слово «душа» у этих философов является омонимом.

Таким образом, остается один лишь способ — сочетание. Ясно, что он применим в данном случае только потому, что о существовании определяемой вещи здесь заранее известно (душа есть нечто такое, существование чего очевидно), и требовать доказательства ее существования — это то же, что требовать доказательства существования природы, а требовать этого может только тот, кто не знает разницы между тем, что известно само по себе, и тем, что известно через что-то другое.

Подобным рассмотрением предшественники Аристотеля не занимались, ибо человеческой душе они уделяли внимание лишь постольку, поскольку этого требовало рассмотрение политики. Таким образом, виды души следует изучать не только ради этого, но также и потому, что знание каждого из них составляет определенную часть науки о природе.

И мы говорим: всякое животное есть сложное тело с несходными и не находящимися в непрерывном соединении частями. Напротив, части его отделены своими краями таким образом, что соединяются они друг с другом либо как сросшиеся, либо как раздельные. Тело животного таково, что если одна из его частей движется в другой части, то движется все животное. Кроме того, известно, что всякое животное есть нечто движу-

⁵ Аристотель, О душе, I, 1, 403a 10.

щееся и ощущающее; оно движется и ощущает посредством движущихся и ощущающих частей, будучи составлено из них.

Ясно, что животное относится к роду вещей, состоящих из тела и формы, но в каком смысле говорится, что оно состоит из тела и формы, и является ли душа телом или же она есть форма, — ясный ответ на этот вопрос может дать себе лишь тот, кто исходит из наблюдений над собственной душой. Этот вопрос обсуждался и разъяснялся Александром⁶ в его книге «О душе», так что пусть кое-что будет почерпнуто и оттуда.

Какой-либо единой природой душа не обладает, так как если бы душа была однородной, то и действия ее были бы однородными. Так, действия животного заключаются в питании, ощущении, движении, воображении и мышлении, и среди них нет двух однородных действий (если бы таковые существовали, то все силы души были бы однородными), а одни из них предшествуют другим, как, например, питание и ощущение, и одни из них связаны с другими, как, например, ощущение и воображение. Точно так же между силами и душой существуют отношения предшествования, следования и связи. Поэтому не все, о чем говорится «душа» в каком-нибудь одном смысле, относится к ее определению, так что в данном случае прибегать к методу доказательства нельзя.

Пренебрежение поисками определений души оказалось одной из причин того, что вопрос о природе души так и остался для древних невыясненным. Все они были согласны в том, что душа есть определенная субстанция, и поэтому стремились подвести ее под тот или иной вид субстанции. Так, одни из них утверждали, что это огонь, другие — что это кровь или воздух⁷, третьи же, полагая, что она не может быть чем-то телесным, пожелали отнести ее к другой категории. И вообще они все подводили ее под ту или иную из десяти категорий.

Когда же Платону стало ясно, что душа должна быть отнесена к категории субстанции, когда ему стало ясно, что субстанцией называется как материя (то есть тело), так и форма, и когда ему стало ясно, что считать ее телом нельзя, он пожелал определить ее по тому, что ей свойственно. Полагая, что формы круглых тел⁸ суть души, он начал искать, что во всех «одушевленных телах» является общим, и обнаружил, что ощущение свойственно животным, а движение вообще им всем. Поэтому он

определил душу как «нечто само себя движущее», причем словом «нечто» здесь обозначается то, что мы понимаем под словом «сущее». Определил же он ее так лишь потому, что полагал, будто всякое движущее само двигало, само не двигаясь. Это положение было рассмотрено Аристотелем в седьмом рассуждении «Чтений». Что касается противоречивых взглядов, высказывавшихся о душе, то Аристотель исследовал их в первом рассуждении своей книги «О душе». Изложим вкратце то, что там было рассмотрено.

Исследование души Аристотель начинает следующим образом.

По природе своей одни души бывают предшествующими, а другие — последующими. Среди них в наибольшей мере последующей является воображающая душа, которой предшествует чувство.

Можно было бы предположить, что существуют животные, не имеющие воображения, — такие, как черви и мухи, — но если оно у них и есть, то не существует отдельно от чувства и явно не выражено.

Предшествующим для всех сил чувственного восприятия является сила осязания. Силе же чувственного восприятия предшествует питательная сила, которая предшествует вообще всем силам души.

Что касается разумной силы, то ей по природе принадлежит самое последнее место в том смысле, в каком совершенное по природе следует за несовершенным.

Именно поэтому Аристотель начинает с рассмотрения питательной души. У этого вида души имеются две силы: сила роста и сила размножения.

Раздел второй

Рассуждение о питательной силе

Противоположностью сущего, говорим мы, является не-сущее. Не-сущее же есть либо невозможное, то есть то, существование чего невозможно, либо возможное. То, существование чего возможно, бывает двух видов: то, что необходимо, то есть то, несуществование чего невозможно, и сущее вообще, то есть то, что существует в определенное время. Ясно, что существование когда-то было не-сущим. Можно было бы подумать, что оно было не-сущим в течение неограниченного времени, но если бы дело и обстояло подобным образом, то лишь акцидентально.

Если мы скажем «больной Зейд может быть здоровым и не здоровым», то противоположностью для выражения «быть

⁶ Имеется в виду Александр Афродисийский (конец II — начало III в. н. э.) — знаменитый комментатор сочинений Аристотеля.

⁷ Ибн-Баджа имеет в виду точки зрения Демокрита и Левкиппа (душа есть огонь), ученика Сократа Крития (душа есть кровь) и Диогена Аполлонийского (душа есть воздух). См. Аристотель, О душе, I, 2, 403 b 31, 405 b 5, 405a 21.

⁸ То есть формы небесных тел.

здоровым», которое входит в данное высказывание, будет не лишнее здоровья сущее, существующее в возможности, а отсутствие здоровья именно в то время, к которому относится высказывание «он здоров», — все равно, наступило ли это время или нет.

Возможное и потенциальное есть нечто единое в отношении подлежащего, но в отношении высказывания — разное. Мы могли бы, например, сказать, что может произойти лунное затмение и что оно потенциально происходит, но в таком случае мы исходили бы из общности имени. Применительно к луне термин «потенциально» выражает смысл точнее, чем наше слово «может»: ведь слово «может» по общности имени равно применимо и к луне и к больному.

Как уже разъяснялось раньше, потенциальность предшествует актуальности, а актуальность делится на десять категорий. То, что находится в потенциальном состоянии, как это объяснялось в восьмом рассуждении, не переходит в актуальное состояние до тех пор, пока оно не становится, ибо здесь необходимо изменение. Изменение бывает в субстанции, количестве, качестве и месте, и потенции этих четырех категорий суть потенции, благодаря которым движущееся находится в движении. Такие потенции называются претерпевающими и изменяющимися.

Что касается остальных категорий (кроме категории претерпевания), то завершение их претерпевающих потенций не есть изменение, но вызывается оно изменением, потому оно и происходит в некотором «теперь».

Определения трех нижеследующих категорий не заключают в себе отношения. Количество не определяется отношением к нему субстанции как подлежащего; точно так же обстоит дело и с качеством; более всего это относится к количеству, почему и полагали, что оно существует отдельно. Что же касается шести других категорий, то все они определяются отношением к подлежащему. Однако в высказываниях о положении и обладании существование субстанции подразумевается, в то время как с четырьмя остальными категориями дело обстоит иначе, ибо их подлежащее, действующее, поскольку оно является «тем, что действует», существует актуально, а «то, что претерпевает действие», существует потенциально. Из выражения «действует» по существу, а не акцидентально, вытекает, что нечто существует актуально, — так что на него можно указать, — а из выражения «претерпевает действие» вытекает, что нечто существует потенциально. «То, что действует», сопутствует в бытии «тому, что претерпевает действие», и от него необходимо зависит существование «того, что претерпевает действие».

Движущееся таково, что находится либо в вечном движении, либо в преходящем движении. Двигатель, вызывающий вечное движение, один, и он всегда двигатель. Следовательно, этот двигатель всегда есть нечто единое, существующее актуально, и не бывает так, чтобы он то был двигателем, то нет. Двигатель, вызывающий преходящее движение, либо бывает одним единственным, и в таком случае он в одно время бывает двигателем, а в другое — нет, как, например, тяжесть в камне, которая иногда движет, а иногда нет; либо же он бывает одним из нескольких следующих друг за другом двигателей. Но к какому бы из этих двух разрядов двигатель ни принадлежал, он все равно будет входить в род двигателей. Из этого следует, что все подобные двигатели в определенный момент не двигали; наиболее отчетливо это видно на примере такого двигателя, который иногда движет, а иногда не движет: тяжесть, которая встречает какое-то препятствие; душа животного, которому не дают двигаться; душа растения, за которым не ухаживают; огонь, если он не находит, что жечь; снег, если он не находит, что охлаждать, — все это иногда не движет, но может двигать. А то, что возможно, находится, как уже объяснялось, в потенциальном состоянии, и то, что может двигать, когда оно актуально не движет, является потенцией, а это свойственно действующим и движущим силам. Итак, что такое движущие силы, ясно.

Движущиеся же силы необходимо находятся в теле, ибо все движущееся делимо, и силами они называются как нечто предшествующее. Что же касается движущих сил, то силами они называются только как нечто последующее и в определенной связи.

Движущие силы могут быть в телах либо как формы, либо как акциденции. Что собой представляют эти силы и как они существуют, об этом рассказано в «Метафизике». Сущее иногда может быть и не в теле, и все же существование его будет очевидно. К такого рода сущему принадлежат деятельный разум и приобретенный разум.

«Пищей» называется и то, что является таковой потенциально (как, например, мясо дикого животного), и то, что является «последней пищей»⁹ (например, то, из чего образуется кровь). Таким образом, питательная сила — это такая сила, благодаря которой тело приходит в движение и силы его испытывают действие.

У всего изменяющегося есть изменяющее, так что у пищи в потенциальном состоянии, то есть у «отдаленной пищи»¹⁰, необ-

⁹ Ср. Аристотель, О частях животных, II, 3, 650a 35.

¹⁰ «Отдаленной» и «ближней» Ибн-Баджа называет пищу в зависимости от отдаленности и близости ее консистенции к составу питающегося тела.

ходимо имеется некоторый двигатель, который делает ее актуальной пищей и действие которого заключается в питании. Двигатель этот есть питающее, а тело, обладающее подобной силой, — питающееся.

Питаются или растения, или животные, причем как у тех, так и у других имеется движущая сила. Таким образом, в питающемся теле имеется движущая сила. Всякая движущая сила есть некоторое завершение; следовательно, в питающемся есть нечто существующее актуально, посредством чего пища приводится в движение. Поскольку же питание, как это явствует из наблюдений, происходит лишь при помощи органов, то, значит, питательная сила есть некоторая душа. Сомнение могло бы возникнуть относительно грибов: является их сила душой или нет? Если бы она была душой, то из этого следовало бы, что не всякая душа движет при помощи органа, ибо грибы, как это можно узнать на ощупь, состоят из однородных частей, и рост грибов не напоминал бы нагромождение, подобное нагромождению камней. Точно так же можно было бы усомниться и в том, животное ли морская губка или растение? И вообще мы находим, что от одного рода к другому, более совершенному, природа переходит не иначе, как после создания ею некоторого посредствующего звена¹¹; рассмотрением этого вопроса мы займемся в другом месте.

Изменение, как мы уже говорили, бывает и в субстанции и в прочих категориях. Питание же происходит лишь благодаря движению в субстанции, и выясняется это тогда, когда мы исследуем различные виды пищи. Действительно, ведь кровь и млечный сок — это не мясо и не вода, смешанная с землей, которая служит пищей для растений, а как все это происходит, объясняется в книге «О животных» и в книге «О растениях»¹².

Движение пищи — это движение возникновения и уничтожения; пища образуется, а питающее образует. Стало быть, питательная сила есть именно та сила, которой свойственно вызывать движение в субстанции, и мы, таким образом, нашли тот род, к которому относится питающая душа. Сила эта — действующая, а все действующее актуально. Всякое сущее, которое самостоятельно совершает действия, имеет два завершения: первое — это существование питательной силы и последнее — это существование ее в качестве двигателя. Питательная сила, стало быть, есть первое завершение питающегося тела.

Поскольку пища бывает либо потенциальной, либо актуальной (причем потенциальная пища бывает или отдаленной, как,

например, элементы, или ближней, как, например, мясо и растение для животного), то ближняя пища для растений не имеет какого-либо «особого» наименования¹³. Отдаленная пища — это та, в которой двигатель не является питательной силой, а ближняя — та, которая приводится в движение питательной силой. Ближняя пища в свою очередь бывает разной степени «близости»: пища, усваиваемая питающимся животным; влага, содержащаяся в корнях растений; еще ближе — кровь, имеющаяся в жилах, и млечный сок в растениях, например пальмовый сок; наконец, последнее завершение, например кровь, претворившаяся в мясо, и млечный сок, претворившийся в волокна и уже воспринятый ими.

И мы говорим: кто полагает, что пища образуется из неподобного, тот не противоречит тому, кто утверждает, что всякая пища образуется из подобного. Ибо первый имеет в виду потенциальную пищу, а второй — актуальную. И то и другое называется пищей по общности имени, и, таким образом, двусмысленность слова «пища» отпадает.

Силы тела бывают либо движущими, либо недвижущими. Движущая сила сущностно и первично производит действия, свойственные ее виду, а вторично и акцидентально — нечто другое, в зависимости от материй, в которых она действует. Во всякой действующей силе, кроме того, что она существует свойственным ей образом, имеется нечто такое, посредством чего она порождает себе подобное. Что касается элементов, то действующая сила проявляется прежде всего в огне, затем — в воздухе, и более скрыто — в воде и земле.

Что же касается одушевленных тел, то в каждом из них имеется образующая сила. Коротко говоря, это такая сила, которая из потенциальной пищи образует некое тело, подобное тому, в чем она находится, так что в данном теле оказывается некая «сила», которая побуждает его к свойственному ему существованию. Такая сила в теле бывает либо главной — это сила, заключенная в той его части, которая является началом для этого тела, как, например, сердце у животных; либо она бывает служебной, частной — такая сила расположена в том или ином органе. Так, в форме кости имеется определенная сила, несущая пищу, которая потенциально является костью, и делающая ее актуальной костью. Точно так же обстоит дело и с мускулами и прочим. А о том, что вначале превращает пищу в то, чем является данное тело, уже говорилось в другом месте.

Ясно, что тело, имеющее подобную форму, состоит из элементов — из земли и воды. Как уже разъяснялось, сложное

¹³ Ход рассуждения Ибн-Баджи, по-видимому, таков: поскольку земля и вода являются для растений и «потенциальной» и «актуальной» пищей, то «актуальная» пища растений особого наименования не имеет.

¹¹ Так, по Ибн-Бадже, посредствующим звеном между родом людей и родом животных является обезьяна.

¹² Имеются в виду работы Аристотеля. Кровь (для животных) и млечный сок (для растений) — «последняя пища».

тело путем смешения получается таким образом, что вначале его части движутся в определенном месте, сближаясь друг с другом, а затем каждый из двух элементов подвергается превращению так, как это разъяснялось в первом рассуждении книги «О возникновении и уничтожении». Все это происходит не благодаря холоду, а благодаря теплу; это тепло есть орудие души и именно его называют врожденным душевным теплом. Об этом рассказывалось в семнадцатом рассуждении книги «О животных»¹⁴.

Природное тепло есть орудие питающей души; она приводит в движение прежде всего природное тепло (и оно движется самостоятельно) и уж через природное тепло приводит в движение пищу. То, что не движется, может двигать нечто, вне него находящееся, лишь таким образом, что оно сначала приводит в движение то тело, в котором оно находится, в соответствии с тем, о чем толкует восьмое рассуждение «Чтений»¹⁵. Питательной силой приводится в подобное движение нечто, потенциально являющееся тем, в чем она находится, дабы это нечто уподобилось <телу> актуально.

Всему, что содержит в себе влагу, свойственно быстро подвергаться действию, и таково всякое одушевленное тело. Поэтому если данное тело предрасположено к тому, чтобы продолжать существовать, то у него должна быть образующая сила, ибо если то, что в нем разложилось, не восполняется, тело это погибает.

Всякое естественное тело обладает определенной величиной, по достижении которой его существование приобретает завершение, как это видно на примере многих растений и животных. Но эта величина не дана телу с самого его возникновения, так как в ту пору в нем не существует силы, с помощью которой оно приобретает подобную величину. Такой силой является сила роста. Поэтому питательная сила вызывает более чем простое восполнение пищей того, что разлагается, так что в данной части тела происходит восполнение того, что разлагается, и еще некоторое добавление, отчего это тело приходит в движение и приобретает такую величину, которой у него раньше не было.

Это еще одна сила, и она в питательной силе является как бы формой, в то время как та служит ей как бы материей, ибо силы роста не может быть без питательной силы. Поэтому, когда тело достигает своего естественного завершения, питательная сила производит меньше пищи, то есть лишь столько, сколько ее требуется для восполнения разложившегося. Это бывает там, где имеются эти два вида души.

¹⁴ Ср. Аристотель, О частях животных, II, 3, 650a 4. Учение о «врожденном тепле» мы находим и до Аристотеля у Гиппократ (V в. до н. э.).
¹⁵ См. Аристотель, Физика, VIII, 5, 256 b 15.

Всякое питающееся тело либо размножается, либо не размножается. Размножающееся тело — это такое, форма которого имеет силу, приводящую в движение то, что у данного вида целиком находится в потенциальном состоянии, и делающую этот вид актуальным.

Разница между этой и питательной силой заключается в том, что питательная сила превращает то, что потенциально является частями тела, в актуальные части тела, в то время как эта сила превращает то, что потенциально есть данный вид, в тело, принадлежащее данному виду, и не имеет касательства к частям тела. Как все это происходит, рассказывается в шестнадцатом рассуждении книги «О животных»¹⁶.

Отношение этого образующего начала к образуемому телу такое же, как отношение ремесла к скамье, ибо, как это разъяснялось в той же книге, образующее начало не находится в материи того, что образуется, подобно тому как это бывает в ремесле. Эта сила не находится в теле, она, как это там разъясняется, есть актуальный разум. Питательная же сила — это некая сила в теле, ибо она материальна. Отсюда ясно, что действие этой образующей силы не тождественно с действием питательной силы, а представляет собой нечто иное.

Та сила, о которой мы говорили, что она — образующее начало для данного вида, образует, конечно, не так, чтобы делать нечто другое подобным себе, так же как нельзя говорить о произведении искусства, что оно подобно искусству. Эта сила существует всегда в соединении с определенным телом, дабы приводить в движение то, что ей полагается, а то, что ей полагается приводить в движение, есть, как разъяснялось выше, нечто потенциально движущееся.

Тело, форма которого является двигателем, существует в воздухе и воде, и образуется такое тело от других двигателей, как это имеет, например, место при самопроизвольном зарождении животного, образуемого благодаря таким двигателям. Эти тела не размножаются: им дано лишь существовать самим — для продолжения существования их вида требуется некий другой вид. Виды же размножающихся одушевленных тел — это те, которые, кроме существования, наделены еще силой, делающей их существование непрерывным.

Что же касается нерамножающихся видов, то их непрерывность заключается в последовательности их существования. Размножающееся занимает среднее положение между высшей степенью существования — абсолютно необходимым существованием — и низшей степенью существования — той, на которой необходимость означает последовательность. Поскольку же

¹⁶ См. Аристотель, О возникновении животных, I, 19, 726 b 1.

материальные тела не имеют абсолютно необходимого существования, то для восполнения этого они наделены способностью к размножению.

Размножение происходит благодаря тому, что здесь имеется определенная сила, посредством которой приводится в движение пища, вследствие чего она становится телом, имеющим силу, подобную этой, то есть образующей, силе. Это тело называется семенем; рассматривается же оно в книге «О животных».

Эта сила является как бы формой образующей силы; она служит как бы завершением движения питания и поэтому совершает это свое действие лишь тогда, когда сочетается с образующей силой для завершения ее движения. Питательная сила служит как бы материей для силы размножения; сила роста служит как бы подготовкой, в то время как сила размножения служит целью, и питательная сила не имеет более совершенной силы, чем эта.

Ясно, что питательная сила в теле всегда производит пищи больше, чем это требуется для сохранения тела, в котором она заключена. Излишек же этот тратится прежде всего для роста, и когда таковой завершается, из этого излишка возникает семя. Семя — это излишек последней пищи. Вот почему сила размножения пропадает лишь с наступлением старости. В отличие от силы размножения питательная сила ограничивается лишь сохранением данного тела, поэтому к старости питательная сила расстается с ней и продолжает существовать одна.

Таким образом, выяснено, что собой представляет питающая душа, для чего она служит и каковы ее органы.

Раздел третий

Рассуждение об осязающих силах

Всякое тело, как это разъяснялось в другом месте, состоит из формы и материи; ни то, ни другое не есть тело, но как раз благодаря им и существует тело. Материя сама по себе не имеет никакой формы, но она принимает форму. Форма в теле актуально не существует отдельно от материи; равным образом и материя актуально не существует отдельно от формы. Однако форма и материя в составленном из них теле могут быть отделены друг от друга потенциально, и это вполне очевидно в отношении тел, возникающих и уничтожающихся.

Что касается круглых тел, то термины «тело», «материя» и «форма» применительно к ним и к телам, возникающим и уничтожающимся, употребляются лишь в качестве омонимов. Как

с этим обстоит дело, было разобрано в другом месте. Но та или иная подвергающаяся индивидуации материя может и отделяться от формы; это можно наблюдать, когда вещь уничтожается. Все это вкратце рассматривается в первом рассуждении «Чтений». Отсюда явствует: та вещь, на которую можно указать, не имеет в себе никакого актуального различия — последнее обнаруживается лишь при возникновении или уничтожении такой вещи.

Вообще материя не существует отдельно от формы, но, отделившись от одной формы, она существует в соединении с некоторой другой формой, и тогда видно, что прежней формы у нее уже нет. Из этого необходимо следует, что первая форма в свою очередь также должна отделиться от этой материи, либо соединившись с некоторой другой материей, либо существуя отдельно, сама по себе. Ведь в противном случае одно не могло бы чем-либо отличаться от другого, и различие было бы чем-то нереальным. Из этого следовали бы и другие нелепости: так, нереальными были бы возникновение и уничтожение, как и вообще движение; нереальным было бы существование двигателя, принадлежащего к виду движущегося. Далее, при уничтожении воды и превращении ее в пар материя воды существовала бы в соединении с формой пара не так, что она приобретает форму пара как свойственную ей форму, а так, как если бы она всегда находилась в соединении с нею. Когда материя принимает какую-то форму, она становится для последней субстратом, оставаясь материей, в существе своем не имеющей формы. Поэтому в ней имеются в потенциальном состоянии противоположные формы, а потенция эта есть ее необходимый, неотъемлемый атрибут.

Материальные формы существуют не ради себя, а ради чего-то другого, ибо природа ничего напрасно не делает. В книге «О небе и о мире»¹⁷ объяснялось, что элементы существуют для круглых тел, ибо круглое тело находится в них так же, как тело — в каком-то месте, а элементы в свою очередь находятся в круглом теле, как часть в целом. Мир является как бы простым единым живым существом, не нуждающимся ни в чем постороннем. Поэтому форма элементов необходимо должна была быть в материи.

Форма бывает различной степени. Первую степень составляет ее существование в качестве материальной формы. Это первая крайняя степень. Другую, противоположную ей крайнюю степень составляет ее существование как умопостигаемого.

¹⁷ Такого сочинения у Аристотеля нет: есть сочинение Стагирита «О небе» и приписываемая ему работа «О мире».

И мы говорим: совершенно очевидно, что чувственное восприятие может быть и актуальным, как, например, обстоит дело с бодрствующим животным, когда оно ощущает, и потенциальным, как, например, обстоит дело со спящим и зажмурившим глаза. Сила ощущения бывает либо ближней, либо отдаленной. Отдаленной силой является, например, способность эмбриона к ощущению, а ближней — чувство обоняния при отсутствии того, что можно было бы обонять, или зрение в темноте. Точно так же общепризнано, что не может какая-либо вещь восприниматься любым, какой случится, органом чувства: ведь, например, животное не видит пастыю и не вкушает глазами.

Все потенциальное становится актуальным через определенное изменение, как это выяснилось в восьмом рассуждении «Чтений». Следовательно, в ощущении должно быть нечто изменяющееся и нечто изменяющее. Ясно, что движущееся не тождественно с двигателем. Двигателем здесь является чувственно воспринимаемое (это самоочевидно), а движущимся — чувство.

Всякое движущееся потенциально есть то, к чему оно движется. Чувство обладает потенцией восприятия, а потенция, как это было выяснено во многих местах, содержится в материи. Теперь рассмотрим, какой должна быть материя.

И мы говорим: материей в качестве того, что предшествует, называется первая материя, общая для всего возникающего и уничтожающегося. Эта материя потенциально есть то, что ей свойственно принимать. Сама по себе она не имеет формы, но, как мы уже говорили, находится в соединении с формой, потому в ней всегда и существует одна из противоположностей, ибо она никогда не бывает свободна от тех или иных первых форм, каковы суть формы субстанций, например легкость и тяжесть. То же самое можно сказать и о тех акциденциях, которые связаны с телами как таковыми: материя всегда имеет ту или иную из противоположных друг другу первых акциденций, а в бытии своем наипервейшей акциденцией в материи является протяженность. Вот почему материя всегда есть нечто отелесенное. Что же касается причины того, почему именно протяженность есть первая акциденция материи, то она уже была изложена в другом месте. После протяженности следуют другие категории, имеющие отношение к телу: качество, место и прочее.

Чувственно воспринимаемые <качества> суть акциденции в материальном теле. Они присущи естественным телам или формам естественных тел. Естественные акциденции либо свойственны только естественным телам (как, например, тепло, холод, твердость и мягкость), либо же бывают общими для естественных и искусственных тел. В последнем случае, однако, они

свойственны искусственным телам как последующее, а естественным — как предшествующее. Чувственно воспринимаемые качества, стало быть, суть формы, существующие в естественных телах; значит, акциденциям здесь свойственно то же, что и формам. Ясно, что все они — материальные формы.

Одни естественные акциденции суть двигатели, другие — движущееся. Первые бывают либо однородны с тем, что приводится в движение (то есть они становятся подобными движущемуся, как это, например, бывает с огнем), либо не однородны (как, например, огонь, используемый при обжиге глины).

Поскольку дело обстоит так, как мы это выяснили, то все возникающее и уничтожающееся есть осязаемое тело. Всякая же осязаемая вещь есть либо простое, либо сложное тело. Простыми телами являются четыре элемента — они перечислялись во многих местах, в частности в двенадцатом рассуждении книги «О животных». Было выяснено, что всякое чувственно воспринимающее тело есть сложное, а не простое тело. Оно состоит из земли, что придает ему определенную фигуру и особое очертание. Нет такого животного или растения, которое обладало бы одними только однородными частями. В одних сложных телах составляющие их элементы существуют актуально, в таком случае сочетание элементов будет или непрерывным сцеплением или сращением, вообще некоторым соединением; в других — потенциально, и тогда они будут составлять некоторую смесь. То, что обладает душой, образуется посредством смешения, а не каким-либо другим видом сочетания. Не существует такого растения или животного, в котором хоть один какой-нибудь элемент существовал бы актуально <без другого элемента>.

Одни формы, принимаемые сложными телами, сами по себе ничего не приводят в движение, а только принимаются — таковы, например, формы минералов (будучи в материи, эти формы предшествуют тому, что возникает в ней благодаря им, как, например, свойство золота как такового, а именно: ковкость и огнеупорность). Другие же таковы, что приводят тела, в которых они находятся, в присущее им движение — такова, например, душа растения.

Ясно, что восприятия материальных вещей имеют начало во времени, ибо в противном случае они были бы извечными. Если же они были бы извечными, то отсюда следовало бы, что Зейд предшествует Зейду, тепло — теплу. Из этого также следовало бы, что восприятия перемещались бы, не говоря уже о других подобного рода нелепостях.

Далее, общеизвестно также и то, что начало во времени имеют и чувственные восприятия. Чтобы удостовериться в этом,

достаточно даже самого поверхностного наблюдения. Но все, что имеет начало во времени, до своего возникновения существовало как возможное, а возможность и потенция, как мы об этом говорили раньше, связаны друг с другом. Следовательно, ощущающая сила необходимо должна находиться в материи, а последняя в свою очередь должна быть материей, лежащей в основе ее существования.

Мы рассказали о том, что вообще представляет собой воспринимающая сила. Эта сила есть душа, существующая в одушевленном теле; это форма смеси одушевленного существа, а образовавшееся из смеси тело, которое обладает этой силой, есть нечто одушевленное и живое.

Так как всякое возникновение есть изменение или его следствие, как это разъяснялось в «Чтениях», то необходимо, чтобы таковым было и восприятие. Поскольку же все изменяющееся делимо, а восприятие — неделимо, то из этого с необходимостью следует, что ощущающая сила соединена с материей — либо непосредственно, либо опосредствованно.

Восприятия (животной) души делятся на два рода: на чувственное восприятие и воображение. То, что не воспринято чувством, не может быть предметом воображения, так, например, обстоит дело с цветом. Чувственное восприятие по природе предшествует воображению, ибо оно для последнего служит как бы материей. Поэтому чувственное восприятие есть первое восприятие тела. Изменение не происходит в чувственно воспринимаемом. Изменение происходит в форме чувственно воспринимающего, а последнее необходимо есть тело, формой которого является ощущающая сила. Короче говоря, чувство есть сила, присущая такому телу, которое испытывает действие чувственно воспринимаемого и завершение которого зависит от завершения имеющейся в нем душевной силы. Отсюда необходимо следует, что предмет чувственного восприятия должен быть предметом воображения, а чувственно воспринимающее — воображающим. Именно поэтому тепло и холод воспринимаются сами по себе и первично, а что касается твердости, мягкости, шероховатости и гладкости, то, как с ними обстоит дело, мы объясним в рассуждении о силе осязания. Вот что можно в общих чертах сказать о чувстве.

То, что составляет тело, бывает либо общим, либо особым. Особое воспринимается только одним чувством, а общее — несколькими чувствами. Поэтому последнее не есть первый предмет чувственного восприятия. Таковы, например, протяженность и фигура.

А теперь поговорим о разновидностях чувственного восприятия.

Рассуждение о зрении

Выше уже было выяснено, что душа есть такое первое завершение, материя которого является смесью. Под термином «первое» я подразумеваю то, что можно сказать о геометре, когда он не занят своим делом, то есть геометрией, и о музыканте, когда он не занят своим музыкальным искусством. «Последнее» же говорится, например, применительно к музыканту, когда он что-то исполняет. Первый вид завершения служит для последнего как бы материей, поэтому он необходимо нуждается в чем-то, что привело бы его в состояние актуальности, то есть нуждается в двигателе. Ибо все движущееся имеет двигатель, хотя в приведенных выше случаях двигатель бывает скрытым, но в случае с чувством действие двигателя явно, подобно тому как это бывает с полированным зеркалом, где полированность является первым завершением: в этом случае при появлении видимого предмета на зеркале отображается форма без того, чтобы зеркало в чем-то изменилось и стало существовать как нечто иное.

Сила зрения — это первое завершение глаза, это зрительная душа; когда эта сила созерцает, она становится зрением — так она называется в том случае, если достигает последнего завершения. Точно так же обстоит дело и с прочими силами. Будучи рассматриваема отдельно, только как сила, она есть душа. Именно поэтому об эмбрионе и о спящем говорят, что они обладают душой. Когда же эта сила совершает свои действия, она есть чувство. Сила, вызывающая зрительное восприятие, потенциально содержится в предметах этого восприятия.

Как уже говорилось, чувственно воспринимаемые предметы бывают первыми, то есть особыми для каждого чувства в отдельности, и общими; кроме того, они бывают еще и случайными.

Первым предметом зрительного восприятия является цвет; поэтому он воспринимаем только зрением.

Зрительная душа есть сила, расположенная в глазу, который благодаря ей воспринимает цвет. Эта сила пребывает в льдообразной влаге¹⁸. Об этом свидетельствуют явления, наблюдающиеся у человека, которому в глаза попала вода. Поэтому нам следует рассмотреть, что такое цвет.

Цвет, говорим мы, может быть воспринят лишь через посредство воздуха. Поэтому если бы цвет был наложен на (орган) зрения, то он не воспринял бы его. Воздух может служить зрительному восприятию только при свете.

¹⁸ Имеется в виду хрусталик.

А в том, что цвет существует и в темноте, мы убеждаемся, рассматривая цвет в тени и на солнце, а также в тех случаях, когда над растениями, закрывая от них солнце, проходит облако, — в подобных случаях их окраска претерпевает сильное изменение. Все это было рассмотрено в книге «О восприятии и воспринимаемом»¹⁹.

Источником света служит светящаяся вещь. Освещающаяся же вещь есть то, на что падает свет. Свет — это завершение освещающейся вещи как таковой.

О том, что светится, говорится в двойном значении: как о предшествующем и как о последующем. Говоря о первом значении, мы имеем в виду то, что общее для солнца и огня. Как о последующем мы говорим о том, что освещает, будучи само освещаемо, то есть о том, от чего отражается свет; таковы, например, луна и гладкие тела. Здесь мы имеем несколько разновидностей. Когда какая-нибудь вещь, светясь, не может сделать видимой другую вещь, мы имеем дело с тем или иным видом тел, в которых преобладает элемент земли. Примерами здесь могут служить то, что мы видим ночью в воде, когда по ней ударяются весла, то, что мы наблюдаем в чешуе некоторых рыб, а также огоньки светляков. Все это не цвета, а лишь претерпевания в глазу, о которых уже рассказывалось в другом месте.

Свет, стало быть, есть то, что возникает в воздухе при наличии некоторого тела, благодаря которому освещающееся тело становится видимым.

Что же касается вопроса о том, таково ли солнце, каким оно представляется, или это только его отпечаток на том, что окружает живое существо, то над этим надо еще подумать и положить голову. Ведь тот, кто находится в воде, видит солнце на ее поверхности, он видит его близко, и ему кажется, что оно находится на поверхности воды. Подобное же бывает и с тем, кто стоит на берегу моря при восходе или закате, когда над местом, расположенным вблизи наблюдателя, поднимается плотный дым. В этом случае человеку кажется, будто солнце находится на поверхности дыма, и оно представляется ему крупным, а по цвету кажется красным или желтым.

Ясно, что тот, кто считает возможным созерцание через пустоту, ошибается. Дело обстоит совсем иначе, чем думает Демокрит²⁰, ибо с устранением воздуха устраняется всякое видение.

Далее, так же как цвет не может быть воспринят без света, так и свет не может быть воспринят без сочетания с цветом.

¹⁹ Сочинение Аристотеля.

²⁰ Аристотель сообщает, что, по мнению Демокрита, «если бы промежуточной средой была пустота, то можно было бы отчетливо видеть муравья на небе» («О душе» II, 7, 419 а 15).

Цвет есть поверхность, а поверхность необходимо имеет фигуру. Поэтому зрение воспринимает фигуру и длину. По этой же причине оно воспринимает субстанции, служащие субстра-тами для цвета.

Причины бывают ближними — это те, которые относятся к сущностным причинам, — и отдаленными, а это те, которые причисляются к акцидентальным причинам. Точно так же обстоит дело и с видимыми предметами: протяженность и тому подобное воспринимаются зрением сущностно, а субстанции — акцидентально.

Раздел пятый

Рассуждение о слухе

Сила слуха есть осуществление чувства слуха, а ее действие заключается в восприятии отпечатка, возникающего в воздухе от соударения двух противодействующих друг другу тел. Именно благодаря этому отпечатку вещь становится слышимой и именно в ощущении его заключается слышание. Причина же этого в том, что все тела, издающие звук, являются либо твердыми, либо жидкими. Если это твердые тела, то звук от них появляется, как только по ним ударяют. Если же это жидкое тело, то звук от него появляется только в том случае, если скорость движения ударяющего тела бывает больше скорости рассеивания жидкого тела, ибо благодаря этому последнее и оказывает противодействие. Вследствие этого то, в чем возникает подобного рода движение, отскакивает и устремляется во все стороны, двигаясь от того места, в котором произошло столкновение ударяющего тела и тела ударяемого. Воздух, отталкиваясь от ударяющего тела, принимает от него особый отпечаток, в чем мы убеждаемся, рассматривая вибрирующие предметы.

Первым предметом чувственного восприятия является здесь тот отпечаток, который возникает в воздухе и в воде от удара. Это явление, однако, связано с движением, и оно может быть воспринято только в том случае, если воздух находится в движении.

Далее, человеческое ухо обладает особым свойством, которое заключается в том, что в ухе происходит множество соударений и разного рода отражение воздуха, вследствие чего звук сохраняется. Подобное явление происходит в таких музыкальных инструментах, как лютня. Именно благодаря ему звук либо бывает мелодией (поскольку мелодия есть звук, сохраняющийся в течение заметного отрезка времени), либо не бывает мелодией. И когда один звук сопровождается другим, две части

воздуха разного состояния смешиваются и возникает смешанная мелодия, либо благозвучная, либо неблагозвучная.

Поскольку первым предметом слухового восприятия служит воздух (ибо именно он есть первый приемник звука), то соударяющиеся предметы воспринимаются акцидентально. Именно этим объясняются имеющие здесь место обманы слуха, подобные тому, что происходит со зрением в отношении акцидентальных предметов зрительного восприятия. Поэтому и случается, что многие звуки исходят от различных тел так, что можно подумать, будто последние составляют одно тело; например, когда вода падает в полое твердое тело, воспринимаемый при этом звук оказывается совершенно таким же, как звук, издаваемый струнами лютни, так что, если только слышать это, но не видеть, можно подумать, будто кто-то ударяет по струнам лютни. Вот почему фокусники могут заставлять нас воображать раскаты грома, а подражатели — слышать звуки, будто издаваемые различными предметами, так, что последние нам кажутся наличествующими, хотя в действительности их нет.

Природа предметов, акцидентально воспринимаемых каким-либо чувством, такова, что чувства, воспринимая их, помогают друг другу, так что в итоге мы ощущаем данный чувственно воспринимаемый предмет. Ниже мы поясним, как все это происходит и какая здесь участвует сила.

Тела либо <самостоятельно> издают звуки, либо — нет. Тела, <самостоятельно> издающие звуки, — это те, у которых имеется некоторый орган, производящий звук; это одушевленные тела, в частности те, которые имеют легкие, то есть те, которые дышат.

Что же касается живого существа, известного под названием сверчка, или ночного сверчка, то <самостоятельно> издающим звуки его можно назвать лишь в ином смысле, то есть акцидентально, ибо воздух выходит из щелей, имеющих у него в полости, благодаря чему в нем и возникает определенный звук.

Раздел шестой

Рассуждение об обонянии

Обоняние — это сила, воспринимающая то, что подразумевают под обоняемым, и расположена она в носу. Следуя принятому обычаю, мы должны прежде всего рассмотреть, что собой представляет первый приемник обоняемого. И тогда мы выясним, что такое обоняние само по себе и что с ним связано акцидентальным образом, подобно тому как мы это выяснили в отношении зрения.

Первым предметом обоняния является запах. Поговорим же о том, что такое запах. При внимательном изучении тел выясняется, что все пахучее есть определенная смесь, а смешение по природе предшествует запаху в теле. Точно так же запаху в пахучем теле по природе предшествует возникновение вкусового качества, так что запах чуть ли не оказывается самым вкусовым качеством. Вот почему вкусовые качества многих вещей узнаются по их запахам. Большинство не наделенных разумом животных для поддержания своего существования обращается именно к этому чувству; это можно сказать и об орлах, и о собаках, и о волках. Лошадь отказывается от своего корма, если к запаху последнего примешан какой-нибудь другой, не естественный для корма, запах. Это чувство у животных развито очень сильно, что нельзя сказать о человеке, у которого оно развито слабо, ибо животные нуждаются в нем больше.

Природа этого чувства такова, что многие животные ощущают запах только при вдыхании. Это те животные, у которых имеются легкие. Действительно, ведь если положить на нос какой-нибудь пахучий предмет, то никакого ощущения не возникнет до тех пор, пока не будет произведен вдох.

Это чувствилище покрыто пеленой; когда производится вдох, оболочка эта размыкается, и пахучий предмет сообщается с чувством. Поэтому если кто-нибудь, втягивая в себя воздух, желает определить наличие какого-нибудь запаха, то он вдыхает долго или медленно.

Очевидно, что приемник запаха в общем однороден с воздухом; точнее говоря, это не что иное, как дым или пар, какой исходит от испаряющихся вещей и многих блюд. Обо всем этом подробно рассказывалось в книге «О восприятии и восприимчивом». Поэтому во многих твердых телах остаются запахи других тел даже после их удаления. Так, например, в медной посуде, после того как ее вымыли, еще долго сохраняется запах вина и меда. Поскольку в сосудах остаются запахи хранившихся в них тел, обоняние иногда может перепутать предметы, обладающие этими запахами, подобно тому как это происходит со слухом.

Раздел седьмой

Рассуждение о вкусовом качестве

Вкусовое качество отсутствует как в <одной лишь> влаге, так и в <одном лишь> сухом теле: его лишены и песок, и чистая вода, и воздух. Морская же и болотная вода имеет вкусовое качество, ибо к этим водам примешана сухость.

Материей вкусового качества является влага; поэтому, когда орган вкуса сух, он уже не обнаруживает вкусового качества вещей, в которых преобладает сухость; вкусовое качество может быть обнаружено им лишь у влажных вещей. Вкус приводит в движение влагу рта и воспринимает ее так же, как воздух воспринимает цвет. Без влаги вкусовое качество не может ни существовать, ни быть ощущаемым. Орган вкуса устроен так, что в нем происходит увлажнение, благодаря которому образуется естественная жидкость, делающая возможным вкусовое восприятие. Эта жидкость есть некоторого рода смесь сухого и влажного, отчего она и является вязкой. Она не обладает собственным вкусовым качеством, дабы не мешать восприятию противоположных ему вкусовых качеств. Вот почему больному лихорадкой все кажется горьким — ибо горькой является имеющаяся у него во рту жидкость, к коей примешалось некоторое испарение (об этом рассказывалось в другом месте).

Для живых существ вкус необходим; поэтому лишь немногие из них лишены способности к вкусовому восприятию. К числу последних принадлежат, например, животные, покрытые раковиной, и морские губки; для того чтобы питаться, этим существам, по-видимому, достаточно осязания, ибо смесь их далеко не уравновешена, и ведут они себя как растения.

Вкусовое качество бывает приятным в большей или меньшей степени в зависимости от того, является ли данная вещь более влажной или более сухой, более теплой или более холодной. Все это само собою разумеется.

Раздел восьмой

Рассуждение об осязании

Осязание — это сила, воспринимающая осязаемое. Под осязаемым же можно подразумевать несколько видов вещей; поэтому и сила осязания делится на несколько видов, хотя она и находится в одном субстрате.

Это чувство распространено по всему человеческому телу. В отличие от других чувств оно не имеет особого органа, но в каждом живом существе для него есть определенного вида приемник, а именно мясо или то, что его заменяет у живых существ, лишенных мышечной <ткани>. Что касается кожи, то первично ощущение в ней не возникает, ибо если содрать ее, то мясо будет ощущать не хуже, напротив, можно предположить, что оно будет ощущать гораздо острее.

Как уже говорилось, это чувство присуще всем животным. Именно благодаря осязанию животное является животным; по-

этому, если бы оно утратило это чувство, то понятие животного для данной особи было бы уже неприменимо. Не может быть ни одного животного, лишенного чувства осязания.

Поскольку все предметы осязания, как это было выяснено во втором рассуждении книги «О возникновении и уничтожении», могут быть сведены к теплоте и холодному, влажному и сухому (причем сами эти противоположности не могут быть сведены друг к другу), то и каждое ощущение можно отнести к той или иной противоположности. При этом может случиться так, что какие-нибудь две противоположности будут субстратами для других противоположностей.

Вообще говоря, по последовательности существования реально существующие вещи предшествуют силам. Иного рода последовательность мы имеем во влажном и сухом, теплом и холодном, так как ни одно из этих качеств не служит субстратом для другого.

Поскольку эти качества в субстрате существуют нераздельно, то и осязающие силы нераздельны, и они пребывают в одном чувстве.

Нет ни одного предмета, который был бы свободен от этих качеств, зато существуют предметы, лишенные других качеств. Так, например, бывают бесцветные и беззвучные тела, равно как тела, лишенные запаха и вкуса. Вот почему соответствующие органы чувств и устроены наподобие этих тел. Поскольку же об осязании этого сказать нельзя, то и связано оно с таким телом, состав которого является уравновешенным и которое обладает соразмерным количеством тепла и холода, влажности и сухости. По этой причине Гален, считавший органом осязания кожу, решил, что уравновешенность противоположных качеств свойственна именно коже руки.

Относительно чувства осязания может возникнуть некоторое сомнение. Ведь согласно тому, что говорится в общем рассуждении в книге «О восприятии», каждое чувство возбуждается ощущаемым предметом, а двигатели бывают ближними и отдаленными, сущностными и акцидентальными. Отдаленный двигатель — это предмет чувственного восприятия, а ближний — то, что служит восприятию, как, например, воздух — для зрения, слуха и обоняния, а влага — для вкуса. Нечто подобное нам следовало бы искать и для этого чувства.

Фемистий²¹ предполагал, что <чувству осязания> подобным образом служит воздух. Ведь невозможно, чтобы рыба, будучи в воде, ощущала как-нибудь иначе, чем через воду, ибо влага вовсе не может быть отделена от тел, находящихся в воде. Тем

²¹ Фемистий (вторая половина IV в. н. э.) — греческий ритор и философ, автор комментариев к сочинениям Аристотеля.

более это должно относиться к воздуху и к тому, что в нем находится.

Осязание бывает и при наличии более чем одной среды, хотя для него это и неестественно. Подобное, например, случается, когда мышечная (ткань) чем-то покрыта — в этом случае можно воспринять твердое и мягкое, теплое и холодное. Равным образом можно ощущать, например, и через посох, но при этом мы не будем воспринимать всех видов осязаемых качеств. Так, через посох мы не ощутим ни теплого, ни холодного; все, что для нас здесь будет ощутимым, — это твердое и мягкое. Когда наша кожа чем-нибудь покрыта, мы осязаем теплое и холодное, но покров в данном случае не служит (восприятию), он здесь, скорее, испытывает действие и является первичным предметом чувственного восприятия.

Что касается вопроса о том, осязает ли сама мышечная (ткань) или она только содержит в себе силу осязания, то ответ на него не ясен. Но как бы там ни было, эта сила связана с мышечной (тканью) и наряду с другими силами определяет ее строение.

Что, кроме осязания (и четырех других чувств), нет больше чувств, явствует из следующего. Ведь если бы существовало еще какое-нибудь чувство, то у него был бы особый предмет восприятия, и этим предметом необходимо должен был бы быть некий телесный двигатель. Но, кроме этих пяти чувств, нет больше никакого телесного двигателя. Вот почему не может быть какого-то отдельного чувства, которое воспринимало бы общие предметы ощущения и приводило бы что-нибудь в движение. Что же касается чувства, которое их воспринимает, то о том, как с ним обстоит дело, мы расскажем позже. Далее, если бы действительно существовало некое шестое чувство, то оно необходимо должно было бы существовать у какого-нибудь животного. Но это животное необходимо должно было бы быть не человеком, а каким-то другим существом, ибо человек по своей природе обладает лишь этими пятью чувствами. Это животное, следовательно, должно было бы быть каким-то несовершенным живым существом. Однако невозможно, чтобы у несовершенного существа имелось нечто такое, чего нет у совершенного. А в первом рассуждении книги «О животных» говорилось о том, какие затруднения вызывает наличие у несовершенных животных таких органов, подобных которым нет у совершенного существа, то есть у человека. Примером здесь могут служить ослиная губа, хобот слона и другие органы, имеющиеся у тех или иных животных. Если считать, что у человека есть подобный орган, то следует признать, что ослиная губа и хобот представляют собой несовершенную руку. Если органы соответствуют цели их существования и их строение

определяется приспособленностью к достижению этой цели (а у человека все эти или более совершенные, чем эти, органы имеются), то, стало быть, подобное чувство необходимо должно было бы существовать у человека, ибо в противном случае мы имели бы некое более совершенное существо. Все это явствует из того, о чем рассказывается в книге «О животных».

Раздел девятый

Об общем чувстве

Поскольку существуют общие предметы чувственного восприятия, то из этого необходимо следует, что существует некое общее чувство, воспринимающее эти предметы.

Это чувство судит об изменениях и различии в состоянии и положении ощущаемого предмета. Так, например, в каждой части яблока оно воспринимает наличие определенного вкусового качества, определенного запаха, определенного цвета, теплоты или холода. При этом оно судит о различии в этих качествах.

Когда самого ощущаемого предмета уже нет, чувственные впечатления остаются в этой силе, как, например, дело обстоит с цветом. Этой силе свойственно удерживать ощущения, которые суть впечатления, производимые в ней чувственно воспринимаемыми предметами. Когда чувственно воспринимаемому предмету случается воздействовать на какое-нибудь чувство, эта сила воспринимает восприятие впечатления.

Если существует какая-нибудь сила, которая не действует через определенный орган, то душой она является лишь по общности имени. Поскольку же общее чувство необходимо является формой природного тепла, то оно, стало быть, есть душа.

Раздел десятый

Рассуждение о воображающей силе

Воображающая сила — это та, посредством которой постигаются идеи чувственно воспринимаемых предметов. Относительно этой силы взгляды исследователей разделились. Одни из них полагали, будто она тождественна с ощущением. Другие думали, что она — мнение. Третьи же рассуждали о воображении как о сочетании мнения с ощущением²². Однако ясно, что

²² Точка зрения Платона (см. диалоги «Филеб», 39b; «Софист», 267a).

эта сила не тождественна с какой-нибудь из других сил и не составлена из них.

Что касается мнения, то для того, у кого оно появилось, оно кажется истинным. Иначе обстоит дело с воображением: ведь, бывает, вообразится такое, что не может казаться истинным и для того, кому это вообразилось. Так, например, можно вообразить рогатую лошадь, но подобное не может быть ни предметом мнения, ни чем-то таким, что могло бы казаться истинным для того, кому это вообразилось.

В момент ощущения предмет чувства всегда имеется налицо. Не всегда так обстоит дело с предметом воображения. Действительно, ведь можно вообразить себе нечто такое, что уже давно исчезло, или такое, что вообще неощутимо.

Точно так же обстоит дело и с тем, что могло бы быть сочетанием мнения и ощущения.

И мы говорим: мы здесь, очевидно, имеем дело с силой, воспринимающей то, что доставляется ей чувственным восприятием — при этом ты можешь предположить, что сами предметы отсутствуют либо потому, что они исчезли, либо потому, что их нет перед воспринимающим. Эта сила имеется не у одного только человека, она существует и у большинства не наделенных разумом животных. Причем у не наделенных разумом животных нет более высокой силы, чем эта (соответствующие пояснения мы дадим несколько позже).

Эта сила в одних случаях вводит в заблуждение, а в других — устанавливает истину, но большей частью воображение все же бывает обманчивым. В тех случаях, когда эта сила устанавливает истину, вещь воспринимается ею, естественно, в таком состоянии, в каком она была воспринята чувством. Ясно, что воспринимаемые ею вещи не тождественны с предметами чувственного восприятия, ибо воспринимает она предметы, которые уже исчезли. Далее, эта сила не может воспринимать сам предмет чувственного восприятия — ее восприятие всегда следует за восприятием чувства и является акцидентальным. О том, как все это происходит, рассказывается во втором рассуждении книги «О восприятии».

Выше уже говорилось о том, что в общем чувстве может оставаться впечатление от чувственно воспринимаемого предмета даже в его отсутствие. Однако ясно, что впечатление, о котором здесь идет речь, представляет собой ощущение. У общего чувства, следовательно, наряду со способностью воспринимать форму чувственно воспринимаемого предмета имеется еще и определенная способность удерживать таковую. Когда эта способность переходит в актуальное состояние, бывает, что многие люди видят какое-то лицо даже в его отсутствие. Эта способность особенно ярко проявляется у людей, которые стра-

дают воспалением грудобрюшной преграды²³; такое случается у них и в бодрствующем состоянии. Некоторые же смеси таковы, что воображаемые вещи кажутся чем-то реальным, как это бывает с чрезмерно чувствительными людьми. Объясняется это тем, что при усилении общего чувства и ослаблении смеси чувствилища, последнее подвергается воздействию общего чувства, воспринимает впечатление, а затем окружающий воздух приходит под воздействием чувствилища в движение, воспринимает отпечаток и становится подобным призраку. После этого впечатление возвращается и приводит в движение чувствилище, а чувствилище в свою очередь приводит в движение общее чувство. Все это изложено во втором рассуждении книги «О восприятии». Там же объясняются и причины подобного явления.

Воображаемые предметы, являющиеся завершением этой силы, находятся в последней так же, как ощущения находятся в общем чувстве. Ясно, что воображаемые формы вещей более свободны от материи, нежели ощущения. Вместе с тем они не совсем свободны от материальных форм как таковых.

Воображающая сила не приходит в движение до тех пор, пока не приводится в движение ощущениями; так что если нет ощущения, то эта сила не находится в движении. Поэтому, когда чувства бездействуют, она также бездействует. Точно так же она бездействует, когда бездействует общее чувство. Вот почему она уничтожается и возникает вместе с уничтожением и возникновением общего чувства. Воображающая сила зависит от этого чувства так же, как движущееся зависит от двигателя. Однако по своему существованию эта сила занимает более высокое положение, поскольку она служит как бы целью общего чувства.

Благодаря этой силе животное совершает разнообразные движения. Ею приводится в движение вожделеющая часть души, благодаря ей животные создают искусственные вещи и различают своих детенышей, как это, например, бывает у муравьев и пчел. У не наделенных разумом животных это самая высокая сила — более совершенной силы, чем эта, у них нет. Движущие силы животного — разумеется, те, которые находятся в нем самом, — это питающая и ощущающая силы. Благодаря этим силам животное совершает такие действия, о которых говорят, что они берут начало в нем самом, ибо в животном двигатель и движущееся соединены вместе. Об этом рассказывалось в восьмом рассуждении «Чтений».

²³ Диафрагма, которая, по Аристотелю, служит для того, чтобы не пропускать тепло, нагреваясь, «приводит мысль против воли в движение» («О частях животных» III, 10, 673a), что вызывает явления, сходные с галлюцинацией.

Поскольку всякое движущееся однородно с двигателем, как об этом говорилось в другом месте, то предметами воображения бывают единичные <вещи>, но отнюдь не универсалии. Ни в предмете чувственного восприятия, ни в предмете воображения не бывает ничего всеобщего, но одни из них бывают ближе к универсалии, чем другие. Единичное не противоположно универсалии; оно скорее представляет собой в известном смысле ее инакость (о том, как с этим обстоит дело, Аристотель рассказывает в «Метафизике»).

Что касается существования универсалии, то оно необходимо обусловлено некоторыми другими причинами. При этом универсалия обязательно должна быть либо чем-то возникшим, либо чем-то не возникшим. Если это нечто возникшее, то мы, стало быть, здесь имеем некоторую материю или некоторую потенцию, сходную с материей. Если же оно не является чем-то возникшим (так что познание здесь оказывается воспоминанием), то данная универсалия обязательно должна либо относиться к форме, как это полагал Платон и как об этом говорил Сократ в книге «Федон», и тогда разум обладал бы чувственным восприятием или чем-нибудь в этом роде, либо находиться в разуме прежде, чем стать умопостигаемой (и именно в этом случае познание будет воспоминанием).

При внимательном рассмотрении универсалии у нее можно обнаружить такие состояния, из которых вытекает, что она извечна, и такие, из которых необходимо вытекает, что она есть нечто возникающее. Короче говоря, имеющиеся у нее атрибуты находятся в ней в состоянии, отличном от их существования в материальных формах.

Раздел одиннадцатый

Рассуждение о разумной силе

Нам надлежит исследовать разумную силу и выяснить следующее. Какая это сила? Что она собой представляет? Является ли она душой или только силой, принадлежащей душе? Если она, как полагают, лишь принадлежащая душе сила, то в каком смысле говорится, что она принадлежит душе? Нам необходимо, далее, исследовать эту силу, дабы выяснить, всегда ли она находится в актуальном состоянии, или же бывает иногда в потенции, а иногда в действии. В последнем случае она должна иметь материю. Если же у нее есть материя, значит, у нее есть и двигатель, ибо всякое движущееся имеет двигатель. И тогда спрашивается: что собой представляет этот двигатель и каково его существование?

Что сила эта не всегда находится в актуальном состоянии, это очевидно, ибо в противном случае познание было бы воспоминанием, для него не требовалось бы чувства, и тогда при недостатке какого-либо из чувств мы не имели бы недостатка в каком-либо из знаний, в то время как дело обстоит иначе.

Точно так же эта сила не может постоянно находиться в потенции, ибо знания у человека появляются либо благодаря чувству, как, например, у тех, кто занят практическими искусствами, либо благодаря обучению.

Таким образом, ясно, что эта сила находится то в потенциальном состоянии, то в актуальном. Но переход из потенциального состояния в актуальное есть изменение. Следовательно, мы должны иметь некоторое изменяющее начало, ибо у всего движущегося есть двигатель.

Разумная сила — это как раз та сила, благодаря которой один человек понимает другого такого же человека сообразно возникающим у него в голове мыслям. Вообще это понимание достигается через посредство повествовательной, вопросительной и повелительной <форм речи>. Вопросание — это <обращение>, требующее повествования. Повествование же есть передача знания; стало быть, вопросание есть приобретение знания. Таким образом, разумная сила есть такая сила, посредством которой человек передает и приобретает знания. Что касается речи <вообще>, то она, располагая слова в определенном порядке, выражает те понятия, которые появляются в душе говорящего. В арабском языке слово «нутк» обозначает прежде всего произношение отдельных слов, обозначающих определенные понятия. Оно обозначает также произношение бессмысленных слов. Это слово употребляется и в некоторых других значениях — последние перечислены знатоками арабского языка.

В человеке необходимо совершаются два действия: во-первых, возникновение понятий; во-вторых, сочетание их друг с другом. Сила, благодаря которой осуществляется это сочетание, есть мыслительная сила. Последняя производит различного вида сочетания понятий (виды этих сочетаний перечислены в книгах по логике). Другая сила — это та, при помощи которой возникают отдельные понятия. Она является как бы материей для мыслительной силы, ибо если нет отдельных понятий, то не может быть и их сочетания. Следовательно, эта сила по природе своей предшествует той силе.

Понятия, обозначаемые словами, как об этом говорилось во многих местах, делятся на два вида: на универсалии и единичные понятия. Силой, посредством которой воспринимаются единичные понятия, является, как говорилось выше, воображающая сила. Что же касается универсалий, то они связаны

с другой силой. Ясно, что это не чувство, ибо чувство воспринимает только единичное, а универсалии — это уже иные понятия. Ведь универсалия принадлежит к тем понятиям, о которых говорится, что они существуют во многих вещах, чего нельзя сказать о двух единичных *⟨понятиях⟩*. Суждение может состоять из двух единичных *⟨понятий⟩*, но такое суждение малоупотребительно. Оно, далее, может состоять из единичного *⟨понятия⟩* и универсалии — подобные суждения часто употребляются в ораторском и поэтическом искусстве. Что же касается суждений, составленных из двух универсалий, то они общи для всех искусств и именно их вообще и в первую очередь называют познаниями.

Эти универсалии суть умопостигаемые идеи. Таковыми они оказываются, будучи соотнесены с единичными *⟨понятиями⟩*, которые служат для них подлежащими, как, например, идеи солнца и луны.

Все эти предметы разумного восприятия должны быть либо извечными, либо имеющими начало во времени...²⁴

²⁴ На этом дошедшая до нас рукопись Ибн-Баджи обрывается.

ИБН-ТУФЕЙЛЬ



Ибн-Туфейль (Абубацер) родился в Вади-Аш (в районе Гранады) около 1110 г. Зрелые годы своей жизни философ провел, работая в качестве врача в Гранаде и в качестве секретаря при гранадском правителе и при эмире Танжера Абу-Саиде. Уже в преклонном возрасте Ибн-Туфейль становится визирем при дворе Альмохадов и одновременно занимает должность лекаря при халифе Абу-Якубе Юсуфе аль-Мансуре (1163—1184). Во дворце аль-Мансура Ибн-Туфейль общался со многими знаменитыми учеными тогдашней Андалусии. В эти же годы (около 1169 г.) он познакомился с Ибн-Рушдом, с которым у него впоследствии установились тесные дружеские отношения и для которого он вскоре выхлопотал место первого придворного врача. Умер Ибн-Туфейль в Марокко в 1185 г.

Как и другие арабские мыслители средневековья, Ибн-Туфейль был ученым широкого кругозора: он интересовался и медициной, и математикой, и астрономией, и поэзией. По свидетельству современников, им были составлены два трактата по медицине. В своем комментарии к «Метеорологии» Аристотеля Ибн-Рушд сообщает о том, что Ибн-Туфейлю принадлежала работа о «населенных и ненаселенных областях земли», а в одном из комментариев к аристотелевской «Метафизике» с большой похвалой говорит об оригинальных взглядах Ибн-Туфейля на «строение и движение небесных светил». О том, что Ибн-Туфейль создал собственную космологическую теорию, «свободную от ошибок» и построенную «на иных началах, нежели те, что были установлены Птолемеем», говорит также и известный арабский астроном аль-Битрауджи. Однако основные научные интересы Ибн-Туфейля были связаны с философией. При этом главное внимание он уделял вопросам познавательной деятельности человека.

Единственное произведение Ибн-Туфейля, сохранившееся до наших дней, — это роман «Хай, сын Якзана» (полное название — «Трактат «Хай, сын Якзана» относительно тайн восточ-

ной мудрости, извлеченных из зерен сущности высказываний главы философов Абу-Али Ибн-Сины имамом, знающим и совершенным философом Абу-Бекром Ибн-Туфейлем»). Это произведение Ибн-Туфейля, повествующее о естественном развитии человека и его мышления, пользовалось большой популярностью не только в эпоху средневековья — широкое признание оно получило также и у европейских читателей нового времени, впервые познакомившихся с ним в конце XVII в. К настоящему времени «Роман о Хайе, сыне Якзана» переведен почти на все европейские языки.

В русском переводе это произведение было опубликовано в 1920 г. (*Ибн-Туфейль, Роман о Хайе, сыне Якзана*, пер. И. Кузьмина, под ред. И. Ю. Крачковского, Петроград, 1920). В настоящем издании воспроизводится текст этого перевода.

РОМАН О ХАЙЕ, СЫНЕ ЯКЗАНА

Во имя Аллаха, всемилостивого, всемилосердного!

Да благословит бог господина нашего Мухаммеда, род его и сотоварищей его и да приветствует их!

Ты просил, о чистый брат (да даст тебе Аллах вечную жизнь и осчастливит бесконечным счастьем!), чтоб я раскрыл пред тобой, сколько возможно раскрыть, тайн мудрости восточной, поведанных шейхом, главой философов Абу Али ибн Синой. Знай же, что, кто стремится к истине, в которой нет ничего неясного, тот должен искать ее, должен трудиться, чтоб добыть ее. Но вот, просьба твоя возбудила во мне высокое настроение, которое — хвала богу! — привело меня к созерцанию экстаза, ранее мной не виданного, и довело меня до граней столь отдаленных, что не опишет их язык, не передаст их никакое красноречие, потому что область их — иная область и мир их — иной мир. Однако радость и веселье и сладость этого экстаза таковы, что достигший его и дошедший до граней границ его не сможет утаить или скрыть тайну его — нет, его охватывает такое волнение душевное и веселье, радость и ликование, которые заставляют открыть этот экстаз в чертах хотя бы общих, без подробностей. И если он из тех, кого не умудрили науки, то и говорит он о нем, что придется; так, один говорит в этом экстазе: «Да будет мне славословие! Как величественно состояние мое!» Другой: «Я — истина!» Третий говорил: «Никто иной, как бог, под одеждой этой». А вот шейх Абу Хамид¹ таким стихом пояснил достигнутое им состояние:

«Было, что было, а что — не сумею сказать; думай, что благо, но лишь не проси передать».

А он был воспитан знанием, умудрен науками. Теперь посмотри на слова Абу Бекра ибн ас-Санга², связанные с тем,

¹ Газали.

² Ибн-Баджа.

как он описывал соединение³; он говорил: «Когда постигнуто искоемое сокровенное, выясняется тогда, что никакое знание из наук обыкновенных не может достичь его степени. Постигается же это сокровенное на такой ступени, когда люди видят себя свободными от всего предшествующего, с новыми, не материалистическими убеждениями⁴, слишком высокими, чтобы отнести их к миру физическому — нет, убеждениями из состояний блаженных, свободными от сложности жизни физической, заслуживающими названий состояний божественных, которые дарует бог тем из рабов своих, кому пожелает». Эта ступень, на которую указал Абу Бекр, достигается путем умозрительного знания и отвлеченного размышления. И нет сомнения, что сам он дошел до нее и не миновал ее.

Что же касается до того состояния, о котором мы упомянули вначале, то оно не таково, хотя и является им в том смысле, что в нем не раскрывается что-либо противоположное тому, что раскрывается во втором; однако отличие его лежит в большей отчетливости, и внутреннее созерцание его достигается чем-то таким, что только иносказательно мы можем обозначить некоей силой, потому что ни в обычных словах, ни в специальных терминах мы не найдем имени, указывающего на то, при помощи чего достигается этот род внутреннего созерцания. Вот это упомянутое нами состояние, вкусить которое побудила нас твоя просьба, принадлежит к числу тех, на которые обращает внимание шейх Абу Али⁵ в том месте, где он говорит: «Потом, когда воля и упражнение достигают в нем известного предела, являются пред ним мерцания восходящего над ним света Истины, приятные, подобные молниям; то блистают они, то угасают. И учащаются эти наития при настойчивости в упражнении. Потом он так далеко заходит в этом, что находит на него и без этих упражнений: лишь взглянет на что-нибудь, как тотчас метнется мыслью к высочайшей святости, сохраняя еще сознание о себе. Потом находит на него новое наитие, и он почти видит истину в каждой вещи. Затем достигает прозрение его такой степени, что мгновенное состояние сменяется наитием длительным, мимолетное становится привычным, мерцающее — явным светочем. Приобретается им тогда знание прочное, похожее на непрерывное содружество». Так описывал он последовательное восхождение по ступеням до того момента, когда оно завершается достижением, то есть состоянием, в котором «со-

кровенная часть его существа стала отполированным зеркалом, обращенным к Истине. И тогда польются в изобилии на него высшие наслаждения и возвеселится он в душе своей следам Истины в ней. И на этой ступени будет взирать он на Истину и на душу свою попеременно; потом исчезнет у него сознание и узрит он одну только пресветлую святость, а душу свою если и будет видеть, то только как созерцающую. Вот здесь наступит настоящее соединение». Описывая так эти состояния, Абу Али хочет лишь сказать, что они были для него вкушением⁶, но не умозрительным постижением, извлекаемым аналогиями, послылками и следствиями.

Если ты хочешь пример, на котором ясно было бы для тебя различие между постижениями людей этого толка и постижением других, то представь себе слепорожденного, однако даровитого от природы, с хорошим воображением, прочной памятью и правильным строем мысли; от самого рождения он растет в одном городе, постоянно знакомясь при помощи других своих чувств и с отдельными его обитателями, и с многочисленными видами одушевленных и неодушевленных существ, и с городскими улицами и проходами, домами и рынками, так что в состоянии, наконец, бродить по этому городу без проводника и сразу же узнавать все встречающееся ему. Одни лишь цвета он узнает по толкованиям их названий и по некоторым определениям, указывающим на них. И вот, когда он достигает такой степени понимания, очи его открываются, и он делается зрячим. Тогда он идет по всему этому городу, обходит его и не находит ни одной вещи, противоречащей тому, что он о ней думал, ничего такого, что бы он не признал, так что и цвета оказываются соответствующими тем признакам их, которые были описаны ему. Однако во всем этом есть у него два важных обстоятельства, одно из которых является следствием другого, это, во-первых, большая ясность и блеск и, во-вторых, великое наслаждение.

Состояние тех склонных к умозрению людей, которые не достигают предела святости, и есть первое состояние слепорожденного. А те цвета, которые узнавались им в этом состоянии по толкованиям названий их, суть те вещи, о которых Абу Бекр сказал, что они слишком велики для того, чтобы отнести их к миру физическому, и что бог дарует их кому хочет из рабов своих. Состояние же тех умозрителей, кои достигают предела святости и которым бог дарует то, что, как мы сказали, может быть названо силой только иносказательно, будет вторым состоянием слепорожденного. Но редко можно найти

³ Речь идет о соединении человеческого разума с космическим «деятельным разумом», описанном Ибн-Баджей в трактатах «Об образе жизни уединившегося» и «О соединении».

⁴ Речь идет о мыслях, обращенных на нематериальное.

⁵ Ибн-Сина. Ниже автор цитирует «Книгу указаний» Ибн-Сины (раздел «Положения познающих»).

⁶ Под «вкушением» («заук») в средневековой арабской философии подразумевали интуитивный способ познания истины.

человека с пронизательным взором, с открытыми очами, который не нуждался бы в размышлении. Я не имею здесь в виду (да почитит тебя бог близостью к себе!) под постижением людей умозрения то, что они воспринимают из мира физического, и под постижением людей святости то, что они постигают из мира, находящегося за пределами мира физического, потому что оба эти представления совершенно отличаются друг от друга по самой сути своей и не могут быть смешиваемы друг с другом. Нет, под постижением умозрителей мы разумеем постижение того, что лежит за пределами мира физического, как было у Абу Бекра. Ведь условием этого их постижения является то, чтобы оно было истинным и верным, и вот тогда отпадает сравнение между ним и постижением людей святости, которые воспринимают те же вещи, но с большей ясностью и силой наслаждения. Абу Бекр осуждал народ святости за это наслаждение, относил его к силе воображения и обещал описать толково и ясно, каким должно быть состояние блаженных в этот момент. Но здесь следует ему сказать: «Не считай сладким вкус того, чего не отведал, и не наступай на шею праведника». Однако этот человек не сделал ничего такого и не выполнил своего обещания. Возможно, что ему помешал в этом недостаток времени, о котором он говорил, и хлопоты по переселению в Оран или, может быть, он увидел, что если опишет это состояние, то будет принужден высказать такие вещи, в которых окажется для него осуждение собственного поведения и опровержение бывшего совета умножать и собирать богатства, пользуясь всякого рода средствами для их стяжания. Но речь наша несколько уклонилась от предмета твоей просьбы, как это потребовала необходимость.

После сказанного ясно, что просьба твоя имеет какую-нибудь из следующих двух целей. Либо ты просишь описать то, что видят люди непосредственного созерцания, люди вкушения и достигшие степени святости, но это невозможно изложить в книге точно так, как происходит дело. Когда же кто-либо решается на это и берется описать это устно или письменно, то меняется самая сущность созерцаемого, и оно становится явлением другого, умозрительного порядка, потому что когда оно облекается в буквы и звуки и приближается к миру видимому, то ни одной доли образа или состояния не остается у него от прежней его природы и определения его пути, а думают про других, что те сбились, хотя те и на прямом пути. А происходит это потому, что это нечто безграничное в необозримом пространстве, объемлющее, но не объемлемое. Второй целью, которую, как мы сказали, может преследовать твоя просьба, является желание познать эту вещь так же, как знают ее люди

умозрения. Вот это (да почитит тебя бог приближением к себе!) нечто такое, что возможно изложить на письме и выразить словами. Однако это более редко, чем красная сера, особенно в этой нашей стране, где оно такая диковина, что только один по наследству от другого овладевает его крупицами. Да и тот, кто завладеет им, говорит о нем людям только загадками, ибо правожерная религия и истинный закон запрещают погружаться в это и предостерегают относительно этого.

Не подумай, что философия, дошедшая до нас в сочинениях Аристотеля, Абу Насра⁷ и в «Книге исцеления», выполняет преследуемую тобой цель или что кто-нибудь из андалусцев написал об этой вещи что-нибудь исчерпывающее. И это потому, что люди высокодаровитые, выросшие в Андалусии, прежде чем там распространилась наука логики и философии, отдавали свою жизнь наукам математическим и достигли в них высокой степени знания, но более этого сделать не могли. Потом пришло вслед за ними другое поколение, превосходившее их несколько знанием логики. Эти люди занимались исследованием ее, но она не привела их к истинному совершенству. И один из них сказал:

«Тревожит меня, что науки людские двух родов и не больше: трудно приобрести истинную, а в ложной нет пользы».

Затем сменило их еще другое поколение, более искусное в исследовании, более близкое к истине. И не было в нем никого с более пронизательным умом, более здравым взглядом и более верной точкой зрения, чем Абу Бекр ибн ас-Санг. Но увлекли его мирские дела, так что смерть похитила его прежде, чем открылись сокровищницы его знания, прежде чем распространились тайны его мудрости. И большая часть известных его сочинений не закончена, с недостающими заключениями, вроде книги «О душе», «Поведение одинокого» и того, что писал он по логике и естественным наукам. Что же касается до сочинений законченных, то это сочинения краткие и трактаты наскоро составленные. Он сам признается в этом и говорит, что речь не может дать ясного понятия о том сокровенном смысле, выяснение которого имеется в виду в трактате его «О соединении», иначе как после трудных и томительных усилий; что строй выражений его в некоторых местах не совершенен и что, если бы он имел время, он охотно переделал бы их. Вот в каком виде дошло до нас знание этого человека, лично же с ним мы не встречались. Что же касается до его современников, которых описывают как людей одного с ним уровня, то их сочинений мы не видели. Те же наши современники, которые пришли после них, либо еще находятся в стадии

⁷ Фараби.

развития, либо остановились, не достигнув совершенства, либо до нас не дошло о них достоверных сведений.

Что же касается дошедших до нас писаний Абу Насра, то большая часть их по логике, а сочинения, касающиеся философии, изобилуют сомнительными местами. Так, в сочинении «Совершенная община» он утверждает, что души злых будут вечно пребывать после смерти в нескончаемых муках; потом он ясно показал в «Политике», что они освобождаются и переходят в небытие и вечны только души добрые, совершенные. Затем в «Комментарии к Этике» он дал некоторые описания человеческого счастья, и вот оказывается — оно только в этой жизни и в этой обители; далее вслед за этим прибавляет он еще несколько слов, смысл которых таков: «а все другое, что говорят об этом, рассказы и бредни старух». Но ведь это заставляет всех людей отчаиваться в милосердии божием и ставит совершенного на одну ступень со злым, ибо исходом всего он ставит небытие. И это непростительное заблуждение, несправимая ошибка. Еще далее обнаруживает он скверные свои убеждения и относительно пророчества, утверждая, что якобы оно происходит силой воображения, и предпочитая ему философию, и доходит до таких вещей, приводить кои нет нам нужды.

Содержание сочинений Аристотеля позаботился изложить шейх Абу Али. В своем сочинении «Исцеление» он держался пути его философии и показал в начале его, что истина, по его мнению, не в нем, и что он написал его, только следуя учению перипатетиков, а кто ищет истину безукоризненно чистую, тот должен взять сочинение его «О восточной философии». Тому, кто потрудится прочитать книгу «Исцеление» и сочинения Аристотеля, будет ясно, что во многом они совершенно совпадают, хотя в книге «Исцеление» и имеются вещи, не дошедшие до нас от Аристотеля. Но если взять все то, что дают сочинения Аристотеля и книга «Исцеление» в их внешней форме, не постигая тайного и сокровенного смысла их, то не приведут они к полному пониманию, как на это и обратил внимание шейх Абу Али в книге «Исцеление».

Что касается до сочинений шейха Абу Хамида, то он, приходя к обращению своему к народу, в одном месте связывает, в другом разрешает, то не признает одни вещи, то их исповедует. Между прочим, он обличает философов в неверии в книге «Ниспровержение» за то, что они отрицают воскресение тел и признают награду и наказание исключительно для душ. Затем в начале книги «Весы» он категорически говорит, что это мнение есть мнение шейхов суфиев; далее, в сочинении «Предохранитель от заблуждения и толкователь состояний экстаза», он утверждает, что его мнение подобно мнению

суфиев и что он остановился на нем только после долгого исследования. И многое в этом роде может увидеть в сочинениях его, кто будет читать и углубляться в исследование их. В конце книги «Весы деяний» он оправдывается в этом там, где трактует, что мнение может быть трех родов: мнение, сходное с мнением простого народа, которого он держится, мнение, соответствующее тому, как излагают его всякому вопрошающему, ищущему правого пути и, наконец, мнение, которое знает только человек и его душа, которое раскрывается только разделяющему с ним его убеждения. Затем он говорит: «И если бы эти слова зародили в тебе всего-навсего лишь сомнение относительно твоего наследственного убеждения, то и этой пользы было бы достаточно. Ведь кто не сомневается, тот не исследует, кто не исследует, тот не прозревает, а кто не прозревает, тот остается в слепоте и колебании». Далее приводит он в пример этот стих:

«Возьми то, что видишь, и оставь то, что слышишь,
Когда взошло солнце, не нужен тебе Сатурн».

Вот характер его учения. По большей части оно заключается в намеках, загадках, которые могут принести пользу лишь тому, кто сначала долго исследует их своим духовным взором, потом выслушивает их от него, или кто подготовлен к уразумению их, обладает высокими дарованиями, кому достаточно малейшего указания. В сочинении «Драгоценные камни» упоминается также, что ему принадлежат писания сокровенные, заключающие чистую истину, но ничего из них не дошло, насколько мы знаем, до Андалусии. Правда, дошли сочинения, про которые некоторые утверждают, будто бы они и есть эти сокровенные, но не так на самом деле: книги эти «Познания умственные», «Вдувание и завершение» и сборники по другим вопросам. И эти сочинения, хотя и содержат в себе указания, однако не содержат большего раскрытия, чем то, что изложено в его известных сочинениях. Кроме того, в книге «Высшая цель» обнаруживается нечто более глубокое, чем в этих сочинениях, а он разъяснил, что «Высшая цель» не является сочинением сокровенным, откуда следует, что и эти, дошедшие до нас, писания не являются сокровенными.

Некоторые из позднейших исследователей придали особую важность его словам в конце книги «Ниша», что ввергло их в пропасть, откуда нет спасения. Это слова его вслед за упоминанием всякого рода лишенных света и переходом к речи о достигших соединения, о том, что Бытие, по мнению последних, обладает свойствами, несовместимыми с чистым единством, откуда они хотят вывести, что он убежден, будто Первое, Истинное и славное Бытие множественно в существе своем. Но

Господь превыше речей неправедных! И мы не сомневаемся, что шейх Абу Хамид принадлежит к тем, кто наслаждался высшим блаженством и достиг этих высоких степеней, однако сокровенные его сочинения, заключающие знание откровения, до нас не дошли.

Что касается до нас, то мы сами могли справиться с истиной, которой достигли и которая есть предел нашего знания, только путем изучения его слов и слов шейха Абу Али, сближая их друг с другом и присоединяя это к мнениям современников наших, излюбленными людьми, занимающимися философией, так что пред нами открылась истина сначала путем исследования и умозрения, а теперь вкусили мы немного от нее путем внутреннего созерцания.

И вот, показалось нам, что мы в состоянии высказать нечто, оставящее память по нас, и мы решили, что ты будешь первым, кого мы наградим тем, чем обладаем, и откроем это ради истинной дружбы с тобой и чистоты твоей искренности. Однако если мы предоставили тебе конечные результаты, достигнутые нами, прежде чем обсудили с тобой исходные точки этого, то это принесет тебе не больше пользы, чем общее догматическое постановление; хотя бы ты и одобрил нас в силу твоей любви и привязанности, а не потому, что мы внушаем доверие к нашим словам. Мы не довольствуемся этой степенью знания для тебя и не удовлетворимся, пока не дадим тебе нечто высшее, так как такое знание не обеспечивает спасения, не говоря уж о достижении высших степеней.

Мы хотим лишь направить тебя на путь, на который мы вступили прежде; научить тебя плавать по морю, через которое мы переправились раньше, чтобы привести тебя туда, куда дошли мы, дабы увидел ты то, что мы видели, и удостоверился духовным взором своим во всем том, в чем мы удостоверились, и дабы в знании своем не нуждался быть на поводу знания нашего. А это требует некоторого времени и не малого, свободного досуга, требует отдаться всеми помыслами работе этого рода. И если твое решение искренно и намерение потрудиться для этой цели прочно, то утром же ты восхвалишь свое ночное путешествие и получишь благословение божие за усилия свои и удовлетворишь ты господу твоего и будет он доволен тобой. Я же всегда, когда бы ты ни захотел, готов вести тебя самым прямым и свободным от бедствий и опасностей путем. Если же ты желаешь теперь легкого намека, чтобы усилить желание и побудить вступить на правильный путь, я расскажу тебе историю Хайя ибн Якзана, Асаля и Саламана, которых назвал так шейх Абу Али. Эта история может служить примером для людей умных «и увещеванием для тех, у кого есть сердце, или кто внимает и видит».

Повествуют наши добрые предки (да будет доволен ими Аллах!), что есть один остров из островов Индийских под экватором, и на том острове родился человек без отца и без матери. И это потому, что он обладает самой умеренной температурой воздуха и наибольшей жизненной восприимчивостью среди всех других стран земли, так как на него изливается высший свет. Правда, это противоречит мнению большинства философов и великих врачей, ибо, по их представлению, наиболее умеренным в населенном мире является четвертый климат⁸. Но если они говорят это вследствие того убеждения, что не может быть культуры под экватором в силу препятствий, вытекающих из свойств земли, тогда слова их о четвертом климате, как о самом умеренном из всей остальной земли, имеют некоторое оправдание. А если они хотят этим сказать, что область под экватором особенно горяча, как это определенно высказывает большинство из них, тогда это заблуждение, и обратное мнение может быть доказано. Дело в том, что в естественных науках может быть доказано, что причиной горячего состояния может быть либо движение, либо соединение нагретых тел, либо свет. В них же выяснено также, что солнце по существу своему не есть тело нагретое и не обладает ни одним из этих свойств температуры, как выяснено и то, что телами, наиболее полно воспринимающими свет, являются тела гладкие, непрозрачные, далее идут тела темные, негладкие. Что же касается до тел прозрачных, несколько не затемненных, то они совершенно не принимают света. Все это доказано только одним шейхом Абу Али, предшественники же его об этом умалчивают. Раз правильны эти предпосылки, то из них следует, что солнце не нагревает землю, как нагревают одни нагретые тела другие путем прикосновения, так как солнце само по себе не является нагретым телом; что земля не нагревается движением, ибо она неподвижна и пребывает в одном положении, как в момент восхода солнца над ней, так и тогда, когда оно скрывается от нее, и ее состояния нагретости и охлажденности в эти два промежутка времени ясно различимы для чувства; следует также, что солнце не нагревает сначала воздух, а потом землю чрез посредство нагретости воздуха. Да и как это может случиться, если мы обнаруживаем, что часть воздуха, прилегающая к земле, нагревается во время жары гораздо сильнее, чем часть его, отдаленная от земли в высоту? Остается признать, что нагревание солнцем земли происходит только путем света, не иначе. Ведь свет всегда сопровождается жаром, так что, когда свет собирается в зажигательном зеркале, загорается предмет, нахо-

⁸ Арабские средневековые географы делили землю с юга на север на семь поясов, или «климатов».

дящийся против него. В науках точных установлено категорическими доказательствами, что солнце имеет форму шара и земля точно так же; что солнце во много раз больше земли и что часть земли, постоянно освещаемая солнцем, больше половины ее; что эта освещаемая половина земли бывает наиболее сильно освещена всегда в своей середине, так как последняя наиболее удалена от темной части и лежит против солнца на большем протяжении. И чем ближе к окружности, тем слабее освещение, пока не переходит оно в темноту у окружности освещенного круга земли. И каждое место бывает серединой освещенной окружности лишь тогда, когда солнце стоит в его зените: тогда жара в этом месте бывает наибольшей. Если солнце находится далеко от зенита данного места, то холод там чрезвычайно силен. А если солнце продолжает пребывать в его зените, там становится очень жарко. В науке астрономии доказывается, что в странах земли, лежащих под экватором, солнце бывает в зените только два раза в год: один раз, когда оно находится в знаке Овна, и другой раз — в знаке Весов. В остальное время года оно бывает шесть месяцев на юг и шесть месяцев на север от них. Там, следовательно, не бывает ни чрезмерной жары, ни чрезмерного холода, и погода там поэтому однообразная. Это нуждается в объяснении более обстоятельном, которое, однако, нам не по пути, и мы обратили твое внимание на это лишь потому, что оно доказывает упомянутую мысль о возможности рождения человека в этой стране без матери и отца.

И вот, одни определенно разрешают вопрос так, что Хай ибн Якзан был из числа тех, кто рождался в этой стране без матери и отца. Другие отрицают это и рассказывают его историю так, как я ее тебе сейчас передам.

Они говорят, что против этого острова был другой остров, большой, обширный, богатый и населенный, а царем там был человек очень высокомерный и ревнивый. И была у него сестра, которой он препятствовал выходить замуж, отстраняя от нее женихов, так как не мог найти для нее равню. А у нее был один близкий ей человек по имени Якзан, за которого она тайно вышла замуж, как это допускалось по распространенному тогда среди них вероучению. Потом забеременела она от него и родила мальчика. А так как она боялась, что дело это обнаружится и тайна ее раскроется, то положила она дитя в хорошо скрепленный ящик, покормив его перед этим досыта грудью, и вынесла в начале ночи на берег моря в сопровождении слуганок и надежных подруг, а сердце у нее горело от любви к нему и страха за него. И простилась она с ним и сказала: «Божь! Это ты сотворил это дитя, которое было ничем, заслуживающим упоминания, ты питал его во мраке внутренностей и пекся о нем, так что оно развилось и сформировалось совершенно.

И вот я доверяю его твоей благодати и надеюсь на твою милость к нему, так как боюсь этого несправедливого царя, упорного тирана. Будь же с ним и не покидай его, о милосерднейший из милосердных!». Потом она бросила его в море, на него набежало с силой течение, которое и унесло его в ту же ночь к берегу вышеупомянутого острова. Прилив тогда дошел до такого места, куда он доходил лишь через год. И занесли волны тот ящик в чашу густого кустарника, место прекрасное, укрытое от ветров и дождя, защищенное от солнечных лучей, отклоняющихся от него при восходе и склоняющихся к нему при заходе. Потом наступил отлив, и остался ящик на том месте. И все выше и выше поднимался песок, пока не заградил воде доступ в эту чашу, а прилив больше не доходил до нее.

Между тем, когда волны бросили ящик в эту чашу, гвозди его расшатались и доски раскачались. Дитя же от усилившегося голода заплакало, стало звать на помощь и пыталось двигаться. Голос его достиг до ушей одной газели, потерявшей своего детеныша; она пошла на крик, воображая, что это детеныш ее, и так дошла до ящика. Она пыталась открыть его копытами, а мальчик все привставал изнутри, пока не отвалилась доска сверху ящика. И прониклась газель нежностью к нему, и почувствовала привязанность, и дала ему сосцы, и напоила его приятным молоком. И не переставала она навещать и питать его и отстранять от него все неприятное. Таково начало истории, по мнению тех, кто отрицает самозарождение. После мы опишем, как рос мальчик и как менялось его состояние, пока он не достиг высокой степени.

Что касается тех, кто утверждает, что мальчик родился без матери и отца, то они говорят следующее.

Была на том острове одна впадина, в которой в течение ряда лет бродила глина до тех пор, пока жар и холод, влажность и сухость не смешались в ней частями, одинаковыми по количеству и силе. Этой бродившей глины было чрезвычайно много; одни части ее превосходили другие равномерностью расположения смешанных элементов и способностью к образованию семенной жидкости. Наибольшей соразмерностью обладала ее середина, она же наиболее полно походила на состав человека. И начался в этой глине процесс зарождения. Стали возникать в ней, в силу ее клейко-жидкого состояния, как бы пузырьки, появляющиеся при кипении. В середине ее образовался особенно маленький пузырек, разделенный на две части тонкой перегородкой, наполненной нежным, воздушным телом, состав которого очень подходил к требуемой соразмерности в частях. И приобщилась тогда к нему душа, исшедшая от бога, и так крепко прикрепилась к нему, что невозможно отделить ее от него ни чувству, ни разуму. Ибо эта душа, как известно,

вечно изливается от бога великого и славного и подобна свету солнца, вечно изливавшемуся на мир. Одни из тел не отражают его, как, например, чрезвычайно прозрачный воздух, другие отражают его только отчасти, каковы тела темные, негладкие, причем последние различаются еще степенью восприятия света, в зависимости от чего находится и цвет их. Третьи тела отражают свет исключительно полно, таковы тела с полированной поверхностью, например зеркала и тому подобное. Если это зеркало вогнуто особенным образом, тогда от чрезмерного скопления света возникает в нем огонь.

Точно такова же и душа, вечно изливающаяся от бога на все существующее. На одних вещах действие ее не обнаруживается по причине непригодности их для этого; таковы минералы, в которых нет жизни; они подобны воздуху в вышеупомянутом примере. На других обнаруживается действие души, например на разного рода растениях сообразно степени пригодности их к принятию ее. Их можно уподобить телам темным в вышеприведенном примере. Наконец, в третьих действие души проявляется сильно, таковы всякого рода животные; подобием их будут вышеупомянутые тела полированные. И как среди этих полированных тел есть такие, которые не только обладают силой отражения света солнца, но также и силой воспроизводить образ и подобие его, так и в среде животных некоторые, помимо силы отражения души, еще воспроизводят душу и принимают ее вид. Это свойство принадлежит исключительно человеку, и на него указал пророк (да благословит его бог и да приветствует!) следующими словами: «Сотворил господь Адама по образу своему». Если усиливается в человеке отчетливость этого образа до такой степени, что пред ним ступают все другие образы и остается один он, и величественный огонь его сжигает все попадающее к нему, тогда человек становится подобен зеркалу вогнутому, воспаляющему посторонние предметы. Но это присуще только пророкам (да будут благословения господни над ними!). Все это ясно изложено в соответствующих сочинениях.

Вернемся же назад, чтобы закончить рассказ описывающих это самозарождение. Они говорят так. После того как душа присоединилась к этому вместилищу, смирились пред ней все силы и, по повелению бога, преклонились все, сколько их ни было. Против этого вместилища есть другой пузырек, разделенный на три отделения, с тонкими преградами и сквозными каналами, наполненными таким же воздушным веществом, как и первое вместилище, однако еще более нежным. В этих трех отдельных ложах одного вместилища разместились некоторые из сил, смирившихся пред душой, обязанных охранять эти отделения, печься о них и доводить все возникающие в них малые

и большие события до первой души, укрепившейся в первом помещении.

Против этого вместилища, в противоположной стороне от него, есть еще пузырек третий, наполненный воздушным телом, более грубым, однако, чем вещество двух первых. В этом помещении обосновалась другая часть тех смирившихся сил, на обязанности которых лежит охрана его и попечение о нем.

Эти вместилища, первое, второе и третье, зародились первыми в этой бродившей глине, расположившись указанным нами образом. Взаимная нужда связывает их. Так, первое вместилище нуждается в услугах и охране двух других. Эти два нуждаются в первом, как подчиненный нуждается в начальнике, управляемый в управляющем. И каждый из этих двух по отношению к органам, возникавшим после них, является в свою очередь начальником, а не подчиненным, и одному из них, именно вместилищу второму, присуще больше власти, чем третьему.

Первое вместилище, в силу того что с ним связана душа и в нем пылает ее жар, принимает коническую форму огня; грубое тело, окружающее его, принимает также его форму и становится твердым телом, облекаемым мембранообразной, предохранительной оболочкой. Весь орган получает название сердца. Так как следствием жары является ослабление связей и уничтожение влаги, то сердце нуждается в органе, который бы поддерживал его, питал и постоянно восстанавливал утраченное, ибо без него оно не может существовать; а также и в таком органе, при помощи которого оно могло бы узнавать пригодное ему, дабы привлекать его к себе, и враждебное, дабы отталкивать его. Один орган взял на себя труд удовлетворять одну нужду при помощи находящихся в нем, но ведущих происхождение от сердца, сил, а другой орган принял на себя выполнение нужды другой. Орган, на ответственности которого находятся ощущения, есть мозг, а орган, заведующий питанием, — печень. Но оба эти органа нуждаются в сердце как подкрепители их своей теплотой и теми особенными силами, которые находятся в них, но источник которых — сердце. Ради выполнения всех этих взаимоотношений и образована между ними сеть путей и дорог, одни из которых, сообразно потребности, шире других. Таковы артерии и вены.

Далее, сторонники этой версии продолжают описывать образование всего организма и всех его частей так, как естествоиспытатели описывают образование зародыша в матке, не пропуская ничего, до полного формирования и развития его членов к моменту выхода плода из чрева. При описании совершенствования они прибегают к этой основной глине, находящейся в брожении и обладающей формирующим началом, так как из нее образуются все оболочки, покрывающие тело человека, и

все другое, необходимое для создания его. Затем при полном развитии зародыша отпали от него эти оболочки, подобно тому как бывает это при разрешении от бремени, и треснула оставшая глина под действием сухости. Потом дитя, лишенное питательной основы, при усилении голода начало кричать, и вяла его зову газель, потерявшая своего детеныша. В дальнейшем устанавливается согласие между сторонниками первой и второй версии при описании воспитания этого младенца.

По словам тех и других, газель, взявшая на себя попечение о нем, напала на обильную траву и богатое пастбище, отчего утучнилось ее тело и молоко стало обильно, так что питание этого младенца наладилось самым лучшим образом. Она оставалась при нем и отлучалась только по необходимости на пастбище; дитя привязалось к этой газели, так что, бывало, как только она замешкается, зальется оно слезами и газель уже летит к нему.

А на острове том не было никаких хищных зверей. И рос младенец, питаясь молоком этой газели, и вот уже достиг двух лет, начал понемногу ходить и прорезались у него зубы. Он не отходил от газели, а она проявляла к нему ласковость и нежность и приводила его в места, где были плодовые деревья, и кормила его упавшими сладкими и спелыми плодами; если же они были покрыты жесткой кожей, она раскалывала их ему своими клыками. Когда он обращался к ней за молоком, она поила его, когда он жаждал воды, она вела его к ней, когда его пекло солнце, она закрывала его от него, и когда он зябнул, она согревала его. Когда же спускалась ночь, она возвращала его в его первое местопребывание и укрывала своим телом и бывшими там перьями, которыми был устлан раньше ящик, когда клали в него дитя.

Утром и вечером сопровождало их обыкновенное стадо антилоп, пасясь в тех местах, где были они, и проводя ночь там, где и они. Живя, таким образом, постоянно с газелями, ребенок подражал своим голосом их крику, так что почти невозможно было отличить их голоса. Точно так же подражал он голосам всех птиц, которых слышал, и других животных до полного сходства. Особенно хорошо удавалось подражать ему голосам газелей, зовущим на помощь, вызывающим на дружбу, подзывающим к себе, защищающимся от опасности, так как животные кричат в этих случаях разными голосами. И привыкли к нему звери, и он привык к ним, и не чуждались они друг друга.

Когда же закрепились у него в душе образы предметов, даже когда не были они перед глазами его, возникло у него к одним из них влечение, а к другим отвращение. Наблюдая за всеми животными, он видел покрытых шерстью, волосами и

перьями, видел скорость их бега и силу нападения и их вооружение, приспособленное для отражения противника, вроде рогов, зубов, копыт, шпор и когтей. Обращаясь же мысленно к самому себе, он видел свою наготу, невооруженность, слабость бега и натиска в тех случаях, когда звери вступали с ним в борьбу из-за плодов, овладевали ими и отнимали их, а он не мог ни отогнать их от себя, ни убежать ни от кого из них. Он видел, как у сверстников его газелей вырастали рога, которых прежде не было, как становились они сильными в беге, хотя раньше были слабыми, а у себя ничего подобного не видел. И задумывался он над этим и не мог понять причину этого. Он наблюдал над животными уродливыми и неразвитыми, но и среди них не находил похожих на себя. Всматриваясь в выходные отверстия у разных животных, он видел, что они прикрыты, если то были отверстия для твердых отложений, хвостами, для жидких — шерстью или чем-либо подобным ей. Он видел также, что их половые части более сокрыты, чем у него, и все это огорчало и мучило его. Забота его об этом продолжалась долго — и вот, приближаясь уже к семи годам и отчаявшись, что у него заполнится то, отсутствие чего причиняло ему страдание, он взял несколько широких древесных листьев и пристроил часть их сзади, а часть спереди, подвязав к поясу вокруг талии, который он сделал из листьев финиковой пальмы и хальфы. Но не долго держались на нем эти листья, потом они завяли, высохли и упали. А он продолжал брать другие и сшивал их друг с другом гирляндами в несколько рядов; иногда они держались более продолжительное время, но все-таки недолго. Из ветвей деревьев он набрал себе палок с гладкими концами и ровной серединой и колотил ими по зверям, враждовавшим с ним, нападая на слабых и сопротивляясь сильным. Благодаря этому он поднялся несколько в своих глазах и увидел, что руки его намного превосходят их лапы, так как он мог прикрывать ими свои срамные части и держать палки для самозащиты, не нуждаясь ни в хвосте, ни в природном вооружении.

Между тем мальчик рос и перешел за семь лет и все мучился, возобновляя листья, которыми прикрывался. И вот завладела тогда его душой мысль воспользоваться хвостом какою-нибудь мертвого зверя, приспособив его к себе. Однако он заметил, что живые звери остерегаются и бегут мертвых, почему и не решался отважиться на это, пока, однако, не натолкнулся на мертвого орла и нашел путь удовлетворить свое стремление. Он воспользовался случаем, не видя зверей, в страхе бегущих от трупа, подошел к нему, оторвал крылья и хвост целиком, как они были, и развернул и расправил перья. Потом он содрал остальную кожу и разделил ее на две части, одну из которых прикрепил на спине, а другую под пупком и ниже; хвост

привязал он сзади, а крылья на плечах. Благодаря этому он приобрел для себя и покров и теплоту и внушил страх всем зверям, так что они уже больше не вступали с ним в соперничество и борьбу, и не приближались к нему никто из них, кроме газели, которая вскормила и вспоила его.

Она же не покидала его и он не разлучался с ней, пока она не состарилась и не ослабела. Он приводил ее на обильное пастбище и срывал для нее сладкие плоды и кормил ее. Но она продолжала слабеть и дряхлеть, пока ее не постигла смерть и не прекратились все ее движения и всякая ее деятельность. Когда мальчик увидел ее в таком состоянии, он сильно затосковал, и душа его чуть не вылилась с горя. Он звал ее голосом, на который она привыкла отвечать, слыша его, и кричал так громко, как только мог, но не видел у нее никакого движения и никакого изменения при этом. Он осматривал уши ее и глаза, но не замечал в них никакого явного изъяна. Он пересмотрел все ее члены, но не нашел в них никакого недостатка. Мальчик все хотел напасть на место изъяна и удалить его от нее, чтобы она вернулась в прежнее состояние, но не удавалось ему это и он был бессиден. Поводом же, натолкнувшим его на эту мысль, было прежнее наблюдение над самим собой. Именно, он замечал, что когда замуривает свои глаза или закрывает их чем-нибудь, то не видит ничего, пока не исчезнет эта преграда; точно так же он замечал, что когда вводит пальцы в уши и зажимает их, то не слышит ничего, пока не удалится препятствие; далее, когда он зажимает нос рукой, то не обоняет никаких запахов, пока не откроет его. Поэтому он убедился, что у всех его познавательных и деятельных способностей существуют препятствия, мешающие проявлению их, и, когда эти препятствия бывают удалены, возобновляется деятельность.

И вот, осмотрев все наружные ее члены и не заметив в них явного изъяна, но видя вместе с тем, что бездеятельность касалась не только одного какого-нибудь органа, а распространялась на все ее тело, он пришел к мысли, что изъян, поразивший газель, может быть только в скрытом от глаз органе, который находится внутри тела, хотя и необходимо для деятельности каждого из этих наружных членов. Когда изъян поразил ее, то разрушение распространилось по всему ее телу, и бездеятельность охватила ее всю. Он был твердо убежден, что если найдет этот орган и удалит из него изъян, поразивший его, то он придет в порядок, и польза от этого разольется по всему телу, и жизнедеятельность вернется в прежнее состояние.

Уже раньше он видел на трупах диких и других зверей, что все члены их представляют сплошную массу и что полыми являются только череп, грудь и живот. В душу его запало, что описанный орган может находиться только в одном из этих трех

мест. Далее, им овладело твердое убеждение, что он должен быть в том из этих трех мест, которое занимает центральное положение, так как был уверен, что все органы нуждаются в нем, откуда следует с необходимостью, что он помещается в центре.

Обратившись к самому себе, он ощутил в груди своей нечто похожее на искомый орган. А так как, направляя свое внимание на другие члены, вроде руки, ноги, уха, носа, глаза, он мог мысленно разлучиться с ними, то пришел к выводу, что может обойтись без них. Когда же он размышлял о чем-то, находясь в груди, то видел, что не обойтись ему без него ни на одно мгновение. Точно так же в борьбе со зверями он больше всего остерегался удара рогов в грудь, чувствуя что-то находящееся в ней. Когда окрепло его убеждение, что орган, пораженный изъяном, может находиться только в груди, он решил отыскать его и исследовать в надежде, что ему удастся найти изъян и исторгнуть его.

Потом он испугался, как бы самый поступок его не оказался опаснее изъяна, поразившего вначале газель, как бы ей не повредило его усердие. Затем он подумал, видел ли он какое-нибудь дикое или другое животное, которое было бы сначала в таком состоянии, а потом вернулось к прежнему положению, и не нашел ни одного. Тогда он отчаялся в возвращении газели в прежнее состояние, если ее покинуть, а некоторая надежда вернуть ее к жизни оставалась у него только в том случае, если он найдет тот орган и удалит из него изъян. И решил он тогда вскрыть ей грудь и поискать, что было внутри ее.

Из обломков твердого камня и щепок сухого камыша он сделал подобия ножей, рассек ими между ее ребрами и, прорезав мясо, добрался до преграды, скрытой под ребрами. Видя ее крепость, он решил, что такая преграда может относиться только к подобному органу и проникся надеждой, что найдет то, что нужно ему, если перейдет чрез нее. Он пытался разрезать ее, но это было трудно сделать за отсутствием инструментов, так как у него были только из камней и камыша. Тогда он взял новые, наточил их и употребил все старания, пытаясь прорвать оболочку, пока она не прорвалась, и он дошел до легкого. Сперва он подумал, что это и есть то, что нужно ему, и все вертел его, стараясь найти в нем место изъяна. Сначала он нашел только одну половину его с одной стороны и, видя ее наклоненной в одну сторону и будучи убежден, что этот орган должен находиться только в середине, как в ширину тела, так и в длину, он не прекращал поиски в середине груди, пока не нашел сердце.

Оно было покрыто очень крепкой оболочкой и привязано чрезвычайно прочными связями, а легкое окружало его с той

стороны, с которой он начал разрез. Тут он сказал самому себе: «Если у этого органа с другой стороны находится то же самое, что и с этой, то он действительно лежит посередине и, без сомнения, и есть то, что я ищу, особенно, если принять во внимание его хорошее положение, красоту формы, компактность, крепость мяса и эту оболочку, которой он покрыт и подобной которой я не видел ни у какого другого органа». Поискав с другой стороны груди, он нашел там оболочку, скрытую у ребер, и легкое, такое же, как и с этой стороны. Тогда он решил, что этот орган и есть искомый, и захотел прорвать покров и проколоть его оболочку, что и сделал после больших стараний и усилий, приложив все свое умение.

Обнажив сердце, он увидел его закрытым наглухо со всех сторон. Он исследовал его, не увидит ли в нем какого-нибудь явного изъяна, но не видел ничего. Тогда он нажал на него рукой, и показалось ему, что в нем есть пустота, и он сказал: «Может быть, самое далекое, что я ищу, находится именно внутри этого органа, и я еще до сих пор его не достиг». Он проколол тогда сердце и увидел в нем две полости, одну в правой и другую в левой стороне. Полость правая была наполнена сгустившейся кровью, а полость левая пуста, не было в ней ничего. И сказал он: «Искомый мною орган непременно находится в одном из этих двух помещений». Потом он сказал: «В правом помещении я не вижу ничего, кроме этой сгустившейся крови, и нет сомнения, что она сгустилась не раньше, чем все тело пришло в такое состояние (так как ему приходилось наблюдать, что кровь, вытекая, сгущается и затвердевает). Эта кровь, конечно, такая же, как и всякая другая. Я видел ее во всех органах, и она не являлась преимущественно у какого-нибудь одного из них. Искомый же мною орган никак не может быть такого рода, нет, он есть нечто такое, что является исключительным свойством того места, без которого мне нельзя обойтись ни на мгновение ока. Вот к чему направлены поиски мои с самого начала. Что же касается этой крови, то сколько раз дикие звери наносили мне раны в схватке, и текло у меня много ее без вреда, и я нисколько не утрачивал способность к действию. Итак, мой искомый орган не находится в этом помещении. Что же касается помещения левого, то я вижу его пустым, не содержащим ничего. Но я не думаю, что оно бесполезно, так как у всех виденных мною органов были какие-нибудь особые действия, для них характерные; как же в таком случае это помещение, при всем его очевидном высоком устройстве, будет таким? И я думаю, что искомый мною орган находился именно в нем, потом удалился и оставил его пустым, и вот тогда проявилась в этом теле постигшая его бездеятельность и утратило оно способность восприятия и движения».

Придя к мысли, что обитавшее в этом помещении удалилось из него, прежде чем оно пришло в разрушение, и оставило его, а оно приняло такой вид, он понял, что оно, вероятно, не возвратится в него после того разрушения и опустошения, которые в теле произошли. И стало в глазах его все тело презренным, недостойным сравнения с тем, что, по его убеждению, обитало в нем некоторое время, а потом удалилось из него. И сосредоточился он мыслью на этом: что же такое оно, каковы его свойства, что привязывало его к этому телу, куда оно ушло и чрез какой выход покинуло тело? Что за причина заставила удалиться его, если оно ушло не по своей охоте, и что внушило ему такое отвращение к телу, что оно разлучилось с ним, если ушло добровольно? И отвлеклась мысль его всем этим и забыл он про самое тело и оставил его.

Он понял, что мать его, выказывавшая нежность к нему и питавшая его, была именно тем удалившимся нечто; от него исходили все те ее действия, а не от этого недвижимого тела; оно же все являлось только орудием наподобие той палки, которую он сделал себе для битвы со зверями. Тогда его привязанность перенеслась от тела к его обладателю и двигателю, и вся любовь направилась к нему.

Между тем тело стало портиться, и понеслись от него неприятные запахи, и еще сильнее стало отвращение мальчика к нему и не желал он видеть его. Но вот, попались ему на глаза два ворона, бившиеся между собой, пока один не свалил другого мертвым. Потом оставшийся в живых начал разрывать землю, вырыл яму, спустил в нее мертвого ворона и спрятал его в земле. И сказал мальчик самому себе: «Как хорошо сделал этот ворон, похоронивший труп своего товарища, хотя и поступил он дурно, убив его. Я еще более обязан поступить так с моей матерью». И вырыл он яму, положил в нее тело матери своей и засыпал его землей. А сам остался размышлять о том нечто, управляющем телом, и не мог постичь, что же оно такое?

Рассматривая тела всех газелей, заметил он, что все они имеют ту же форму и вид, какие имела мать его, и пришел к убеждению, что каждую из них приводит в движение и управляет ею нечто, похожее на то, что приводило в движение его мать и управляло ею. Тогда он привязался к газелям и почувствовал расположение к ним из-за этого сходства. Долго оставался он в таком состоянии, исследуя разного рода животных и растения, и кружил по берегу этого острова в поисках, не найдет ли он что-нибудь, похожее на самого себя, как видел он много однородных образцов для всех отдельных животных и растений, но не находил ничего. Он видел, что море окружало остров со всех сторон, и сложилось у него убеждение, что кроме этого его острова не существует никакой земли.

Как-то раз случилось, что загорелся огонь в кустарнике калхи от трения его между собой. Когда мальчик заметил это, то увидел зрелище, устранившее его, и явление, ранее им не виданное. Пораженный, он стоял долгое время, а потом стал приближаться все ближе и ближе. И увидел он яркий свет огня и его сокрушительное действие, так что, едва прикоснувшись к чему-либо, он тотчас переходит на него и превращает в самого себя. И вст удивление и та отвага и сила, которые вложил бог в природу его, побудили его протянуть руку, чтобы взять немного огня. Но когда он прикоснулся к нему, то огонь обжег руку, и не смог он схватить его. Это навело его на мысль взять головню, еще не охваченную целиком огнем. Он взял ее за нетронутый конец, в то время как на другом конце пылало пламя; это ему удалось, и он отнес ее в место своего пристанища. А оно находилось в глубокой пещере, которую он облюбовал раньше для жилья. Там он не переставал поддерживать этот огонь сухой травой и дровами и занимался с ним днем и ночью, любясь и восхищаясь им. Особенно радовался он ему во время ночи, так как огонь заменял ему тогда солнце своим светом и теплом. И все больше привязываясь он к нему и был уверен, что огонь выше всех окружающих его вещей.

Видя, что он постоянно движется по направлению вверх и стремится в высоту, он пришел к убеждению, что огонь из числа тех небесных существ, которые он созерцал. Он испытывал силу его на всех предметах, бросая их в него и наблюдая, как пожирались они им то скоро, то медленно, сообразно большей или меньшей способности к горению брошенного тела. Среди тех предметов, которые он бросал в огонь для испытания его силы, попалось какое-то морское животное, выброшенное на берег моря. Когда это животное изжарилось и распространился от него запах, он почувствовал жадность и, поев немного, нашел это вкусным; таким образом, он привык есть мясо и пустился на хитрости, охотясь на море и на суше, пока не достиг в этом искусства. И еще крепче полюбил он огонь, так как получил теперь благодаря ему разную вкусную пищу, которой раньше не имел.

И вот, когда при виде столь хороших результатов действия огня и мощной силы его он еще крепче его полюбил, запала в его душу мысль, что то нечто, переселившееся из сердца газели, которая вырастила его, было одной природы с открытым или чем-нибудь однородным с ним. Следующее наблюдение еще больше укрепило его в этой мысли: он видел, что животные сохраняют теплоту в продолжение всей своей жизни и становятся холодными после смерти, и это постоянно, без исключения. И в самом себе он находил большую теплоту в груди, в том месте, которое он вскрыл у газели. В душу его запало, что если

бы он захватил живьем какое-нибудь животное, взрезал сердце его и осмотрел бы ту полость, которую он при разрезе газели обнаружил пустой, то нашел бы он ее и в живом животном, но наполненной тем, что там обитает, и удостоверился бы, одной ли оно природы с огнем и есть ли у него свет и теплота, или нет?

Тогда поймал он одно животное, связал его, разрезал точно так же, как и газель, и добрался до сердца. Сначала направил он свое внимание на левую сторону его, сделал в ней надрез и нашел эту полость наполненной парообразным воздухом, похожим на белый туман. Введя в нее свой палец, он ощутил там такую жару, что чуть не обжег его, а животное сейчас же умерло. Тогда ему стало ясно, что этот горячий пар и приводил в движение животное и что в каждом животном есть такой же пар, и когда он удаляется, животное умирает. Потом пробудилось в душе его стремление осмотреть и другие члены животного, чтобы узнать устройство их, расположение, число и способ прикрепления одних к другим; затем, как извлекают они себе силу из этого горячего пара, так что все живы чрез него, как сохраняется он за все время пребывания своего, откуда получает поддержку и как не истощается теплота его. Все это он исследовал, вскрывая животных, как живых, так и мертвых. И он продолжал устремлять свой взор на это и сосредоточивать мысль, пока не достиг степени великих естествоведов.

Ему стало ясно, что всякое животное, несмотря на множество членов и разнообразие чувств и движений, есть нечто единое благодаря этому духу, исходящему из единого центра, а все те члены, на которые оно распадается, являются только служебными ему, орудиями для него. Действие этого духа в управлении телом похоже на действие его самого в употреблении орудий, одними из которых он сражается с животными, другими ловит и третьими вскрывает их. Мало того, орудия, которыми он сражался с животными, делятся на такие, которыми он отражает удар, и такие, которыми он сам ранит других. Точно так же орудия ловли делятся на орудия, пригодные для ловли морского животного и пригодные для ловли животных на суше. Так же и те предметы, которыми он вскрывает их, распадаются на инструменты, пригодные либо для разреза, либо для ломания, либо для протыкания. Таким образом, тело одно, но оно управляет различным образом этими орудиями, сообразно их пригодности и целям, преследуемым ими.

Дух животный также един. Когда он пользуется орудием — глазом, действие будет зрением; когда он пользуется орудием — ухом, будет действие слухом; носом, будет действие обонянием; когда он пользуется орудием — языком, будет действие вкусом; кожей и мясом, будет действие осязанием; когда он пользуется каким-нибудь членом, будет действие движением; печенью,

будет действие питанием и пищеварением. Каждому отдельному члену подчинена своя область действий. Но каждое действие выполняется только тогда, когда дойдет до члена часть этого духа по путям, называемым нервами. Когда же эти пути пресекаются или преграждаются, тогда действие этого члена прекращается. Эти нервы получают дух только из полостей мозга, а он получает его из сердца. Мозг заключает в себе много духов, потому что он поделен на много отделений. Если у какого-нибудь члена отсутствует этот дух по какой-нибудь причине, прекращается его действие и он становится подобен брошенному орудью, которым никто не действует и которым никто не пользуется. Если же из тела весь дух выходит или пропадает, либо распадается каким-либо образом, тогда все тело утрачивает способность к действию и приходит в состояние смерти.

Такого рода размышления привели его к этому пределу после третьей седьмины его жизни, то есть когда он был в возрасте двадцати одного года.

В этот промежуток времени его изобретательность проявилась очень разнообразно. Так, он одевался и обувался в шкуры животных, которых подвергал вскрытию. Нитки изготавливались им из шерсти, также из коры стеблей проскурняка, мальвы, конопли и других волокнистых растений, на что навело его прежнее обращение с хальфой. Шилья он делал из крепких шипов и тростника, заостренного на камне. Наблюдения за действиями ласточек подали ему мысль о строительстве, и он соорудил себе дом и амбар для излишков своих продуктов и снабдил последний дверью из тростника, связанного между собой, чтобы не забралось туда какое-нибудь животное, когда он отлучится за чем-нибудь. Он приручил хищных птиц помогать себе на охоте и завел домашних птиц, чтобы пользоваться их яйцами и птенцами. Из рога диких быков он мастерил себе подобия острия копий, которые насаживал на крепкий тростник, на палки из бука и других деревьев, пользуясь при работе огнем и разными камнями, пока не получалось нечто похожее на копье. Из нескольких сложенных кож он устроил себе щит. Все это он сделал, обратив внимание, что ему недостает природного оружия, но что руки его могут дополнить то, чего ему не хватает. Отныне ни одно животное какой бы то ни было породы не могло противостоять ему; однако все они исчезали пред ним, спасаясь бегством. И стал он думать о средстве против этого.

Наиболее удачным казалось ему приручить каких-нибудь быстроногих животных, привязать их к себе подходящим кормом так, чтобы они допустили сесть верхом на них, и тогда уже гнаться за другими животными. А были на том острове степные кони и дикие ослы. Он выбрал из них пригодных для себя и укрощал их, пока не довел до конца свой план. Из ремней

и кож он устроил им подобие узды и седла, и ему удалось теперь, как он мечтал, преследовать животных, захватить которых раньше было ему не под силу. Он занимался всякими такими разнообразными делами в то самое время, как вскрывал животных, увлекаясь исследованием свойств и различий их членов, то есть в период, предел которого мы определили в двадцать один год. Затем взялся он за работу из другой области. Он рассмотрел все тела в этом мире бытия и уничтожения: животных со всем разнообразием их видов, растения, минералы, камни разного рода, землю, воду, пар, лед, снег, град, дым, пламя и уголь. Он увидел, что они обладают многими свойствами и различными действиями, движениями, то согласными, то противоположными. Он приложил много внимания и усердия, исследуя все это, и обнаружил, что они благодаря одним свойствам сходятся друг с другом, благодаря другим различаются и что они едины, если смотреть на них со стороны сходства, и разнородны и множественны, если взглянуть на них со стороны их различия. И когда он смотрел на особенности, присущие предметам, и на то, чем один из них обособляется от другого, то они представлялись ему бесчисленными, и все существующее раздроблялось пред ним безмерно. Множественным же рисовалось ему и его собственное существо, ибо он видел разнообразие своих членов, где каждый обособлен был от другого действием и свойством, характерным для него; он рассматривал также каждый свой член и видел, что и его можно разделить на очень много частей. И решал он относительно своего существа, что оно множественно и что точно так же множественна и сущность каждой вещи.

Потом он обращался к иному исследованию другим путем и замечал, что хотя члены его и множественны, однако они соединены друг с другом неразрывно, так что их следует рассматривать как нечто единое. Ведь они различаются только сообразно с различием их действий, причиной же последнего является лишь то, что прибывает к ним от силы животного духа, который он исследовал раньше. Этот дух един в существе своем и именно он есть истинная сущность, все же остальные органы являются как бы орудиями. Таким образом, в его глазах его существо становилось единым.

Затем он переходил ко всякого рода животным и видел, что каждая особь едина с такого рода точки зрения. Далее, он рассмотрел их вид за видом, например газелей, лошадей, ослов и разного рода птиц, породу за породой и обнаружил, что отдельные особи каждого вида похожи друг на друга внешними и внутренними членами, ощущениями, движениями и инстинктами, различие же между ними показалось ему по сравнению с этим сходством незначительным. И решил он, что дух, прису-

щий всему этому виду, есть нечто единое, он не изменяется, а только размещается между большим числом сердец, и если бы было возможно собрать все его разделившиеся по этим сердцам части и поместить их в один сосуд, то образовалось бы нечто единое. Так точно одна масса воды или другой жидкости, будучи разделена по разным сосудам и потом собрана, остается единой в обоих состояниях — разобщенности и собранности. Множественность, таким образом, проявилась в ней только как акцидент. Итак, он увидел с этой точки зрения весь вид единым. Множественность же его особей он низвел на одну степень с множественностью членов отдельного индивида, которая в действительности не множественна.

Затем он представил пред собой мысленно все виды животных, внимательно их пересмотрел и обнаружил, что чувство, питание и свободное движение в любую сторону является для них общим свойством, а он знал, что как раз эти действия наиболее характерные действия животного духа, все же прочее, чем различаются виды между собой, далеко не столь характерно для него рядом с общностью у них этих трех свойств. Ему стало ясно после этого рассмотрения, что животный дух, присущий всему животному роду, в действительности един, хотя в нем и есть незначительные различия, обособляющие один вид от другого, подобно одной и той же воде, размещенной по многим сосудам, так что вода одного сосуда может быть холоднее другого, хотя в корне она одна и та же. Вся же вода одной степени холода может быть уподоблена тому, чем характеризуется животный дух в одном виде. И как вся вода едина, точно так же един и животный дух, хотя множественность и привходит к нему как акцидент. Итак, с этой точки зрения он видел весь род животных единым.

Потом он возвратился к рассмотрению видов растений во всем их разнообразии и заметил, что отдельные представители каждого рода схожи между собой ветвями, листьями, цветами, плодами и действиями. Сравнивая их с животными, он понял, что у них есть что-то единое, общее им, подобно духу у животных, и что они благодаря этому представляют собой нечто единое. Таким путем исследовал он весь род растений и установил единство его, исходя из наблюденного им единообразия их действий в питании и росте.

Затем он поставил мысленно рядом царство животных и царство растений и увидел, что оба они сходны между собой в питании и росте, однако животное имеет преимущество над растением в чувстве, понимании и способности передвигаться. Но иногда и в растениях обнаруживается нечто подобное, вроде поворачивания лепестков цветка по направлению к солнцу, продвижения корней в ту сторону, где находятся элементы пита-

ния, и тому подобное. Из этого наблюдения стало ему очевидным, что растения и животные суть нечто единое благодаря какому-то одному объединяющему их началу, которое в одном из них выступает наиболее законченно и полно, в другом же этому мешает какое-то препятствие; что они подобны одной и той же массе воды, разделенной на две части, одна из которых замерзла, а другая течет. Словом, растения и животные в его глазах объединились.

Далее он направил исследование на тела, не обладающие способностью чувствования, питания и роста, именно на камни, землю, воду, воздух и пламя. Он увидел, что это — тела измеряемые, имеющие длину, ширину и глубину, которые отличаются друг от друга только тем, что у одних есть цвет, у других его нет, одни горячи, другие холодны, и иными подобными свойствами. Он заметил, что горячие среди них становятся холодными и холодные горячими. Он видел, как вода превращалась в пар и пар в воду, а предметы сжигаемые становились углями, пеплом, пламенем и дымом. Дым же, встречая при подъеме своем каменный свод, сгущался на нем и становился похожим на некоторые земные тела. Ему стало ясно, что все эти тела в действительности суть нечто единое, хотя множественность и привходит к ним как акцидент так точно, как привходит она к животным и растениям.

Далее, направив свое внимание на то, что делало животных и растения чем-то единым, он увидел, что это — какое-то тело, подобное этим телам, что оно обладает длиной, шириной и глубиной и либо горячо, либо холодно, как любое из этих тел, лишенных способности чувств и питания. Единственно, оно отличается от них своими действиями, проявляющимися посредством органов животных и растительных, и ничем иным. Но может быть, эти действия не составляют его сущности и лишь привходят к нему от чего-нибудь другого, и если бы они привходили и к этим телам, то последние были бы подобны им? Тогда он исследовал по существу, независимо от этих действий, которые по первому взгляду кажутся исшедшими от него, и увидел, что оно не что иное, как одно из этих тел. И тогда он убедился, что все тела являются чем-то единым, будь они одушевленные или неодушевленные, двигающиеся или покоящиеся; только у некоторых из них он наблюдал действия посредством органов и не мог понять, являются ли эти действия для них существенными или привходят со стороны.

В это время предметами его созерцания были только физические тела. Таким путем он представлял себе все существующее чем-то единым; когда же он становился на первоначальную точку зрения, то казалось ему все существующее чрезвычайно

множественным, не поддающимся счету и не имеющим предела. И с такими представлениями он оставался некоторое время.

Затем он исследовал тщательно все тела, одушевленные и неодушевленные, казавшиеся ему то чем-то единым, то чем-то множественным и беспредельным. Он заметил, что каждое из них обладает каким-нибудь одним из двух следующих свойств: либо оно движется по направлению в высоту, наподобие дыма, пламени и воздуха, когда он попадает под воду, или же оно движется по противоположному направлению, именно по направлению книзу, как, например, вода, частица земли, растений и животных. И никогда ни одно из этих тел не бывает свободно от этих двух движений. В состоянии же покоя оно находится лишь при наличии препятствия, преграждающего ему дорогу, как это бывает с падающим камнем, попавшим на твердую поверхность земли, через которую он не может пройти; а если бы он смог сделать это, то, конечно, не отклонился бы от своего движения.

Поэтому когда ты поднимаешь камень, то ощущаешь, как давит он на тебя своим уклоном книзу, стремясь опуститься. Точно так же дым перестает подниматься только тогда, когда встречает свод, являющий ему твердую преграду; тогда он расстилается вправо и влево и, найдя выход из этого свода, прорезает воздух, поднимаясь вверх, так как воздух не может задерживать его. Он наблюдал также, что если наполнить воздухом кожаный бурдюк, завязать его и погрузить в воду, то воздух стремится подняться наверх и давит на того, кто держит бурдюк под водой и не перестает давить, пока не попадет в воздушную сферу, то есть, когда выйдет из-под воды. Тогда он приходит в спокойное состояние и перестает давить и стремиться вверх, что наблюдалось у него раньше.

Он искал, не найдется ли какое-нибудь тело, лишенное хоть одного из этих движений или стремления к ним, пусть даже на один момент, и не встречал этого в окружавших его телах. Искал же он этого с единственной целью найти и рассмотреть природу тела, именно как тела, совершенно не связанного с какими бы то ни было свойствами, порождающими множественность. Не успев в этом, он стал исследовать тела, несущие в себе наименьшее количество особенных свойств, но не видел и среди них лишенных хоть одного из этих двух свойств, называемых тяжестью и легкостью. Тогда он подверг исследованию тяжесть и легкость и возник у него вопрос, принадлежат ли они телу как таковому, или являются понятием надбавочным к телесности его. И он убедился, что они — понятие надбавочное к телесности, так как, если бы они принадлежали телу как телу, не было бы тела, которое бы ими не обладало, а мы между тем находим тело тяжелое, не заключающее в себе лег-

кости, и легкое, не заключающее в себе тяжести. Оба последние, без сомнения, тела, и каждому из них принадлежит надбавочное качество к телесности его, качество, благодаря которому оно обособляется от других. Этим же качеством каждое тело и отличается от другого, а если бы не это, то они оба были бы чем-нибудь совершенно единым со всех сторон.

Теперь выяснилось для него, что сущность каждого из этих двух тел, тяжелого и легкого, сложена из двух качеств. Одно из них таково, что они оба участвуют в нем, и это — качество телесности. Другое же таково, что сущность каждого из них обособляется от другого, и это либо тяжесть в одном, либо легкость в другом, присоединенные к понятию телесности, то есть качества, благодаря которым одно тело движется вверх, а другое — вниз.

Точно так же исследовал он все неодушевленные и одушевленные тела и увидел, что сущность бытия каждого из них складывается из качества телесности и чего-то другого, надбавочного к телесности, либо единого, либо множественного. И представляли перед ним формы тел во всем их разнообразии, и это было первое, что представало ему из области духовного мира, так как эти формы не постигаются чувством, но только особым образом духовного видения. И среди прочего явилось у него такое представление, что животный дух, о котором была речь выше, обитающий в сердце, также должен иметь качество надбавочное к своей телесности, при помощи которого он получает способность совершать эти особенные действия, выражающиеся в разного рода чувствованиях, познавательных процессах и движениях. Это качество есть форма его, то, чем отличается он от всех остальных тел и что умозрители обозначают словом животная душа. Точно так же то, что заменяет у растений природную теплоту животных, является особой вещью, их формой, именно тем, что умозрители выражают словами: растительная душа. Также и всем неодушевленным телам — а таковы все, за исключением животных и растений, — существующим в мире бытия и уничтожения⁹, присуще нечто характерное для них, то, что и дает каждому из них силу выполнять особое свое действие в виде разного рода движений и качеств, познаваемых при помощи чувств. Это есть форма каждого из них, то, что умозрители называют природой.

Убедившись на основании этого исследования, что сущность животного духа, бывшего раньше предметом его особенной любви, складывается из качества телесности и другого качества, надбавочного к телесности, и что первое качество принадлежит ему и всем другим телам, а второе, связанное с ним, есть то,

⁹ Точнее, «в мире возникновения и уничтожения».

чем обособляется только один он, он перестал интересоваться качеством телесности, оставил его, а сам обратился ко второму качеству, именуемому философами душой. У него пробудилось желание выяснить истинную ее сущность и он сосредоточился мысленно на ней.

Исследование свое он начал с того, что стал рассматривать все тела не как тела, но как носители форм, сопровождаемых особыми свойствами, которыми тела отличаются друг от друга. Исследование это он сосредоточил у себя в душе и увидел, что каждая определенная совокупность тел обладает какой-нибудь определенной формой, из которой исходят те или иные действия; далее, что отдельная группа из их общего тела, помимо этой общей формы ее со всеми телами, имеет еще, сверх того, другую форму, также являющуюся источником определенных действий; наконец, он увидел, что часть тел этой группы вместе с первой и второй общими формами имеет, сверх того, еще форму третью, порождающую также определенные действия. Например, все тела земные, вроде почвы, камня, минералов, растений, животных и других тел, обладающих тяжестью, составляют одну категорию, объединяемую единой формой, которая служит источником движения тел книзу, раз нет им препятствия в этом; так что если ты поднимешь их кверху сильно, а потом опустишь, то они под действием своей формы двинутся книзу. Некоторая же группа тел из этой категории, именно растения и животные, сочувствуя с этой вышеупомянутой категорией в обладании первой формы, обладают, сверх того, еще другой формой, служащей источником питания и роста. Питание есть замена питающимся того, что убыло от него, превращением подходящей к нему материи в состояние, подобное его сущности. Рост же есть движение по трем направлениям с сохранением соотношений в длину, ширину и глубину. Эти два действия общи растениям и животным и происходят, без сомнения, от формы, принадлежащей им обоим и называемой растительной душой.

Часть тел из этой группы, именно животные, отличена сверх первой и второй формы, общих у нее со всей группой, еще формой третьей, являющейся источником чувств и способности передвигаться с места на место. Далее, он увидел также, что каждый вид животных имеет свой характерный признак, которым он отделяется от остальных видов и выделяется в особый вид. И понял он, что это происходит от его формы, характерной для него, принадлежащей ему сверх качества той формы, которой он обладает вместе с другими животными. То же самое он увидел и у каждого вида растений. Ясно стало ему тогда, что сущность одних тел, познаваемых чувством, из мира бытия и уничтожения складывается из большего числа качеств сверх каче-

ства телесности, других — из меньшего числа их. Понимая, что познание менее многочисленного легче познания более многочисленного, он остановился сначала на исследовании сущности того, что состоит из наименьшего числа качеств. Он увидел, что сущность всех животных и растений складывается из большого числа качеств в силу разнообразности их отпавлений, и отложил поэтому рассмотрение их формы. Он заметил также, что одни части земли менее сложны, чем другие, и принялся изучать самые несложные, какие только мог найти. Он увидел, что вода есть нечто несложное в силу немногочисленности ее действий, порождаемых ее формой; то же увидел он в огне и воздухе. А уже раньше была у него мысль, что эти четыре тела переходят одно в другое, что у них есть нечто единое, именно телесность, общее всем им, и что это нечто должно быть свободным от всех качеств, которыми они отличаются между собой. Так, нельзя допустить, чтобы оно двигалось кверху или книзу, было горячим или холодным, влажным или сухим, так как ни одно из этих свойств не является признаком, общим для всех тел, и не могут эти свойства принадлежать телу как таковому. И если бы удалось найти тело, в котором не было бы никакой формы сверх его телесности, то не было бы в нем ни одного из этих свойств; и наличность его у него была бы допустима только в том случае, если бы это свойство обобщало тела, имеющие ту или иную форму.

И он посмотрел, не найдет ли какое-нибудь свойство, обобщающее все тела, одушевленные и неодушевленные, но не нашел ничего другого, общего всем телам, как только понятие протяженности по трем направлениям, существующее во всех их и обозначаемое длиной, шириной и глубиной. Он понял тогда, что это понятие принадлежит телу как таковому, однако невозможно найти чувственным путем существование тела, обладающего только одним этим свойством, лишеного всякого понятия сверх упомянутой протяженности, свободного от каких-либо форм.

Дальше он стал размышлять об этой протяженности по трем направлениям и думал: является ли она непосредственным понятием тела, так что, кроме него, нет другого понятия, или не так обстоит дело. И увидел он, что за этой протяженностью стоит другое понятие, заключающее в себе эту протяженность, и что одна протяженность не могла бы существовать сама по себе, подобно тому как данная протяженная вещь не может существовать сама по себе без протяженности. Пример представился ему в некоторых чувственных вещах, носителях формы, например в глине. Он видел, что когда из нее делается какая-нибудь фигура, например шар, то у него есть определенные длина, ширина и глубина; затем, если этот самый шар взять и

переделать в фигуру кубическую или яйцеобразную, то эти длина, ширина и глубина изменятся и примут иные, отличные от прежних, размеры. Глина же останется одна и та же и не изменится, но всегда будет иметь длину, ширину и глубину той или иной величины, и невозможно, чтобы она оказалась лишенной их. Но изменчивость этих измерений убедила его, что они суть понятие, независимое от нее, а то обстоятельство, что глина вообще не может быть лишена их, показало ему, что они относятся к сущности ее. В результате этих наблюдений он пришел к выводу, что тело как таковое сложено в действительности из двух понятий, одно из которых занимает место глины в шаре предыдущего примера, а другое заменяет длину, ширину и глубину шара или куба, или другой фигуры, приданной глине. Тело немислимо иначе, как сложением из этих двух понятий, и одно из них не может существовать без другого. Понятие, допускающее изменение и переменчивость всевозможного рода, то есть понятие протяженности, подобно форме, присущей всем телам, обладающим ею. Понятие же, пребывающее в одном состоянии, соответствующее самой глине в предшествовавшем примере, подобно понятию телесности, которой обладают все тела, носители форм. То, что соответствует глине в этом примере и называется философами материей и первичной материей, совершенно свободно от формы.

Когда исследования его дошли до такого предела и он несколько удалился от чувственного мира, приблизившись к границам мира идеального, он почувствовал смутное беспокойство и затосковал по чувственному, привычному ему, миру. Он отступил немного назад, оставив абсолютное тело как вещь, не поддающуюся познанию чувств и непостижимую, и взялся за самые простые из чувственных тел, которые он видел.

Таковыми оказались те четыре, на которых уже останавливалось его исследование. Прежде всего рассмотрел он воду. Он увидел, что когда она предоставлена власти своей формы, то в ней обнаруживается ощущаемый холод и стремление книзу. Когда же она нагревается огнем или солнечной теплотой, тогда прежде всего покидает ее холод, но стремление опускаться в ней остается. Если же нагревание становится чрезвычайно сильным, тогда прекращается ее стремление опускаться книзу, и в ней возникает стремление подняться вверх. Тогда совершенно исчезают те два свойства, которые прежде происходили от ее формы. Но так как форма была известна только со стороны этих двух свойств, то по исчезновении их уничтожается и самая идея формы. Водяная форма удалась от этого тела, как только в ней показались действия, природа которых заставляет отнести происхождение их к другой форме, и у него создалась иная форма, прежде не бывшая, и благодаря этой форме про-

изошли от него действия, по природе своей вовсе не должны происходить от него, как обладателя первой формы, и таким образом стало известным с несомненностью, что у всего созданного должен быть создатель. В его душе на основании таких соображений в общих и грубых чертах обрисовался творец формы. Затем он перебрал в уме все формы, виденные им до этого, одну за другой, и усмотрел, что все они созданы и у каждой из них должна быть творящая причина. Далее он обратился к сущностям форм и увидел, что они не представляют ничего больше, как расположенность тела производить данное действие. Например, вода, когда доводится до крайнего предела нагревания, становится расположенной к движению в высоту и приспособляется к нему. Эта расположенность и есть ее форма, ибо здесь нет ничего, кроме тела, фактов, познаваемых теперь чувствами, а раньше не существовавших, вроде качеств и движений, и творящей причины, создавшей их после того, как их не было. Способность же тела к одним движениям больше, чем к другим, есть его расположенность и его форма.

То же самое он обнаружил во всех формах и убедился, что действия, происходящие от форм, не принадлежат в действительности им, но только причине, творящей чрез них действия, приписываемые им. И эта мысль, открывшаяся ему, выражена в словах посланника божьего (да благословит его бог и да приветствует): «Я есмь слух его, которым он слышит, и зрение его, которым он видит», а также в ясном стихе божественного откровения: «Это не вы их убили, но бог убил их, это не ты бросил, когда бросил, но бог бросил».

И когда предстала перед ним творящая причина в этих общих неясных чертах, в нем пробудилось страстное желание узнать ее более подробно. Так как он пока еще не мог расстаться с чувственным миром, то он стал искать эту творящую причину среди предметов чувственных и не знал, одна ли эта причина или много их.

Он исследовал все тела, окружавшие его, но постоянно служащие объектом его размышлений. Он увидел, что все они то возникают, то гибнут. И то, что не уничтожается целиком, уничтожается в своих частях. Примером может служить вода и земля, так как он видел, что части их обеих гибнут от огня. Точно так же и среди остальных тел, окружавших его, он не видел ни одного свободного от возникновения и не нуждающегося в творящей причине. Тогда он бросил их все и перенесся мыслью к телам небесным. Этих размышлений он достиг к концу четвертой седмины своей жизни, то есть к двадцати восьми годам.

Он знал, что небеса и все звезды, находящиеся в них, суть тела, так как они протяжены по трем направлениям: в длину, ширину и глубину, и ни одно из них не свободно от этих

свойств; а то, что не свсбодно от них, и есть тело, значит, все они суть тела.

Затем он стал думать: протяженны ли они до бесконечности и простираются ли они без конца, всегда сохраняя длину, глубину и ширину, или они конечны, имеют свои границы, где они кончаются и за которыми не может быть никакого протяжения. И тут он смутился несколько, но потом силой своей природы, благодаря пронизательности ума увидел, что тело бесконечное есть нечто абсурдное и невозможное, понятие непостижимое. Это решение было подкреплено многочисленными аргументами, являвшимися его мысли. Он рассуждал так: «Это тело ограничено в направлении ко мне и со стороны, познаваемой моими чувствами, в чем я не сомневаюсь, так как постигаю это своим зрением. Что касается до стороны противоположной и вызывающей у меня сомнения, то я также признаю невозможность протяженности ее бесконечно. В самом деле, пусть я вообразу две черты, берущие начало в этой конечной стороне и простирающиеся ввысь тела бесконечно, сообразно его протяженности. Далее, представляю себе, что у одной из этих черт отрезана значительная часть, прилегающая к конечной ее стороне. Затем взял остаток ее, и тот конец его, где был произведен разрез, приложен к концу черты нетронутой. Черта, от которой часть отрезана, совпадает тогда с чертой нетронутой, мысль же пусть последует вместе с ними по направлению к стороне, предполагаемой бесконечной. Тогда либо обнаружится, что обе черты всегда простираются до бесконечности и ни одна из них не короче другой, и черта резанная будет равна нерезанной, что является абсурдом; либо, что черта укороченная не всегда будет продолжаться рядом с другой, но остановится и кончит свое продолжение, когда та будет еще бежать, — в таком случае она будет конечной. Если же к ней будет прибавлена длина черты, отрезанной от нее вначале и являющейся конечной, то и вся линия будет конечной. И будет она не меньше и не больше черты нерезанной, то есть будет равна ей. Но эта черта конечна, следовательно, и та черта конечна, и тело, на котором предположены эти черты, будет также конечно. Черты же эти можно провести во всяком теле. Итак, если мы предположим, что какое-нибудь тело бесконечно, то мы предположим абсурдное и невозможное».

Когда у него благодаря высокой даровитости, которая вывела у него это доказательство, создалась уверенность в том, что тело небесное имеет предел, он пожелал узнать, какую оно имеет фигуру и как заканчивают его поверхности, ограничивающие его. Первым делом он стал смотреть на Солнце, Луну и другие звезды и увидел, что все они восходят со стороны востока и заходят со стороны запада. Те из них, которые проходили

через зенит, описывали очень большую окружность, а отклонившиеся от зенита к северу или югу описывали окружность меньшую. Окружность каждого небесного тела, более удаленного от зенита в какую-нибудь из двух сторон, была меньше окружности тела, менее удаленного от нее, так что самыми малыми окружностями, по которым двигались звезды, оказались две окружности; одна из них, с центром в южном полюсе, была окружностью Сухейля¹⁰, а другая, с центром в северном полюсе, — окружностью двух звезд Альфаркадани¹¹. А так как он обитал под экватором, как это было описано раньше, то плоскости всех этих окружностей были перпендикулярны к плоскости его горизонта и расположены симметрично на запад и на восток, и оба полюса вместе были видны ему. Он произвел наблюдение, что когда восходит какая-нибудь звезда по большому кругу, а другая по кругу маленькому и восход их начался вместе, то одновременно совершался и заход их, что наблюдаемо было им постоянно и на всех звездах. Это убедило его в шарообразности неба; опору своему убеждению он нашел в возвращении Солнца, Луны и других звезд к востоку после захода их на западе, а также в том, что небесные тела, как он видел, представляются его взору одной и той же величины в моменты восхода, середины бега и захода их; а между тем если бы движение их не было кругообразно, то, без сомнения, они были бы в один момент ближе взору его, чем в другой. И если бы было так, то размеры и величины их были бы различны для его глаз; он увидел бы их на более близком расстоянии большими, чем на более далеком. Так как ничего подобного не было, шарообразность небесной сферы стала для него истинной. Он не переставал исследовать движение Луны от запада к востоку и точно такие же движения планет, так что пред ним открылась большая часть астрономии. Ему стало ясно, что движения их могут быть только в многочисленных небесных сферах, заключающихся в одной сфере, самой высокой из них, двигающей все с востока на запад днем и ночью. Объяснять, как последовательно он совершенствовался в знании этого, было бы слишком длинно, да и сведения об этом имеются в книгах; для нашей же цели не нужно более того, что мы привели.

Достигнув этого знания, он установил твердо, что вся небесная сфера и все заключающееся в ней является чем-то единым, так что одно в нем соединено с другим; что все тела, исследованные им прежде, например земля, вода, воздух, растения, животные и все другое, однородное с ними, содержатся в небесной сфере и не выходят из нее; что вся она более всего

¹⁰ Канопус.

¹¹ Две звезды Малой Медведицы.

подходит к какому-нибудь из животных; звезды, сверкающие в ней, соответствуют чувствам животных; различные сферы, содержащиеся в ней и соединенные друг с другом, подобны членам животных, и, наконец, тот мир бытия и уничтожения, который находится внутри ее, подобен тем веществам и влагам, что находятся в желудке животного, в котором так же часто возникает животный организм, как и в макрокосмосе.

Когда он уяснил себе, что вся сфера в действительности подобна одному одушевленному организму, пришли в единство в его глазах многочисленные ее части благодаря такому же исследованию, которое создало у него единство и в телах мира бытия и уничтожения. Он стал тогда размышлять о мире в целом: появился ли он после своего небытия и начал существовать, прежде не быв, или же он нечто такое, что не переставало существовать в прошлом и до которого не было никакого небытия. Им овладело сомнение относительно этого, и ни одно мнение не брало у него перевес над другим. Всякий раз, как он решался признать вечность мира, пред ним появлялись многие обстоятельства, говорившие о невозможности беспредельного бытия, похожие на те умозаключения, которые показали ему невозможность существования бесконечного тела. Он видел также, что все существующее всегда сопровождается возникшими акциденциями и не может предшествовать возникшему и само есть возникшее.

Но когда он решался признать возникновение, пред ним появлялись препятствия другого рода. Именно, он видел, что понятие возникновения мира после небытия мыслимо только в том смысле, что время существовало раньше его. Но время составляет часть всего мира и не отделимо от него, и, следовательно, предположение более позднего возникновения мира, чем времени, — немыслимо. Рассуждал он и так: раз мир создан, то неизбежно должен быть у него создатель его и почему же этот создатель создал его именно в тот момент, а не прежде? Подействовало ли на него что-либо новое, явившееся пред ним? Но тогда не существовало ничего, кроме него. Или какое-нибудь изменение произошло в нем самом? Но тогда кто же создатель этого изменения? Он размышлял об этом беспрестанно в течение нескольких лет, и много доказательств являлось перед ним, но ни одно решение не брало окончательного перевеса над другими.

Тогда, будучи не в силах решить это, он начал исследовать выводы каждого из этих двух решений в надежде, что, может быть, выводы их окажутся чем-нибудь единым. Он увидел, что из предположения возникновения мира и явления его в бытие после небытия вытекает с необходимостью как следствие, что он не мог явиться сам по себе, но обязателен для него творец, который вывел его в бытие. Этот творец не может быть познан

какими-нибудь чувствами, так как в таком случае он был бы каким-нибудь телом, а если бы он был телом, то принадлежал бы ко всему миру, был бы возникшим и нуждался бы в создателе. Если этот второй создатель был бы также телом, то он нуждался бы в третьем создателе, третий — в четвертом и так до бесконечности, но это абсурд.

Итак, мир требует создателя, который не был бы телом. Но если он не тело, то невозможно его и постичь чувственным путем, так как пять чувств постигают только тела и то, что связано с ними. А раз создатель не может быть познан посредством чувств, его невозможно и вообразить, так как воображение есть не что иное, как представление образов вещей, познанных чувствами, когда сами эти вещи отсутствуют. И раз он не тело, то все свойства тел неприменимы к нему. И самое первое свойство тела — протяженность в длину, ширину и глубину — чуждо ему, как и все остальные телесные свойства, следующие за этим. Наконец, если он творец мира, то он, несомненно, властен над ним, сведущ в нем. «Разве не знает он, тот, кто создал? Он благий, ведающий».

С другой стороны, он видел, что если предположить вечность мира и бытие его всегда таким, каким он есть, так что до него не было никакого небытия, то вывод будет такой: движение его вечно и беспредельно в смысле безначальности, так как не было до него никакого покоя, во время которого началось бы его движение. У всякого же движения обязательно должен быть двигатель, и этот двигатель будет либо силой, разлитой в каком-нибудь теле — безразлично, в теле ли, двигающем самого себя, или в другом, находящемся вне движущегося тела, — или не будет силой, разлитой по телу. Каждая же сила, разлитая и распространенная по телу, делится вместе с его делением и удваивается вместе с его удвоением; такова, например, тяжесть в камне, двигающая его книзу: если камень разделен пополам, то и тяжесть его делится пополам, а если к нему прибавлен другой камень, подобный ему, то и тяжесть его увеличится на величину, равную ему. И если бы возможно было увеличивать камень постоянно, до бесконечности, то и тяжесть бы его увеличивалась до бесконечности; а если бы камень дошел до определенного размера, а потом остановился, то и тяжесть его дошла бы до определенного размера, а потом остановилась. Но уже доказано, что всякое тело обязательно конечно, стало быть, и каждая сила, находящаяся в нем, также конечна. И если бы мы нашли силу, совершающую какое-нибудь бесконечное действие, то эта сила не заключалась бы в теле.

Итак, мы имеем небесную сферу, вечно совершающую бесконечное, непрекращающееся движение, поскольку мы допустили ее вечность и безначальность, и необходимым следствием этого

будет то, что сила, движущая ее, не находится в ее теле или в другом теле, находящемся вне ее. Эта сила, таким образом, принадлежит чему-то чуждому телесности и не имеющему ни одного телесного свойства. А для него уже стало ясно во время его прежних исследований над миром бытия и уничтожения, что существование каждого тела выявляется только со стороны его формы, которая есть его приспособленность к определенным движениям. Существование же его, выявляющееся со стороны материи, есть существование слабо выраженное и почти непостижимое. Итак, существование всего мира происходит лишь от его способности принимать на себя действие этого двигателя, нематериального, чуждого телесных свойств, лишенного всего, что познается чувством и представляется воображением. И если он есть творец разнообразных движений небесной сферы, в творении, свободном от несовершенств, недочетов и недостатков, то он, конечно, властен над ним и ведает его. Итак, он дошел путем такого исследования до тех же результатов, до которых доходил и раньше, однако теперь не являлось у него таких колебаний, как прежде, о вечности мира или возникновении его, ибо в обоих случаях ему было точно известно, что существует бестелесный творец, не соединенный с телом, но и не разъединенный с ним, не находящийся внутри его, но и не находящийся вне его, так как соединение, разъединение, пребывание внутри и снаружи — все это принадлежит к свойствам тел. Он же изъят от них.

производишь движение рукой, то, без сомнения, тело это движется, следуя движению твоей руки, отступая от него в соотношении персональном, хотя и не отступая от него в соотношении времени, но даже вступая в движение одновременно с ним. Так же точно и мир весь вне времени является следствием и творением этого творца, который только повелевает, желая чего-либо, словами: «Будь — и оно бывает».

Затем он исследовал все виды животных, «как он даровал всему природный строй и потом научил» пользоваться им, так как если бы он не научил их пользоваться этими членами, сотворенными им для различных целей, преследуемых ими, то они были бы бесполезны для животных и послужили бы им в тягость.

Этой степени знания он достиг по окончании пятой седмины жизни своей, что равнялось тридцати пяти годам. И так прочно утвердилось в его сердце мысль об этом творце, что он отвлекся от всего, кроме него, и оставил без внимания все свои исследования и розыски о существующих вещах. И он дошел до того, что стоило ему бросить взор на что-нибудь, как тотчас он в нем видел след творения и в тот же миг переносился мыслью к творцу и оставлял творение. Таким образом, его влечение к нему еще более усилилось, и сердце совершенно оторвалось от мира чувственного и прилепилось к миру идеальному.

Когда он познал этого сущего, у бытия которого нет причины, но который сам причина существования всех вещей, он пожелал узнать, каким путем образовалось у него это знание и какой силой постиг он это существо. Тогда он подверг исследованию все свои чувства, то есть слух, зрение, обоняние, вкус и осязание, и увидел, что они могут постигать только либо тело, либо что-нибудь находящееся в нем. Так, слух постигает только звуки, происходящие от волнообразного движения воздуха при столкновении тел друг с другом; зрение постигает только цвета, обоняние — запахи, вкус — вкусовые свойства, осязание — температуру, твердость и мягкость, шероховатость и гладкость. Точно так же сила воображения постигает лишь то, что обладает длиной, шириной и глубиной. Все это познаваемое является свойствами тел, и чувства не могут познать что-либо, кроме них. Происходит это потому, что чувства суть силы, распространяющиеся по телесным предметам, деющиеся вместе с их делением. Вот почему и познают они только тело, могущее быть делимым: ведь если эта сила распространилась по какой-нибудь вещи, могущей быть делимой, то, несомненно, раз она познает что-нибудь, последнее делится вместе с ней. И, следовательно, всякая сила в теле постигает лишь тело или то, что в нем. А уже было обнаружено, что это существо, необходимо существующее, совершенно свободно от телесных свойств, и в таком случае невозможно познать его иначе, как при помощи чего-то особого, не являющегося ни телом, ни силой в теле; чем-то, не имеющим никакой связи с телом, не находящимся ни внутри его, ни вне его, не соединенным с ним, не разьединенным с ним. И для него стало очевидно, что он его постиг при помощи своей собственной сущности, и знание о нем прочно утвердилось у него. Ему сделалось ясно, что эта его сущность, при помощи которой он познал творца, есть нечто нетелесное, не допускающее ни одного телесного свойства; что все внешнее и телесное, познаваемое им в собственном своем существе, не есть действительная природа его, нет, истинная сущность его есть только то нечто, при помощи которого он познает существо, необходимо существующее.

И когда он понял, что сущностью его не является эта телесная масса, которую он постигает чувством и которую окружает его кожа, ничтожным стало для него собственное тело, и он начал размышлять об этой благородной сущности, при помощи которой он познал то существо, необходимо сущее.

Он подверг исследованию эту высокую сущность, стараясь понять, может ли она погибнуть или подвергнуться порче или рассеяться, или она вечно существует? И он увидел, что порча и рассеяние являются исключительно свойствами тел и заключаются в том, что тела сбрасывают с себя один образ и одевают другой; например, вода, когда становится воздухом, и воздух, когда становится водой; растения, превращающиеся в прах и пепел, и прах, превращающийся в растения. Таково содержание понятия порчи. Но то, что бестелесно и для существования своего не нуждается в теле, совершенно чуждо телесности, то невозможно никоим образом представить себе подвергнувшимся порче.

Убедившись, что его истинная сущность не может подвергнуться порче, он захотел узнать, каково было бы ее состояние, если бы она оставила тело и освободилась от него. А ему было ясно, что она оставит тело только тогда, когда оно окажется непригодным для нее как орудие. Он подверг рассмотрению все познавательные силы и обнаружил, что каждая из них познает то потенциально, то актуально. Например, глаз, когда он зажмурен или отведен от предмета созерцания, является силой, познающей потенциально. (Понятие силы, познающей потенциально, заключается в том, что она не постигает в настоящий момент, но может постичь в будущем.) В тот же момент, когда он открыт и обращен к предмету созерцания, он становится познающим актуально (то есть, значит, он познает в настоящий момент). Точно так же и всякая другая познавательная сила бывает познающей потенциально и бывает познающей актуально. Если какая-нибудь из этих сил никогда не познавала актуально, то она все время познает потенциально и не стремится познать то, что по праву надлежит ей познать, так как она еще не знает о нем, как то бывает, например, у слепорожденного. Если же она познавала актуально, а потом стала познавать потенциально, то все время, пока она познает потенциально, она будет стремиться к актуальному познанию, ибо она знает предмет познания, привязалась к нему и томится желанием по нему. Примером может служить тот, кто был зрячим, а потом ослеп: он не перестает стремиться к тому, что созерцал, и чем более совершенна, красива и хороша была познанная им вещь, тем сильнее будет его влечение к ней и больше мучение от утраты. Поэтому страдание потерявшего способность видеть, после того как он обладал ею, сильнее страдания утратившего

способность обоняния, так как вещи, познаваемые зрением, совершеннее и лучше познаваемых обонянием. И если бы среди вещей нашлась вещь беспрельдно совершенная, бесконечно красивая, блестящая и прекрасная вещь, явившаяся верхом совершенства, блеска и красоты, такая, что все остальные совершенства, красота, блеск и величие исходили бы только от нее, проистекали бы лишь из нее, то тот, кто утратил бы способность познавать эту вещь, дотоле ему известную, без сомнения, все время утраты был бы в бесконечных страданиях; а тот, кто оставался бы всегда познающим ее, был бы в непрерывном наслаждении, в беспрельдном блаженстве, в безмерном восторге и радости.

У него была уже уверенность, что существо, необходимо сущее, обладает всеми совершенными свойствами, изъято от качеств недостатка и свободно от них. Он уже знал, что то, при помощи чего он познал это существо, есть нечто не похожее на тела и не уничтожающееся с гибелью их. И ему стало ясно, что когда обладатель такой сущности, способный к подобному познанию, расстается при смерти со своим телом, то могут быть три случая: если он до этого, во время управления своим телом, никогда не знал об этом существе, необходимо сущем, не имел никаких сведений и не слышал о нем, то после того, как он расстался с телом, он не будет стремиться к тому существу и не будет мучиться от утраты его. Что же касается до всех сил плотских, то они гибнут с гибелью тела и также не стремятся к возможным своим достижениям и не желают их и не страдают от их утраты. Таков удел всех неразумных существ, одинаково, имеют ли они образ человеческий или нет.

Либо возможно, что обладатель этой сущности, распорядившись своим телом в предшествовавшее время, узнал это существо и постиг его совершенство и красоту, но он отвернулся от него, последовал своим страстям, и в таком состоянии постигла его смерть. И вот он лишен непосредственного созерцания его и испытывает страстное влечение к нему и пребывает в глубокой муке и бесконечном страдании; он может быть освобожден от них после долгих усилий и увидит то, к чему стремился, или останется в вечном страдании, в зависимости от того, к какому из этих двух уделов он был приготовлен в своей телесной жизни.

Тот же, кто знал это существо, необходимо сущее, прежде чем расстаться с телом, весь отдавался ему и неотступно размышлял о его славе, блеске и красоте и не отвращался от него, пока не постигла его смерть среди этого стремления к нему и актуального созерцания, тот, расставшись с телом, остается в беспрельдном наслаждении и вечном счастье, восторге и радости, ибо он достиг непосредственного созерцания этого суще-

ства, необходимо сущего, созерцания не замутненного и не затемненного, и свободен он тогда от всего чувственного, вызываемого его плотскими силами, которое по сравнению с его состоянием есть страдания, несчастья и кознь.

Когда ему стало ясно, что его собственное совершенство и наслаждение заключается единственно в постоянном созерцании этого существа, необходимо сущего, в созерцании всегда актуальном, не прерываемом ни на мгновение ока, так что в момент наступления смерти в таком непосредственном созерцании наслаждение его тянулось бы неразрывно, без вмешательства муки, тогда он стал размышлять, как бы достичь постоянства в этом актуальном созерцании так, чтобы никогда не приходилось ему отвлекаться от него. И он сосредоточивал мысль на этом существе на мгновение; но вот появлялся пред его взором какой-нибудь чувственный предмет или его слух пронизывал голос какого-нибудь животного, или ему представлялось что-либо в воображении, или поражала его боль в каком-нибудь члене, или охватывал его голод или жажда, жара или холод, или ему нужно было подняться, чтобы исполнить естественную потребность, и тогда мысль его расстраивалась, исчезало это состояние, и было трудно вернуться ему к прежнему созерцанию без долгих усилий. Он боялся, что смерть настигнет его в такой момент рассеяния, и он попадет в вечное страдание и муку разобщения с тем существом. Такое состояние огорчало его, и он не мог найти средства от него.

Тогда он начал исследовать все виды животных и рассматривать поступки и стремления их в надежде увидеть, что, может быть, кто-нибудь из них знает об этом существе и делает попытки стремиться к нему, дабы затем вывести от них средство своего спасения. Он увидел, что все они стремятся только к добыванию для себя пищи и того, что нужно их потребностям, вроде еды, питья, совокупления, тени или тепла; они пребывают в этих заботах дни и ночи до самого момента их смерти, до конца своего предела. Он не видел ни одного из них отклонившимся, хотя бы на один момент, от такого распорядка жизни и стремящимся к другому. Ясно, что они не постигли этого существа, не чувствуют влечения к нему и не имеют никакого представления о нем и что все они идут к небытию или состоянию, подобному ему. Придя к такому решению относительно животных, он понял, что этот вывод еще более подходит к растениям, так как растения обладают только частью восприятий животных. А раз существо, более полно одаренное восприятиями, не достигало этого познания, то еще менее способно достигнуть его существо мало одаренное ими. К тому же он видел, что все функции растений не выходят за пределы рождения и питания.

Затем он стал исследовать звезды и небесные сферы и увидел, что движения всех их стройно упорядочены и происходят в строгой закономерности. Он видел их прозрачность, сверкание, недостижимость для какого-нибудь изменения или порчи и приобрел твердую уверенность, что у них, помимо тел, есть сущности, которые знают про это существо, необходимо сущее, и что эти знающие сущности не являются телами и не запечатлены в них. Да и как могло не быть у них этих сущностей, чуждых телесности, когда подобная сущность была у такого, как он, при всей его слабости и сильной нужде в вещах чувственного мира! Он сам из числа тел, подвергающихся порче, и, однако, при всей недостаточности его, это не помешало его сущности быть свободной от телесности и порчи. Ему стало ясно, что у небесных тел еще скорее можно предполагать это. И он понял, что они знают про это существо, необходимо сущее, и созерцают его всегда актуально, ибо у небесных тел не бывает таких препятствий из области мира чувственного, которые мешают ему постоянно созерцать.

Далее, он размышлял: почему он один среди всех видов животных наделен этой сущностью, с которой более всего схожи небесные тела? Уже прежде он убедился на элементах и переходе одних из них в другие, что ничто находящееся на земле не остается в одном и том же образе, но что бытие и уничтожение всегда следуют на ней друг за другом; что большая часть этих тел смешана и сложена из противоположных частей, почему они и приходят к гибели; что ни одно из них не находится в чистом состоянии; и те, которые близки к чистому, свободному от примеси, бывают очень далеки от порчи, как золото и яхонт; что тела небесные просты и чисты и поэтому далеки от порчи и от изменчивости своих форм. Он убедился также, что одни тела из мира бытия и уничтожения таковы, что сущность их состоит из одной формы, прибавленной к качеству телесности, каковы четыре элемента, сущность же других состоит из большего количества форм, как, например, у растений и животных. И чем в меньшем количестве форм проявляется сущность, тем меньше бывает и действий и тем больше бывает удаленность от жизни. В полном отсутствии форм нет и пути к жизни, и такое тело приходит в состояние, подобное небытию.

Такие же тела, сущность которых проявляется во многих формах, обнаруживают много действий и полно входят в жизнь. Если же эта форма такова, что ее никак невозможно отделить от материи, которой она присуща, тогда и жизнь бывает чрезвычайно ярко выражена, продолжительна и деятельна. Вещь, совершенно лишенная формы, есть первичная материя, в ней нет никакой жизни, и она подобна небытию. Вещи же, проявляющиеся в одной форме, суть четыре элемента. Они находятся

на самой нижней ступени существования в мире бытия и уничтожения, и из них слагаются вещи, носители многих форм. Эти четыре элемента проявляют чрезвычайно слабую жизнь, так как движутся только одним движением. Слабая жизнедеятельность их происходит оттого, что у каждого из них есть ему противоположный, явно противный ему, препятствующий его природным потребностям и стремящийся лишить его его формы. Поэтому бытие его непрочное, и жизнь слабо выражена. Растения обнаруживают жизнь более деятельную, чем они, а у животных она проявляется еще более ярко. Происходит это вот почему: когда в каком-нибудь из этих сложных тел начинает преобладать природа одного элемента и благодаря своей силе берет верх над природою прочих элементов, уничтожает их силу и все сложное тело приобретает характер возобладавшего элемента, тогда вследствие этого оно делается способным только к слабому проявлению жизни, как и элемент, обладавший незначительной и слабой жизнедеятельностью; когда же в этом сложном теле не проявляется преобладания природы одного элемента, все они распределены равномерно и в строгом соответствии друг с другом, ни один не уничтожает силу другого больше, чем тот его, но взаимодействия элементов одинаковы, тогда не проявляется преимущественного действия какого-нибудь элемента, ничто не получает преобладания, и все тело становится далеким от сходства с каким-нибудь одним элементом, как будто нет никакого противника его форме. Поэтому оно делается способным к жизни. И чем более равномерно, полно и последовательно распределены эти элементы, тем дальше стоит тело от возможности существования противного ему и тем полнее его жизнь. И так как животный дух, обитающий в сердце, обладает чрезвычайной равномерностью распределения элементов, ибо он, будучи более нежным, чем земля и вода, и более грубым, чем огонь и воздух, занимает как бы среднее положение и ни один из элементов явно ему не противодействует, то поэтому он и оказывается способным к форме животного.

Убедившись во всем этом, он увидел, что необходимым выводом из этого будет следующее: наиболее соразмерный в распределении своих элементов дух животный способен и к наиболее полному проявлению жизни в мире бытия и уничтожения; что про этот дух можно почти утверждать, что нет противника его форме и в силу этого он подобен телам небесным, у форм которых нет противодействующих им; что дух такого животного, занимая действительно посредствующее положение среди элементов, не движется вообще ни кверху, ни книзу, и если бы возможно было его поместить в середине пространства между центром и высшей точкой, до которой достигает огонь, не нанося ему вреда, он пребывал бы там неподвижно и не стремился

бы ни подняться, ни опуститься, а если бы пришел в движение в окружающем его пространстве, то двинулся бы вокруг середины, как движутся небесные тела. А если бы он пришел в движение в самом месте, занимаемом им, то он двинулся бы вокруг самого себя и принял бы шарообразную форму, так как другая и не могла бы получиться при таком движении. Таким образом, он чрезвычайно похож на небесные тела.

Уяснив положение, занимаемое животным, и не видя в нем ничего, дававшего повод предположить, что животное знает про существо, необходимо существующее, тогда как его собственной сущности, как он знал, оно было известно, он решил, что он сам есть животное с духом, равномерно распределенным, похожее на небесные тела. Ему стало ясно, что он вид, отличный среди других видов животных, что он сотворен для какой-то другой цели и приготовлен к какому-то великому делу, к которому не приготовлен ни один вид животных. Его благородство было достаточно выражено тем, что его низшая часть из двух составлявших его частей, часть телесная, более всех вещей походила на небесные субстанции, находящиеся вне мира бытия и уничтожения, свободные от акциденций недостатка, превращения и изменения.

Что касается до высшей из двух его частей, то она есть то, чем познал он существо, необходимо сущее. И это нечто знающее есть нечто верховное, божественное, нечто такое, чего не касается гибель и что не может быть определено ни одним телесным определением, непостижимое чувством, не представляемое воображением, нечто, единственным средством познания которого может быть только оно само. Оно есть вместе познающее, познаваемое и познание, оно есть знающее, узнанное и знание, притом без всякого разногласия во всем этом, так как разногласие и расхождение — свойства тел и того, что сопровождает их, тогда как здесь нет ни тела, ни свойства тела, ни чего-либо сопровождающего его.

Когда для него выяснилось, каким образом он один отличен среди прочих родов животных сходством с телами небесными, он понял, что ему нужно походить на них, подражать их действиям и стараться по возможности сравняться с ними. Точно так же он увидел, что своей благороднейшей частью, которой он познал существо, необходимо сущее, он имеет некоторое сходство с ним, благодаря тому, что она свободна от телесных свойств, как и необходимо сущий свободен от них. Он увидел также, что ему необходимо стараться приобрести его свойства для самого себя каким бы то ни было образом, заимствовать его характер, следовать его поступкам, стараться выполнять его желания, отдаться ему, исполнять все предписания его от всего

сердца явно и тайно, радуясь этому, хотя бы в них обнаружись муки, вред и полная гибель для его тела.

С другой стороны, он увидел, что в нем есть также сходство и с прочими видами животных благодаря худшей части его, принадлежащей к миру бытия и уничтожения, которая — тело мрачное, плотное, требующее от него разных чувственных вещей, вроде еды, питья и совокупления. Однако тело это не создано для него в забаву и не соединено с ним попусту; ему необходимо печься о нем и держать его в добром порядке. Это попечение может быть выполнено только таким образом, каким выполняют его остальные животные. Действия, свершить которые ему было необходимо, предстали перед ним сообразно трем целям: действия, делавшие его похожим на животное; действия, уподоблявшие его телам небесным, и действия, придававшие ему сходство с существом, необходимо существующим. Первое уподобление обязательно для него, как для обладателя тела мрачного, с различными членами, разными силами и разнообразными стремлениями. Уподобление второе — как обладателя животного духа, пребывающего в сердце, который есть начало всему остальному телу и всем силам, находящимся в нем. Уподобление третье обязательно для него постольку, поскольку он есть он, то есть как сущности, которой он познал это существо, необходимо существующее.

Еще прежде он утвердился в мысли, что счастье его и избавление от несчастья заключаются только в постоянном созерцании этого существа, необходимо существующего, пока он не достигнет того, что не будет отрываться от него ни на мгновение ока. Размышляя, каким образом достичь ему этого непрерывного созерцания, он пришел к выводу, что ему необходимо работать над достижением этих трех родов уподобления.

Что касается уподобления первого, то чрез него он не приобретает никакого созерцания, наоборот, оно отвлечет его от него, явится препятствием к достижению его, так как оно имеет дело с вещами чувственными, а все они — преграды, стоящие на пути к этому созерцанию. Он нуждается в этом уподоблении только для поддержания животного духа, которым приобретает второе уподобление небесным телам. Таким путем необходимость требует его, хотя оно и не свободно от вреда.

Уподоблением вторым приобретает большая доля постоянного созерцания, но это созерцание не обладает чистотой, так как созерцающий им постоянно вместе с этим сохраняет сознание о своем существе и озирается на него, как это будет указано дальше. Третьим уподоблением достигается чистое созерцание и полное погружение, с одним единственным устремлением внимания к существу, необходимо сущему. У созерцающего таким образом скрывается, исчезает и пропадает его собственная

сущность, как равно и все остальные сущности, много ли их, или мало, кроме сущности единого, истинного, необходимо сущего, великого, высочайшего и всемогущего.

Итак, ему стало ясно, что высшей целью является это третье уподобление и что оно может быть приобретено только после опыта и долговременного труда над уподоблением вторым, в течение которого он в свою очередь сможет существовать только благодаря уподоблению первому. Тогда, увидев, что уподобление первое, будучи необходимым, является по существу препятствием, хотя и приносит помощь косвенно, он решил уделять старания на него лишь по мере необходимости, именно самое малое количество их, которого только будет достаточно для поддержания жизни животного духа. Он нашел, что необходимыми для поддержания этого духа являются две вещи: одна заключается в поддержании его изнутри и в возобновлении утраченных частей, именно пища; другая — в сохранении его извне и в удалении от него всевозможных неприятностей в виде холода, жары, дождя, солнечного зноя, опасных животных и тому подобного. Он увидел также, что если будет пользоваться тем, что необходимо для этого, безотчетно, как придется, то может случиться иногда, что он впадет в расточительность и возьмет больше, чем достаточно, направив свои усилия против самого себя, сам того не замечая. Он понял, что благоразумие требует наметить самому себе границы, которые не следует переходить, и меру, которую нельзя превышать. Границу эту, по его мнению, надо было наметить относительно категории его пищи, то есть какова она, количество ее и промежутки времени, чрез которые нужно обращаться к ней.

Сначала он подверг рассмотрению все виды потребляемой им пищи и увидел, что она трех родов: во-первых, растения еще не развившиеся и не достигшие полного расцвета, каковы зеленые овощи, пригодные для еды. Во-вторых, плоды растений сформировавшихся, достигших предела развития и выпустивших семя для произрастания из него другого растения такого же вида; таковы разного рода свежие или сухие фрукты. В-третьих, разного рода съедобные земные и морские животные. Он твердо знал, что все эти виды пищи — творения этого существа, необходимо сущего, в близости к которому он ясно видел свое счастье и походить на которое он стремился. Нет сомнения, что употребление их в пищу лишало их совершенствования и ставило им препятствия в достижении высшей, преследуемой ими цели. А это являлось противодействием творению создателя, противоречащим его стремлению к близости и уподоблению с ним. Он видел, что было бы хорошо, если бы это было возможно, совершенно отказаться от какой бы то ни было пищи; однако это было невозможно, ибо такое воздержание привело

бы к гибели тела и было бы противодействием самому создателю, то есть еще большим, чем первое, так как сам он был выше этих второстепенных вещей, от гибели коих зависело сохранение его. Он предпочел меньшее из двух зол и уступил более легкому из двух противодействий. Он рассудил брать из этих видов пищи при отсутствии нужного ему то, что легче достать в количестве, которое определится в дальнейшем. Если же все они пред ним налицо, тогда ему следует выказать тщательную осмотрительность и выбрать из них то, во взятии чего не было бы большого противодействия творению создателя. Можно взять, например, мясо таких плодов, которые совершенно созрели и зерна которых приобрели способность к произведению себе подобных, при условии бережного обращения с этими семенами, чтобы не есть их, не уничтожить и не бросить в место, непригодное для произрастания, вроде места каменистого, солончакового и т. д. А если ему затруднительно найти такие плоды со съедобным мясом, каковы яблоки, груши, сливы и другое, то пусть берет либо плоды, у которых съедобны только сами семена, например орехи, каштаны, либо овощи, не поспевшие еще совершенно. И в обоих случаях пусть он выбирает наиболее многочисленное и плодовитое, дабы не искоренить их и не погубить их семена. Если же и этого он не найдет, тогда может взять животных или их яйца, соблюдая при этом такое условие, чтобы брать животных, находящихся в большом количестве, дабы не уничтожить совершенно какой-нибудь их вид. Вот как рассуждал он относительно выбора рода пищи.

Что же касается количества, то он решил, что оно должно быть достаточным для утоления остроты голода, но не более того. Относительно промежутков времени между приемами пищи он нашел целесообразным следующее: приняв нужное ему количество пищи, он должен сдерживаться и не обращаться к другой пище, пока не появится у него слабость, мешающая ему совершать некоторые действия, которые ему необходимы для выполнения второго уподобления и которые будут упомянуты ниже.

Что касается до защиты его извне, необходимой для сохранения его животного духа, то это не представляло больших затруднений, так как он был одет в кожи, а обиталище его было предохранено от всяких нападений извне. Этого ему было достаточно, и он не находил нужным заниматься им. В употреблении же пищи он счел для себя обязательными те вышеупомянутые законы, которые он сам начертал для себя.

Затем он занялся вторым действием, именно уподоблением телам небесным, подражанием им, заимствованием их свойств и следованием характерным их чертам. Свойства их распределились у него в трех видах. Первый вид составили их свойства

по отношению к лежащему под ними миру бытия и уничтожения, именно та теплота, которую они придавали миру непосредственно, и тот холод, который они сообщали ему косвенно, — свет, разрежение и сгущение и все остальное, что они производили в нем, благодаря чему предметы мира сего стали способными к восприятию излучений духовных форм от создателя, необходимо сущего.

Второй вид образовали свойства, принадлежавшие самой их сущности, например прозрачность, блеск, чистота, свободная от какой-нибудь мути и нечистоты, и кругообразное движение одних вокруг собственного центра и других — вокруг центра других тел.

Третий вид составил из их свойств по отношению к существу, необходимо сущему, как, например, вечное и непрерывное созерцание его, страстное стремление к нему, деятельность, соответствующая с его заповедью, подчинение себя выполнению его предначертаний и движение, согласное только с его волей и властью. И стал он употреблять все усилия, чтобы приобрести сходство с ними во всех трех видах.

Что касается до первого вида, то уподобление его небесным телам заключалось для него в том, что он задался целью, как только увидит у животного или растения какую-нибудь нужду, какой-нибудь изъян, вред или помеху, тотчас удалить их, если это в его силах. Так что, когда его взор падал на растение, загражденное от лучей солнца каким-нибудь препятствием, или такое, с которым сцеплялось другое растение, причиняя ему вред, или почти гибнущее от жажды, он удалял от него это препятствие, если его можно было удалить, разъединял его от вредящего ему растения, не причиняя вреда последнему, и поливал его, как только мог. Когда же взор его падал на животное, мучимое диким зверем или запутавшееся в аркане, или получившее занозу, или такое, в глаза или уши которого попало что-нибудь, причинявшее боль, или одолеваемое жаждой либо голодом, он употреблял все старания, дабы удалить от животного все это, и кормил и поил его. И когда он замечал, что вода, текущая для питания растений или животного, преграждена в ее течении каким-нибудь препятствием в виде упавшего в нее камня или осыпавшегося берега, он тотчас удалял все это от нее. Он непрестанно трудился над этим видом уподобления, пока не достиг совершенства.

Уподобление второго вида заключалось в том, что он взял на себя задачу соблюдать постоянно чистоту, удалять всякую грязь и нечистоту со своего тела, особенно часто мыться водой, чистить ногти, зубы и паховые части тела, душиться ароматами растений и разного рода благовонными маслами и постоянно чистить и пропитывать благовониями свое одеяние, пока не стал

он весь блистать прелестью, красотой, опрятностью и благоуханием. Кроме того, он взял за правило совершать кругообразные движения и то кружил вокруг острова, обходя его берега и шествуя по окраинам, то вокруг жилья своего или какой-нибудь скалы, совершая определенное количество кругов иногда обыкновенным, иногда ускоренным шагом; или кружил вокруг самого себя, пока не терял сознания.

Третий вид уподобления заключался в следующем: он устремлял всю свою мысль на это существо, необходимо сущее, устраняя все связи с чувственным миром, закрывая глаза, затыкая уши, напрягая все усилия, чтобы отрешиться от воображений, стремясь изо всей силы думать только о нем и ни о чем другом и никого мысленно не присоединять к нему. Такому состоянию он помогал кружением вокруг самого себя и самовозбуждением, возникавшим при этом. И когда его вращение достигало крайней силы, от него скрывался чувственный мир, слабело воображение и прочие силы, нуждающиеся в телесных органах, и усиливалась жизнедеятельность его сущности, освободившейся от тела. Моментами мысль его становилась чистой от всего постороннего, и тогда он непосредственно созерцал существо, необходимо сущее. Но потом вновь нападали на него силы телесные, уничтожали состояние его, «низводили его вновь к нижней ступени», и он возвращался в прежнее состояние.

Если его охватывала слабость, мешавшая достижению цели, то он принимал некоторое количество пищи, соблюдая вышеупомянутые условия, и потом переходил к своей работе над уподоблением телам небесным в трех вышеупомянутых видах, занимаясь этим некоторое время.

Он боролся со своими телесными силами, а они боролись с ним, он бился с ними, а они билась с ним. И в моменты, когда он одолевал их и мысль его очищалась от всякой мути, ему удавалась некоторая доля состояния людей, удостоившихся третьего уподобления, и еще более он домогался после этого своей цели и делал попытки достичь ее.

Подвергнув рассмотрению свойства существа, необходимо сущего, он убедился уже при теоретическом исследовании, до занятия действенного, что они двух родов: либо положительные, вроде знания, силы и мудрости, либо отрицательные, вроде непричастности к телесности, к телам и ко всему тому, что их сопровождает и связывается с ними, хотя бы и в отдаленном времени. Но в свойствах положительных содержится уже как условие и эта непричастность, так что в них нет ни одного телесного свойства и, между прочим, множественности. При обладании этими положительными свойствами сущность его становится множественной, но все они сводятся к одному понятию, именно к его истинной сущности.

Он стал тогда искать, как бы приобрести сходство с ним в двух этих видах. Что касается до свойств положительных, то, уяснив себе, что все они сводятся к истинной сущности его, которая никоим образом не множественна, так как множественность есть одно из телесных свойств, и что познание им его сущности есть сама его сущность, он ясно увидел, что если бы ему удалось познать сущность существа, необходимо сущего, то такое познание ее не было бы понятием надбавочным к сущности этого существа, но было бы он сам. Он увидел, что походить на него в свойствах положительных значит познать его и только, не присоединяя к нему никаких телесных свойств. Этим он и занялся.

Свойства же отрицательные заключаются в непричастности к телесности. И вот он начал отбрасывать от своей собственной сущности телесные свойства, большую часть которых уже отбросил в своем предшествующем упражнении, когда его целью было уподобление небесным телам; однако их осталось еще очень много, например кругообразное движение (а движение — наиболее характерное свойство тел), забота о животных и растениях, сострадание к ним и попечение об удалении препятствий от них. Ведь это тоже свойства тел, так как он заметил их прежде только благодаря телесной силе и потом трудился над ними также при помощи ее.

И стал он отбрасывать все это от себя, так как оно не приличествовало тому состоянию, которое он теперь искал. Он ограничивался неподвижным пребыванием в глубине своей пещеры в молчании, с опущенным взором, отвернувшись от всего чувственного и всех телесных сил, сосредоточив помыслы и мысль только на существе, необходимо сущем, и ни на чем другом.

И когда пред его воображением вставал какой-нибудь другой предмет, он употреблял все силы, чтобы прогнать и изгнать его, и изошрял на этом свой ум.

В таких упражнениях он провел долгое время. Иногда в течение нескольких дней он не ел и не шевелился. В моменты усиления этой духовной борьбы иногда из памяти и мысли его скрывалось все, кроме одной его сущности, но она не исчезала от него даже в моменты погружения его в созерцание существа, истинного, необходимо существующего. Это мучило его, и он понимал, что это — пятно на чистом созерцании и уделение другому своего внимания.

Он не переставал стремиться к отрешению от самого себя и к чистоте в созерцании истинного, и вот, наконец, это ему удалось. Тогда из мысли и памяти его исчезли небеса, земля и что посреди их, все формы духовные и все силы телесные и нематериальные, которые суть сущности, знающие о существе. Исчезла и его сущность вместе с этим. Все пропало и уничтожи-

лось и стало «как пылинки рассеявшиеся». Остался только единый, истинный, существо неизбежно сущее. И сказал он слово свое, не явившееся, однако, понятием надбавочным к сущности его: «Кому принадлежит сегодня высшая власть? Богу единому, всемогущему». И уразумел он слова его, и не помешало ему понять их то, что он не знал речи и ни с кем не беседовал.

Тогда он погрузился в это состояние и созерцал то, «что око не видало, ухо не слышало и что не представлялось сердцу смертного».

Пусть сердце твое не привязывается к описанию того, что не открывается человеческому сердцу. Много есть вещей, доступных сердцу человека, описание которых трудно. Насколько же труднее сделать это с вещью, которая для сердца непостижима, совсем из иного мира, совсем из другой области! Я не разумею под сердцем тело сердца или дух, который в его пустоте, нет, я разумею под ним форму этого духа, форму, которая при посредстве сил своих изливается на человеческое тело. Ведь каждое из этих трех носит название сердца, но ни для одного из них не постижима эта вещь. Выразить можно только то, что открылось им, но кто стремится выразить это состояние, тот стремится к невозможному. Он похож на того, кто захотел бы вкусить цвет как таковой, кто пожелал бы узнать: является ли черное, например, сладким или кислым. Мы, однако, при всем этом не лишим тебя указаний, которые дадут тебе намек на те чудеса этого состояния, которые он созерцал, указаний, правда, аллегорических, не стучась в дверь истины, так как приобрести действительное знание об ощущениях на этой стоянке можно, только достигнув ее. Склони же теперь слух своего сердца и устреми взор ума своего к тому, что я тебе сообщу, и, может быть, ты найдешь в этом руководство, которое наставит тебя на твердый путь. Но таково мое условие к тебе, чтобы ты не требовал от меня сверх того, что я доверю этим листкам, еще пояснения живыми словами, ибо арена тесна и опасно определять живыми словами то, что невыразимо по самой природе своей. Итак, я говорю.

После того как он утратил ощущение сущности и своей и всех других и видел существующим только единого, самосущего и созерцал то, что созерцал, а затем вернулся снова к лицемерию других вещей, придя в себя от своего состояния, подобно другим вещам, тогда явилась ему мысль, что у него нет сущности, которой он отличался бы от сущности истинного; что истинная сущность его и есть сущность истинного; что то, что он считал вначале за сущность свою, отличную от сущности истинного, есть в действительности ничто; более того, что нет ничего, кроме сущности истинного. Это похоже на свет солнца, который падает на плотные тела и делается видным на них, так

как хотя его и приписывают телу, на котором он появляется, но на самом деле он только свет солнца, и когда исчезает тело, исчезает и свет его, но остается неизменным свет солнца, не утративший ничего при наличии этого тела и не увеличившийся в отсутствие его. Когда случится тело, способное принимать такой свет, оно принимает его, а когда его нет, нет и этого принятия и не может быть о нем речи. Эту мысль подкрепило еще его прежнее убеждение в том, что сущность истинного, великого и славного не допускает никоим образом множественности и что познание им его сущности есть сама сущность этого существа. Отсюда он вывел как необходимое следствие, что обладающий знанием сущности его приобретает его сущность. У него было это знание, следовательно, у него проявилась и сущность; однако эта сущность проявляется только в ней самой, и самое проявление ее есть сущность, следовательно, он есть сущность как таковая. Таковы и все сущности нематериальные и знающие эту истинную сущность, которая прежде казалась ему множественной, а теперь стала после этих размышлений чем-то единым. А ведь это ошибочное мнение едва не утвердилось в нем, если бы господь не помог ему своею милостью и не направил его своим руководством. Он понял, что ошибка эта возникла у него от остатков мрака, объемлющего тела, и отсутствия чистоты в предметах чувственного мира. Ведь многое и малое, единое и единство, множество, собрание и разделение — все это свойства тел, и не следует про эти сущности самодовлеющие, знающие о сущности истинного (великого и славного!) и непричастные к материальности, говорить ни что они множественны, ни что они едины, ибо множественность есть только состояние разделенности одних сущностей по отношению к другим, а единство бывает только при соединенности, но и то и другое мыслимо только в понятиях сложных, смешанных с материей. Впрочем, объяснение здесь становится трудным. Ведь если говорить об этих самодовлеющих сущностях, как о многих, как мы и говорили, то это навевает мысль о понятии множественности, заключающемся в них, но они непричастны к множественности; если же говорить о них как об отдельных, то это наводит на мысль о понятии единства, что также немыслимо в них.

Но тут я как будто вижу, что читающий эти строки, из числа тех летучих мышей, которым солнце слепит глаза, начинает биться в цепях собственного безумия и говорит: «Ты перешел границы в утонченной точности своих выражений, так что утратил даже облик людей умных и отбросил закон уразумываемого. Ведь по требованиям разума вещь либо едина, либо множественна».

Но пусть он умерит свой пыл и удержит от резкостей свой язык, пусть он усомнится в самом себе и поучится на чувстви-

ном и презренном мире, к которому принадлежит и сам, как учился на нем Хай ибн Якзан, когда он созерцал его с определенной точки зрения и видел его множественным, множественностью необъятной, безграничной, потом взглянул на него под другим углом зрения и видел единым, и так он колебался и не мог принять окончательно ни одного из этих двух решений.

Мир чувственный есть родина многого и единичного, и в нем постигается истинная природа их обоих; в нем и отдельность и соединенность, соединение и разъединение, согласие и разногласие. Но что может мыслить он о мире божественном, о котором нельзя сказать ни что он все, ни что он часть; относительно которого нельзя произнести ни одного слова, привычного для слуха, без того, чтобы не заподозрить в нем что-либо противоречащее действительности. Что может он мыслить о мире, который может быть понят только тем, кто созерцал его и истинная природа которого известна лишь достигшему его? А что до слов его: «так что утратил даже облик людей умных и отбросил закон уразумываемого», то мы соглашаемся с ним в этом и оставляем его с его разумом и его разумными людьми.

Ведь тот разум, который имеют в виду он и подобные ему, есть лишь разумная сила, исследующая отдельные вещи чувственного мира и затем отвлекающая от них общие понятия; и умные люди, подразумеваемые им, и являются теми, кто пользуется этим способом исследования, тогда как тот прием рассмотрения, о котором мы говорим, выше всего этого. Но пусть затыкает уши человек, не знающий ничего, кроме мира чувственного и его общих понятий; пусть он возвращается к союзникам своим, которые «знают только очевидное из этого мира, миром же будущим небрегут».

Если ты из тех, кто может удовольствоваться краткими намеками и указаниями такого рода на то, что содержится в божественном мире, и не извратить их в то, во что их обычно извращают, то мы прибавим тебе еще нечто к описанию того, что созерцал Хай ибн Якзан на вышеупомянутой стоянке людей, обладающих истиной.

Достигнув чистого погружения, полного исчезновения своего и действительного соединения, он увидел, что высшая небесная сфера, за которой нет ничего телесного, обладает сущностью, непричастной к материальности; сущность эта не есть сущность единого, истинного, ни сама небесная сфера, но не есть и нечто отличное от них обеих. Сущность эта — как бы образ солнца, отражающийся в полированном зеркале, который не есть солнце, не есть зеркало, но не есть и нечто третье, отличное от них. Он увидел у этой самодовлеющей сущности неба совершенство, блеск и красоту слишком великие, чтобы язык мог их описать, слишком утонченные, чтобы их можно было облечь в буквы или

звуки. Он увидел ее пребывающей в беспредельном наслаждении, радости, счастье и веселье от созерцания сущности истинного, всеславного.

У следующей небесной сферы, сферы неподвижных звезд, он также увидел сущность нематериальную, также не являющуюся ни сущностью единого, истинного, ни сущностью самостоятельной высшего неба, ни самим небом, но и ничем другим, отличным от них. Сущность эта — как бы образ солнца, отражающийся в зеркале, образ, падающий на него от другого зеркала, поставленного против солнца. У этой сущности он увидел такую же красоту, блеск и наслаждение, как и у сущности высшей сферы. У следующей небесной сферы, именно у сферы Сатурна, он наблюдал такую же самостоятельную сущность, нематериальную, не являющуюся ни одной из сущностей, виденных им раньше, но и ничем отличным от них. Она была похожа на образ солнца, отраженный в зеркале, получившем его как отражение от другого зеркала, обращенного к нему, которое в свою очередь получило его от зеркала третьего, поставленного против солнца. И у этой сущности он увидел тот же блеск и наслаждение, как и у сущностей прежних. И не переставал он усматривать у каждой небесной сферы самостоятельную сущность, изъятую от материальности, не являющуюся ни какой-нибудь из сущностей предыдущих, ни чем-нибудь от них отличным, но как бы образом солнца, отражающимся от одних зеркал в других, расположенных в порядке расположения небесных сфер. И у каждой из этих сущностей он видел такую красоту, блеск, наслаждение и радость, которых «ни око не видело, ни ухо не слышало, ни которое представлялось сердцу человеческого».

И так дошел он до мира бытия и уничтожения, состоявшего из содержимого лунной сферы. У него он также увидел сущность, свободную от материи, также не являющуюся ни одной из сущностей, виденных им прежде, но и ничем отличным от них. И было у этой сущности 70 тысяч лиц и у каждого лица 70 тысяч уст и в каждом устах 70 тысяч языков, славивших сущность единого, истинного и благословлявших и славословивших неослабно. У ней, считавшейся у него множественной, но не множественной на самом деле, он увидел такое же совершенство и наслаждение, какое видел и у предшествовавших сущностей. И была она как бы образ солнца, отражающийся в колеблющейся воде, принявшей этот образ, как отражение от другого зеркала, получившего его через ряд зеркал, расставленных в прежнем порядке, от зеркала первого, обращенного к самому солнцу.

Потом обнаружил он, что и сам он владеет самостоятельной сущностью. Если бы возможно было разделить сущность семидесяти тысяч лиц, то она, сказали бы мы, была частицей ее. И не

будь эта сущность возникшей после своего небытия, то, сказали бы мы, она и есть та сущность мира бытия и уничтожения. И если бы она не получила в собственное обладание его тела при его возникновении, то можно было бы сказать, что она не возникла.

Он видел на той же ступени другие сущности, подобные его, принадлежавшие телам, которые существовали, а потом исчезли, и телам, существовавшим одновременно с ним. Он видел их беспрельдно множественными, если можно сказать, что они множественны, или всех их чем-то единым, если можно их назвать едиными. Он видел у своей сущности и у сущностей, находившихся на одной с ней ступени, такую беспредельную красоту, блеск и наслаждение, «которые око не видело, ухо не слышало, и которые не были открыты ни одному сердцу человеческому»; не смогут их описать даже люди, владеющие искусством описания, разумеют их только достигшие их, познавшие их.

Он видел много сущностей нематериальных, похожих на зеркала заржавленные, покрытые грязью и повернутые вверх того спиной к зеркалам полированным, отражающим образ солнца, отвернувшиеся от них. Он увидел у этих сущностей такую мерзость и недостатки, о которых никогда у него не появлялось и мысли. Он нашел их в бесконечных страданиях и в непрекращающейся скорби, окруженными пологом мук, сжигаемыми огнем завесы разлуки с существом, распиленными пилой перемещения и притяжения. Помимо этих мучимых сущностей, он видел сущности то появлявшиеся, то исчезающие, то сгущавшиеся, то рассыпавшиеся. Он останавливался на них и внимательно их исследовал, и увидел он волнение огромное, вещи великие, творение возбужденное, устройство поразительно искусное, соразмерность, вдувание, создание и рассеяние.

Но недолгое время был он в таком состоянии; к нему вернулись чувства, и он пришел в себя от этого состояния, похожего на обморок; ноги его скользнули с этой стоянки; пред ним предстал мир чувственный и скрылся мир божественный, так как соединение их в одно время невозможно. Ибо мир здешний и мир будущий — как бы две жены: если ты удовлетворишь одну, то разгневал другую.

Если ты скажешь: «Из того, что ты рассказал об этом созерцании, ясно, что отдельные сущности, раз они принадлежат телу, вечно существующему, не уничтожающемуся, вроде небесных сфер, также будут вечными, а если они принадлежат телу, идущему к уничтожению, вроде разумного животного, то и они также уничтожаются, исчезают, гибнут согласно с твоим примером об отражающих зеркалах; ведь образ существует только, поскольку существует зеркало; если уничтожается зеркало, то и образ непременно гибнет и пропадает». В таком случае я отвечу: Как

скоро забыл ты уговор и нарушил союз! Разве мы не предупреждали тебя, что арена объяснений тесна, и слова обязательно впутают неистину? В такую недоверчивость ты был вовлечен только тем, что счел совершенно одним и тем же во всех отношениях и то, что сравнивают, и то, с чем сравнивают. Но этого не следует делать и в обычных словопрениях, как же можно сделать это здесь! Ведь и солнце и свет его, и образ и фигура его, и зеркала и образы, получающиеся в них, — все это нечто неотделимое от тел, нечто, существующее только чрез них и в них, нуждающееся поэтому в них для своего существования и уничтожающееся с их уничтожением. Что же касается до сущностей божественных и духов верховных, то все они непричастны к телам и ко всему, связанному с ними, совершенно свободны от них, так что нет никакой зависимости и никакой связи у них с телами. Для них безразличны гибель тел и их существование, бытие и небытие их. И единственная связь и зависимость существует у них только по отношению к сущности единого, истинного, существа, необходимо сущего, который есть первый из них, есть начало и причина их, вызвавший их к существованию, тот, кто дает им длительное существование и поддерживает их вечным и бесконечным бытием.

Они не нуждаются в телах, но тела нуждаются в них. Если бы прекратилось их бытие, то перестали бы существовать и тела, ибо сущности эти суть начала их, как равно, если бы можно было прекратиться сущности единого, истинного, высочайшего, чистого от такого предположения (нет божества кроме него!), то перестали бы существовать и все эти сущности, прекратилось бы существование тел и совершенно погиб бы мир чувственный и не осталось бы ничего существующего, так как все связано между собой. Но мир чувственный хотя и следует за миром божественным наподобие его тени, в то время как мир божественный независим и свободен от него, однако невозможно признать прекращение бытия его именно потому, что он следует за миром божественным и его расстройство может быть только изменением, но никогда полным небытием. Об этом повествует и Книга Святая там, где она говорит, что горы задвигутся и сделаются подобными хлопьям шерсти, а люди — бабочками, что солнце и луна облекутся во мрак и образуются моря «в тот день, когда земля превратится в нечто другое, чем земля, как равно и небеса».

Вот все те указания, которые я счел возможным дать тебе относительно того, что видел Хай ибн Якзан на этой благородной стоянке. Не проси же прибавить слов к этому — это невозможно. Что же касается завершения его истории, то я тебе ее расскажу.

Вернувшись в мир чувственный после совершенного им странствования, он возымел отвращение к заботам здешней

жизни, и влечение его к жизни дольней усилилось. И начал он искать возврата снова на эту стоянку такими же средствами, как и прежде, пока не достиг ее с меньшими усилиями, чем в первый раз. Пробыв на ней время более долгое, чем раньше, он снова вернулся в чувственный мир. Затем он задался целью опять приблизиться к ней, и теперь было это ему легче, чем в первый и второй раз, и оставался он на ней еще дольше. И не переставал он приходить на эту благородную стоянку, и все легче удавалось это ему, и все дольше оставался он на ней. Наконец, достиг он того, что приходил на нее и уходил с нее только, когда хотел. Он привязался к ней и покидал ее только в силу потребностей тела, которые он все ограничивал, пока не осталась только самая малая часть их. Но он все желал, чтобы господь, великий и славный, освободил его совершенно от тела, которое принуждает его покидать эту стоянку, дабы он мог вечно отдаваться своему наслаждению и избавиться от этих страданий, которые он встречал, расставаясь с ней и возвращаясь к телесным потребностям.

В таком положении он существовал до перехода за седьмую седьмину своей жизни, то есть до пятидесяти лет. И вот тут он случайно сошелся с Асалем; история их сейчас будет рассказана, если угодно богу.

Рассказывают, что на остров, где по одной из двух различных версий родился Хай ибн Якзан, переселилась одна из правоверных религиозных общин, заимствовавшая учение свое от некоего из древних пророков (да будут молитвы господни над ними!). Эта община выражала все истинно существующее притчами, которые создавали отражение вещей и укрепляли их образы в душах, как это происходит на проповедях к простому народу. Учение этой общины все распространялось по этому острову, усиливалось и обнаруживалось все более определенно, пока, наконец, не принял учения царь острова и не заставил принять его свой народ.

А на этом острове жили двое юношей из людей достойных, с благими стремлениями; одного из них звали Асаль, а другого Саламан.

Узнав про эту общину, они горячо приняли ее учение и стали следовать всем законам во всех делах своих, действуя в этом дружно. По временам они рассуждали о выражениях этого учения о боге, великом и славном, об ангелах его, о воскресении из мертвых, награде и наказании.

Что касается Асала, то он обладал большой способностью погружаться в сокровенное, схватывать духовное понятие и склонностью к толкованию. Саламан же более держался ясного смысла и был очень далек от толкования и остерегался самостоятельных приемов и исследования. Оба они усердствовали

во внешних обрядах, постоянно следя за собой и укрощая желания свои.

В этом законе были поучения, побуждавшие удаляться от мира и уединяться, указывавшие, что в этом лежит спасение и освобождение; но были и другие поучения, склонившие к общению и дружбе с людьми. Асаль привязался к поискам уединения, и наставление об этом получило перевес у него, так как по своей природе он был склонен постоянно размышлять, толковать окружающее и погружаться в отвлеченные понятия. Наиболее благоприятную обстановку для этого ему удавалось найти в уединении.

Саламан же любил связь с обществом, и у него взяло перевес поучение, говорившее об этом, так как по природе он боялся размышлять и действовать самостоятельно. Связь с обществом была в его глазах средством не быть искушенным, отстранить скверные мысли и убежищем от дьявольских наущений. Это разногласие в мнениях было причиной отдаления их друг от друга.

Как-то прослышал Асаль об острове, на котором, как говорили, родился Хай ибн Якзан, узнал о его плодородии, угодьях и умеренном климате и подумал, что, уединившись на нем, он найдет то, что искал. Тогда он решил переправиться на него и провести там в удалении от людей остаток дней своих. Собрал все свое имущество, он истратил часть его на наем судна для переправки на тот остров, остальное разделил между бедными, простился со своим другом и отправился в путь по водному лону. Матросы привезли его к тому острову, высадили на берег и там расстались с ним.

И Асаль остался там, поклоняясь господу, великому и славному, величая и славословя его, размышляя о его прекрасных именах и высоких свойствах; ничто не прерывало его мысли и не нарушало чистоты его размышлений. Когда он чувствовал потребность в пище, он утолял голод плодами, бывшими на этом острове, и мясом пойманных животных. И так провел он долгое время, пребывая в полном счастье и величайшей радости от тайного собеседования с господом своим. Каждый день он видел от него такие милости и ценные дары, видел такое содействие себе в своих стремлениях и добывании пищи, что все это укрепляло его уверенность и прохлаждало его глаз.

А Хай ибн Якзан в это время был глубоко погружен в свои высшие стоянки и покидал пещеру только раз в неделю для того, чтобы принять какую придется пищу. Поэтому Асаль и не натолкнулся на него сразу. Даже потом, когда он ходил во круг по берегу этого острова и бродил по его окраинам, он не

встречал никакого человеческого существа и не видел никакого следа. И благодаря этому довольство и искренняя радость его усилились, так как он достиг того удаления и уединения, найти которое намеревался.

Но вот случилось однажды, что Хай ибн Якзан вышел за пищей, а Асаль также пришел в ту сторону, и взоры их встретились. Асаль не сомневался, что это один из благочестивых отшельников, попавших на этот остров в поисках уединения, как попал и он сам на него. Он побоялся подойти к нему и познакомиться с ним, чтобы не испортить этим своего дела и не создать препятствия к достижению цели. Что же касается до Хайя ибн Якзана, то он не знал, что это за существо, так как не замечал в нем облика какого-нибудь животного из виденных им раньше. Про черную рубаху из волос и шерсти на Асале Хай подумал, что это его природный покров. Он долго стоял пораженный им. Но вот Асаль повернулся и побежал от него, боясь, что он отвлечет его от обычного состояния, а Хай ибн Якзан направился по его следам, так как доискиваться сущности вещей лежало в самой его природе.

Когда же он увидел, что тот ускоряет свой бег, он остановился и спрятался, так что Асаль подумал, что он оставил его преследовать и удалился оттуда. Тогда он начал молиться и читать, взывать и плакать, молить и рыдать, пока это не увлекло его совершенно. А Хай ибн Якзан стал подходить к нему все ближе и ближе, в то время как Асаль и не подозревал о нем, пока не приблизился к нему так, что мог слышать его чтение и славословие и видеть его смирение и плач. Он услышал тогда приятный голос и размерные звуки, каких не слышал ни от одного из животных. Он присмотрелся к его виду и чертам и убедился, что облик его такой же, как и у него. Тогда ему стало ясно, что рубаха, бывшая на нем, не есть его природная кожа, а только одежда, сделанная, как и его одежда. Видя же его смирение, его рыдание и плач, он не сомневался, что это одна из сущностей, знающих об истинном. Он почувствовал расположение к нему и желание узнать, что с ним, что вызвало этот плач и рыдания. Он все приближался к нему, пока не почувствовал Асаль его присутствие и не побежал из всех сил. А Хай ибн Якзан бросился по его следам и, наконец, догнал, — так как господь одарил его силой и превосходством как в уме, так и в теле, — схватил и не давал ему двигаться. И когда Асаль увидел его, — а он был облечен в косматые шкуры диких зверей с шерстью, и волосы его были так длинны, что покрывали большую часть его тела, — увидел его стремительный бег и силу натиска, — он почувствовал перед ним великий ужас. И начал он просить его смиростивиться над ним и умо-

лять его словами, которых Хай ибн Якзан не разумел и не понимал, что они значат, различая в них только оттенки страха. Тогда он принялся успокаивать его звуками, которым научился у некоторых животных, клал руку на голову ему, гладил и ласкал его бока, выказывая свою радость и довольство им так, что, наконец, Асаль успокоился и понял, что он не желает ему зла.

Как-то давно из любви своей к толкованию Асаль изучил большинство языков и достиг в них искусства. И начал он теперь разговаривать с Хаем и расспрашивать его на всех известных ему языках, прибегая ко всем ухищрениям, чтобы тот понял его, но не достиг ничего. А этот между тем все продолжал удивляться слышанному, не понимая ничего, и только выказывал радость и приветливость.

Так смотрели они с удивлением друг на друга. А были у Асаля остатки провизии, захваченной им с обитаемого острова, и он предложил ее Хайю ибн Якзану. Но тот не знал, что это такое, так как не видал этого прежде. Тогда Асаль поел ее и знаками указал, чтобы он сделал то же самое. Но Хай ибн Якзан подумал о тех условиях принятия пищи, которые он сам себе поставил, и, не зная происхождения вещей, предложенных ему, и того, позволительно ли ему принять их или нет, отказался от еды. Асаль же не переставал просить и упрямить его. Тогда из пробудившейся любви к нему и страха, что в случае долгого отказа он почувствует к нему нерасположение, Хай ибн Якзан взял пищу и стал есть. Но, попробовав и обнаружив хороший ее вкус, он понял, как дурно поступил, нарушив условие относительно пищи. Он раскаялся в своем поступке и решил удалиться от Асаля, предаться своему занятию и стремиться снова достичь своей высшей стоянки. Но созерцание не удалось ему быстро. Тогда он решил остаться с Асалем в чувственном мире, пока не узнает достоверно сути его дела; тогда в нем не останется влечения к нему, и он сможет удалиться на свою стоянку, не будучи ничем отвлекаем от нее. И стал он дружить с Асалем.

Последний же, видя, что он совершенно не говорит, почувствовал себя в безопасности от вреда с его стороны для своей религии и возымел надежду научить его речи, науке, религии и получить чрез это высшую награду и сан у господ. И начал Асаль обучать его речи, сначала показывая ему самые предметы и называя их по именам, потом повторяя и заставляя того произносить это. И тот произносил, указывая на них, и таким образом Асаль научил его названиям всех предметов и мало-помалу довел его до полного обладания речью в очень короткое время. И стал спрашивать его Асаль, кто он и откуда пришел на этот остров. Тогда Хай поведал ему, что он не знает ни

своего происхождения, ни матери, ни отца, никого, кроме газели, вскормившей его. Он описал ему всю свою жизнь и как он постепенно возвышался в знании, пока не дошел до степени соединения.

И вот, когда Асаль услышал от него описание этих истин и сущностей, отдельных от чувственного мира, знающих о сущности истинного, великого и славного, описание сущности самого всевышнего и славного с его совершенными свойствами, а также описание, поскольку это можно описать, тех наслаждений людей, достигающих соединения, и страданий отдаленных от бога, которые он пережил в соединении своем с богом, не усомнился тогда Асаль, что все то, трактовавшее о боге, великом и славном, об ангелах, писаниях и посланниках его, о последнем дне, рае и адском огне, что вошло в его закон, — все это символы того, что воочию созерцал Хай ибн Якзан. И открылся взор его сердца, и воспламенился огонь его мысли, и совпали в глазах его предание и разум. Доступны стали ему тогда пути толкования, не осталось ничего темного для него в законах божественных не разъясненным, ничего закрытого — не открытым, ничего скрытого — не ставшим явным. И вошел он в число мудрых. На Хайя стал он теперь смотреть с уважением и почитанием и проникся уверенностью, что он из избранных божиих, тех, «над кем нет страха и кто не испытает печали». И стал он служить ему и руководствоваться его примером и указаниями в спорных делах религиозного закона, который изучил он в веровании своем.

А Хай ибн Якзан начал в свою очередь выпрашивать его о нем самом, о его делах, и Асаль описал ему свой остров и его население, как жили они до принятия религии своей и как живут теперь, приняв ее. Рассказал он ему также все, что говорит предание в законе религии о мире божественном, рае, огне адском, о воскресении из мертвых, сборе людей после него, о расчете в день страшного суда, о весах и о правом пути. И Хай ибн Якзан уразумел все это и не видел в нем ничего противоречащего тому, что он созерцал на своей высшей стоянке. Тогда он признал, что тот, кто описал и сообщил это, был точен в описании и правдив в слове своем, что он — посланник от господного.

Он уверовал в него, признал правду его и исповедовал посланничество его. Затем он стал расспрашивать о заповедях, принесенных им, и обязательных обрядах поклонения, им установленных.

И Асаль рассказал ему о молитве, обязательной милостыне, посте, паломничестве и других внешних обрядах. Все это Хай ибн Якзан воспринял и последовал этому и принялся выполнять, руководствуясь поведением изрекшего их, в правдивости

которого он был твердо уверен. Только две вещи, поразившие его, остались у него в душе, мудрость которых он никогда не мог постичь.

Одна из них была такова: почему посланник пользовался в большинстве случаев при описании божественного мира притчами? Почему воздерживался он от ясного раскрытия, так что люди впали в тяжкий грех придания богу телесных свойств и уверовали относительно сущности истинного во многое такое, от чего он свободен и к чему он непричастен.

То же самое и относительно награды и наказания. Вторая заключалась в следующем: почему он ограничился преподанием заповедей и обязательств в религиозных обрядах, почему разрешил стяжать имущество и дал полный простор в еде, так что люди предались пустым занятиям и отвратились от истинного? По его же собственному мнению, каждый должен брать лишь столько пищи, сколько ему необходимо для поддержания жизни. Что же касается богатств, то они не имели для него никакого значения. Он видел предписания закона, относившиеся к ним, например, об обязательной милостыне и видах ее, о купле, лихоимстве, о мерах ограничения и наказания, и все это казалось ему странным, все казалось излишним.

Он сказал себе: если бы люди поняли истинную сущность вещей, то, конечно, они отвернулись бы от этих пустяков и обратились бы к истине, и все это стало бы им ненужным, ибо тогда ни у кого не было бы частной собственности, с которой спрашивают узаконенную милостыню и за воровство которой отрубают руки, а за открытый грабеж лишают жизни. Мыслил же он так потому, что полагал, что все люди обладают высокими врожденными свойствами, пронизательным умом, твердой душой; он не знал их вялость, недостатки, скудоумие и слабоволие, не знал, что они «как скот, нет, более чем скот, сбились с дороги».

Когда он почувствовал к ним сильное сострадание и желание принести спасение своими руками, в нем пробудилась мысль пойти к ним и раскрыть и разъяснить истину пред ними. Он посоветовался с другом своим Асалем и спросил, есть ли для него средство добраться к тем людям. Асаль рассказал про недостатки их природы и отвращение от повелений бога, но он не понимал этого и привязался душой к своей мечте. Тогда Асаль проникся желанием, чтобы господь направил через его посредство на правый путь некоторых его знакомых, расположенных к этому руководству и стоявших ближе к спасению, чем другие, и стал оказывать содействие его намерению. Тогда они решили оставаться на морском берегу и не покидать его ни днем, ни ночью, ожидая, что, может быть, господь представит им возможность перебраться через море.

И они неуклонно выполняли это, смиренно вознося молитвы к богу, великому и славному, дабы он устроил им их праведное дело.

И вот случилось по воле бога, великого и славного, что один корабль сбился в море с пути; ветры и течение волн прибили его к берегу того острова. Приблизившись к суше, корабельщики увидели двух людей на берегу и подошли к ним. Асаль вступил с ними в разговор и начал просить взять их обоих с собой. Те согласились на это и пустили их на корабль. И господь послал им добрый ветер, который привел корабль в кратчайшее время к желанному им острову. Они вышли на него и взошли в город.

К Асалью тогда собрались друзья его, и он рассказал им историю Хайя ибн Якзана. Они обступили его со всех сторон плотной толпой и удивлялись его приключению. Они собирались около него и выражали ему уважение и почет. Тогда Асаль сообщил ему, что эти люди наиболее понятливы и сметливы и что если ему не удастся научить их, то еще меньше надежды научить простой народ. А начальником этого острова и старшим на нем был друг Асаля — Саламан, тот, который стоял за связь с обществом, а уединение рассматривал как запретное.

И начал Хай ибн Якзан поучать их и открывать им тайны премудрости. Но едва он поднялся немного над вещами, всем известными, и приступил к описанию того, что прежде они разумели превратно, как они начали отстраняться от него, чувствовать отвращение к его словам и ощущать недовольство в сердцах, хотя на лицах и показывали расположение из уважения к нему, как к чужестранцу среди них, и из почтения к другу его Асалью. А Хай ибн Якзан не переставал ласково поучать их и днем и ночью, объясняя им истину и тайно и явно. Но они все больше бежали и удалялись от него. И ведь при всем том они любили добро и стремились к истине, но по недостаточности своей природы не домогались ее верным путем, не брались за нее с правильной стороны и не искали ее через верные двери, но, наоборот, желали познать ее обычным людским способом.

И он отчаялся исправить их и оставил надежду быть воспринятым ими.

Тогда он стал исследовать разные классы людей и увидел, «что каждая партия довольна тем, что находится пред ней», «они делают божеством своим страсти свои» и поклоняются предметам желаний своих и губят друг друга, собирая тленные мирские блага; «их забавляет умножение богатств, пока в конце концов не свершают они паломничества на кладбище». Не действуют на них увещания, не трогают их добрые речи, а спор

с ними только увеличивает их упорство. Заказаны для них пути к мудрости и нет для них доли в ней, ибо они потонули в невежестве. «Как ржавчина на сердцах их то, что стяжали они». «Запечатлел господь сердца и слух их, а глаза их затянул покров. Великое наказание ожидает их».

Когда он увидел полог наказания, окружавший их, и мрак завес, скрывавших их, и что все они, за малыми исключениями, берут из религии своей только относящееся к миру сему, а дела, предписываемые ею, как бы удобны и легки они ни были, они швыряют за спину и продают по дешевой цене; что «отвлекает их от упоминания господя всевышнего купля и продажа, и не боятся они того дня, в который перевернутся сердца и очи», тогда ему стало ясно и он окончательно убедился, что беседовать с ними путем внутреннего раскрытия невозможно и возлагать на них исполнение более высоких действий неосуществимо; что главная польза для большинства людей в божественном законе ограничивается их настоящим существованием, чтобы привольно текла жизнь человека и чтобы не враждовал с ним никто другой из-за вещи, принадлежащей только ему. Счастья же будущего достигнут из них только очень немногие, те, «кто желает будущей жизни и делает большие усилия, чтобы добиться ее, тот, кто верует. Но кто несправедлив и предпочитает жизнь здешнюю, тому обиталищем будет геенна».

Что более тягостно и что более злополучно, чем видеть человека, среди дел которого, если обозреть их с момента пробуждения до времени возврата ко сну, не найдется ничего, кроме стремления приобретать самые чувственные и гадкие вещи: стяжание богатств, поиски за наслаждениями, удовлетворение страстей, утоление гнева, получение должностей, выполнение религиозного обряда, или позволяющего ему тщеславиться, или охраняющего особу его? И все это «мрак, один выше другого в глубоком море. И никто из вас не минует его. Таков окончательный приговор господя твоего».

Когда он понял, в каком положении находились люди и что большинство из них подобно неразумным животным, он убедился, что вся мудрость, все руководство и содействие заключаются в словах посланников и содержании божественного закона и что ничто другое невозможно и ничего нельзя прибавить к этому. Каждое дело найдет своего исполнителя и каждый легко исполнит то, к чему он создан. «Таково было поведение бога по отношению к тем, кто ушел прежде. Ты не найдешь в поведении бога никакого изменения».

Тогда он обратился к Саламану и его друзьям и просил не винить его за те речи, которые он вел к ним и простить их

ему. Он объявил им, что отныне он мыслит так же, как и они, и руководствуется тем же, чем и они. Он заповедал им следовать тем постановлениям закона и тому внешнему образу действий, которым они следовали, поменьше погружаться в то, что их не касается, твердо верить даже и в смутные заветы, отвращаться от ересей и предметов, возбуждающих страсть, подражать благим предкам и бежать новшеств. Он наказал им сторониться того небрежения к божественному закону и увлечения мирскими благами, к которым склонен простой народ, и особенно предостерегал их от этого. Ибо теперь поняли они, он и друг его Асаль, что для этих простодушных и недалеких людей нет иного пути к спасению; что если и поднять их до высот умозрительного размышления, то разрушится то, чего они держались, но и степени счастливых достичь им будет не по силам. Они придут в волнение, смутятся и найдут нехороший конец. Если же они останутся с прежними верованиями до самой смерти, то обретут спасение и найдут удел стоящих наравно. «А находящиеся впереди? — они близко стоят (к богу)». Простились оба они с ними и удалились от них и стали выискивать средства вернуться на свой остров, пока господь, великий и славный, не оказал им помощь, переправив их.

И стал Хай ибн Якзан стремиться к своей высшей стоянке прежними средствами и вновь вернулся к ней, а Асаль подражал ему, так что достиг почти той же степени. И поклонялись они оба господу на том острове до самой смерти.

Вот что (да укрепит тебя господь духом своим!) известно о Хайе ибн Якзане, Асале и Саламане. В этом рассказе есть много таких вещей, каких не найдешь в книге и не услышишь в обычной беседе. В нем есть сокровенное знание, доступное только людям, познавшим бога, и непонятное не признающим его. Мы отступили в этом от пути благих предков, дороживших этой тайной, скупых на нее. Облегчили же нам открыть эту тайну и прорвать завесу те скверные учения, появившиеся в наше время, которыми отличались так называемые философы века сего, так что они проникли и в другие страны и вред от них стал всеобщим. И мы побоялись за нетвердых людей, отбросивших авторитет пророков и ищущих авторитета глупцов и идютов, как бы не подумали они, что не следует посвящать в эти учения людей их недостойных, и чтобы не увеличилась их любовь и привязанность к ним. И решили мы сверкнуть перед ними хоть одной стороной этой тайны из тайн, дабы привлечь их к истине и отвлечь от того пути. Но мы не лишили совершенно эти тайны, доверенные нами сим немногим листкам, легкой завесы, которую быстро прорвет тот, кто достоин

ее, но которая окажется непроницаемой и недоступной для того, кто не достоин переступить ее.

Я же прошу братьев моих, читающих эти строки, принять извинения мои за легкость в объяснениях и широту в утверждениях. Я сделал это лишь потому, что поднялся на высоты, пред которыми слабеет взор, и хотел описать их приблизительно, дабы возбудить желание и стремление вступить на ту же дорогу.

Я прошу у бога прощения и отпущения грехов, чтобы он ниспослал нам чистое знание о себе, ибо он всемилостивый и всеблагий. Мир же да будет с тобой, о мой брат, помогать которому мой долг, да будет с тобой милосердие божие и его благословение.

ИБН-РУШД



Абу-ль-Валид Мухаммед бну-Ахмад Ибн-Рушд (известный под именем Аверроэса) родился в 1126 г. в городе Кордове. Под руководством своего отца, занимавшего должность кадия (судьи), молодой Ибн-Рушд изучал богословие и мусульманское право, арабскую литературу и поэзию, а несколько позже — медицину, математику и философию.

В 1153 г. Ибн-Рушд по приглашению альмохадского правителя Абд-аль-Мумина отправляется в Марокко, где организует местные научные и просветительские центры и знакомится через известного арабского философа Ибн-Туфейля с сыном Абд-аль-Мумина Абу-Якубом Юсуфом, получившим в это время сан «повелителя правоверных».

В 1171 г. халиф назначил Ибн-Рушда кадием Севильи, а затем — Кордовы. В течение нескольких лет Ибн-Рушд усиленно изучает и комментирует философские произведения Аристотеля, пишет свои работы. В 1182 г. халиф отзывает его в Марокко и назначает своим личным лекарем, а через некоторое время вновь посылает его в Кордову для замещения должности великого кадия.

Но в 1195 г. положение Ибн-Рушда резко меняется. Однажды он был вызван на собрание кордовских богословов и кадиев, которые учинили ему допрос по поводу его философских концепций и вынесли решение, что взгляды его «нечестивы и еретичны». После этого Ибн-Рушд подвергается опале и изгнанию в небольшое еврейское местечко аль-Ясана, в 50 км юго-восточнее Кордовы. По приказу халифа произведения философа (за исключением книг по медицине, математике и основам астрономии) были сожжены на улицах Кордовы. Лишь незадолго до своей кончины Ибн-Рушд был вновь приглашен халифом в Марокко. Умер Ибн-Рушд 10 декабря 1198 г.

Ибн-Рушдом было написано около 50 крупных сочинений (согласно Э. Ренану — 78 книг и трактатов), но большинство этих произведений до сих пор еще хранится лишь в виде рукописей. Арабские оригиналы ряда сочинений Ибн-Рушда до нас

не дошли и известны только в древнееврейском и латинском переводах.

Ибн-Рушд составил большое число парафраз и комментариев к философским произведениям как древнегреческих, так и арабских и среднеазиатских мыслителей. Первое место среди этих толкований принадлежит комментариям к работам Аристотеля.

Всего Ибн-Рушд составил комментарии к 18 произведениям Аристотеля, в том числе к книгам «О животных», «Категории», к логическим произведениям, к сочинениям «Физика», «О небе», «Риторика», «Поэтика», «Метафизика», «Никомахова этика», «О душе» и др. Кроме того, он написал комментарии к произведениям Платона, Александра Афродисийского, Николая Дамасского, Птолемея, Галена, Фараби, Ибн-Сины, Газали и Ибн-Баджи.

Из философских сочинений Ибн-Рушда наибольшее распространение получили «Опровержение опровержения», направленное против мистической философии Газали, сочинения по логике, «Рассуждение о движении небесного тела», «Проблема времени», «О первом двигателе», «Рассуждение об извечном существовании и о существовании временном», «Проблемы науки о душе», «Рассуждение о разуме», «Вопросы философии», «О согласии религии с философией» и др.

В настоящее издание включены два фрагмента основного произведения Ибн-Рушда «Опровержение опровержения». Перевод осуществлен по бейрутскому изданию (1930 г.).

ОПРОВЕРЖЕНИЕ ОПРОВЕРЖЕНИЯ

(Фрагменты)

Цель этих рассуждений — разъяснить, какой степенью правдоподобия и убедительности обладают положения, утверждаемые в книге «Опровержение»¹, и (показать), что большая их часть не обладает достаточной степенью достоверности и доказательности.

Рассуждение, касающееся извечности мира

Излагая доводы, приводившиеся философами в пользу извечности мира, Абу-Хамид² говорит:

«Из доказательств, относящихся к данному разделу, мы остановимся лишь на тех, которые производят впечатление на ум.

Этот раздел состоит из четырех доказательств.

Первое доказательство.

Философы говорят: абсолютно невозможно, чтобы нечто имеющее начало во времени исходило от чего-то извечного. Ибо если предположить, например, что существует извечное и что мир начал возникать из него в определенное время, то станет ясно, что он не возникал раньше, так как раньше для этого не было определяющего начала, и существование мира было лишь чистой возможностью. Если мир имеет начало во времени, то немисливо, чтобы определяющее начало становилось или не становилось новым. Если бы оно не становилось новым, то мир оставался бы в том же состоянии чистой возможности, в каком пребывал раньше. Если же определяющее начало становилось новым, то относительно него можно было бы задать тот же

¹ Имеется в виду книга Газали «Опровержение философов».

² Абу-Хамид — Газали.

вопрос, а именно: почему оно определяло именно в это «теперь», а не раньше? и тогда мы или получили бы бесконечный ряд или дошли бы до такого начала, которое определяет вечно».

Я говорю:

Это в высшей степени диалектическое³ рассуждение, не обладающее той связностью, которая присуща доказательствам. Ибо его посылки суть общие понятия, а общие понятия несколько двусмысленны, в то время как доказательные посылки суть понятия субстанциальные и однозначные.

Ведь один и тот же термин «возможный» употребляется, когда говорят и о возможном, которое чаще случается, чем не случается, и о возможном, которое чаще не случается, чем случается, и о возможном, которое в равной степени случается и не случается; во всех этих случаях потребность в определяющем начале появляется не в одинаковой мере. Ибо относительно возможного, которое чаще случается, чем не случается, обычно полагают, что оно определяется самим собой, а не внешним по отношению к нему определяющим началом, в отличие от возможного, которое в равной степени случается и не случается. Далее, возможность иногда находится в действителе; это возможность действовать; иногда же она находится в претерпевающем; это возможность подвергаться действию. Потребность в определяющем начале в обоих случаях появляется не в одинаковой мере. Ибо известно, что возможное в претерпевающем нуждается в новом начале, определяющем извне; в этом можно воочию убедиться, наблюдая искусственные и многие естественные вещи. В отношении естественных вещей может возникнуть некоторое сомнение, ибо в большинстве естественных вещей начало их изменения заключается в них же самих. Поэтому о многих естественных вещах полагают, что у них двигатель выступает одновременно как движущееся. Ведь нельзя считать само собою разумеющимся, что все движущееся имеет внешнего по отношению к нему двигателя и что в каждом случае вещь движется не самостоятельно. Все это нуждается в разъяснении, и поэтому данный вопрос тщательно изучался древними. Что касается возможности в действителе, то можно подумать, что во многих случаях она для перехода в действительность не нуждается во внешнем начале, ибо переход действителя от бездеятельности к деятельности во многих случаях можно рассматривать не как изменение, которое нуждается в изменяющем начале; таков, например, переход геометра от

незнания геометрии к занятию геометрией и переход обучающего от необучения к обучению.

Изменения, о которых говорят, что они нуждаются в изменяющем начале, происходят иногда в субстанции, иногда в качестве, иногда в количестве, а иногда по отношению к месту.

Также и «извечное», по мнению многих, говорится и об извечном самом по себе, и об извечном благодаря другому. Некоторые считают допустимыми известные изменения в извечном. Так, например, согласно каррамита⁴, в извечном допустимо существование временного желания, а согласно древним, допустимо возникновение и уничтожение первой материи, несмотря на ее извечность. Так же обстоит дело и с понятиями в разуме, находящемся в потенции, хотя он, по мнению большинства мыслителей, извечен. Но есть и такие изменения, кои вообще немислимы (такого мнения особенно придерживаются древние, хотя и не все).

Далее, одни действители действуют по «своей» воле, другие же по своей природе, причем способ превращения возможного действия в действительное не одинаков для тех и других действителей, ибо для второго вида действителей требуется новое определяющее начало. Но является ли деление действителей на два вида законченным, или же доказательство должно нас привести к такому действителю, который не похож ни на действителя, действующего по своей природе, ни на действителя, действующего по своей воле, о котором мы можем судить, основываясь на самонаблюдении?

Здесь мы сталкиваемся со множеством трудных вопросов, каждый из которых требует особого исследования как по существу их, так и в отношении тех мнений, кои высказывались по поводу них древними. Брать же один вопрос из того, что представляет собой множество вопросов, — это один из семи известных софизмов, а ведь ошибка, допущенная в одной из упомянутых выше посылок, может послужить причиной ошибки в конце рассуждения о сущем.

Абу-Хамид говорит:

«На это имеется двоякое возражение. Во-первых, можно спросить: почему вы оспариваете мнение тех, кто утверждает, что мир был сотворен некоей извечной волей, которая решила, чтобы мир существовал в то именно время, в какое он существует, а это значит, что его небытие длится до тех пор, пока это небытие не прекращается, а его существование начинается с того мгновенья, когда оно возникает? Извечная воля не поже-

³ Здесь «диалектическое рассуждение» — в аристотелевском смысле, то есть рассуждение, основывающееся на «вероятных положениях», на таких, которые кажутся заслуживающими доверия.

⁴ Каррамита — сторонники Абу-Абдаллаха Мухаммеда бну-Каррама (ум. 868), придерживавшегося антропоморфической концепции бога.

лала создать мир раньше, потому мир и не начал существовать, а в то самое мгновение, когда он начал существовать, этого пожелала извечная воля. Какие возражения вы выдвигаете против этого убеждения и что в нем нелепого?»

Я говорю:

Это — софистическое рассуждение: поскольку Абу-Хамид не мог утверждать, что возможно отставание результата действия от акта действующего, наделенного свободой выбора, и от его решения действовать, то он высказался за то, что результат действия может отставать от желания этого действующего. Что результат действия может отставать от желания действующего, допустимо, но чтобы результат действия отставал от самого акта действующего — это уже невозможно, как невозможно и то, чтобы он отставал от решения действовать, принятого наделенным свободой выбора действующим. Вопрос остается открытым, ибо необходимо принять одно из двух: или акт действующего не вызывает в нем изменения, которое требовало бы внешнего по отношению к нему изменяющего начала, или же существуют такие изменения, кои вызываются самим изменяющимся и не нуждаются в изменяющем начале, так что в извечном возможны изменения без изменяющего начала. Дело в том, что противники Абу-Хамида настаивали здесь на двух обстоятельствах: <1> на том, что действующий, действуя, должен изменяться и что всякое изменение имеет изменяющее начало, и <2> на том, что извечное не может изменяться никоим образом. Но объяснить все это очень трудно.

Ашариты⁵ неизбежно должны были признать или первого действующего, или первый акт этого действующего, ибо они не могли допустить, что действующий, и когда он действует, и когда не действует, имеет совершенно одинаковое отношение к тому, что претерпевает действие. Несомненно, здесь должно быть новое состояние или не имевшееся ранее отношение; это необходимо бывает или в действующем, или в претерпевающем, или в том и другом вместе. Но в таком случае если мы считаем, что каждое новое состояние необходимо имеет действующего, то для этого нового состояния требуется другой действующий, и тогда первый действующий не был бы первым и не довел бы своему действию, а требовался бы некий другой действующий, или же действующий, вызвавший то новое состояние, которое явилось условием акта этого действующего, тождествен этому <последнему> действующему. Тогда акт, который мы рассматриваем как первый акт действующего, не будет первым,

ибо этому акту будет предшествовать другой акт, тот, который служит условием его совершения. Как видишь, это так и должно быть, если только не допустить, что бывают такие возникающие в действующих состояния, кои не нуждаются в причине своего возникновения. Это может показаться неправдоподобным, но только не тем, кто допускает существование вещей, возникающих самопроизвольно. Именно так утверждали древнейшие философы, отрицавшие существование действующего. Несостоятельность же этого утверждения ясна сама по себе.

Возражение <Абу-Хамида> — довольно порочное. Ибо в выражениях «извечная воля» и «воля, имеющая начало во времени», «воля» не только омоним, но и обозначает противоположности. Ибо воля, как это известно из самонаблюдения, есть способность производить в равной мере одно из двух противоположных действий и в равной мере испытывать желание чего-то одного и чего-то другого. Далее, воля есть стремление действующего к такому действию, по совершении которого стремление это прекращается и желание осуществляется; как стремление, так и акт действующего одинаково связаны с обоими противоположностями. Но когда утверждают: «Имеется волящий, который вечно желает одну из двух противоположностей», определение воли, поскольку переносят ее природу из области возможного в область необходимого, становится недействительным. Если же говорят: «В извечной воле желание из-за наличия желаемого не прекращается, ибо подобно тому, как извечная воля не имеет начала, так в ней нет и такого времени, которое определило бы ее к осуществлению желаемого», то мы отвечаем: это не очевидно, если только мы не будем говорить, что убедительное доказательство подтверждает существование действующего, наделенного силой, которая не есть ни воля, ни природная способность (которую, однако, шариат называет «волей»), подобно тому, как убедительное доказательство подтверждает существование чего-то среднего между вещами, которые кажутся на первый взгляд противоположными друг другу, не будучи таковыми на самом деле (как, например, когда мы говорим о существовании и не вне мира, и не внутри него).

Абу-Хамид, излагая взгляды философов, отвечает так:

«Философы утверждают: это совершенно невозможно, ибо все, что происходит, необходимо вызвано <чем-то> и имеет свою причину, и, подобно тому, как невозможно действие без начала, его вызывающего, и причины, так же невозможно, чтобы существовала причина, действие которой запаздывало бы, когда все условия, необходимо вызывающие его, его причины и элементы были бы налично. И наоборот, когда налично причина со

⁵ Ашариты — мусульманские схоласты, последователи учения аль-Ашари (ум. в 935 г.).

всеми ее условиями, осуществление действия необходимо, и его запаздывание так же невозможно, как невозможно действие без причины. До существования мира существовали волящий, его воля и его отношение к желаемому. Не возникало ни нового волящего, ни новой воли, ни нового отношения к желаемому, ибо все это означает изменение. Каким же образом могли возникнуть новое желаемое или воля и что помешало тому, чтобы они возникли раньше? Условие нового сотворения само по себе никоим образом и ни в каком отношении не отличается от условия несотворения — напротив, все оставалось таким же, каким оно было раньше. В какое-то время желаемого не существовало, все оставалось, как было раньше, и все же в известное время желаемое стало существовать. Разве это не совершенно нелепое рассуждение?»

Я говорю:

Все это совершенно ясно, но не для тех, кто отрицает одну из посылок, выдвинутых нами раньше. Однако Абу-Хамид переходит от этого доказательства к примеру с вещами, основанными на установлениях *«людей»*, и вследствие этого запутывает свой ответ от имени философов.

Вот его рассуждение.

Абу-Хамид говорит:

«Невозможность подобного рода существует не только в отношении причины и действия, необходимых и субстанциальных, но и в отношении причины и действия, случайных и условных.

Если бы мужчина произнес формулу расторжения брака с женой⁶ и развод не произошел бы сразу, то было бы нелепо, чтобы расторжение брака наступило позже, ибо он сделал формулу развода причиной решения, опираясь на установления *«людей»* и принятые обычаи. Было бы нелепо, чтобы действие могло запоздать, за исключением того случая, когда развод обусловлен наступлением завтрашнего дня или приходом кого-то в дом; развод происходит не сразу же, а только тогда, когда наступает завтрашний день или когда кто-то входит в дом; в этом случае формула расторжения брака делается им причиной *«развода»*, находящейся в связи с ожидаемым *«событием»*. Но когда ожидаемого *«события»*, то есть наступления завтрашнего дня или прихода кого-то в дом, в данное время еще нет, осуществление действия все еще зависит от наступления того, чего еще нет. Действие осуществляется только тогда, когда обстоятельства меняются, то есть с прихо-

⁶ По шариату, брак считается расторгнутым после того, как муж троекратно уведомляет свою жену о том, что он разводится с нею.

дом кого-то в дом или с наступлением завтрашнего дня. Так что если бы волящий даже пожелал отложить действие, вытекающее из его формулы, не поставив его в то же время в зависимость от дальнейших событий, то, по нашему мнению, это было бы невозможным, хотя бы он сам определил условие и сам свободно выбрал способ его выполнения. Если мы считаем это непонятным и недопустимым в вещах, основывающихся на установлениях *«людей»*, то как же мы можем допустить это в вещах субстанциальных, подлежащих умозрительному рассмотрению и необходимым? Что касается нашего обычного поведения, то отставание осуществления желания от самого желания происходит только тогда, когда имеется какое-либо препятствие. А если имеются действительное желание и действительная способность *«его осуществления»* и если препятствия устранены, то запаздывание в осуществлении желания нелепо. Мы можем представить себе только отставание осуществления желания от принятия решения, ибо для осуществления действия недостаточно одного лишь решения; за решением писать не следует самого писания до тех пор, пока не возникает желания, то есть пока человек не побуждается к действию. Если с извечной волей дело обстоит так же, как с нашей волей к действию, то запаздывание осуществления желания может быть только при наличии препятствия, причем предварительный акт воли точно так же нелеп, ибо сегодня я могу желать, *«например»*, встать завтра, только принимая решение *«об этом»*. Если с извечной волей дело обстоит так же, как с нашим решением, то последнего недостаточно для того, чтобы произвести ту вещь, относительно которой мы приняли решение: акт творения должен сопровождаться новым волевым побуждением, и здесь снова разговор будет идти об изменении. Но тогда перед нами вновь возникает та же самая трудность: почему побуждение или желание, или воля, или как тебе угодно назвать это, наступило именно теперь, а не раньше? Значит, или что-то наступает без причины, или же мы получаем бесконечный ряд. Вывод из нашего рассуждения следующий: имеется причина, все условия которой целиком выполняются, однако ожидаемое действие запаздывает и не осуществляется в течение времени, начало которого не может быть постигнуто воображением и для которого тысячи лет не имеют никакого значения; затем неожиданно, без добавления какого-либо нового обстоятельства и без осуществления какого-либо условия, производится действие. Все это нелепо».

Я говорю:

Этот пример с разводом, связанный с установлениями *«людей»*, кажется подкрепляющим доводы философов, на самом же

деле он ослабляет их, ибо дает возможность ашаритам утверждать следующее: подобно тому как действительный развод отстает от произнесения формулы расторжения брака и откладывается до момента выполнения определенного условия, будь это вхождение кого-то в дом или нечто другое, так и возникновение мира через акт творения его всевышним Аллахом может задерживаться до того времени, пока не будет выполнено условие, от которого оно зависит, то есть до того времени, когда он пожелает, чтобы мир существовал. Но с вещами, основанными на установлениях *«людей»*, дело обстоит иначе, чем с вещами, подлежащими умозрительному рассмотрению. Те *«захириты»*⁷, которые уподобляли вещи, основанные на установлениях *«людей»*, вещам, подлежащим умозрительному рассмотрению, говорили: развод не обязателен и не становится действительным от осуществления условия, которое наступит по произнесении формулы расторжения брака, так как это был бы развод, который стал бы действительным, независимо от действия того, кто расторгает брак. В данном случае нет связи между понятиями, выражающими природу вещей, и понятиями, выражающими установления *«людей»*.

Далее, Абу-Хамид говорит от имени ашаритов:

«Ответ следующий: как, благодаря необходимости *«мышления»* или благодаря логическому рассуждению, вы знаете о невозможности связи между извечной волей и сотворением какой-бы то ни было вещи? Или — говоря вашим логическим языком — известна ли вам противоположность между этими двумя понятиями благодаря среднему термину или без него? Если вы притязаете на знание среднего термина — в чем и состоит второй, *«логический»* способ, — то необходимо привести этот средний термин, а если вы притязаете на то, что это вам известно благодаря необходимости *«мышления»*, то почему же ваши противники не признают то, что утверждаете вы? Ведь тех, кто верит в сотворение мира во времени извечной волей, так много, что ни один город не вместил бы их и нет им ни числа, ни счету. Нет сомнения в том, что людям, рассуждающим логически, они противоречат не из упрямства, а потому, что лучше знают это сердцем. Для того чтобы доказать невозможность *«связи между извечной волей и сотворением»*, нужно было построить доказательство, соответствующее правилам логики, но во всех приводившихся вами доводах только утверждается о невозможности этого и проводится сравнение с нашим решением и нашим желанием. Все эти рассуждения по-

рочны, ибо извечная воля непохожа на волю, имеющую начало во времени, а что касается голословного утверждения о невозможности, то без подтверждающего доказательства одного его еще не достаточно».

Я говорю:

Этот довод не убедителен. Он сводится к утверждению, что тот, кто заявляет о невозможности запаздывания действия, когда налицо его причина со всеми ее условиями, должен вместе с тем утверждать, что он это знает, исходя или из силлогизма, или же из первых начал. Если он будет утверждать, что исходит из силлогизма, ему нужно будет представить его — а силлогизма у него *«здесь»* никакого нет. Если же он утверждает, что исходит из каких-то первых начал, то они должны быть признаны всеми: как его противниками, так и всеми прочими людьми. Но этот довод неправилен, поскольку условие истинности чего-то не состоит в признании его всеми людьми. Ибо быть общепризнанным значит не более, как быть общеизвестным. Точно так же из того, что нечто общепризнано, вовсе не вытекает, что это нечто истинно само по себе.

Затем Абу-Хамид, отвечая от имени ашаритов, говорит:

«Если кто-либо утверждает: мы знаем благодаря необходимости *«мышления»*, что когда выполнены все условия, то причина без действия невозможна, ибо допустить это — значит оспаривать необходимость *«мышления»*, то мы говорим *«в ответ на это»*: какая же разница между вами и вашими противниками, если они говорят вам: мы благодаря необходимости *«мышления»* знаем нелепость рассуждений того, кто говорит, что одно *«единичное»* существо знает все универсалии без того, чтобы это *«знание»* вызывало множественность в его сущности и что-нибудь прибавляло к нему, и без того, чтобы множественность познаваемого вызывала множественность знания. Таково отношение вашего учения к всевышнему Аллаху, а учение это, по нашему мнению и исходя из нашей науки, в высшей степени нелепо. Вы, однако, утверждаете, что извечное знание и знание, имеющее начало во времени, — вещи несравнимые. Некоторые из вас, почувствовав нелепость этого, заявили, что всевышний Аллах познает только самого себя и что он одновременно умопостигающее, разум и умопостигаемое, что все это *«в нем»* едино. Кто-нибудь мог бы сказать: единство разума, умопостигающего и умопостигаемого — дело, конечно, невозможное, ибо явно нелепо предполагать существование какого-то творца мира, который не ведает своего творения. Извечный, если бы он знал только себя, всевышнего (слишком возвышенного, чтобы быть задетым вашими словами и словами всех

⁷ Захириты — мусульманские богословы, придерживавшиеся буквального смысла Корана и выступавшие против его аллегорического толкования.

прочих отступников), оставался бы в полном неведении относительно своего творения».

Я говорю:

Все эти рассуждения сводятся к той мысли, что они, «мутакаллимы»⁸, не допускают возможности противоположного тому, что было выявлено о невозможности отставания действия от причины, без составления силлогизма, приведшего их к этому положению, но они утверждают это еще до построения доказательства, приведшего их к вере в сотворение мира во времени. Точно так же философы вовсе не отвергают очевидную необходимость множественности знания и познаваемого в том, что касается их единства во всеславном создателе, до того доказательства, которое, по их утверждению, привело их к этому учению об извечном. В еще большей степени это относится к философам, отрицавшим необходимость того, что творец обязательно должен знать свое творение, на том основании, что всеславный Аллах познает только самого себя. Это утверждение, будучи сопоставлено с противоположным ему утверждением, оказывается принадлежащим к такого рода утверждениям, кои так же порочны, как и их противоположности. Ибо нет такого доказательства, которое могло бы опровергнуть какое бы то ни было достоверное и общепризнанное знание о любом сущем. То, что может быть опровергнуто посредством логического доказательства, является лишь мнением, а не истиной. Поэтому если само по себе и достоверно известно, что познание и познаваемое образуют множество как в видимом, так и в сокровенном, то мы можем с уверенностью сказать, что у философов нет доказательства их единства во всеславном создателе; но если утверждение о множественности познания и познаваемого есть только мнение, то философы могут иметь доказательство своего положения. Точно так же если известно само по себе, что действие не отстает от акта действующего (но ашариты утверждают, что могут представить доказательство, опровергающее это положение), то мы можем быть вполне уверены в том, что такого доказательства у них нет. При возникновении разногласия в этом (или в подобном этому) вопросе все решается правильным рассуждением, которое не исходит из предрассудков и страстей, а доказывает на основе тех правил, благодаря которым в книге по логике достоверное отличают от мнимого. Так, если два человека спорят относительно какого-либо изречения и один из них говорит, что это изречение имеет стихотворный размер, а другой утверждает, что оно не имеет его, то окончательное суждение выносится на основе правильного рассужде-

ния, способного отличить имеющее размер от не имеющего его, и на основании знания соотношений слогов в стихе. Подобно тому как отрицание стихотворного размера одним человеком не мешает воспринимать его другому, так и отрицание какого-либо положения одним не мешает другому считать это положение достоверным.

Все рассуждения Абу-Хамида в высшей степени слабы и несостоятельны, и ему не следовало бы заполнять свою книгу подобными рассуждениями, если он в ней имел своей целью убедить ученых мужей.

Делая искусственные и не имеющие отношения к вопросу выводы, он затем продолжает:

«Но нельзя обойти выводы, вытекающие из этого вопроса. Мы говорим им: как вы опровергнете ваших противников, если они скажут, что извечность мира невозможна, поскольку это приводит к утверждению о неисчислимом множестве и беспредельном количестве оборотов «небесных» сфер, хотя таковые могут быть разделены и на шесть, и на четыре, и на два?..» И так далее до его слов: «Значит, вы должны были бы признать, что это число не является ни четным, ни нечетным». (Его слова мы приведем ниже полностью.)

Я говорю:

Это тоже софистическое возражение. Оно сводится к следующему. Подобно тому как вы не можете опровергнуть наше доказательство сотворенности мира во времени, заключающееся в том, что если бы мир не был создан во времени, то число оборотов «сфер» не было бы ни четным, ни нечетным, так и мы не можем опровергнуть ваше рассуждение, согласно которому результат действия не может отставать от акта действующего, когда налицо все условия, необходимые для его осуществления. Этот довод направлен на то, чтобы углубить и усилить сомнения, что является одной из целей софистов.

Но ты, просматривающий эту книгу, ты слышал высказывания философов в подтверждение извечности мира и высказывания ашаритов в опровержение этого. Послушай же теперь рассуждения ашаритов по этому вопросу и высказывания философов, опровергающих доказательства ашаритов, в том виде, в каком они излагаются этим мужем.

Абу-Хамид говорит:

«Мы говорим им: как вы опровергнете ваших противников, если они скажут, что извечность мира невозможна, поскольку это приводит к утверждению о неисчислимом множестве и беспредельном количестве оборотов «небесных» сфер, хотя таковые

⁸ Мутакаллимы — средневековые мусульманские богословы-схоласты.

могут быть разделены и на шесть, и на четыре, и на два? Ибо сфера Солнца завершает свой круговорот в один год, а сфера Сатурна — в тридцать лет. Таким образом, один оборот Сатурна приходится на тридцатую часть оборота Солнца. А один оборот Юпитера, который завершает свой круговорот в двенадцать лет, приходится на половину шестой части оборота Солнца. Но число оборотов Сатурна так же бесконечно, как и число оборотов Солнца, хотя они находятся в соотношении одного к тридцати. Более того, вращение сферы неподвижных звезд, которая делает один оборот в тридцать шесть тысяч лет, исчисляется таким же бесконечным числом оборотов, как и вращение Солнца, делающего один оборот за один день и одну ночь. Если теперь кто-нибудь скажет: ясно, что это нелепость, то чем же ваш довод будет отличаться от указанного утверждения? Но что, если кто-нибудь поставил бы такой вопрос: является ли число этих оборотов четным или нечетным или тем и другим вместе, или же ни тем, ни другим? Если бы вы ответили, что четным и нечетным вместе или же ни тем, ни другим, то несостоятельность такого ответа была бы совершенно очевидной. А если бы вы сказали: «четным» или «нечетным», то ведь четное после прибавления к нему единицы становится нечетным, а нечетное — четным, каким же образом бесконечность может быть уменьшена на единицу? Значит, вы должны были бы признать, что это число не является ни четным, ни нечетным».

Я говорю:

Это вкратце сводится к следующему. Если ты представишь себе два круговых движения, совершающиеся в один и тот же промежуток времени, и ограниченные части этих движений, занимающие один и тот же отрезок времени, то отношение между их частями будет то же, что и отношение между самими этими двумя движениями, взятыми в целом. Так, например, если круговое движение Сатурна в тот отрезок времени, который мы называем годом, составляет одну тридцатую кругового движения Солнца за тот же отрезок времени и если ты представишь себе все круговое движение Солнца в соотношении со всем круговым движением Сатурна за тот же самый отрезок времени, то отношение между движениями, взятыми в целом, и их частями необходимо будет одним и тем же. Но если нет соотношения между двумя движениями, взятыми в целом, в силу того, что оба они потенциальны, то есть не имеют ни начала, ни конца, но есть соотношение между частями, поскольку оба они актуальны, то не необходимо, чтобы отношение между целыми было тем же, что и между частями (как полагают иные, приводя для этого свои доказательства). Ибо нет отношения между

двумя величинами или двумя количествами, каждая из которых принимается как бесконечная. Так, например, когда древние предполагали, что движение Солнца в целом не имеет ни начала, ни конца, и что так же обстоит дело с движением Сатурна, они между ними не устанавливали никакого отношения, ибо тогда пришлось бы признать конечность обоих этих движений, взятых в целом, так же как конечность их частей. Это ясно само собою. Рассуждение Абу-Хамида внушает ту ложную мысль, что если части относятся друг к другу как большее к меньшему, то и целые «величины» относятся друг к другу как большее к меньшему. Но так должно было бы быть лишь в том случае, если бы целые «величины» были конечными. Но там, где нет предела, нет ни большего, ни меньшего. Если принять в этом случае какое-то отношение, в котором величины будут относиться друг к другу как большее к меньшему, то из этого будет вытекать другой нелепый вывод, а именно, что одно бесконечное может быть больше другого. Это нелепо, когда берутся две актуально бесконечные вещи, ибо в этом случае между ними существовало бы определенное соотношение. Если же берутся потенциально бесконечные вещи, то здесь вообще нет никакого соотношения. Таков правильный ответ на вопрос, а не тот, который приводит Абу-Хамид, излагая взгляды философов.

Вот каким путем разрешаются все те сомнения, на которые наталкиваются наши противники при разборе этого вопроса. Самое серьезное из всех этих сомнений выражается ими обычно так: если движения в прошлом были бесконечны, то в каждый данный отрезок времени не существует ни одного движения, перед которым уже не было завершено бесконечное число прошедших движений. Мысль эта верна и может пользоваться признанием среди философов, если только принять, что предшествующее движение является условием существования последующего, то есть если принять, что для существования одного движения необходимо, чтобы перед ним существовало бесконечное число причин. Но ни один мудрец не допускает существования бесконечного числа причин так, как его допускают дахриты⁹, ибо это приводит к заключению, что существуют действие без причины и движущееся без двигателя. Но когда логическое рассуждение привело некоторых к выводу, что есть извечный первый двигатель, существование которого не имеет ни начала, ни конца, и что деятельность его не может быть более поздней, чем его существование, то отсюда с необходимостью вытекало, что его деятельность не имеет начала, так же как не имеет

⁹ Дахриты — так в средневековой арабской литературе называли мыслителей, утверждавших, что мир вечен.

начала его существование; в противном случае его деятельность была бы возможной, а не необходимой, и он не мог бы быть первым началом. Акты действителя, не имеющего начала своего существования, не имеют, следовательно, начала, так же как и само его существование. А раз так, то из этого неизбежно вытекает, что ни одно из первых его действий не является условием для возникновения второго действия, ибо ни одно из них не есть действитель сам по себе, и их следование акцидентально. Философы допускали бесконечность акцидентальную, но не сущностную; более того, акцидентальная бесконечность является необходимым следствием существования некоего извечного первого двигателя. Это верно не только применительно к последовательным или непрерывным движениям, но и применительно к тому случаю, когда предшествующее рассматривается как причина последующего, как, например, когда один человек порождает другого, ему подобного. Ибо ряд актов порождения одного человека другим во времени при восхождении вверх необходимо приводит к некоему извечному первому действителю, который является самым первым как в отношении своего существования, так и в отношении порождения одного человека другим. То, что один человек порождается другим — и так до бесконечности — это акцидентально, а отношение предшествующего к последующему сущностно. Действитель, который не имеет начала ни для своего существования, ни для тех своих актов, кои он совершает без помощи какого-либо органа, не имеет и первого органа для совершения тех своих безначальных актов, кои по своей природе нуждаются в органе.

Но когда мутакаллимы приняли акцидентальное за сущностное, они стали отрицать существование этого вечного действителя. Решить же этот вопрос было очень трудно и поэтому они возомнили, что их доказательство вытекает из необходимости мышления. Но рассуждение философов ясно, и их глава Аристотель заявил, что если бы движение было произведено движением (и так до бесконечности), то движения не было бы, и что если бы элемент был произведен элементом, (и так до бесконечности), то элементов тоже не было бы. Философы считают, что подобного рода бесконечность не имеет ни начала, ни конца, и поэтому никто в данном случае не может сказать о чем-либо, что оно уже кончилось или начало существовать, даже по отношению к прошлому, ибо все, что имеет конец, должно иметь начало, и все, что имеет начало, должно иметь конец. Это также явствует из того, что начало и конец суть соотносительные понятия. Поэтому тот, кто утверждает, что вращение небесных сфер не будет иметь конца в будущем, не должен приписывать им начала, ибо то, что имеет начало, имеет и конец, а то, что не имеет конца, не имеет и начала. Так же обстоит дело и

с «первым» и «последним», а именно то, что имеет «первое», имеет и «последнее», а у чего нет «первого», у того нет и «последнего». Но у того, у чего нет «последнего», ни одна часть не может иметь ни действительного конца, ни действительного начала, а то, у чего нет ни одной части, которая имела бы начало, не имеет действительного конца.

Поэтому когда мутакаллимы спрашивают у философов, завершились ли те движения, кои предшествовали настоящему движению, то последние отвечают, что они не завершились, ибо из их положения вытекает, что не имеющее начала не имеет и конца. Поэтому внушаемая мутакаллинами мысль, будто философы допускают для этих движений конец, неверна, ибо, по мнению последних, завершается лишь то, что имеет начало. Для тебя уже ясно, что как приводимых Абу-Хамидом доводов, кои мутакаллимы выдвигают относительно сотворенности мира во времени, не достаточно для того, чтобы их рассуждения достигли степени достоверности и доказательности, так и доводы философов, приведенные и пересказанные им в этой книге¹⁰, не достигают степени доказательности. Именно это мы хотели разъяснить в нашей книге. Лучший ответ, который можно дать тому, кто спрашивает, из чего в прошлом исходил (творец) в своих действиях, это следующий: исходил он из того же, из чего исходил в своем существовании, ибо ни действия творца, ни его существование не имеют начала.

Что касается того рассуждения, в котором Абу-Хамид отвечает, излагая взгляды философов, разбивавших доводы, основанные на различии скоростей в движении небесных сфер, и в котором он затем опровергает их, то вот оно.

Абу-Хамид говорит:

«Могут сказать: ошибка в вашем рассуждении состоит в том, что вы рассматриваете эти небесные движения как совокупность единиц, но эти движения не существуют (реально), ибо прошлое уже исчезло, а будущее еще не наступило; «совокупность» обозначает ныне существующие вещи, но сущего здесь никакого нет».

Затем, опровергая это, он говорит:

«Мы отвечаем: числа делятся на четные и нечетные; все, что поддается счету, — будь то нечто еще существующее или нечто уже прекратившее существование, — необходимо выражается либо в четном числе, либо в нечетном числе. Следовательно, какое бы число мы ни предположили, мы можем быть уверены,

¹⁰ Имеется в виду книга Газали «Опровержение философов».

что оно обязательно будет или четным, или нечетным, независимо от того, будем ли мы рассматривать исчисляемое как существующее или как несуществующее; если бы даже вещь перестала существовать, наше суждение о том, что число, в котором она выражается, было четным или нечетным, не исчезло бы и не изменилось».

〈Я говорю:〉

Это все, что он мог сказать. Его рассуждение справедливо лишь по отношению к тому, что имеет начало и конец, будь оно в душе или вне души (я имею в виду суждение о том, что число, в котором выражается вещь, должно считаться четным или нечетным, независимо от того, существует сама вещь или нет). О существующем же только потенциально, то есть о не имеющем ни начала, ни конца, неправомерно говорить, что оно выражено в четном или нечетном числе или же что оно начинается или кончается; его нет в наличии ни в прошлом, ни в будущем, ибо с тем, что существует потенциально, дело в данном случае обстоит так же, как с тем, что вообще не существует. Именно это имели в виду философы, когда утверждали о небытии круговых движений в прошлом и будущем. Разрешение же этого вопроса сводится к следующему. Все, чему свойственно быть определенным рядом, имеющим начало и конец, является таковым или потому, что оно имеет начало и конец вне души, или же потому, что оно находится не вне души, а внутри нее. Всякий же ряд, актуальный и ограниченный в прошлом, будет ли он находиться внутри или вне души, необходимо должен быть выражен либо в четном числе, либо в нечетном числе. Но неограниченный ряд, существующий вне души, может быть ограниченным лишь постольку, поскольку он рассматривается в душе, ибо душа не может представить себе то, что бесконечно в своем существовании. Вот почему этот ряд представляется душе как нечто выражающееся либо в четном числе, либо в нечетном числе; поскольку же он существует вне души, он не может быть выражен ни в четном числе, ни в нечетном числе. Равным образом и то, что было в прошлом и что рассматривается как потенциально существующее вне души, то есть как не имеющее начала, не может быть выражено ни в четном числе, ни в нечетном числе, если только не рассматривать его как нечто актуальное, то есть как нечто имеющее начало и конец. Ни одно движение не образует ни целого, ни ряда, то есть не имеет начала и конца, за исключением того случая, когда движение рассматривается в душе, как, например, обстоит дело со временем. Природа кругового движения такова, что оно не может быть выражено ни в четном числе, ни в нечетном числе, за исключением того случая, когда оно рассматривается в душе. Причина ука-

занного выше заблуждения заключается в том, что, когда что-то предстает в душе в некотором виде, создается впечатление, будто оно в таком же виде существует и вне души, а так как все, что было в прошлом, предстает в душе только как нечто конечное, то создается впечатление, будто нечто бывшее в прошлом имеет природу конечного также и вне души. Поскольку же будущие круговые движения кажутся бесконечными, ибо в воображении они представляются как следование частей друг за другом, то Платон и ашариты думали, что вращение 〈небесной〉 сферы в будущем может быть бесконечным, но все это — суждения, основанные на воображении, а не на доказательстве. Поэтому более согласованны с исходным положением и более последовательны рассуждения тех, кто считает мир имеющим начало, дабы затем установить, что он имеет и конец, как это делали многие мутакаллимы.

Абу-Хамид говорит после этого:

«Кроме того, мы говорим философам: согласно вашим исходным положениям, нет ничего нелепого в том, что ныне существуют вещи, а именно качественно различные монады, число которых бесконечно: я имею в виду человеческие души, кои смерть заставила расстаться с телами. Они и есть те 〈реально〉 существующие вещи, число которых не может быть определено ни как четное, ни как нечетное. Как же вы сможете опровергнуть того, кто скажет: ложность этого положения вытекает из необходимости 〈мышления〉 так же, как и доказываемая вами ложность положения, что существует связь между извечной волей и сотворением во времени? Именно так предпочел рассматривать душу Ибн-Сина, а возможно, что того же взгляда придерживался в своем учении и Аристотель».

Я говорю:

Это — самое убогое рассуждение. Оно вкратце сводится к следующему: вы, мол, 〈философы〉, не должны опровергать наше утверждение о том, что необходимое для вас на самом деле не необходимо, ибо вы можете рассматривать как возможное то, что ваши противники рассматривают как невозможное по необходимости 〈мышления〉. Это значит: подобно тому как вы рассматриваете как возможное то, что ваши противники считают невозможным, вы считаете необходимым то, что ваши противники таковым не считают. У вас нет мерила, которое позволило бы вам судить, какое из данных двух утверждений правильно.

В науке логики было выяснено, что именно подобное рассуждение есть слабая риторическая или софистическая форма ведения спора. Ответ здесь должен быть таким: то, что утверждается как необходимо истинное, истинно само по себе, а то,

что вы утверждаете как необходимо ложное, на самом деле не таково, каким вы его считаете. Ибо нет другого мерила, кроме вкушения¹¹. Так, если бы один человек утверждал, что данное изречение имеет стихотворный размер, а другой бы говорил, что оно его не имеет, то вопрос решался бы вкушением человека, от природы наделенного здравым смыслом.

Что касается положения о численном множестве нематериальных душ, то мы его не встречаем ни в одном философском учении, ибо, по мнению философов, причиной численного множества является материя, а причиной единства при численном множестве — форма. Поэтому невозможно существование вещей, множественных по числу и единых по форме, без наличия материи. Ибо единичная вещь отличается тем или иным признаком от другой единичной вещи лишь акцидентально и может случиться так, что другая единичная вещь будет иметь тот же признак, что и первая вещь, но в действительности единичные вещи отличаются друг от друга лишь в силу того, что они из материи. И вот еще: то, что актуальные вещи, будь то тела или не-тела, не могут обладать бесконечностью, — это общепризнанное основоположение в философских учениях. Мы не знаем никого, кроме Ибн-Сины, кто проводил бы в этом смысле различие между тем, что имеет положение, и тем, что его не имеет. Что касается прочих философов, то я не знаю ни одного из них, кто утверждал бы нечто подобное. Это не соответствует ни одному из их основоположений и не имеет смысла, ибо философы отрицают существование актуально бесконечного, будь то тело или не-тело, так как это приводило бы к тому, что одно бесконечное было бы больше другого бесконечного. Возможно, что Ибн-Сина хотел только убедить толпу в том, что она привыкла слышать относительно души. Но это рассуждение мало убедительно. Ибо если бы существовали актуально бесконечные вещи, то часть была бы подобна целому, а именно в том случае, если бесконечное было бы разделено на две части. Так, например, если бы существовали линия или число, актуально бесконечные в обоих направлениях, и они были бы разделены надвое, то как части, так и целое были бы актуально бесконечны, а это невозможно. Все это — необходимое следствие допущения актуально бесконечного, а не потенциально бесконечного.

Абу-Хамид говорит:

«Если скажут: правилен взгляд Платона, а именно душа извечна, едина, она делится лишь в телах и после своего отделения от них она приходит в свое первоначальное состояние и вновь

¹¹ «Вкушение» в терминологии средневековых арабских философов обозначает непосредственное (интуитивное) познание.

становится единой, — то мы ответим: это еще омерзительнее, еще безобразнее и еще более достойно того, чтобы рассматриваться как противоречащее необходимости «мышления». Ибо мы говорим: душа Зейда — это не душа Амра или еще кого-нибудь другого; если бы она была той же самой, то это было бы нелепо по необходимости «мышления», ибо каждый сознает свою душу и знает, что она не есть душа кого-то другого; а если бы эти души были тождественны, то были бы также тождественными их знания, являющиеся существенными качествами душ и входящие во все те отношения, в кои входят души. Если вы скажете, что их душа едина и что она делится только благодаря своей связи с телами, то мы на это ответим так: деление единства, не имеющего ни объема, ни какого-либо другого количества, нелепо по необходимости «мышления». И как может единое стать двумя, и тем более — тысячей, а затем прийти в свое первоначальное состояние и вновь стать единым? Это мыслимо в отношении вещей, имеющих объем и величину, например в отношении воды в море, которая растекается на ручьи и реки, а затем возвращается в море, но как же может быть разделено то, что не имеет величины? Мы хотим всем этим показать, что философы могут поколебать убежденность своих противников в том, что извечная воля связана с сотворением во времени, только опираясь на необходимость «мышления». На самом деле эти философы ничем не отличаются от тех, кто утверждает противное, опираясь на ту же необходимость «мышления». Мы, таким образом, попадаем в безвыходное положение».

Я говорю:

Зейд и Амр различаются по числу, но тождественны по форме, каковой в них является душа. Если бы, например, душа Зейда по числу отличалась от души Амра так же, как сам Зейд по числу отличается от Амра, то душа Зейда и душа Амра по числу были бы двумя, а по форме составляли бы одно, так что одна душа обладала бы другой душой. Отсюда с необходимостью вытекает, что душа Зейда и душа Амра едины по форме. Единое же по форме бывает множественным по числу, то есть бывает разделенным по материи. Таким образом, если душа не погибает, когда погибает тело, или если в ней есть нечто нетленное, то она должна быть единой по числу, когда покидает тело. Но здесь не место распространяться по этому вопросу.

Рассуждение, к которому прибегли здесь для доказательства ложности воззрения Платона, является софистическим. Ибо суть этого рассуждения сводится к тому, что душа Зейда или тождественна с душой Амра, или отлична от нее; на самом же деле душа Зейда не тождественна с душой Амра и потому отлична от нее. Но «различное» есть омоним. Равным образом

«тождественное» говорится о целом ряде вещей, называемых «различными». Души Зейда и Амра составляют, с одной стороны, единство, а с другой — множество; так, ты можешь сказать: они составляют единство со стороны их формы и множество со стороны их субстрата. Замечание же Абу-Хамида, что деление можно себе представить лишь в отношении того, что обладает количеством, ложно отчасти; оно верно по отношению к тому, что делимо само по себе, но неверно по отношению к тому, что делимо акцидентально, т. е. по отношению к тем вещам, кои могут быть разделены, лишь поскольку они существуют в том, что делимо само по себе. Так, например, тело делимо само по себе, а белизна делима акцидентально, то есть поскольку делимы тела, в которых она имеется. Точно так же формы и душа делимы акцидентально, то есть поскольку делим их субстрат. Душа более всего напоминает свет: свет делится, поскольку делятся освещенные тела, но становится единым, когда тела уничтожаются; таково же отношение между душой и телами. Приводить такие софистические доводы низко, ибо можно подумывать, что Абу-Хамид не знает всего этого. Всем этим он хотел угодить своим современникам, и подобное поведение не имеет ничего общего с нравами тех, кто стремится выявить истину. Но, возможно, этот муж достоин оправдания, если принять во внимание условия времени и места, в коих он жил. Каков был этот муж, можно проверить по его книгам.

И все же эти рассуждения не могут принести решительно никакой пользы тому, кто хочет приобрести достоверное знание.

Абу-Хамид говорит:

«Мы хотим всем этим показать, что философы могут поколебать убежденность своих противников в том, что извечная воля связана с сотворением во времени, только опираясь на необходимость мышления». На самом деле эти философы ничем не отличаются от тех, кто утверждает противное, опираясь на ту же необходимость мышления. Мы, таким образом, попадаем в безвыходное положение».

Я говорю:

Что касается тех, кто выдает какую-либо самоочевидную истину за нечто от нее отличное, то с ними нельзя найти общий язык. Ибо всякий довод основывается на определенных посылах, равно приемлемых для обеих спорящих сторон. Когда же одна сторона в каждом своем высказывании противоречит другой стороне, спор с ней становится невозможным, в этом отношении подобных спорщиков нельзя считать за людей, и их следует проучить. Но если кто-то утверждает, что самоочевидная истина — не самоочевидная истина, так как в чем-то он здесь не

может разобраться, то вот для него лекарство: разобраться в том, в чем он еще не разобрался. Что же касается тех, кто не признает самоочевидной истины из-за врожденного недостатка, то втолковать ему что-либо невозможно никакими способами и проучать его не имеет смысла. Ибо делать это значило бы следовать примеру того, кто заставил бы слепого признаться, что он будто представляет себе цвета или знает об их существовании.

Абу-Хамид говорит, приводя доводы философов:

«Философы» могут возразить так: этот довод¹² может быть обращен против вас, ибо Аллах до сотворения мира был способен сотворить его, скажем, одним или двумя годами раньше, так как нет предела его могуществу. А затем он, как бы повременив немного с сотворением мира, создал его. Теперь спрашивается, была ли длительность его бездеятельности конечной или бесконечной. Если вы скажете конечной, то существование творца становится конечным; если же вы скажете бесконечной, то длительность, в коей имеется бесконечное число возможностей, окажется завершенной. Мы отвечаем: длительность и время, по нашему мнению, сотворены, но мы дадим настоящий ответ на этот вопрос, когда разделимся со вторым доказательством философов».

Я говорю:

Большинство тех, кто высказывается за сотворенность мира во времени, высказывается за то, что время было сотворено вместе с ним. Поэтому неправильно его утверждение, будто длительность бездеятельности творца должна быть или конечной, или бесконечной. Ибо то, что не имеет начала, не проходит и не заканчивается. Противник не может допускать, что бездеятельность имеет какую-то длительность. Относительно выводов, вытекающих из этого положения, можно задать следующий вопрос: возможно ли, если признать сотворенность мира во времени, чтобы граница, откуда мир начал существовать, находилась дальше от «теперь», в которое мы живем, или это невозможно? Если кто-нибудь ответит: это невозможно, то окажется, что он допустил некую ограниченную длительность, за пределы которой творец не может выйти, а это, согласно мнению мутакаллимов, ужасно и невероятно. Если же скажут, что эта граница может находиться дальше от «теперь», чем предел сотворенный, то можно спросить: не может ли находиться за этим вторым пределом другой, еще более далекий предел? Если они

¹² Довод относительно того, что настоящему предшествовало бесконечное прошлое.

скажут: да — а они не могут ответить иначе, — то мы скажем: вот мы и имеем бесконечное число длительностей, и вы должны признать — в соответствии с вашим доводом относительно вращений сфер, — что их завершение является условием существования отрезка времени, длящегося с тех пор. Если вы скажете, что бесконечное не завершается, то довод, который вы используете против ваших противников, исходя из вращений сфер, может быть обращен против вас в вопросе о возможности возникших отрезков времени. Если возразят, что разница между этими двумя случаями заключается в том, что бесконечные возможности относятся к длительностям, которые не стали актуальными, в то время как возможности вращения сфер уже превратились в действительность, то ответ будет следующий: возможности вещей принадлежат к их необходимым атрибутам, все равно, будут ли они, как полагают некоторые, предшествовать этим вещам или будут одновременны с ними. Следовательно, если до существования теперешнего вращения были невозможны бесконечные вращения сфер, то наличие бесконечных возможностей вращения сфер также невозможно. Но кто-нибудь может сказать, что, согласно рассуждениям некоторых о размерах мира, время (я имею в виду время существования мира) имеет определенную величину и невозможно существование какого-то времени, которое было бы больше него или меньше. Поэтому такие доводы не доказательны, и тот, кто признает мир сотворенным во времени, поступил бы последовательнее, если бы стал рассматривать время как нечто обладающее определенной величиной и не рассматривать возможность как нечто предшествующее возможному; точно так же он должен был бы рассматривать и пространственную величину как конечную. Однако пространственная величина может быть чем-то целым, а время чем-то целым быть не может.

Абу-Хамид излагает некоторые доводы философов, направленные против их противников, кои отрицали, что невозможность отставания действий извечного творца от существования самого творца относится к основополагающим истинам, и говорит:

«Как вы будете защищать себя от нападков тех, кто выдвигает против вас другой довод, основанный на необходимости *⟨мышления⟩*. Они утверждают об извечности мира, исходя из того, что, поскольку дело идет о возможности для *⟨божественной⟩* воли выбрать какое угодно время, все времена равноценны, ибо нет ничего, что отличало бы данное время от предшествующего и последующего. Нет ничего нелепого в том, что можно выбирать более раннее или более позднее время. Ведь вы относительно белизны и черноты, движения и покоя утверждаете,

что белизна возникает благодаря извечной воле, хотя субстрат ее может принять черноту, так же как и белизну. Почему же извечная воля оказалась связанной с белизной, а не с чернотой и что отличило одно возможное от другого таким образом, что воля оказалась связанной именно с ним, а не с другим? Но мы по необходимости *⟨мышления⟩* знаем, что одна вещь отличается от другой, ей подобной, только благодаря выделяющему началу, и если б дело обстоит не так, то мир мог бы начать существовать, имея возможность как существовать, так и не существовать, и что существование, имея одинаковую возможность с несуществованием, выделилось при отсутствии выделяющего начала. Если вы ответите, что выделяющим началом явилась извечная воля, то возникает вопрос: почему она явилась выделяющим началом? Если вы ответите, что об извечном нельзя спрашивать «почему?», то пусть мир будет извечным, и не будем спрашивать относительно его творца и причины его существования, раз уж об извечном нельзя спрашивать «почему?». Если считается возможным, что извечный выделил одну из двух возможностей по совпадению, то было бы в высшей степени нелепо утверждать, что миру были приданы особые формы, коим было отдано предпочтение перед другими возможными формами; тогда можно было бы утверждать, что это произошло по совпадению, подобно тому как божественная воля, по вашим словам, по совпадению предпочла одно время другому или одну форму — другой. Если вы скажете, что вопрос этот неуместен, потому что он относится ко всему тому, на что может быть направлена воля *⟨всевышнего⟩* и что подпадает под его предопределение, то мы ответим: нет, вопрос этот уместен, ибо он относится ко всякому времени, и наши противники должны дать ответ относительно предопределения *⟨всевышнего⟩*.

Мы отвечаем: мир существует так, как он существует, в то время, в какое существует, с теми качествами, с какими существует, в том месте, в каком существует, благодаря божественной воле, а воле свойственно отдавать предпочтение одной вещи перед другой, ей подобной; если бы извечная воля и не обладала этим свойством, достаточно было бы ее могущества. Но так как этим свойством, достаточно было бы ее могущества. Но так как могущество имеет одинаковое отношение к двум противоположностям, а для различения одной вещи от другой требуется определенное выделяющее начало, то и говорят, что извечный обладает наряду с могуществом еще одним качеством — способностью отличать одну вещь от другой, ей подобной. Спрашивать, почему воля выделяет одну из двух подобных между собой вещей, — это все равно, что спрашивать, почему знание охватывает познаваемое, ибо ответ заключается в том, что знание выражает собою качество, природа которого заключается именно в этом. Точно

так же и воля выражает собою качество, природа или даже сущность которого заключается в том, что она отличает одну вещь от другой, ей подобной. Могут сказать так: утверждение о том, что некоторое качество по природе своей отличает одну вещь от другой, ей подобной, неприемлемо, более того, противоречиво, ибо быть подобным означает быть неотличимым, а быть отличным означает быть не подобным. Нельзя считать, что две черноты в двух субстратах подобны между собой во всех отношениях, ибо одна чернота находится в одном субстрате, а другая — в другом, и это необходимо подразумевает различие; точно так же и две черноты, существующие в одном субстрате, но в разное время, не похожи друг на друга абсолютно, ибо одна чернота отделена от другой во времени; так как же они могут быть похожи друг на друга во всех отношениях? Когда мы говорим, что две черноты подобны друг другу, то мы подразумеваем под этим то, что они подобны по черноте, мы говорим так лишь в особом, относительном, а не в абсолютном смысле. Конечно, если бы субстрат и время составляли нечто единое и если бы между ними не оставалось никакого различия, то были бы совершенно немислимы и две черноты, и двоичность вообще. Это доказывает, что выражение «божественная воля» заимствовано из сопоставления с нашей волей, и никто из нас не может представить себе, чтобы мы могли по собственной воле отдать предпочтение одной из двух подобных друг другу вещей. Напротив, если бы кто-то испытывал жажду и имел перед собой два кубка с водой, одинаковые во всех отношениях в смысле пригодности для утоления его жажды, то он не мог бы взять любой из них. Он взял бы тот кубок, который счел бы более красивым или более легким, или ближе расположенным к его правой руке (в том случае, если он привык действовать правой рукой), или же он исходил бы из какого-то другого подобного соображения, либо скрытого, либо явного. Без этого нельзя представить себе, как можно отдать предпочтение одной вещи перед другой, ей подобной».

Я говорю:

Доказательства философов, приводимые им в этом разделе и обосновывающие невозможность возникновения чего-либо во времени благодаря акту извечного действующего, сводятся к тому, что в извечном действующем не может быть воли. Философы могут прибегнуть к этому доводу лишь в том случае, если они согласятся со своими противниками в том, что все противоположности (противоположности во времени, каковы предшествующее и последующее; противоположности в качестве, каковы белизна и чернота) равнозначны по отношению к извечной воле. Таким образом, согласно их мнению, существование и несуществование равнозначны по отношению к божественной воле. Допустив эту

посылку противников, хотя они и не признавали ее истинности, философы сказали им: природа воли такова, что она не может отдать предпочтение одной вещи перед другой, ей подобной, если нет выделяющего начала и признака, существующего в одной и не существующего в другой из двух подобных друг другу вещей; в этом случае выбор одной из двух вещей происходит по совпадению. Получается так, будто философы в своих рассуждениях допускают, что если бы извечный обладал волей, тогда то, что имеет начало во времени, могло бы произойти от извечного. Когда мутакаллимы не смогли дать ответа, они стали утверждать, будто природа извечной воли состоит в том, чтобы отличать одну вещь от другой, ей подобной, без наличия выделяющего начала, которое определяло бы его к тому, чтобы отдать предпочтение одному из двух подобных друг другу действий — так же, как природа тепла состоит в том, чтобы обогревать, и как природа знания состоит в том, чтобы охватывать познаваемое. Но их противники, (философы), отвечали так: это невозможно и немислимо, ибо две подобные друг другу вещи равнозначны для волящего, и его действие может быть связано с одной из двух подобных друг другу вещей лишь благодаря тому, что они не похожи друг на друга, то есть если одна имеет такое качество, которого нет у другой. Когда же они подобны друг другу во всех отношениях и когда не имеется абсолютно никакого выделяющего начала, воля будет одинаково связана с обеими вещами; а если она будет одинаково связана с ними обеими, то его действие — поскольку его воля есть причина его действия — не будет связано с одной вещью скорее, чем с другой, и тогда волящий или будет связан с двумя противоположными действиями сразу или не будет связан ни с одним из них, — оба эти предположения нелепы. Философы, таким образом, в первом рассуждении как будто согласились со своими противниками в том, что все вещи равнозначны по отношению к первому действующему, а затем принудили их признать, что для него существует выделяющее начало, которое предшествует ему, что нелепо. Когда мутакаллимы возражали им, что природа воли состоит в том, чтобы выделять именно одну из подобных друг другу вещей, то философы ответили, что это непонятно и не мыслится в идее воли. Философы, таким образом, как будто в корне отвергли то, что сначала предположили как истинное.

Таково вкратце содержание этого раздела. В нем доводы, касающиеся первоначального рассуждения, подменяются рассуждением о воле, но подмена одного вопроса другим является софистическим приемом.

Абу-Хамид, защищая утверждения мутакаллимов о воле, говорит так:

«Здесь можно возразить двояким образом. Во-первых, против вашего утверждения, что вы не можете себе представить это: мы спрашиваем, знаете ли вы это по необходимости (мышления) или на основе логического рассуждения? Вы не можете утверждать ни первое, ни второе. Проводимое вами сравнение с нашей волей есть неправомерное сопоставление, подобное тому, которым вы пользуетесь применительно к божественному знанию. Знание всевышнего в уже отмеченных нами отношениях отличается от нашего знания. Поэтому нет ничего нелепого в том, что и божественная воля отличается от нашей. Более того, утверждать то, что вы утверждаете, — это все равно, что говорить, будто невозможно такое существо, которое не находится ни вне, ни внутри мира, ни в нераздельной связи с миром, ни отдельно от него; ибо невозможно это лишь применительно к нам. Правильный ответ заключается в том, что в этом виновно наше воображение, доводы же разума привели разумных людей к признанию указанного выше положения. Как же вы можете опровергать тех, кто утверждает, что доводы разума приводят к признанию во всевышнем способности отличать одну вещь от другой, ей подобной? Если нельзя применять к нему слово «воля», назовите это другим именем. Об именах спорить нельзя, ибо мы сами дали их вещам лишь с позволения божественного закона. Иначе же получится так, что слово «воля» введено в язык для обозначения того, что связано с определенной целью, а в отношении всевышнего этого сказать нельзя. Но здесь для нас важно не само слово, а его значение.

Все же, исходя даже из человеческой воли, мы вовсе не должны прийти к такому заключению, что это невозможно себе представить. Предположим, что перед человеком находятся два одинаковых финика; он с вожделением смотрит на них, но дотянуться до обоих сразу он не может. Конечно, он возьмет один из них, обладая способностью отличать одну вещь от другой, ей подобной. Мы можем предположить, что они не отличаются друг от друга по упомянутым вами качествам: по красоте, близости или сподручности, а возможность взять один из них остается. И тогда одно из двух: или вы скажете, что невозможно представить себе такую равнозначность по отношению к цели этого человека, — но это глупый ответ, ибо такой случай вполне возможен; или же вы скажете, что если мы допустим такой случай, то человек, с вожделением смотрящий на финики, весь век будет в нерешительности созерцать их, не беря ни одного из них, ибо сделать это он может, лишь обладая волей и свободой выбора, не связанной с определенным предметом желания. Это также нелепо, и несостоятельность этого ответа ясна по необходимости (мышления). Итак, каждый, кто изучает осуществление свободы выбора на основе самонаблюдения или умозрительным путем,

необходимо должен признать наличие способности отличать одну вещь от другой, ей подобной».

Я говорю:

В сути этого возражения можно различить две части. В первой части Абу-Хамид признает, что человеческая воля не способна отличать одну вещь от другой, ей подобной, поскольку они подобны, но доводы разума уже заставили нас признать наличие такого свойства в первом действователе. Считать, что такое свойство не может существовать, — это все равно, что считать, что невозможно такое существо, которое не находится ни внутри, ни вне мира. Согласно такому рассуждению, «воля», которая приписывается всевышнему и человеку, является омонимом, подобно «знанию» и другим свойствам, кои существуют в извечном иначе, чем в имеющем начало во времени, так что лишь согласно божественному закону мы называем это волей. Ясно, что это возражение — в высшей степени диалектическое. Ибо доказательство, приводящее к признанию наличия такого свойства, то есть к признанию начала, отдающего предпочтение сотворению одной вещи перед сотворением другой, ей подобной, предполагает признание предметов желания подобными друг другу. Однако предметы желания не только не подобны, но противоположны друг другу, ибо все противоположности могут быть сведены к противоположности бытия и не-бытия, которая является крайней формой противоположности; а противоположность противостоит подобию. Предположение же мутакалимов, будто вещи, с коими связана воля, подобны друг другу, является ложным, о чем мы будем говорить в дальнейшем. Если они скажут: мы утверждаем, что они подобны только по отношению к первому волящему, который в своей святости слишком возвышен для того, чтобы иметь какие-либо цели, а две подобные друг другу вещи актуально различаются именно благодаря наличию целей, то мы ответим: что касается целей, достижение которых совершенствует сущность волящего, как обстоит дело с нашими целями, благодаря которым наша воля связывается с вещами, то применять их ко всевышнему нелепо, ибо воля, действующая таким образом, есть стремление к совершенству, когда имеется несовершенство в сущности волящего; но что касается целей, кои касаются сущности предметов желания, то достижение их не приносит для волящего ничего нового. Новое оно может принести лишь предмету желания, как, например, когда вещь переходит от небытия к бытию, ибо нет сомнения в том, что для нее, то есть для этой вещи, существование предпочтительнее несуществования. Таково отношение первой воли к существующим вещам: она всегда выбирает для них наиболее предпочтительную из двух противоположностей, причем она это делает сама и первичным

образом. Это — одно из двух возражений, содержащихся в этом рассуждении.

Во втором из них он уже не утверждает, что человеческая воля не может обладать таким свойством, а пытается доказать, что в отношении подобных друг другу вещей в нас существует воля, которая отличает одну вещь от другой, ей подобной, и приводит примеры этого. Так, делается предположение, что перед человеком находятся два финика, подобные друг другу во всех отношениях, и человек не может одновременно взять их оба. Делается предположение, что нельзя представить себе, чтобы один из них имел в его глазах какое-нибудь преимущество перед другим, и тем не менее он обязательно должен, взяв один финик, предпочесть его другому. Но говорить так значит вводить людей в заблуждение. Ибо, когда это допускается и предполагается волящий, коего нужда толкает съесть финик или взять его, тогда то обстоятельство, что он при этом возьмет один из фиников, еще не будет означать отличия одной вещи от другой, ей подобной. Это лишь допущение равнозначности двух подобных друг другу вещей; какой бы из двух фиников человек ни взял, его цель будет достигнута и желание будет удовлетворено. Его воля связана лишь с тем, чтобы различить между взятием одного из них и оставлением нетронутыми их обоих, а не с тем, чтобы взятие определенного финика и различить между этим действием и оставлением другого (если предположить, что оба желания равны между собой); он не отдает предпочтения взятию одного финика перед взятием другого, а выбирает взятие одного из двух, какой случится, и отдает предпочтение взятию перед оставлением. Это самоочевидно. Ибо отличить один от другого — это значит отдать предпочтение одному перед другим, а человек не может предпочесть одну из двух подобных друг другу вещей, хотя, будучи единичными вещами, они не подобны друг другу, поскольку каждая из двух единичных вещей отличается от другой свойственным ей признаком. Если, следовательно, мы предполагаем, что воля связана с таким особым свойством одной из них, то можно себе представить, что воля направлена на одну единичную вещь скорее, чем на другую, в силу того, что между ними существует различие. Но в таком случае воля не связана с двумя подобными друг другу вещами как подобными. В этом заключается смысл первой части его возражения.

Затем Абу-Хамид излагает вторую часть своего возражения, направленную против тех, кто отрицает существование признака, отличающего одну вещь от другой, ей подобной.

И он говорит:

«Вторую часть возражения мы выражаем так: вы в своем учении не обошлись без начала, отличающего одну вещь от дру-

гой, ей подобной, ибо мир существует по необходимой причине, придавшей ему именно это особое строение; почему же эта причина отдала предпочтение именно данному строению, а не другому? Невозможность отличить одну из двух подобных друг другу вещей одинаково относится и к *«божественному»* действию, и к естественной необходимости, и к необходимости *«мышления»*. Вы, однако, можете сказать: общий миропорядок не мог быть иным, чем он есть; если бы мир был больше или меньше того, что он есть, то этот порядок не был бы совершенным; то же самое можно сказать о числе сфер и звезд. И все же вы утверждаете: в предмете желания большое отличается от малого и многочисленное от малочисленного, вследствие чего они не подобны друг другу, а отличаются друг от друга. Но человеческая способность слишком слаба для того, чтобы воспринять, каким образом божественная мудрость определяет величины и качества вещей; она замечает эту мудрость лишь в некоторых вещах, например в наклоне эклиптики к экватору и в мудром устройстве апогея и эксцентрических сфер. В большинстве случаев тайна не раскрывается, но различия нам известны, и нет ничего невозможного в том, что одна вещь отличается от другой по той причине, что это связано с общим миропорядком. Что касается отрезков времени, то они совершенно одинаковы по отношению к возможности *«возникновения мира»* и к *«его»* порядку, и нельзя утверждать, что если бы *«мир»* был сотворен на мгновение раньше или позже, то *«его»* порядок был бы другим; эта одинаковость отрезков времени нам известна по необходимости *«мышления»*.

На это мы отвечаем: хотя мы могли бы применить подобное же рассуждение против вашего довода относительно различных отрезков времени (ведь говорят, что всевышний сотворил мир в наиболее благоприятное для его сотворения время), однако мы не ограничимся этим опровержением, а в согласии с вашим собственным основоположением допустим, что существует различие в двух вопросах, относительно чего нет разногласий: во-первых, различие в направлении движения *«сфер»*; во-вторых, определенное положение полюсов по отношению к эклиптике при движении сфер. Что касается существования определенного положения полюсов, то оно доказывается так: небо — это сфера, движущаяся вокруг двух как бы неподвижных полюсов. Небесная сфера однородна в своих частях. Она проста, и это в особенности относится к высшей, девятой, совершенно беззвездной сфере. Сферы движутся вокруг полюсов, северного и южного. И мы говорим: из всех бесконечных противоположных точек нет, по мнению философов, ни одной пары, которую нельзя было бы представить себе в качестве полюсов. Почему же две точки на севере и на юге были избраны в качестве полюсов и в качестве неподвижных точек; почему эклиптика не могла проходить через такие два

полюса так, чтобы теперешние полюсы стали двумя противоположными точками эклиптики? Если мудрость обнаруживается в размерах и форме неба, то что же отличило место полюсов от других точек, так что быть полюсами были предназначены они, а не какие-нибудь другие из остальных частей и точек? А между тем все точки подобны друг другу и все части сферы равнозначны. Таким образом, мы попадаем в безвыходное положение.

Кто-либо может сказать: то место, на котором расположена точка полюса, отличается, возможно, от всех остальных мест особым качеством в том смысле, что оно является местоположением полюса и, стало быть, находится в покое, ибо оно не сдвигается в какую-нибудь сторону, не меняет своего расположения, положения или как угодно назовешь это. Все остальные части сферы при ее вращении меняют свое положение по отношению к земле и к другим сферам, и только полюс остается неподвижно на своем месте, и, возможно, это место более приспособлено к покою, чем остальные. Мы отвечаем: здесь вы объясняете все природным различием частей первой сферы; эта сфера перестает быть однородной в своих частях, но это находится в противоречии с вашим основоположением, ибо один из доводов, которыми вы доказываете необходимость сферической формы неба, состоит в том, что его природа проста, однородна и лишена различий. А самой простой формой является сфера, ибо, когда какой-нибудь вещи придают четверугольную, шестиугольную или иную какую-либо форму, необходимо, чтобы у нее были выступы в виде отличных друг от друга углов, а природу такой вещи уже нельзя считать простой. Хотя это ваше предположение находится в противоречии с вашим собственным учением, оно все равно неспособно опровергнуть довод ваших противников; остается вопрос об этом особом свойстве, а именно: могут ли остальные части приобрести это свойство или нет? Если скажут: да, то почему же это свойство присуще лишь некоторым из этих, подобных друг другу, частей? Если же ответят: нет, это свойство присуще только данному месту и оно отсутствует в других частях, то мы скажем: другие части, будучи телами, воспринимающими формы, необходимо подобны друг другу, и нет никакого основания считать, что данное место достойно этого свойства только потому, что оно часть тела или часть неба, ибо этот признак имеется и у прочих частей неба. Вот почему различие этого места должно было быть определено повелением «всевышнего» или способностью отличать одну вещь от другой, ей подобной. Следовательно, если философы придерживаются того взгляда, что все времена равнозначны в отношении сотворения мира, то их противники с полным правом могут утверждать, что все части неба равнозначны в отношении того свойства, благодаря которому они

могут находиться скорее в устойчивом положении, чем в изменчивом. Таким образом, мы попадаем в безвыходное положение».

Я отвечаю:

Рассуждение это сводится к следующему. Философы должны признать, что творец мира обладает способностью отличать одну вещь от другой, ей подобной, ибо мир, по-видимому, мог бы иметь не эту, а другую форму и не эти, а другие размеры: он мог бы быть больше или меньше того, каким он является теперь. Эти возможности, стало быть, равнозначны в отношении необходимости существования мира. С другой стороны, если философы будут утверждать, что мир мог бы иметь лишь одну особую форму, одно особое число тел и что эту равнозначность можно представить себе лишь в отношении отрезков времени при сотворении (ибо при сотворении мира ни один отрезок времени не был более предпочтительным для творца, чем другой), то на это можно им ответить, что сотворение мира произошло в наиболее благоприятное время. Но мы желаем показать философам два одинаковых явления, о которых они не могут утверждать, что между ними существует какое-то различие: первое — это особое направление движения сфер; второе — это особое положение полюсов по отношению к сферам; ибо любые две противоположные точки, если предположить, что они соединены линией, проходящей через центр сферы, могут стать полюсами. Но различие между этими двумя точками и всеми остальными точками данной сферы, кои равным образом могли быть подходящими для того, чтобы стать полюсами той же самой сферы, могло возникнуть лишь благодаря признаку, обособляющему одну из двух подобных вещей. Если же философы будут говорить, что не любая часть сферы могла оказаться местоположением полюсов, то на это им можно будет возразить: из этого следует, что части сферы не подобны друг другу, но вы же сами раньше утверждали, что природа сферы проста и что поэтому она имеет простую, то есть шарообразную форму. Равным образом, если философы будут утверждать, что сфера имеет части, не подобные друг другу, то их можно спросить: в каком отношении эти части оказались не подобными друг другу — произошло ли это по той причине, что они составляют «вообще» тело, или потому, что они составляют небесное тело? Но в обоих случаях было бы неправомерно говорить об отсутствии однородности. Следовательно, говорит Абу-Хамид, если они имеют основание утверждать, что все времена равнозначны в отношении сотворения мира, то их противники также имеют основание утверждать, что все части неба одинаково могут служить полюсами и что не видно, чтобы полюсы отличались от других точек вследствие ли занимаемого

ими особого положения или вследствие пребывания их в особом неподвижном месте.

Таково вкратце возражение Абу-Хамида; но оно является риторическим, ибо многие вещи, необходимость которых может быть доказана, на первый взгляд кажутся лишь возможными. Ответ философов заключается в их утверждении о том, что мир, как они это доказали, состоит из пяти тел: из тела, которое не является ни тяжелым, ни легким, то есть из вращающегося сферического тела неба, и из четырех других тел. Из этих последних одно тело является абсолютно тяжелым — это земля, составляющая центр вращающегося сферического тела, а другое — абсолютно легким, это — огонь, расположенный на периферии вращающейся сферы. Следующее за землей тело — это вода; она тяжела по сравнению с воздухом и легка по сравнению с землей. Далее, за водой следует воздух — он легок по сравнению с водой и тяжел по сравнению с огнем. Причина того, почему земля абсолютно тяжела, состоит в том, что земля дальше всего отстоит от кругового движения, и поэтому именно она составляет устойчивый центр. Причина того, почему огонь абсолютно легок, заключается в том, что он ближе всего расположен к круговому движению. Тела же, расположенные между огнем и землей, совмещают в себе и то и другое, то есть и тяжесть и легкость, находясь в середине между этими двумя крайностями, то есть между самым далеким местом и самым близким. Если бы не было вращающегося тела, то не было бы ни тяжелого и легкого от природы, ни верхнего и нижнего от природы как в абсолютном, так и в относительном смысле. Равным образом тела не отличались бы по своей природе так, чтобы земле, например, было свойственно двигаться к одному особому месту, а огню — к другому. То же самое можно сказать и о телах, расположенных между огнем и землей. Мир конечен, так как он составляет сферическое тело; сферическое тело конечно по своей сущности и природе, потому что его ограничивает лишь одна поверхность. Несферические же тела конечны не по своей сущности, так как они допускают увеличение и уменьшение; они конечны только потому, что находятся в середине тела, не допускающего ни увеличения, ни уменьшения и поэтому конечного по своей сущности. А раз так, то тело, объемлющее мир, может быть только сферическим. В противном случае за телами либо были бы другие тела и так продолжалось бы до бесконечности, либо была бы пустота, а невозможность обоих этих предположений уже выяснена. Кто хорошо себе все это представляет, тот должен знать: любой, какой бы вы ни предположили, мир может состоять только из тел; эти тела должны быть или сферическими — тогда они ни тяжелы, ни легки, или несферическими — тогда они или тяжелы, или легки, то есть они должны состоять из огня, земли

и расположенных между ними тел; эти тела или вращаются, или окружены вращающейся периферией, ибо всякое тело движется или от центра, или к центру, или вокруг центра; благодаря движению небесных тел вправо и влево получилось смещение тел и возникли противоположности; благодаря этому движению четыре тела, то есть их части, находятся в непрерывном возникновении и уничтожении. Действительно, если бы прекратилось какое-нибудь из этих движений, то существующий миропорядок исчез бы, ибо ясно, что этот миропорядок необходимо связан с данным числом, в коем выражены эти движения (если бы это число было больше или меньше, то или существующий миропорядок был бы нарушен, или же был бы некоторый другой миропорядок), и что число, в коем выражены эти движения, таково или в силу необходимости существования окружающего нас мира, или же вследствие того, что этот мир наилучший.

Раз все это так, не спрашивай здесь доказательства всего этого, а если ты поборник доказательного знания, ищи эти доказательства там, где им место. Здесь же прислушайся к рассуждениям более убедительным, чем рассуждения мутакаллимов; если они тебе и не помогут приобрести достоверное знание, то хоть побудят тебя к приобретению такового путем изучения наук. Это будет тогда, когда ты представишь себе, что каждая небесная сфера есть живое существо в том смысле, что она обладает телом, имеющим определенные размеры и форму, и что она движется сама по себе в определенном, а не в каком случится направлении. То, что имеет такое свойство, необходимо есть живое существо; то есть, когда мы видим, что тело, имеющее определенное качество и определенные размеры, движется в определенном направлении само по себе, а не по какой-то внешней причине и не в каком случится направлении и что оно движется одновременно в противоположных направлениях, мы можем с уверенностью сказать, что оно есть живое существо. Мы говорим «не по какой-то внешней причине», потому что и железо движется к магнитному камню, когда он находится рядом с ним, и железо это движется от любого места, где бы оно ни находилось. Если это верно, то, значит, небесные тела имеют места, кои являются по своей природе полюсами. И было бы неправильным утверждать, что эти тела имеют свои полюсы в других местах. Ведь и земные животные имеют особые органы в особых местах своих тел для особых действий, и говорить о полюсах, что они могли бы находиться в других местах, было бы так же неверно, как, например, об органах передвижения земных животных, ибо эти органы расположены в определенных местах. Полюсы являются органами передвижения в живых существах, имеющих сферическую форму; единственное в этом отношении различие между сферическими и несферическими живыми существами

состоит в том, что в последних органы отличаются между собой как формой, так и силой, в то время как в первых они отличаются между собой только силою. Поэтому-то людям на первый взгляд казалось, что эти органы совсем не отличаются друг от друга и что, следовательно, полюсами могут быть любые две точки сферы. Если бы кто-нибудь сказал, что определенное движение в земном животном определенного вида может производить любая, какая случится, часть его тела или такая часть, которая находится в животном другого вида, то над ним просто посмеялись бы. Ибо всякое данное движение в каждом животном сосредоточено в том месте, которое больше всего соответствует природе этого животного, или в том месте, где это животное только и может производить движение. Точно так же обстоит дело и с небесными телами в отношении места их полюсов. Ибо небесные тела не едины по виду и не множественны по числу, а множественны по виду, подобно различным особям животных, хотя каждый вид здесь представлен лишь одной особью.

Тот же самый ответ может быть дан на вопрос о том, почему небеса движутся в различных направлениях: поскольку они живые существа, они должны двигаться в определенных направлениях — вправо и влево, вперед и назад, как это свойственно всем живым существам. Только у различных <земных> животных эти движения бывают различными как по форме, так и по силе, в то время как у небесных они различаются только по силе. Поэтому-то Аристотель и полагал, что у неба есть <стороны>: правая и левая, передняя и задняя, верхняя и нижняя. Различие небесных тел по направлениям их движения объясняется их видовыми различиями, и именно это различие в направлениях их движения составляет отличительное свойство их видов. Представь себе первое небесное тело как одно живое существо, природа которого обязывает его (то ли по необходимости, то ли вследствие того, что такое состояние является наилучшим) двигаться вместе со всеми своими частями с востока на запад, в то время как другие сферы принуждены своей природой двигаться в ином направлении. Направление, которое принуждено по своей природе принять тело вселенной, является наилучшим, ибо его тело наилучшее из тел, а лучшее среди движущихся тел должно иметь и наилучшее направление. Все это утверждается здесь только в виде уверения, но в своем месте это доказывается аподиктически. Таков очевидный смысл слов всевышнего: «Нет замены словам Аллаха» и «нет замены творению Аллаха». Если ты хочешь быть поборником доказательного знания, то искать доказательства тебе следует там, где им место.

Если ты поймешь все это, то ты без всякого труда поймешь и порочность доводов Абу-Хамида, утверждающего, что два противоположных движения равнозначны в отношении каждого

небесного тела и в отношении подлунного мира. На первый взгляд может показаться, что движение с востока на запад может быть свойственно также и другим сферам, кроме первой, и что первая сфера точно так же могла бы двигаться с запада на восток. А это, как мы уже сказали, равносильно тому, как если бы кому-нибудь показалось, что направление движения у рака может быть тем же, что и у человека. Подобного мнения относительно человека и рака ни у кого еще не складывалось, так как человек и рак отличаются друг от друга формой, но оно высказывается относительно небесных сфер, поскольку они имеют одинаковую форму. Перед тем, кто созерцает какое-либо произведение искусства, не раскроется мудрость этого произведения, если не раскрылись та мудрость, которую хотели воплотить в нем, и та цель, которая в нем преследовалась. Если он совершенно не понимает этой мудрости, то ему может показаться, что это произведение могло бы иметь любую, какая случится, форму, любой, какой случится, размер, любое, какое случится, расположение частей и любое, какое случится, сочетание их. Как раз подобное получилось с мутакаллимами в их высказываниях относительно небесного тела, но все это лишь поверхностные мнения. Тому, кто придерживается подобных мнений относительно произведений искусства, неведомы ни сами эти произведения, ни их творец; ибо мнения его неверны. Так же обстоит дело и с произведениями божественного творения. Пойми это положение, не спеши и не суди о произведениях всевышнего с первого взгляда, иначе ты станешь одним из тех, о которых Аллах (хвала ему!) сказал: «Скажи: известим ли мы вас о тех, кто больше всего потерял в своих делах, чьи труды пропали даром в этой дольной жизни, кто думает, что творит доброе». Да сделает нас всевышний Аллах проникательными и да снимет с нас пелену невежества! Воистину, он щедр и великодушен! Созерцание особых действий небесных тел подобно созерцанию царства небес, которое созерцал Ибрахим (мир ему!), о чем было сказано всевышним: «Так мы показываем Ибрахиму царство небес и землю, дабы он был в числе тех, кто уверовал». Теперь мы приведем рассуждение Абу-Хамида о движении. Вот оно.

Абу-Хамид говорит:

«Вторая часть доводов касается особого направления движения сфер, из коих одни движутся с востока на запад, а другие в противоположном направлении, хотя равнозначность направлений в отношении причины движения сфер такова же, как и равнозначность отрезков времени. Могут сказать: вращалась бы вселенная только в одном направлении, не было бы никакого различия в положении сфер, а такие отношения между светилами, когда они находятся друг от друга на расстоянии трети зодиака,

одной шестой зодиака или же находятся близко друг к другу, никогда не возникли бы, и вселенная оставалась бы всегда в одном и том же положении без всякой перемены; различие же этих отношений является началом всего, что возникает в мире. На это мы ответим: наш довод не касается различия в направлениях движения «сфер»; мы признаем, что высшая сфера движется с востока на запад, а сферы, находящиеся ниже ее, — в противоположном направлении; но все, что происходит таким образом, происходило бы точно так же, если бы имело место обратное, то есть если бы высшая сфера двигалась с запада на восток, а низшие сферы — в противоположном направлении. В положении сфер возникли бы те же самые различия. Если мы примем, что эти движения являются круговыми и имеют противоположные направления, то оба направления будут равнозначными; почему же одно направление отличается от другого, ему подобного? Если скажут: раз оба направления противоположны друг другу, то как же они могут быть равнозначными? — то мы ответим: это все равно, что сказать: поскольку предшествующее и последующее противоположны в отношении существования мира, то как же можно говорить об их подобии? Однако философы как о чем-то известном заявили о подобии отрезков времени в отношении возможности возникновения мира и любого намерения сотворить его. Мы считаем столь же известным то, что положения, места и направления подобны друг другу в отношении полученного «сферами» движения и любого связанного с этим движением намерения. Стало быть, если философы могут говорить о различии там, где имеется подобие, то противники философов могут говорить о различии в строении вселенной».

Я говорю:

Из сказанного мною выше явствует, что этими доводами Абу-Хамид старается убеждать, «а не доказывать», и способ, каким следует на них ответить, очевиден. К таким приемам может прибегать лишь тот, кто не понимает возвышенной природы небесных тел и тех мудрых действий, для которых они были созданы, лишь тот, кто уподобляет знание всевышнего Аллаха знанию невежественного человека.

Абу-Хамид говорит:

«Если скажут: раз оба направления противоположны друг другу, то как же они могут быть подобными, — то мы ответим: это все равно, что сказать: поскольку предшествующее и последующее противоположны в отношении существования мира, то как же можно говорить об их подобии? Однако философы как о чем-то известном заявили о подобии отрезков времени в отношении возможности возникновения мира и любого намерения

сотворить его. Мы считаем столь же известным то, что положения, места и направления подобны друг другу в отношении полученного «сферами» движения и любого связанного с этим движением намерения».

Я говорю:

Это — рассуждение, неправильность которого очевидна. Если бы кто-нибудь допустил, что возможности существования и несуществования человека были одинаково заложены в материи, из которой он был создан, и что это свидетельствует о существовании определяющего начала, действие которого было направлено на то, чтобы что-то существовало, а не на то, чтобы оно не существовало, то в таком случае нельзя было бы себе представить, чтобы возможности видения и не-видения в глазу были одинаковы. Ведь никто не может утверждать, что противоположные направления подобны друг другу, хотя можно утверждать, что для движущегося предмета они одинаковы и что поэтому оба направления могут привести к одинаковым последствиям. То же самое можно сказать о «предшествующем» и «последующем»: они не равнозначны, поскольку одно предшествует, а другое следует; говорить об их разнозначности можно лишь в отношении возможности их существования. Но все это неверно, ибо противоположности должны существовать в разных субстратах, и чтобы из одного субстрата в одно и то же время возникали противоположные действия — этого быть не может. Философы не считают одинаково возможными существование и несуществование вещи в одно и то же время; напротив, они считают время возможности ее существования отличным от времени возможности ее несуществования. Время, по их мнению, является условием возникновения того, что возникает, и уничтожения того, что уничтожается. Если бы время возможности существования вещи и время возможности ее несуществования были одним и тем же по отношению к ближайшей материи¹³ ее, то ее существование уничтожилось бы возможностью ее несуществования, и возможность ее существования и несуществования зависела бы только от действующего, а не от субстрата.

Поэтому рассуждение тех, кто пытается с этой стороны доказать существование действующего, является доказательством лишь убеждающим, диалектическим, а не аподиктическим. Думают, что Абу-Наср¹⁴ и Ибн-Сина, утверждая, что всякое действие имеет действующего, следовали по этому пути, но этот путь — не тот, по которому шли древние. Оба мужа следовали

¹³ Под «ближайшей материей» Ибн-Рушд понимает материю конкретных вещей, в отличие от «первой материи», то есть материи, отвлеченной от всякой «формы».

¹⁴ Фараби.

здесь за нашими, мусульманскими, богословами. В отношении же возникновения вселенной во времени, по мнению тех, кто верит в такое возникновение, предшествующее и последующее представить себе невозможно, ибо когда речь идет о времени, предшествующее и последующее можно представить себе лишь в отношении вот этого «теперь», а так как, по мнению богословов, до возникновения мира не было времени, то как же можно представить себе что-либо предшествовавшее тому «теперь», когда мир возник? Для возникновения мира нельзя установить определенное время, потому что до него либо вообще не существовало никакого времени, либо существовало бесконечное время; в том и в другом случае нельзя установить особое время, с коим была бы связана «божественная» воля. Поэтому было более подходящим назвать эту книгу просто «Книгой непоследовательности»¹⁵, а не «Непоследовательностью философов», ибо единственное, что эта книга дает читателю, это то, что она делает его непоследовательным.

Абу-Хамид говорит:

«Стало быть, если философы могут говорить о различии там, где имеется подобие, то противники философов могут говорить о различии в строении вселенной».

Я говорю:

Он хочет сказать вот что: если философы могут говорить о различии в направлениях движения «сфер», то их противники могут на том же основании говорить о различии в отрезках времени вопреки своей убежденности в их равнозначности. Это значит заниматься препирательством по поводу слов, а не спорить по существу дела, даже если и допускается сходство между различными направлениями и различными временами. Но это допущение может быть оспариваемо по той причине, что нет никакого сходства между различием во временах и различием в направлениях. Наш противник вынужден, однако, допускать это сходство между ними потому, что, согласно его утверждениям, оба они различны и оба они равнозначны. Но все это лишь диалектические рассуждения.

Абу-Хамид говорит:

«Второе возражение против основных доводов философов можно выразить в таком виде: вы считаете невозможным признать, что возникшее во времени сотворено извечным «существом», но все же вы должны признать это, ибо в мире происходят

¹⁵ Традиционное название книги Газали — «Опровержение философов». В действительности термин «тахăфут» означает «непоследовательность», «бестолковость».

события, а они имеют свои причины. Было бы нелепо полагать, что одни события вызывают другие события — и так до бесконечности; разумный человек не может поверить в такое. Если бы такое было возможно, то вы могли бы не признавать творца и не говорить о необходимо существе, от которого зависит возможно сущее¹⁶. Но если существует предел цепи событий, то именно этот предел и должен быть извечным «существом»; но в таком случае философы должны признать сотворение извечным «существом» того, что имеет начало во времени».

Я говорю:

Если бы философы выводили на основании такого довода существование извечного, исходя из того, что имеет начало во времени, то есть если бы они допускали, что имеющее начало во времени как таковое происходит из извечного, то они не могли бы избежать сомнений, связанных с этим вопросом. Но тебе следует знать: философы допускают возникновение одной вещи, имеющей начало во времени, от другой таким образом, что ряд этих возникновений акцидентально уходит в бесконечность, если они повторяются в ограниченной, конечной материи, когда, например, уничтожение одной из двух преходящих вещей становится необходимым условием для существования другой. Так, необходимым условием того, чтобы один человек мог породить другого, является, по их мнению, то, что предшествующий человек погибает и становится материей для порождения третьего. Мы можем представить себе двух людей, из коих первый порождает второго из материи какого-то погибшего человека; когда второй становится сам человеком, погибает первый; далее, второй человек создает третьего из материи первого; затем погибает второй, а третий создает из его материи четвертого. Так, мы можем представить себе, что в двух материях происходит бесконечная деятельность, в чем нет ничего невозможного. Это происходит все время, пока продолжает существовать действительный, ибо если этот действительный не имеет ни начала, ни конца своего существования, то и его действие не имеет ни начала, ни конца своего существования, как это было объяснено раньше. Таким же образом можно представить себе и то, что было в прошлом: если был человек, то, значит, до него должен был быть человек, породивший его, и погибший человек; перед этим вторым человеком также должен был быть человек, породивший его, и погибший человек; ибо все, что возникает таким образом, если оно зависит от извечного действителя, имеет природу круга и не может составить чего-то целого. Если же человек порождался бы другим человеком из бесконечных материй или если бы существовало

¹⁶ О необходимо сущем см. у Фараби, настоящее издание, стр. 166—167.

бесконечное прибавление их, то получилась бы нелепость, ибо тогда могли бы существовать бесконечная материя и бесконечное целое. Ведь если бы существовало конечное целое, которое могло бы, не теряя ни одной своей части, увеличиваться до бесконечности, то могло бы возникнуть бесконечное целое, как это показал Мудрец в своих «Чтениях о природе»¹⁷. По этой причине древние выводят существование извечного, совершенно неизменного начала из того, что возникает от него во времени, не потому, что последнее имеет начало во времени, а потому, что оно извечно как род. Они считают наиболее истинным то, что этот бесконечный ряд является необходимым следствием существования некоего извечного действующего, ибо то, что имеет начало во времени, само по себе существует по причине, также имеющей начало во времени. Что касается оснований выведения древними существования извечного, единого по числу, совершенно неизменного начала, то их два. Во-первых, они привыкли думать, что это вращающееся сущее вечно. Ибо они привыкли думать, что возникновение единичной вещи есть уничтожение предшествовавшей ей единичной вещи и что, наоборот, уничтожение единичной вещи есть возникновение следующей за ней единичной вещи. Это извечное изменение происходит под воздействием извечного двигателя и извечно движущегося тела, которое не изменяется в своей субстанции, а только меняет место своих частей. Это тело приближается к одним преходящим вещам и удаляется от других, и это является причиной уничтожения того, что уничтожается, и возникновения того, что возникает. Это небесное тело изменяется лишь в отношении «где», никаких других изменений в нем не происходит. Поскольку его действия протекают во времени, оно служит причиной всего того, что имеет начало во времени: поскольку же его действия непрерывны, то есть не имеют ни начала, ни конца, оно само происходит от причины, которая не имеет ни начала, ни конца. Второе основание выведения ими существования извечного, совершенно бестелесного, нематериального начала следующее: они заметили, что все роды движения восходят к перемещению, а перемещение — к тому, что само движется, будучи движимо первым двигателем, который совершенно неподвижен как сам по себе, так и акцидентально, ибо в противном случае вещей, которые бы одновременно и двигались и двигали, существовало бы бесконечное число, что невозможно. Необходимо, чтобы этот первый двигатель был извечным, ибо иначе он не был бы первым. А если это так, то, значит, всякое движение восходит к этому двигателю, вызывающему движение сам по себе, а не акцидентально. Этот двигатель существует одно-

¹⁷ Под «Мудрецом» Ибн-Рушд подразумевает Аристотеля. «Чтения о природе» — это книга Аристотеля «Физика».

временно с каждой движимой вещью, пока она движется. Двигатель же, существующий до движимой вещи (например, человек, порождающий человека), приводит в движение акцидентально, а не сам по себе. Но двигатель, который является условием существования человека от начала его становления до его конца, или, говоря правильнее, от начала его существования до прекращения его существования, и есть этот самый первый двигатель. Подобным же образом его существование есть условие бытия всего сущего, условие сохранения небес, земли и всего, что находится между ними. Все это доказывается здесь не аподиктически, а с помощью рассуждений вроде тех, к коим мы здесь прибегаем и кои, во всяком случае в глазах справедливого человека, являются более убедительными, чем рассуждения наших противников.

Если это для тебя ясно, то тебе нет надобности в той уловке, при помощи которой Абу-Хамид своими возражениями против философов пытается в этом вопросе оградить их противников. На самом деле эта уловка порочна, ибо если неясно то, как философы выводят существование извечного начала, то неясно и то, как они разрешают вопрос о возникновении из извечного того, что имеет начало во времени. Они это делают, как мы сказали, прибегая к посредству того, что извечно по своей субстанции и что возникает и уничтожается в своих единичных движениях, но не в своем общем круговом движении, или же они это делают, прибегая к посредству того, что извечно по роду, то есть не имеет ни начала, ни конца для своих действий.

Абу-Хамид так отвечает, излагая взгляды философов:

«Они могут сказать: мы не считаем невозможным, чтобы нечто, имеющее начало во времени, каким бы оно ни было, не могло происходить от извечного; но мы считаем невозможным, чтобы нечто, имеющее начало во времени, впервые происходило от извечного, так как способ его происхождения не отличается от того, что могло бы возникнуть до него; это различие могло бы состоять либо в большей предрасположенности к существованию, либо в наличии какого-то особого отрезка времени, орудия, условия, природы, случая или какой-то причины, кои могли бы создать новое условие. Если это нечто не было бы первым, то оно происходило бы от извечного при возникновении чего-то другого в силу предрасположенности субстрата или в силу наличия для этого благоприятного отрезка времени, или же по какой-то другой причине».

Приводя возражения философов, он отвечает им:

«Вопрос о возникновении предрасположения, касается ли это времени или же какого-то нового условия, возникающего в нем, остается нерешенным, так что мы должны прийти либо к бес-

конечному ряду, либо же к признанию некоего извечного начала, из которого впервые происходит нечто, имеющее начало во времени».

Я говорю:

Этот вопрос — тот же самый, что он раньше ставил перед философами; заключение, которое он делает от их имени, то же самое, что и то, которое он делал раньше, а именно: то, что имеет начало во времени, происходит из извечного; этот ответ, который он дает от их имени, не соответствует вопросу, ибо он признает возможность того, что имеющее начало во времени происходит из извечного при отсутствии того, что возникло впервые. Теперь он второй раз предлагает им тот же самый вопрос. Правильный ответ на этот вопрос давался раньше: то, что имеет начало во времени, происходит из первого извечного не постольку, поскольку оно имеет начало во времени, а постольку, поскольку оно извечно, то есть благодаря тому, что оно извечно как род, хотя части его имеют начало во времени. Ибо, по их мнению, извечное, из которого происходит то, что имеет начало во времени, как таковое, — это не первое извечное; но его действия, полагают они, зависят от первого извечного; это значит: возникновение условий действия того извечного, которое не является первым извечным, зависит от первого извечного, так же как вещи, сотворенные во времени, зависят от первого извечного; а это есть зависимость, основанная на всеобщем, а не на единичном.

После этого он излагает ответ философов, давая тем самым некоторое представление об их учении. А смысл этого ответа заключается в следующем. То, что имеет начало во времени и происходит от извечного, можно представить себе лишь благодаря круговому движению, сходному с извечным в том смысле, что оно не имеет ни начала, ни конца, и сходному с имеющим начало во времени в том смысле, что каждую его часть можно представить себе как нечто преходящее. Таким образом, это движение, поскольку его части возникают во времени, является началом вещей, возникающих во времени, а поскольку в своей совокупности оно извечно, представляет собой деятельность извечного.

Далее он возражает против этого мнения, приписываемого им философам, согласно которому то, что имеет начало во времени, происходит из первого извечного существа, и обращается к ним со следующими словами:

«Является ли это круговое движение имеющим начало во времени или извечным? Если оно извечно, то каким образом оно стало началом вещей, возникающих во времени? Если же

оно имеет начало во времени, то оно нуждалось бы в чем-то другом, имеющем начало во времени, и мы получили бы здесь бесконечный ряд. Если вы скажете, что оно отчасти сходно с извечным, а отчасти с тем, что имеет начало во времени (что, мол, оно похоже на извечное, поскольку оно постоянно, а на имеющее начало во времени, поскольку оно каждый раз становится новым), то мы спросим: есть ли оно начало вещей, возникающих во времени, поскольку оно постоянно или поскольку оно каждый раз становится новым? Если — поскольку оно постоянно, то каким образом имеющее начало во времени может происходить из чего-то постоянного как такового? Если же — поскольку оно каждый раз становится новым, то оно нуждалось бы в причине, делающей его каждый раз новым, и мы получили бы бесконечный ряд».

Я говорю:

Это — софистическое рассуждение. То, что имеет начало во времени, происходит из него¹⁸ не поскольку оно постоянно, а поскольку оно каждый раз становится новым, а для того чтобы становиться каждый раз новым, оно не нуждается в особой причине, ибо это его обновление есть не новый факт, а вечное действие, то есть действие, не имеющее ни начала, ни конца. Поэтому действительность должна быть извечной, ибо извечное действие должно иметь какого-то извечного действителя, а возникающее действие — действителя, имеющего начало во времени. Лишь благодаря вечному элементу в действии можно понять то, что движение не имеет ни начала, ни конца, и в этом смысле оно постоянно, ибо само по себе оно не постоянно, а изменчиво.

Так как Абу-Хамид знает об этом, то он говорит:

«Дабы избежать этого следствия, философы пользуются особым рода приемом, который мы и изложим вкратце».

Он говорит:

«Второе их доказательство по этому вопросу

Они утверждают следующее. Тот, кто говорит, что мир есть последующее по отношению к Аллаху, а Аллах — предшествующее по отношению к миру, может под этим понимать только то, что Аллах предшествует миру не во времени, а в сущности, подобно тому, как единица предшествует двойке по природе, хотя они могут существовать одновременно, и подобно тому, как

¹⁸ То есть из кругового движения.

причина предшествует действию; так, например, движение человека предшествует движению сопутствующей ему тени, движение руки предшествует движению перстня, а движение руки в воде предшествует движению этой воды, ибо все это происходит одновременно, но одно есть причина, а другое — действие. Ведь говорится: тень движется благодаря движению человека и вода движется благодаря движению руки в воде, но не говорится: человек движется благодаря движению тени и рука движется благодаря движению воды, хотя эти движения происходят одновременно. Если «создатель предшествует миру» означает именно это, то отсюда следует, что или они оба должны иметь начало во времени, или же они должны быть извечны, ибо невозможно, чтобы одно имело начало во времени, а другое было извечным. Если это означает, что создатель предшествует миру и времени не в сущности, а во времени, то до существования мира и времени было время, когда мир был несуществующим, поскольку существованию предшествовало несуществование, а Аллах предшествовал ему в течение долгого времени, которое имело конец, но не имело начала. Но в таком случае до времени было бесконечное время, а это противоречиво. Следовательно, утверждение, что время имело начало, нелепо. А если время, которое выражает собой меру движения, должно быть извечным, то и движение должно быть извечным. Если извечность движения есть необходимость, то необходима и извечность движущегося, благодаря длительности движения которого длится время».

Я говорю:

Что касается приведенного рассуждения, которое он приписывает им, то оно не есть доказательство. Оно сводится к утверждению, что творец (хвала ему!), если он предшествует миру, предшествует ему либо как причина, но не во времени, подобно тому как человек предшествует своей тени, либо же во времени, подобно тому как строитель предшествует стене. Если он предшествует ему так же, как человек предшествует своей тени, то, поскольку творец извечен, мир также извечен. Но если он предшествует ему во времени, то необходимо, чтобы он существовал до мира в течение времени, которое не имеет начала, и время должно быть извечным, ибо если есть время до определенного времени, то начало его существования невозможно себе представить. А если время извечно, то и движение извечно, ибо невозможно понять время без движения. А если движение извечно, то и движущееся извечно, и двигатель также необходимо должен быть извечным. Но это доказательство неправильное, ибо творцу (хвала ему!) не свойственно быть во времени, а миру свойственно быть в нем; по этой самой причине при со-

поставлении творца с миром неверно утверждать, что творец либо одновременен с миром, либо предшествует ему во времени или как причина. Ибо извечному не свойственно быть во времени, а миру свойственно быть в нем.

Абу-Хамид говорит:

«На это можно возразить так. Время порождено и создано, а до него вообще не было времени. Наши слова, что Аллах предшествует миру и времени, имеют следующий смысл: он существовал сначала без мира и времени, а затем вместе с миром и временем. Наши слова, что Аллах существовал без мира, означают лишь существование сущности творца (хвала ему!) и несуществование сущности мира. А наши слова, что он существовал вместе с миром, означают лишь существование двух сущностей. «Предшествование» же означает лишь признание существования единичного творца. Мир есть как бы индивид. Если бы мы сказали, например: Аллах существовал сначала без Иисуса, а затем с Иисусом, то это значило бы лишь следующее: сначала признается существование одной сущности и несуществование другой сущности, а затем признается существование двух сущностей; нет никакой нужды предполагать нечто третье, а именно время, хотя воображение не может отказаться от предположения чего-то третьего, а именно времени. Но мы не должны обращать внимание на заблуждения, свойственные воображению».

Я говорю:

Эти слова ошибочны, неверны, ибо уже было доказано, что здесь имеются два вида сущности: один, которому свойственно движение (этот вид не может быть отделен от времени), другой, которому не свойственно движение (он вечен и время не может быть его атрибутом). Что касается того вида, которому свойственно движение, то он познается посредством чувства и разума; а что касается вида, которому не свойственно ни движение, ни изменение, то существование его есть нечто доказанное для всякого, кто признает, что любое движение имеет двигатель и каждое действие имеет причину и что причины, приводящие в движение друг друга, не образуют бесконечного ряда, а завершаются первой абсолютно неподвижной причиной. Точно так же доказано, что тот вид сущности, которому не свойственно движение, является причиной сущности, которой свойственно движение. Доказано и то, что сущность, которой свойственно движение, не может быть отделена от времени и что сущность, которой не свойственно движение, совершенно свободна от атрибута времени.

Если это так, то предшествование одной сущности другой (я имею в виду ту, которая свободна от времени) не есть ни предшествование во времени, ни предшествование причины действию, причина же и действие свойственны природе вещей, находящихся в движении, как, например, человеку, предшествующему своей тени. Именно вследствие этого заблуждается каждый, кто предшествование неподвижного движущемуся уподобляет предшествованию одной движущейся вещи другой, ибо только относительно двух движущихся вещей можно утверждать, что они либо одновременны, либо же одна из них во времени предшествует другой или следует за другой. Такого взгляда придерживались позднейшие философы из числа мусульман, ибо они плохо усвоили учение древних. Таким образом, предшествование одной вещи другой означает, что нечто не изменяющееся и не существующее во времени предшествует чему-то изменяющемуся и существующему во времени, а это есть другой вид предшествования. А раз так, то об этих вещах неправильно утверждать, что они либо одновременны, либо одно из них предшествует другому или следует за другим. Утверждение Абу-Хамида, что предшествование творца (хвала ему!) миру не есть предшествование во времени, правильно. Но то, что мир есть нечто последующее по отношению к творцу, поскольку творец не предшествует миру во времени, может быть понято только в том смысле, в каком мы понимаем то, что действие есть нечто последующее по отношению к причине, ибо следование противоположно предшествованию, а две противоположные вещи необходимо принадлежат к одному роду, как было выяснено в науках. А раз предшествование не временное, то и следование не является временным, и отсюда возникает опять та же самая трудность, а именно: каким образом действие может отставать от причины, когда осуществлены все условия действия? Философов же эта трудность не смущает, поскольку они считают, что находящееся в движении сущее, взятое в целом, не имеет начала, и они могут поэтому указать, каким образом то, что имеет начало во времени, происходит из извечного. Вот одно из их доказательств того, что сущее, которое находится в движении, не имеет начала и что оно, взятое в целом, никогда не возникало: когда предполагают нечто возникшее во времени, принимают, что нечто существовало до его существования, ибо возникновение есть движение, а движение необходимо происходит в движущейся вещи, независимо от того, будет ли принято, что движение происходит в определенный промежуток времени или в *данное* *«теперь»*. Другое доказательство: все, что возникает, в возможности возникает прежде, чем оно возникает *«в действительности»*, хотя мутакаллимы и оспаривали это (предмет этот мы обсудим ниже). Возмож-

ность — необходимый атрибут движущегося; отсюда необходимо следует, что если что-то возникает, то оно должно было существовать еще до своего *действительного* существования. Все это — диалектическое рассуждение, однако оно более убедительно, чем рассуждения мутакаллимов.

Что касается слов Абу-Хамида: «Если бы мы сказали, например: Аллах существовал сначала без Иисуса, а затем с Иисусом, то это значило бы лишь следующее: сначала признается существование одной сущности и несуществование другой сущности, а затем признается существование двух сущностей; нет никакой нужды предполагать нечто третье, а именно время», то я говорю:

Они верны; только при этом необходимо, чтобы следование Иисуса за Аллахом рассматривалось не как сущностное следование во времени, а (если здесь есть следование) как акцидентальное следование; ибо той сущности, которая следует, предшествует время, то есть для существования Иисуса необходимо, чтобы время предшествовало Иисусу и чтобы существование Иисуса имело начало. Но мир не подчинен такой необходимости, ей подчинено лишь то, что составляет часть движущегося, существование которого во времени ограничено с обеих сторон, как это было с Иисусом и бывает с другими преходящими индивидами. Ничего подобного здесь не доказано; здесь объясняется лишь то, что возражение неправильно. Сказанное Абу-Хамидом в дальнейшем о доказательствах философов неверно.

Приводя рассуждение философов, Абу-Хамид говорит:

«Могут сказать, что наше выражение «всевышний Аллах существовал без мира» не означает бытие некоторого существа и небытие мира, а означает нечто третье, ибо если предположить небытие мира в будущем, так что в будущем нечто будет существовать, а нечто нет, то правильно будет не выражение «Аллах существовал без мира», а выражение «Аллах будет существовать без мира», ибо только о прошлом мы можем говорить: «Аллах существовал без мира». Между словами «существовал» и «будет существовать» имеется разница, и они не могут замещать друг друга. Если мы попытаемся найти разницу между суждениями: «Аллах существовал без мира» и «Аллах будет существовать без мира», то обнаружим, что она, несомненно, заключается не в существовании чего-то одного и несуществовании чего-то другого, а в чем-то третьем, ибо если о несуществовании мира в будущем мы скажем: «Аллах был без мира», то нам возразят: это неправильно, ибо «был» говорит только о прошлом. Это показывает, что слово «был» обозначает нечто третье, а именно прошлое; прошлое само по себе есть время, а благодаря другому — движение, ибо длительность дви-

жения определяется длительностью времени. Отсюда необходимо следует, что еще до мира должно было истечь какое-то время, которое закончилось началом существования мира».

Я говорю:

Смысл этого рассуждения сводится к следующему. Когда говорят: «что-то было, а чего-то не было», а затем: «было и то и другое», подразумевают нечто третье, а именно время. На это указывает слово «был», ибо понятие «быть» имеет разный смысл для прошлого и будущего. Когда мы признаем существование одной вещи при несуществовании другой вещи в прошлом, то мы говорим: «Такая-то вещь существовала без такой-то вещи». Но когда мы имеем в виду несуществование одной вещи при существовании другой в будущем, то мы говорим: «Такая-то вещь будет существовать без такой-то вещи». Изменение смысла (этого предложения указывает на то, что здесь) необходимо есть нечто третье. Если бы в нашем выражении «такая-то вещь была без такой-то вещи» слово «была» не указывало на некоторую сущность, то слово «была» не отличалось бы от слова «будет». Все, что он здесь говорит, самоочевидно. Но это не может вызывать сомнений при сопоставлении одних вещей с другими в их предшествовании и следовании лишь в том случае, если они по природе своей существуют во времени. Применительно же к вещам, существующим вне времени, слово «был» и ему подобные слова в таких предложениях служат только связкой между сказуемым и подлежащим, как, например, когда мы говорим: «Аллах был всепрощающим, милосердным»; то же самое бывает, если одно из них (сказуемое или подлежащее) обозначает то, что существует во времени, а другое — то, что не существует в нем, как, например, когда мы говорим: «Аллах сначала был без мира, а затем был с миром». Следовательно, для таких сущностей подобное сопоставление неправомерно. Такое сопоставление вполне правомерно и не вызывает сомнения тогда, когда мы сравниваем несуществование мира с его существованием, ибо если существование мира — во времени, то и несуществование мира также должно быть во времени. А так как несуществование и существование мира не могут быть в одно и то же время, то несуществование должно предшествовать; несуществование должно быть раньше, а существование мира должно быть позже, ибо предшествующее и последующее в движении могут быть поняты только в том случае, если подразумевается время. Но в это рассуждение вкралась одна ошибка: здесь прибегают к сопоставлению Аллаха с миром. Только с этой стороны данное рассуждение оказывается ложным и необоснованным (я имею в виду то, что Абу-Хамид говорит от имени философов).

Далее Абу-Хамид отвечает философам от имени мутакаллимов, возражая против этого рассуждения:

«Первоначальное значение этих слов — существование одной вещи и несуществование другой. Нечто третье, а именно связка между двумя словами, обозначает необходимое отношение к нам. Доказывается это тем, что если бы мы предположили несуществование мира в будущем и затем его вторичное существование, то мы говорили бы: «Аллах был без мира», и это было бы правильно, подразумевали ли мы под этим первоначальное несуществование мира или его вторичное несуществование, которое последовало бы после его существования. Об относительности подобных суждений свидетельствует то, что будущее может стать прошлым и может быть обозначено словом «прошлое». Все это есть следствие неспособности нашего воображения представить себе начало вещи без предположения чего-то предшествовавшего ему, и это «прежде», от коего воображение не может избавиться, рассматривается как нечто сущее, а именно как время. Это сходно с неспособностью воображения представить себе пределы тела, например, со стороны головы, не представляя себе одновременно чего-то находящегося выше поверхности головы. Точно так же воображают, что за миром имеется заполненное или пустое пространство; и когда говорят, что над поверхностью мира нет никакого «выше», нет никакого «дальше», то воображение отказывается принять это. Точно так же, когда говорят, что существованию мира не предшествовало никакое «прежде», то воображение отказывается принять это. Но воображение может быть обманчивым, поскольку оно принимает, что выше мира имеется пустое пространство, которое есть бесконечное протяжение; ведь пустое пространство не может быть мыслимо само по себе, ибо протяжение есть необходимый атрибут тела, края которого расположены на некотором расстоянии друг от друга. Если тело конечно, то протяжение, его атрибут, также конечно, а заполненное пространство ограничено. Пустое пространство немыслимо; следовательно, твердо можно сказать, что ни пустого, ни заполненного пространства за пределами мира нет, хотя воображение не может принять это. Так же, как утверждают, что пространственное протяжение есть атрибут тела, точно так же утверждают, что временная длительность есть атрибут движения, ибо так же, как время есть длительность движения, так и расстояние между сторонами тела есть протяжение пространства. И так же, как доказательство конечности расстояний между краями тела не позволяет утверждать, что за пределами мира существует пространственная протяженность, так и доказательство конечности движения в обоих направлениях не позволяет предполагать временную

длительность за пределами мира, хотя воображение не останавливается на этом и продолжает упорно цепляться за свои иллюзии и предположения. Нет различия между временной длительностью, которая постигается как разделенное отношением «прежде» и «после», и пространственным протяжением, которое постигается как разделенное отношением «выше» и «ниже». Следовательно, если позволительно признать существование такого «верха», выше которого нет ничего, то равным образом позволительно признать существование такого «прежде», которому не предшествует ничего реального, если отказаться от иллюзии, подобной иллюзии относительно «верха». Так и должно быть. На это нужно обратить особое внимание, ибо сами философы согласны с тем, что за пределами мира нет ни пустого, ни заполненного пространства».

Я говорю:

Это возражение состоит из двух частей. Содержание первой части сводится к следующему: когда воображают прошлое и будущее, то есть «прежде» и «после», они оказываются тем, что существует по отношению к нашему воображению, так как мы можем воображать будущее как ставшее прошлым и прошлое как бывшее будущим. Но если дело обстоит так, то прошлое и будущее не реальны сами по себе и не имеют существования вне души; они — продукт деятельности души. Если не существует движения, то не существует и идеи упомянутого выше отношения.

Ответ на это состоит в том, что взаимная обусловленность движения и времени реальна и что время есть нечто такое, что является продуктом деятельности души в движении. Но ни движение, ни время не уничтожаются; время может не существовать только в том, что неподвижно; время же необходимо свойственно существованию движущихся тел или их возможному существованию. Ибо все сущее бывает двух видов: подвижным и неподвижным, причем один вид мог бы обратиться в другой лишь в том случае, если бы было возможно обращение необходимого в возможное. Ибо если бы движение было невозможным, а затем оно произошло бы, то это значило бы, что природа неподвижного может превратиться в природу подвижного. В действительности же это невозможно. Дело обстоит именно так потому, что движение есть необходимый атрибут субстрата. Если бы движение было возможным до существования мира, то подвижные вещи необходимо существовали бы во времени — ибо движение возможно только в том, что также и покоится, — но не в абсолютном небытии, ведь в абсолютном небытии не заключена никакая возможность, иначе абсолютное небытие могло бы обратиться в бытие. Следовательно, небытие, необхо-

димо предшествующее тому, что имеет начало во времени, должно быть связано с субстратом и отделяется от него, (когда какая-то вещь возникает), как это происходит со всеми другими противоположностями. Так, например, когда теплое становится холодным, не сама теплота переходит в холод, а тот предмет, который был холодным, воспринимает тепло и служит его субстратом.

Вторая же, самая сильная часть этого возражения коварна и софистична. Она сводится к тому, что представлять себе что-нибудь до начала первого движения, коему не предшествует нечто движущееся, — это все равно, что воображать, будто бы конец тела мира, то есть его верх, необходимо граничит или с другим телом, или с пустотой, ибо протяженность есть необходимый атрибут тела, так же как время есть атрибут движения. А если невозможно, чтобы существовало бесконечное тело, то невозможно, чтобы существовала бесконечная протяженность; а если невозможна бесконечная протяженность, то невозможно, чтобы каждое тело граничило с другим телом или с чем-то таким, что можно предположить протяженным, например, пустотой, и чтобы это продолжалось до бесконечности. То же самое относится к движению, имеющему время своим необходимым атрибутом, ибо поскольку невозможно, чтобы существовало бесконечное прошлое движение, если существует первое, имеющее начало движение, то невозможно, чтобы до него существовало какое-нибудь «прежде», ибо в таком случае до первого движения существовало бы другое движение.

Это возражение, как мы сказали, коварно и принадлежит к числу софистических подмен; ты поймешь, что я имею в виду, если ты прочел книгу «О софистических опровержениях»¹⁹. Это возражение заключается в том, что о величине, не имеющей положения и не составляющей целого, то есть о времени и движении, судят как о величине, имеющей положение и составляющей целое, то есть как о теле. Невозможность бесконечности величины, имеющей положение, он использует как доказательство невозможности бесконечности величины, не имеющей положения. Он распространяет действие души, представляющей себе возрастание одной величины, принятой как актуальная, на другую величину. Это очевидный обман. Ибо представлять себе возрастание актуальной пространственной величины, которая необходимо граничит с другой актуальной пространственной величиной, — это значит представлять себе нечто такое, что не входит в сущность и определение пространственной величины, а представлять себе предшествование и следование в происходящем движении — значит представлять себе

¹⁹ Сочинение Аристотеля.

нечто относящееся к его сущности. Ведь движение может происходить только во времени, то есть до его начала должно истечь определенное время. Равным образом никто не может представить себе время, начало которого не было бы концом другого времени, ибо «теперь» определяется как то, что есть конец прошедшего и начало будущего времени, поскольку «теперь» есть настоящее, а настоящее необходимо есть середина между прошедшим и будущим; представлять же себе настоящее, коему не предшествует прошедшее, невозможно. Иначе, однако, дело обстоит с точкой, ибо точка есть предел линии и она существует вместе с линией, так как линия находится в покое. Поэтому можно представить себе точку, которая есть начало одной линии, не будучи в то же время концом другой линии. «Теперь» не может существовать отдельно от прошедшего и будущего времени; оно необходимо существует после прошедшего и до будущего; а то, что не может существовать самостоятельно, не может существовать до существования будущего, не будучи концом прошедшего. Обман здесь заключается в уподоблении «теперь» точке.

То, что каждому возникающему движению предшествует время, доказывается следующим образом: все возникающее необходимо возникает из небытия и не может возникать в таком «теперь», в котором возникающей вещи нет; поэтому остается признать, что возникающее отсутствует в другом «теперь», а не в том, в котором оно возникает; стало быть, между двумя «теперь» имеется время — по той причине, что одно «теперь» не следует (непосредственно) за другим «теперь», так же как одна точка не следует (непосредственно) за другой точкой. Это уже доказано в науках. Следовательно, до того «теперь», в котором происходит движение, необходимо должно быть время; ведь когда мы представляем себе два реальных «теперь», то между ними необходимо должно быть время.

«Выше» нельзя уподоблять «прежде», как это делается в рассуждении Абу-Хамида; равным образом «теперь» не уподобляется точке, а величина, имеющая положение, не уподобляется величине, не имеющей положения. Кто признает существование такого «теперь», которое не является настоящим временем, или признает такое настоящее время, которому не предшествует прошедшее, тот отрицает время и «теперь», ибо он признает, (с одной стороны), «теперь», соответствующее данному нами описанию, а (с другой) — не имеющее начала время, что является противоречием. Следовательно, нельзя считать делом воображения то, что каждому событию предшествует другое событие, ибо тот, кто отрицает предшествование, отрицает события во времени. Противоположное случается с тем, кто отрицает существование верха над верхом, ибо он отрицает абсолют-

ный верх; а когда отрицают абсолютный верх, отрицают и абсолютный низ; а если отрицают и то и другое, то отрицают также тяжелое и легкое. Но когда воображают несферическое тело граничащим с другим телом, это не ошибка; напротив, это необходимая истина, ибо несферическое тело имеет возможность увеличиваться, а то, что имеет такую возможность, по природе своей не ограничено. Следовательно, несферическое тело должно заканчиваться в объемлющем его сферическом теле, поскольку последнее является совершенным телом, в котором невозможны ни увеличение, ни уменьшение. Поэтому когда ум пытается представить себе сферическое тело, заканчивающееся в другом теле, то он представляет себе ложное. Все это относится к тому, о чем не подозревают мутакаллимы и те, кто приступает к рассмотрению вопроса, не продумав заранее порядок рассуждения.

Далее, время и движение находятся между собой не в таком отношении, в каком находятся между собой пространственная граница и пространственная величина, ибо пространственная граница есть атрибут пространственной величины, поскольку она принадлежит ей; она существует в ней так же, как акциденция существует в своем субстрате, и ее можно выделить, когда выделяют субстрат; на акциденцию можно указать благодаря тому, что можно указать на ее субстрат, и она реально находится в том месте, в котором находится ее субстрат. Иначе обстоит дело с необходимым отношением между временем и движением. Зависимость времени от движения больше всего напоминает зависимость числа от исчисляемого: число нельзя выделять, когда выделяют исчисляемое, и оно не становится множественным от множественности исчисляемого; точно так же обстоит дело со временем и движением. Время, следовательно, едино для всякого движения и для всякой движущейся вещи; оно существует везде, так что если предположить, что есть люди, заточенные с ранних лет в подземелье, то мы все же можем быть уверены, что они воспринимают время, если даже они не воспринимают ни одного из тех движений, кои чувственно воспринимаются в мире. Аристотель поэтому считал, что существование движений во времени больше всего напоминает существование исчисляемого в числе, ибо число не умножается от умножения исчисляемого, и его нельзя отнести к определенному месту, когда выделяют место исчисляемого. Он поэтому считал, что собственный признак времени состоит в том, что оно измеряет движения и существование движущихся вещей как таковых, подобно тому как число считает отдельные движущиеся вещи; поэтому Аристотель, определяя время, говорит, что оно есть число движения по отношению к предшествующему и последующему. А если дело обстоит так, то, подобно тому как

возникновение исчисляемого не подразумевает того, что возникает число, но необходимо подразумевает, что число *уже* существовало до исчисляемого, точно так же и возникновение движения необходимо подразумевает, что до него *уже* существовало время. Если бы время возникло вместе с возникновением какого-то определенного движения, то оно могло бы быть воспринято только вместе с этим движением. Это позволяет тебе понять, что природа времени менее всего уподобляема природе пространственной величины.

Абу-Хамид излагает взгляды философов:

«Можно сказать: это сравнение неправильно, так как мир не имеет ни верха, ни низа; ведь форма мира сферична, а в сфере нет ни верха, ни низа; если одно направление называется верхом, потому что находится над головой, а другое — низом, потому что находится под ногами, то называются они так каждый раз лишь для тебя. Направление, которое есть низ для тебя, есть верх для другого человека, если ты предположишь его стоящим на другой стороне земного шара таким образом, что его пятки будут находиться как раз напротив твоих пяток. Ведь те части неба, кои ты считаешь находящимися днем наверху, тождественны с теми частями, кои находятся ночью внизу; а то, что находится под землей, благодаря *суточному* вращению становится над землей. Но нельзя представить себе, что начало мира становится его концом. Если мы представим себе бревно, имеющее один толстый конец, а другой — тонкий, и назовем условно сторону, более близкую к тонкому концу, «верхом», а другую — «низом», то в частях мира от этого не возникнет никакого существенного различия; это будет означать только то, что мы применили различные имена к форме бревна так, что если мы тот конец бревна, который называли верхом, назовем низом, а тот, который называли низом, назовем верхом, то получится только перестановка имен, мир же сам по себе останется неизменным. Таким образом, «верх» и «низ» суть чистое отношение к тебе, без всякого различия частей и поверхностей мира. Но несуществование, предшествующее миру, и начало его существования — это нечто реальное само по себе, и невозможно себе представить, чтобы они поменялись местами, превратившись друг в друга. Точно так же невозможно себе представить, чтобы несуществование, которое, согласно предположению, имеет место по исчезновении мира, может стать несуществованием, предшествующим ему. Начало и конец существования мира в отличие от «верха» и «низа» устойчивы и самостоятельны, в них нельзя себе представить изменения вследствие изменения *нашего* отношения к ним. Следовательно, мы можем утверждать, что в мире нет ни «верха», ни «низа», но

нельзя говорить, что существование мира не имеет ни «прежде», ни «после». И если доказано существование «прежде» и «после», то время может обозначать лишь одно — то, что выражают «прежде» и «после».

Я говорю:

Это рассуждение, являющееся ответом философов, в высшей степени несостоятельно. Ибо оно сводится к тому, что «верх» и «низ» объявляются вещами, относящимися *к нам*, вследствие чего воображение может рассматривать их как бесконечный ряд, между тем как ряд *многих* «прежде» и «после» поконится не на воображении — ибо здесь нет отношения *к нам*, а есть понятие разума. Это значит, что воображаемый верх в вещи можно представить себе как низ, а низ — как верх, но нельзя вообразить несуществование до «прежде» как несуществование позже «после». Трудность остается неустраненной, ибо философы считают, что существует природный верх, к которому движется легкое тело, и природный низ, к которому движется тяжелое тело, ведь в противном случае «тяжелое» и «легкое» были бы чем-то относительным и условным; философы полагают, что в воображении граница тела, являющаяся природным верхом, может заканчиваться или в пустом, или в заполненном пространстве. Этот довод, служащий к оправданию философов, несостоятелен в двух отношениях. Во-первых, философы рассматривают верх и низ как абсолютные, но не рассматривают как таковые начало и конец. Во-вторых, их противники могут возразить, что воображение побуждается рассматривать следование одного верха за другим как бесконечный ряд не в силу их относительности, а ввиду того, что оно замечает, что всякая пространственная величина непрерывно соединена с другой пространственной величиной, подобно тому как всякому событию предшествует другое событие.

Поэтому Абу-Хамид переходит от «верха» и «низа» к «за» и «вне» и, отвечая философам, говорит:

«Мы говорим: нет разницы между «верхом» и «низом», поэтому бесцельно давать им определения, и мы обратимся теперь к «за» и «вне». Мы говорим: мир имеет нечто внутреннее и нечто внешнее. Так находится ли вне мира нечто заполненное или нечто пустое? На это философы ответят: за миром нет ни заполненного, ни пустого пространства, и если вы подразумеваете под «внешним» его наружную поверхность, то у него есть «внешнее», но если вы подразумеваете под ним что-то другое, то нет ничего внешнего. Равным образом, если нас спросят: есть ли у существования мира его «прежде», то мы ответим: если вы этим самым хотите спросить: есть ли у существования мира начало,

то есть то, с чего оно началось, то у него имеется «прежде», подобно тому как имеется «внешнее» в отношении мира в том смысле, что оно есть его открытая сторона и поверхностный край, но если вы под «прежде» подразумеваете что-то другое, то у мира нет «прежде» (подобно тому как говорилось: у мира нет «внешнего», когда под «внешним» мира подразумевалось нечто не являющееся его поверхностью). Если вы скажете: начало существования, не имеющее «прежде», немислимо, то на это можно ответить: точно так же немислимо, чтобы тело не завершилось чем-то для него внешним. Если же ты скажешь: его «внешнее» — это его поверхность, являющаяся его краем, и больше ничего, то мы скажем: его «прежде» — это начало его существования, являющееся его краем, и больше ничего. Нам остается сказать: Аллах существовал без мира, и это не принуждает нас принимать еще что-либо. То, что делать это заставляет нас лишь воображение, доказывается тем, что воображению это свойственно и в отношении времени и места; ибо, хотя наш противник верит в извечность мира, все же его воображение склонно считать мир сотворенным; у нас же, верящих в его сотворенность, воображение, быть может, склонно было рассматривать его как извечный. Это — о теле, но если мы вернемся к вопросу о времени, то обнаружим, что наши противники не считают возможным рассматривать время как не имеющее начала, и все же в противоположность этому их убеждению воображение их считает возможным такое предположение, хотя время не может представляться воображению таким же образом, каким представляется тело, ибо ни тот, кто верит в конечность тела, ни тот, кто в нее не верит, не могут предположить тело, за которым не было бы ни пустого, ни заполненного пространства; воображение просто отказывается принять такое предположение. Поэтому говорят: человек с ясным умом не обращает внимания на воображение, когда у него нет доказательства, заставляющего его отрицать конечность тела; точно так же человек с ясным умом не обращает внимания на воображение, когда он вынужден признать начало существования без чего-либо предшествующего ему, что отказывается постигнуть воображение. Ибо воображение, привыкшее лишь к конечному телу, граничащему с другим телом или воздухом, представляет себе пустоту таким же образом, хотя пустота, не будучи воспринимается чувствами, не может быть заполнена. Подобным же образом воображению, привыкшему лишь к такому событию, которое происходит вслед за чем-то другим, причиняет мучения предполагать событие, у которого нет «прежде», то есть которому не предшествует другое закончившееся событие. В этом-то и заключается причина заблуждения».

Я говорю:

Уподобляя в своем доводе против философов границу во времени границе в величине, Абу-Хамид совершает подмен, что делает его возражение неубедительным. Мы уже объяснили ошибочность этого уподобления, указав на то, что его рассуждение есть лишь убеждение. Мы объяснили, что его возражение — софистическое, так что нет смысла снова говорить об этом.

Абу-Хамид говорит:

«Второй прием, применяемый (философами) для принуждения (своих противников) признать извечность времени.

Они говорят: у вас нет сомнения в том, что всевышний Аллах был способен сотворить мир за один год, за сто лет, за тысячу лет или за бесконечное число лет прежде, чем он сотворил его, и что эти предполагаемые сроки различаются между собой по величине и числу. Следовательно, необходимо признать, что до существования мира было нечто длящееся, измеримое, одна часть которого может быть длиннее другой части; следовательно, необходимо признать, что до существования мира было нечто. Если вы скажете: употреблять слово «годы» можно лишь применительно к тому (времени), которое следует за возникновением неба и вращения его, то мы откажемся от этого слова и скажем по-другому: если мы предположим, что от начала своего существования до данного момента мир совершил, например, тысячу оборотов, то способен ли был Аллах сотворить второй такой же мир до него, который до нашего времени совершил бы тысячу сто оборотов? Если вы скажете: нет, то это означало бы, что извечный как будто из бессильного стал могущественным или как будто мир из невозможного стал возможным. Но если вы скажете: да (а вам придется сказать так), то можно спросить: способен ли был Аллах сотворить третий мир, который совершил бы до нашего времени тысячу двести оборотов? Вы должны будете сказать: да. Мы, (философы), говорим: мог бы в таком случае тот мир, который мы по порядку наших предположений называли третьим (хотя на самом деле он предшествует остальным), быть сотворен в то же самое время, что и тот мир, который мы называли вторым, так, чтобы третий совершил тысячу двести оборотов, а второй — тысячу сто оборотов, причем подразумевается, что в своем вращении они пробежали равное расстояние с одинаковой скоростью? Если вы скажете: да, то вы согласитесь с нелепостью, ибо невозможно, чтобы два движения, будучи равно быстрыми или медленными, заканчивались одновременно, а число оборотов при этом было разным! Если же вы ответите, что невозможно, чтобы третий мир, который совершил до нас тысячу двести

оборотов, был сотворен в то же самое время, что и второй, который совершил до нас тысячу сто оборотов, и что, напротив, он должен был быть сотворен на столько же лет раньше второго, на сколько второй был сотворен раньше первого (мы называем его первым, так как он представляется нашему воображению более близким, когда мы мысленно восходим к нему, отправляясь от нашего времени), то в таком случае существует возможный срок, вдвое больший, чем другой возможный срок, и, без сомнения, существует еще один возможный срок, который вдвое больше того и другого срока. Эти измеримые, количественно определенные возможные сроки, из коих один длиннее других на известную величину, на самом деле суть не что иное, как время; а эти измеримые количества не являются ни атрибутом сущности творца — он слишком возвышен для того, чтобы иметь величину, — ни атрибутом несуществования мира, ибо несуществование есть ничто, и поэтому не может быть измерено различными величинами. Количество есть атрибут, который нуждается в том, что обладает количеством, а это последнее есть (в данном случае) не что иное, как движение; так что количество (в данном случае) есть не что иное, как время, которое определяет величину движения. Следовательно, по вашему мнению²⁰, еще до мира существовало нечто, обладающее тем или иным количеством, а именно время, так что, по-вашему, время существовало до мира».

Я говорю:

Это рассуждение сводится к следующему. Когда мы представляем себе движение, мы находим вместе с ним определяющую его величину, длительность; она как бы служит его мерой, а движение (со своей стороны) есть то, что она измеряет; поэтому мы можем принять в этой длительности движение более продолжительное, чем первоначально предположенное движение. Исходя из соответствующих движению и совпадающих с ним (единиц) этой длительности, мы говорим, что одно движение продолжительнее другого. Если дело обстоит именно так и если, по вашему мнению, мир имеет какую-то длительность от своего начала до данного времени — положим, что это промежуток времени в тысячу лет, — то, поскольку всевышний Аллах, по-вашему, был способен до этого мира сотворить другой мир, мы можем предположить, что длительность, которой измеряется существование этого мира, будет на определенное количество больше длительности, которой измеряется существование первого мира. Точно так же Аллах способен сотворить третий мир до этого второго, так что существованию каждого из

этих миров должна предшествовать длительность, которой измеряется продолжительность их существования.

Если эта возможность в отношении миров образует бесконечный ряд (то есть если до этого мира мог быть другой мир, а до этого другого мира — еще один мир, и так до бесконечности), то существует длительность, которая предшествует всем этим мирам. Такая длительность, измеряющая все эти миры, не может быть несуществованием, ибо несуществование не может измерять; следовательно, она должна быть количеством, ибо то, что измеряет количество, само должно быть количеством, а это измеряющее количество есть то, что мы называем временем. Ясно, что оно в своем существовании должно предшествовать всему, что можно представить себе как происходящее, так же как мера в своем существовании должна предшествовать тому, что измеряется. Точно так же если бы эта длительность, которая есть время, возникла при возникновении первого движения, то движению должна была бы предшествовать длительность, которая может измерять его и в которой оно может происходить. Равным образом всякому миру, существование которого можно себе представить, должна предшествовать длительность, которая измеряет его. Следовательно, эта длительность не имеет начала, ибо если бы у нее было начало, то она должна была бы иметь измеряющую ее длительность, так как всякое событие, которое начинается, имеет измеряющую его длительность, то есть то, что мы называем временем.

Такова наиболее удачная из сторон (доказательства бесконечности времени), против которых направлено рассуждение Абу-Хамида; таков способ, коим Ибн-Сина доказывает (бесконечность) времени. Но когда вникаешь в это, сталкиваешься с трудностью, связанной с тем, что все возможное имеет свою длительность и что всякая длительность имеет возможное, находящееся в сочетании с ней. Это становится предметом спора, если не допускается, что возможности, предшествующие миру, имеют такую же природу, как и возможное в мире; иными словами, природа возможного, предшествующего миру, подобна природе возможного в мире, которая такова, что время есть его атрибут. Это ясно в отношении возможного в мире; исходя из этого возможного, можно представить себе существование времени.

Абу-Хамид говорит:

«Возражение заключается в том, что все это является действием воображения и что самый легкий способ опровержения этого состоит в сравнении времени с местом. Мы поэтому говорим: разве не было в силах всевышнего Аллаха сотворить высшую сферу в небе на один локоть больше, чем он создал ее?

²⁰ Имеется в виду взгляд мутакаллимов.

Если скажут: нет, то это будет все равно, что отрицать могущество Аллаха. Если же скажут: да, то мы будем спрашивать: «а на два локтя?», «на три локтя?» и так далее до бесконечности. Мы говорим: таким образом доказывается, что за этим миром есть пространственная протяженность, которая имеет величину и количество, поскольку вещь, которая больше другой на два или на три локтя, занимает и место на два или на три локтя большее, чем место другой вещи; так что за этим миром имеется количество, которое нуждается в том, что обладает количеством, а это последнее (в данном случае) есть либо тело, либо пустота. Следовательно, за этим миром имеется пустота или заполненное пространство. Как можно возразить против этого? Точно так же можно спросить: способен ли был Аллах сотворить сферу мира, который был бы на один или два локтя меньше, чем тот мир, который он создал? И будет ли разница в величине между устранимой частью заполненного пространства и ее остающейся частью? Ведь устранимая часть заполненного пространства будет больше в том случае, если мир будет меньше на два локтя, чем в том случае, если он будет меньше на один локоть? Следовательно, пустота имеет определенную величину. Но ведь пустота есть ничто. Как же она может иметь величину? Наш ответ, гласящий, что предполагать возможные сроки до существования мира — значит поддаваться обману воображения, точно соответствует вашему ответу, гласящему, что предполагать возможные пространства вне пределов существующего мира — значит поддаваться обману воображения. Здесь нет никакой разницы».

Я говорю:

Это справедливый вывод, если допускается бесконечное приращение к телу мира; ибо из этого вытекает, что от творца (да будет он превознесен!) возникает конечная вещь, которой предшествуют бесконечные возможные количества. Если допустить такую возможность в отношении пространственной величины, то следует допустить такую же возможность и в отношении времени, и тогда должно существовать время, конечное с обеих сторон, хотя ему предшествуют бесконечные возможные сроки. На это можно возразить, что не только неверно, но и невозможно представлять себе мир, который был бы больше или меньше (существующего). Но из этой невозможности не вытекает, что невозможно представить себе мир до этого мира, за исключением того случая, если бы природа возможного возникла, так что до существования мира были бы только две природы: природа необходимого и природа невозможного.

Это возражение не затрагивает философов, ибо они уверены, что мир не мог быть ни больше, ни меньше, чем он есть. Если

бы было возможно, чтобы пространственные величины были больше одна другой, и так до бесконечности, то было бы возможно существование бесконечной пространственной величины. А если бы было возможно существование бесконечной пространственной величины, то существовала бы актуально бесконечная пространственная величина. Но это невозможно, и об этом, то есть о том, что бесконечное увеличение пространственной величины невозможно, говорил еще Аристотель.

Что касается тех, кто верит в эту возможность по той причине, что отрицание ее означало бы отрицание могущества творца, то по отношению к ним это возражение верно, ибо, согласно философам, эта пространственная возможность есть такое же чистое понятие разума, как и возможность «прежде» в отношении мира. Следовательно, тот, кто признает сотворенность мира во времени и утверждает, что всякое тело находится в каком-то месте, обязан принять, что до (возникновения) мира было место. Это место было бы или телом, в котором мог бы возникнуть мир, или пустотой, ибо необходимо, чтобы место предшествовало тому, что возникает. Тот, кто отрицает существование пустоты и признает конечность тела, не может согласиться с тем, что мир имеет начало во времени. Поэтому те из позднейших ашаритов, кто отвергал существование пустоты, отошли от основных посылок, коих придерживаются эти люди²¹ (сам я не замечал этого за ними, но мне об этом рассказывали некоторые из тех, кто хорошо ознакомился с учением этих людей). Если бы длительность, измеряющая движение и являющаяся как бы его мерой, на самом деле была порождением обманчивого воображения — подобно представлению о мире, который больше или меньше существующего, — то время не существовало бы, ибо время есть не что иное, как то, что душа воспринимает в этой длительности, измеряющей движение. И если понятно само по себе, что время существует, то и это действие души должно принадлежать к ее безошибочным отправлениям, исходящим от разума, а не от воображения.

Абу-Хамид говорит:

«Могут сказать: то, что невозможно, не могло быть предопределено; чтобы мир был больше или меньше, чем он есть, невозможно; следовательно, (чтобы мир был больше или меньше, чем он есть), не могло быть предопределено».

Я говорю:

Это ответ на то положение, коим были уязвлены ашариты: допустить, что мир таков, что творец не может сделать его

²¹ То есть мутакаллимы.

больше или меньше, значит приписывать творцу (да будет он превознесен!) бессилие, ибо бессилие есть неспособность совершать возможное, а не невозможное.

Абу-Хамид, возражая философам, говорит:

«Эта отговорка несостоятельна в трех отношениях. Во-первых, это противоречит разуму, ибо признавать, что мир мог быть на локоть больше или меньше, чем он есть на самом деле, — это не то же самое, что признавать совместимость черноты с белизной и существования с несуществованием; нелепость состоит в совмещении отрицания с утверждением, и все нелепые положения сводятся к этому. Это действительно глупое, порочное суждение».

Я говорю:

Это утверждение, как он говорит, противоречит разуму, но только разуму, опирающемуся на поверхностное мнение. Для истинного же разума это не противоречие, ибо положение о возможности или невозможности (того, чтобы мир был больше или меньше, чем он есть,) требует доказательства. Он прав поэтому, когда утверждает, что невозможность этого не подобна невозможности совместить черноту с белизной, ибо последняя невозможность понятна сама по себе.

Что же касается положения, согласно которому мир таков, что ему нельзя быть больше или меньше, чем он есть, то оно не понятно само по себе.

И хотя все нелепые положения могут быть сведены к положениям, нелепость которых понятна сама по себе, однако сводить их к ним можно двояко. Первый способ состоит в том, чтобы нелепость стала понятной сама по себе; второй способ заключается в том, чтобы из данного положения раньше или позже вытекало одно из нелепых положений, нелепость которых понятна сама по себе. Так, например, если мы примем, что мир мог быть больше или меньше, (чем он есть), то из этого следует, что вне его должно быть или заполненное, или пустое пространство. А из предположения, что вне мира есть заполненное или пустое пространство, вытекает одно из следующих нелепых положений: если вне мира — пустое пространство, то, стало быть, существует отвлеченная протяженность; если же вне мира — тело, то оно должно двигаться или вверх, или вниз, или по кругу, а если бы это было так, то оно должно было бы быть частью другого мира. Но в физике доказано, что не может одновременно с этим миром существовать другой мир, и самое меньшее, что вытекало бы отсюда, было бы то, что имеется пустое пространство, ибо всякий мир необходимо должен состоять из четырех элементов и сферического тела, вращающегося

вокруг них. Кто хочет утверждать это, должен искать такое место, к которому его рассуждение подходит, а делать это он должен лишь после того, как предварительно будут выполнены все условия, необходимые для доказательства.

Затем Абу-Хамид говорит:

«(Во-вторых,) если мир не может быть ни больше, ни меньше, чем он есть, то его существование в том виде, в каком он существует, необходимо, а не возможно. Но необходимое и не нуждается в причине. В таком случае утверждайте то же, что и безбожники: отрицайте творца, отрицайте причину, которая есть причина причин. Но ведь это — не ваше учение».

Я говорю:

Наиболее правильный ответ на это можно дать в согласии с учением Ибн-Сины. Необходимо сущее, утверждает он, бывает двух родов: необходимо сущее само по себе и необходимо сущее благодаря другому. Такой ответ, по-моему, наиболее правилен: для такого рода необходимого, (как материя, количество, качество) вещей, не надо ни действующателя, ни творца. Например, орудью, коим распиливают дерево, свойственны определенный размер, определенное качество и определенная материя; это значит, что оно не может ни состоять из другого материала, нежели железо, ни иметь другую форму, нежели форма пилы, ни иметь любой, какой случится, размер. Однако никто не будет утверждать, что пила есть необходимо сущее. Посмотри же, какая грубая ошибка здесь допускается. Если бы была устранена необходимость размеров, качества и материй вещей, произведенных искусственно, подобно тому как ашариты устраняют в воображении необходимость вещей, сотворенных создателем, то была бы устранена мудрость, которая имеется в творце и сотворенных вещах, все действующее могло бы стать создателем и все воздействующее на существующие вещи могло бы стать творцом. Но все это есть отрицание разума и мудрости.

Абу-Хамид говорит:

«В-третьих, этому порочному (доводу) противник может противопоставить такой же. Мы скажем: существование мира не было возможно до его существования, но возможность соответствовала существованию, ничего не прибавляя и не отнимая. Если вы скажете: но в таком случае извечный перешел от бессилия к могуществу, то мы ответим: нет, ибо существование не было возможно и поэтому не могло осуществиться, а невозможность появления вещи, которая не может появиться, не говорит о бессилии. Если вы скажете: как же это вещь сначала была невозможной, а затем стала возможной? — то мы ответим: но

почему невозможно, чтобы она была возможна в одно время и невозможна в другое? Если вы скажете: времена тождественны друг другу, то вам ответят: и размеры тождественны друг другу, и почему один размер будет возможен, а другой, который больше или меньше его на ноготь, невозможен? А если последнее предположение не невозможно, то не невозможно и первое. Таков способ возражения.

Но правильный ответ состоит в том, что высказанное философами предположение о возможностях не имеет никакого смысла. Можно согласиться лишь с тем, что всевышний Аллах извечен и всемогущ и что действие, совершаемое им по желанию, никогда не теряет своей силы. В могуществе всевышнего нет ничего, что потребовало бы признания длительности во времени, если только в это не привносится что-то воображением, которое смешивает могущество Аллаха с другими вещами».

Я говорю:

Смысл этих слов таков. Ашариты говорят философам: вопрос этот, то есть вопрос о том, мог ли быть мир больше или меньше, является, по-нашему, нелепым, ибо этот вопрос может возникнуть только у тех, кто полагает, что возможность вещи предшествует ее переходу в актуальное состояние, то есть осуществлению возможного. Но мы, *ашариты*, говорим: возможность существует вместе с действительностью как она есть, ничего не прибавляя и не отнимая.

Я говорю: отрицать то, что возможность предшествует вещи, значит отрицать необходимое, ибо возможное противоположно невозможному, причем между ними нет ничего среднего. Таким образом, если вещь не возможна до ее существования, то она необходимо невозможна, а выдавать невозможное за существующее есть ложь; выдавать же возможное за существующее есть возможная необходимая ложь, а не невозможная. Утверждение ашаритов, что возможность и действительность существуют вместе, есть ложь, ибо возможность и действительность противостоят друг другу и несовместимы друг с другом. Отсюда с необходимостью следует, что *«для них»* возможность не существует ни одновременно с действительностью, ни до нее. Правильный вывод из этого состоит для ашаритов не в том, что извечный переходит от бессилия к могуществу (ибо бессильным не называется тот, кто неспособен совершить невозможное), а в том, что нечто может перейти от природы невозможности к природе существования, а это равносильно превращению необходимого в возможное. Рассматривать какую-нибудь вещь как невозможную в одно время и возможную в другое время — не значит лишать ее природы возможного, ибо таково общее свойство всякого возможного; так, например, существование какого-ни-

будь возможного невозможно в тот отрезок времени, когда в его субстрате существует нечто противоречащее ему. Поэтому, когда противник соглашается с тем, что вещь, невозможная в одно время, возможна в другое время, это значит, что он соглашается и с тем, что эта вещь имеет природу вообще возможного, а не природу невозможного. Если предполагать, что мир был невозможен в течение бесконечного времени до своего сотворения, то отсюда следует, что, когда он был сотворен, природа его перешла от невозможности к возможности. Этот вопрос не есть тот вопрос, о котором шла речь. Мы уже говорили, что переход от одного вопроса к другому есть софистическое действие.

Что касается слов Абу-Хамида:

«Но правильный ответ состоит в том, что высказанное философами предположение о возможностях не имеет никакого смысла. Можно согласиться лишь с тем, что всевышний Аллах извечен и всемогущ и что действие, совершаемое им по желанию, никогда не теряет своей силы. В могуществе всевышнего нет ничего, что потребовало бы признания длительности во времени, если только в это не привносится что-то воображением, которое смешивает могущество Аллаха с другими вещами», то

я говорю:

Если даже в этом предположении нет ничего, как он говорит, что потребовало бы *«признания»* извечности времени, все же в нем есть нечто, требующее, чтобы возможность появления мира, а также и времени, была извечной. Эта возможность состоит в следующем: всевышний Аллах никогда не перестает быть дееспособным, и нет ничего, что помешало бы его действию быть всегда соединенным с его существованием; противоположное этому утверждение, быть может, еще лучше выражает невозможность того, чтобы всевышний в одно время был могуществен, а в другое время — нет. В самом деле, ведь нельзя сказать о нем, что он могуществен только в течение определенных конечных отрезков времени, хотя он и существует вечно, испокон веков. Вопрос, таким образом, вернулся к прежнему вопросу: может ли мир быть извечным или сотворенным, или он не может быть извечным или сотворенным, или он может быть сотворенным, но не может быть извечным? Если же мир сотворен, то может ли *«его сотворение»* быть первым актом или нет? Если разум не имеет возможности высказаться за то или другое из этих противоположных положений, то пусть он обратится к общепринятому мнению, а ты не рассматривай тогда этот вопрос как подлежащий суду разума. Если мы скажем, что первая причина не может отказываться от лучшего действия и совер-

шать худшее, поскольку это было бы недостатком, то не будем ли мы тем самым приписывать извечному еще больший недостаток? Ведь мы будем тогда рассматривать действие извечного как нечто конечное и ограниченное, подобное действию *(его)* создания, ибо ограниченное действие можно себе представить лишь как акт ограниченного действующего, а не как акт извечного действующего, существование и действие которого неограниченны. Все это, как видишь, не может укрыться от человека, который хотя бы немного разбирается в умоглядных вопросах. Как же можно думать, что действию, совершаемому извечным в данное «теперь», не может предшествовать другое действие, этому — третье, и так далее до бесконечности так, как тянется до бесконечности существование этого *(извечного)* действующего? Ибо из этого необходимо следует, что действие того, существование чего не может быть ни сопутствуемо временем, ни ограничено им с обеих сторон, также не может быть ни ограничено временем, ни сопутствуемо каким-либо ограниченным отрезком времени. Ибо действие любого существа не отстает во времени от его существования, за исключением того случая, когда есть препятствие, мешающее его существованию достигнуть совершенства, или же когда дело идет о существах, обладающих свободой выбора, но испытывающих при выборе затруднение. Следовательно, тот, кто принимает, что от извечного исходит только такое действие, которое имеет начало во времени, вместе с тем принимает, что его действие является в некотором отношении принужденным и в этом отношении не зависит от его выбора.

Абу-Хамид говорит:

«Третье доказательство извечности мира

Философы настаивают на следующем своем утверждении: существование мира возможно до его существования, так как было бы нелепо полагать, что мир должен быть сначала невозможным, а затем стать возможным; эта возможность не имеет начала, то есть она всегда неизменна, и существование мира остается всегда возможным, ибо ни в какой отрезок времени существование мира не может быть рассматриваемо как невозможное; и если возможность вечна, то вместе с этим и возможноеечно. Смысл нашего выражения, что существование мира возможно, состоит в том, что существование мира не невозможно; а если его существованиеечноечно возможно, то оно никогда не является невозможным, ибо в противном случае если бы оно было когда-нибудь невозможно, то наше утверждение, что существование мираечноечно возможно, было бы ложным;

если же было бы ложным наше утверждение, что существование мираечноечно возможно, то и наше утверждение, что эта возможностьечноечно, было бы ложным. А если бы было ложным наше утверждение, что эта возможностьечноечно, то было бы истинно наше утверждение, что эта возможность имеет начало; если же было бы истинно, что эта возможность имеет начало, то мир до этого не был бы возможен, а это привело бы к признанию такого времени, когда мир не был возможен и Аллах не имел власти над ним».

Я говорю:

Что касается тех, кто допускает, что мир до своего существования обладал вечной возможностью существования, то они должны допустить и то, что мир извечен, ибо допущение того, чтоечноечно возможно существуетечноечно, не включает в себе никакой нелепости. То, что можетечноечно существовать, необходимо должно существоватьечноечно, ибо то, что может принятьечноечно, не может стать тленным, если только не считать, что тленное может стать вечным. Поэтому Мудрец говорит, что вечноечно возможность необходима.

Абу-Хамид говорит:

«Возражение заключается в следующем утверждении. Начало мира во времени всегда было возможным, так что нет, разумеется, такого времени, которое нельзя было бы представить себе как его начало. Но хотя это начало могло бы быть в любое время, оно все же не наступило в любое время, ибо действительность не совпадает с возможностью, а отличается от нее. Это подобно их рассуждению о месте: они говорят, что мир мог быть больше, чем он есть, или что возможно сотворение некоего тела сверх существующего мира и еще одного тела сверх этого и так до бесконечности, что нет предела возможностям увеличения этого мира и что, однако, не может быть абсолютно заполненного бесконечного пространства, как и бесконечного, неограниченного существования. Но, как утверждают, однако при этом не определены размеры этого тела — какое оно: большое или небольшое. То же самое относится к тому, что может возникнуть — возможные начала его существования также не определены: будут ли они раньше или позже. Определенно здесь то, что мир есть нечто возникшее во времени, а это и есть то, что возможно, и больше ничего».

Я говорю:

Что касается тех, кто полагает, что до существования мира была единая по числу, никогда не прекращавшаяся возможность, то они должны согласиться и с тем, что мир извечен. Что же

касается тех, кто, подобно Абу-Хамиду в его ответе, утверждает, что до этого мира были бесконечные по числу возможности миров, то они должны согласиться и с тем, что до этого мира был другой мир, а до этого второго мира — третий и так далее до бесконечности, подобно тому как обстоит дело с отдельными людьми, в особенности когда полагают, что гибель предшествующего есть условие существования последующего. Так, например, если бы Аллах (да будет он превознесен!) мог до этого мира сотворить другой мир, а до этого второго мира — третий, то ряд этот должен был бы продолжаться до бесконечности или же этот ряд должен был бы завершиться таким миром, раньше которого другой мир не мог бы быть создан (мутакалиммы, однако, не утверждают этого и не приводят этого в качестве довода для доказательства происхождения мира во времени). Хотя допущение того, что до этого мира мог бы быть другой мир и так далее до бесконечности, и не кажется нелепым, однако при более тщательном рассмотрении оно оказывается нелепым, ибо из него вытекало бы, что вселенная обладает природой индивида, существующего в этом возникающем и уничтожающемся мире, так что ее происхождение из первого начала было бы подобно происхождению из него индивида, то есть посредством какого-то вечно движущегося тела и какого-то вечного движения. Но в таком случае этот мир составлял бы часть какого-то другого мира, подобно тому как дело обстоит с возникающими и уничтожающимися индивидами этого мира, и тогда этот ряд либо по необходимости завершится миром, извечным как нечто единичное, либо же этот ряд будет бесконечным. А если необходимо прервать этот ряд, то лучше всего прервать его на этом мире, то есть рассматривать его извечным, единым по числу.

⟨Абу-Хамид говорит:⟩

«Четвертое доказательство

⟨философов — следующее⟩. Они говорят: любой возникающей вещи предшествует материя, которая находится в ней, ибо возникающая вещь не может не нуждаться в материи. По этой причине материя никогда не возникает; то, что возникает, — это только формы, акциденции и качества, пребывающие в материи. Доказательство этого состоит в том, что каждый возникающий предмет должен до своего возникновения быть либо возможно сущим, либо невозможно сущим, либо необходимо сущим. Возникающий предмет не может быть невозможно сущим, ибо невозможное само по себе вообще не существует; он не может быть и необходимо сущим, ибо необходимое само по

себе вообще не бывает несуществующим; значит, возникающий предмет есть возможно сущее само по себе. Следовательно, этот предмет имеет до своего возникновения возможность возникнуть, но возможность возникновения есть относительный атрибут, который сам по себе существовать не может. Следовательно, эта возможность нуждается в субстрате, с которым она могла бы сочетаться; но нет другого субстрата, кроме материи, и возможность сочетается с ней таким образом, что мы можем сказать: данная материя получает тепло или холод, белизну или черноту, движение или покой, то есть что в ней возникают данные качества и данные изменения, в силу чего возможность и есть атрибут материи. Материя не обладает какой-либо другой материей и не может возникнуть; ибо если бы она возникла, то возможность ее существования предшествовала бы ее существованию, и возможность существовала бы сама по себе, не будучи соотнесена с чем-то другим, между тем как возможность есть относительный атрибут, который немислим как существующий сам по себе. Нельзя утверждать, что понятие возможности сводится к тому, что нечто может быть сделано, и к тому, что извечный может действовать, так как мы знаем, что нечто может быть сделано только потому, что оно возможно, и мы говорим: это может быть сделано, потому что это возможно, и не может быть сделано, потому что это невозможно. Но если наше утверждение «это возможно» сводится к выражению «это может быть сделано», то это все равно, что если бы мы сказали: это может быть сделано, потому что это может быть сделано и не может быть сделано, потому что не может быть сделано, — а это есть круговое определение; как видно, «это возможно» является таким возникающим в разуме суждением, которое очевидно ⟨само по себе⟩ и благодаря которому делается понятным второе суждение: «это может быть сделано». Нелепо утверждать, что «быть возможным» относится к знанию, коим обладает извечный, ибо знание подразумевает ⟨наличие⟩ познаваемого. Возможность же, несомненно, есть предмет знания, а не само знание. Далее, возможность есть относительный атрибут, и должно существовать нечто, с чем она могла бы быть соотнесена, а этим может быть только материя. Всякой возникающей вещи, следовательно, предшествует материя. А раз так, то первая материя никогда не возникала».

Я говорю:

Смысл этих слов сводится к тому, что всякая возникающая вещь возможна до того, как она возникнет, и что возможность нуждается в том, в чем она могла бы существовать, а именно в субстрате, который принял бы то, что возможно. Нельзя думать, что возможность принимающего та же, что и возможность

действителя. Не одно и то же утверждать относительно Зейда, что он может сделать то-то, и утверждать относительно испытывающего действие, что оно может сделать то-то. Поэтому в возможности испытывающего действие заключается условие возможности действителя, ибо действитель не может делать невозможное. Так как невозможно ни то, чтобы возможность, предшествующая возникновению вещи, могла существовать вообще без субстрата, ни то, чтобы ее субстратом были действитель или нечто возможное (поскольку нечто возможное теряет свою возможность, становясь актуальной), то единственным субстратом возможности может быть лишь то, что принимает возможное, а именно материя. Материя как таковая не образовывается, ибо если бы она образовывалась, то нуждалась бы в другой материи — и так далее до бесконечности. Материя, если она и образовывается, то лишь постольку, поскольку она состоит из первой материи и формы, ибо все, что образовывается, образовывается из чего-то; а раз так, то либо (образование одних вещей из других) уходит в бесконечность и приводит к бесконечной материи (а это невозможно, если мы даже признаем вечного двигателя, ибо не существует ничего актуально бесконечного), либо же формы должны последовательно сменять друг друга в возникающем и неумирающем субстрате и последовательная смена их должна быть вечной и круговой. А раз так, то должно существовать вечное движение, которое производит эту последовательную смену вечно возникающих и уничтожающихся вещей. Отсюда ясно, что возникновение одной из образовавшихся вещей есть для другой уничтожение, а уничтожение первой есть образование другой; в противном случае вещь могла бы образоваться из ничего, ибо «образование» — значит превращение вещи и ее переход из потенциального состояния в актуальное. Поэтому невозможно, чтобы несуществование превратилось в существование — к несуществованию неприменим атрибут становления, то есть о нем нельзя говорить, что оно образовалось. Остается, стало быть, признать, что существует какой-то субстрат для противоположных форм, то есть такой субстрат, в котором формы последовательно сменяют друг друга.

Абу-Хамид говорит:

«В качестве возражения можно сказать: возможность, о которой говорят философы, восходит к суждению разума, и мы называем возможным то, существование чего допускает и не считает невозможным разум; если же разум считает существование чего-то невозможным, то мы называем это что-то невозможным; (наконец), мы называем нечто необходимым, если считаем, что несуществование его недопустимо. Все это суждения

разума, (из которых следует, что возможность) не нуждается в чем-то существующем и не бывает, таким образом, атрибутом последнего. Имеются три доказательства этого. Первое доказательство: если возможность нуждается в чем-то существующем, с которым она могла бы быть соотнесена и возможностью которого она была бы, то и невозможность нуждалась бы в чем-то существующем, невозможностью которого она была бы; но невозможность не имеет ни самостоятельного существования, ни материи, с которой могло бы случиться нечто невозможное, чтобы невозможность могла быть соотнесена с материей».

Я говорю:

То, что возможность нуждается в существующей материи, это ясно, поскольку и все прочие истинные понятия нуждаются в чем-то существующем вне души, ибо истинное, как гласит его определение, есть то, что существует в душе таким, каким оно существует вне души. Когда мы говорим, что нечто возможно, в наших словах необходимо подразумевается нечто такое, в чем существует эта возможность. Что касается того, что при доказательстве положения, будто возможность не нуждается в чем-то существующем как в своей опоре, ссылаются на то, что невозможное не нуждается в чем-то существующем как в своей опоре, то это софизм. Ибо невозможное нуждается в субстрате так же, как и возможность; это ясно, поскольку невозможное есть противоположность возможного, а противоположные вещи необходимо нуждаются в субстрате. В самом деле, невозможность есть отрицание возможности, и если возможность нуждается в субстрате, то и невозможность, которая есть отрицание этой возможности, также нуждается в субстрате; так, например, мы говорим, что существование пустоты невозможно по той причине, что невозможно существование протяженности без протяженного вне или внутри природных тел; мы говорим, что невозможно, чтобы в одном и том же субстрате существовали противоположности; мы говорим, что единица не может быть равна двум, то есть что такое равенство в действительности невозможно. Все это ясно само по себе, так что нет смысла подвергать дальнейшему разбору обман, совершаемый в данном вопросе (Абу-Хамидом).

Абу-Хамид говорит:

«Второе доказательство таково: разум решает, что чернота и белизна возможны до того, как они существуют. Если бы эта возможность относилась к телу, коему они становятся присущи, так, что можно было бы сказать: эта возможность означает, что данное тело может почернеть или побелеть, то белизна не была бы возможна сама по себе и ей не могла бы быть свойственна

возможность, а возможность относилась бы только к телу. Что касается суждения относительно черноты самой по себе, возможна ли она, необходима она или невозможна, то мы утверждаем, что она, без сомнения, возможна. Это доказывает, что разум, когда он решает вопрос о возможности, не нуждается в признании чего-то существующего, с чем эта возможность могла бы быть соотнесена».

Я говорю:

Это обман. Ибо «возможное» говорится о принимающем и о принимаемом. Поскольку это говорится о субстрате, противоположностью возможного является невозможное; поскольку же это говорится о принимаемом качестве, его противоположностью является необходимое. Таким образом то, что обозначается как возможное в противоположность невозможному, — это не то, что переходит от возможности к действительности, становясь, таким образом, актуальным, так как при этом переходе его возможность уже устраняется. Такое возможное обозначается возможностью лишь постольку, поскольку оно находится в потенции, а носителем этой возможности является субстрат, который от потенциального существования переходит к существованию актуальному. Это очевидно из определения возможного, по которому оно есть несуществующее, способное существовать и не существовать. Это возможно несуществующее не возможно ни как несуществующее, ни как действительно существующее. Оно возможно лишь постольку, поскольку оно находится в потенции, и по этой причине мутазилиды²² говорили, что несуществующее есть некая сущность. Ибо несуществование есть противоположность существования, они сменяют друг друга, и когда несуществование какой-либо вещи исчезает, то его сменяет ее существование, а когда исчезает ее существование, то его сменяет несуществование ее. Так как само несуществование не может перейти в существование, а само существование не может перейти в несуществование, то должно существовать нечто третье, принимающее и то, и другое, а это и есть то, что обозначается «возможностью», «становлением» и «переходом от несуществования к существованию». Ибо само несуществование не обозначается «становлением» или «изменением»; не обозначается так и та вещь, которая стала действительной, ибо то, что стало, теряет качества становления, изменения и возможности, когда оно уже оказалось действительным. Поэтому необходимо должно быть нечто такое, что может быть обозначено «становлением», «изменением» и «переходом от несуществования к существова-

нию», как это бывает при переходе одних противоположностей в другие; это значит, что для них должен существовать субстрат, в котором они могут последовательно сменять друг друга; однако этот субстрат актуально существует при акцидентальных изменениях, в то время как при субстанциальных (изменениях) он существует потенциально.

Разбирая то, что обозначается «возможностью» и «изменением», мы не можем отождествлять его с тем, что существует актуально, то есть с тем, что служит основой актуального становления, ибо в том, что служит основой актуального становления, нечто исчезает, а нечто необходимо составляет часть ставшего. Следовательно, необходимо должен существовать некий субстрат, который принимает возможность и служит носителем изменения и становления; это о нем говорится, что он «стал», «изменился» и «перешел от несуществования к существованию». Мы не можем также отождествлять природу этого субстрата с природой того, что стало действительным, то есть с природой того, что существует актуально, ибо если бы дело обстояло таким образом, то существующее не становилось бы, поскольку становление есть (переход) от несуществующего, а не от существующего. Философы и мутазилиды единодушно признают существование этой природы, но философы полагают, что она не свободна от некоей актуально существующей формы, то есть что она не свободна от существования. Эта природа переходит от одного существования к другому, так же как, например, семя претворяется в кровь, а кровь — в органы зародыша. Причина этого заключается в том, что если бы эта природа была свободна от существования, то она была бы самостоятельна, а если бы она была самостоятельна, то в ней не могло бы быть становления. Эта природа и есть то, что философы называют материей; это она является причиной возникновения и уничтожения. По мнению философов, все сущее, свободное от этой природы, не возникает и не уничтожается.

Абу-Хамид говорит:

«Третье доказательство таково: души людей, по мнению философов, суть субстанции, существующие сами по себе, не находясь в теле и материи и не будучи запечатлены в материи. По мнению Ибн-Сины и других философов, души возникают, обладая до своего возникновения возможностью, но они не обладают ни сущностью, ни материей, и их возможность есть относительный атрибут, который не восходит ни к могуществу всемогущего, ни к (нему как) действителю. Но в таком случае к чему же они восходят? Эта трудность обращается против самих философов».

²² Мутазилиды — средневековые арабские мыслители-рационалисты, предшественники философов аль-Кинди, Фараби и др.

Я говорю:

Я не знаю ни одного мудреца, который утверждал бы, что душа действительно возникла, а затем — что она существует вечно (за исключением того, что Абу-Хамид утверждает об Ибн-Сине). Все «философы» единодушны в том, что возникновение души есть нечто относительное: это возникновение есть соединение души с телесными возможностями, предрасположенными к соединению с ней, так же как возможности, существующие в зеркалах, предрасположены к соединению с лучами солнца. По мнению философов, подобная возможность имеет не природу возникающих и уничтожающихся форм, а такую природу, какой обладает, по их утверждению, то, к чему приводит необходимое доказательство, и носитель этой возможности имеет другую природу, чем природа материи. Только тот может понять их учения относительно этих вещей, кто изучил их книги, следуя составленным ими правилам «рассуждения», и кто, кроме того, обладает здравым рассудком и имеет сведущего учителя. Способ же рассмотрения подобных вещей Абу-Хамидом недостоин такого человека. Одно из двух: или он понимал истинную природу этих вещей, но излагал их здесь не соответственно их истинной природе, — в таком случае он поступил как злоумышленник; или же он не понимал истинной природы этих вещей и принимался толковать о том, чего он не охватил своим знанием, — в таком случае он поступил как невежда. Но сей муж стоит в наших глазах выше этих двух качеств. Однако даже добрый рысак неизбежно спотыкается, и Абу-Хамид споткнулся, сочинив эту книгу. Сочинить же подобную книгу его вынудили, очевидно, «условия» времени и места, в коих он жил.

Излагая воззрения философов, Абу-Хамид говорит:

«Можно сказать: сведение возможности к суждению разума нелепо, ибо «суждение разума» не имеет никакого другого значения, кроме знания возможности, а возможность есть предмет знания, но не само знание; знание, наоборот, охватывает ее, оно следует за ней и зависит от нее, от такой, какова она есть, и если бы знание могло исчезнуть, то предмет знания не исчез бы, но удаление предмета знания значило бы также удаление знания. Ибо знание и предмет знания — это две вещи, из коих одна есть то, что следует за чем-то, а другая — то, за чем следует что-то. Если бы мы предположили, что те, кто наделен разумом, отказываются от оценки возможности и пренебрегают ею, то мы бы сказали: возможность «от этого» не упраздняется, ибо возможные вещи «существуют» сами по себе, но только или умы пренебрегли ими, или же не стало ни умов, ни тех, кто наделен разумом; возможность же, без всякого сомнения, остается.

Что касается этих трех вещей²³, то существование их не требует доказательства, ибо невозможность — это тоже относительный атрибут и она нуждается в чем-то существующем, с чем она может быть соотнесена. Невозможность означает несовместимость двух противоположных вещей: если субстрат бел, то он не может почернеть, пока в нем существует белизна; поэтому необходимо существует субстрат, к которому присуще определенное качество, и когда ему будет присуще это качество, о нем можно будет сказать, что противоположное качество в нем невозможно, а это значит, что невозможность есть относительный атрибут, существующий благодаря существованию своего субстрата и соотнесенный с ним. Необходимость же, очевидно, соотнесена с необходимым существованием.

Что касается второго «доказательства» — относительно того, что чернота возможна сама по себе, — то оно ошибочно, ибо если взять черноту отвлеченной от субстрата, с которым она соотнесена, то она будет невозможной, а не возможной. Она становится возможной в том случае, если может стать формой в каком-то теле; тело тогда находится в состоянии готовности к смене формы, и эта смена возможна для тела. Но чернота не существует отдельно, так, чтобы ей можно было приписать возможность.

Что касается третьего «доказательства» — относительно души, — то, по мнению некоторых «философов», душа извечна, но может соединяться с телами, и поэтому данное доказательство не имеет отношения к этим «философам». Другие же допускают возникновение души во времени, и некоторые философы полагают, что она запечатлена в материи и зависит от смеси «элементов», как на это указывают слова Галена в ряде его сочинений. Эта душа возникает в материи и возможность «существования» души соотнесена с материей души. Согласно же учению тех, кто допускает, что душа возникает, не будучи запечатлена в материи (а это значит, что разумная душа может управлять материей), возможность, предшествующая возникновению «души», соотнесена с материей, потому что хотя душа и не запечатлена в материи, она все же связана с ней, ибо эта душа управляет материей и пользуется ею как своим орудием. Возможность, таким образом, связана с материей».

Я говорю:

То, что Абу-Хамид привел в этом разделе, верно. Это станет для тебя очевидным из того, что мы говорили при объяснении природы возможного.

²³ То есть возможности, невозможности и необходимости.

Далее Абу-Хамид, возражая философам, говорит:

«Ответ таков: сводить возможность, необходимость и невозможность к понятиям разума правильно. Об утверждении же, что понятия разума означают знание, а знание нуждается в существовании предмета знания, можно сказать: по вашему мнению, цветность, животность и другие всеобщие понятия существуют как бы закрепленными в уме, а понятия эти суть знания, для которых имеется предмет знания, в то время как предметы знания не имеют существования во внешнем мире. Это и заставило философов заявить о том, что универсалии существуют в умах, а не в предметах внешнего мира, и что то, что существует в предметах внешнего мира, — это отдельные, единичные вещи, воспринимаемые чувствами, а не разумом. Однако благодаря этим вещам разум извлекает из них какое-то понятие в отрешенном от материи виде. Таким образом, цветность есть понятие, существующее в уме отдельно от черноты и белизны, хотя в действительности нельзя себе представить такой цвет, который не был бы ни черным, ни белым, ни еще каким-нибудь цветом. Форма цветности закрепляется в уме как нечто обобщенное, и поэтому говорят: такова форма существования цветности в умах, а не в предметах внешнего мира. Вот почему если это не невозможно, то нет ничего невозможного и в том, о чем мы говорили».

Я говорю:

Это — софистическое рассуждение, так как возможность есть универсалия, у которой, так же как у других универсалий, имеются единичные вещи, существующие вне ума, а знание есть не знание всеобщего понятия, а такое знание единичных вещей, которое вырабатывается умом, когда он отвлекает от единичных вещей одну общую (для них) природу, распределяющуюся между (различными) материями. Поэтому природа универсалий не тождественна с природой тех вещей, универсалией которых она является. Абу-Хамид своим рассуждением вводит в заблуждение, ибо он утверждает, что природа возможности — это природа универсалий, не говоря при этом о существовании единичных вещей, на которые опирается эта универсалия, то есть общее понятие возможности. Универсалия, однако, не есть предмет знания; напротив, именно через нее познаются вещи, и она потенциально существует в природе познаваемых вещей; в противном случае восприятие единичных вещей в обобщенном виде было бы обманчивым, и так оно бы и было, если природа познаваемого была бы не акцидентально, а сущностно единичной. В действительности же дело обстоит как раз наоборот: акцидентально природа познаваемого единична, а сущностно — всеобща.

Поэтому, когда ум не воспринимает (природу единичного) в обобщенном виде, он ошибается и составляет относительно нее ложные суждения. Но если он отрешает природу единичных вещей от материи и делает ее всеобщей, он может судить о них правильно; в противном случае природа одних единичных вещей окажется перепутанной с природой других единичных вещей, и не исключено, что одной из них будет возможность.

Далее, философы, утверждая, что универсалии существуют в уме, а не в предметах внешнего мира, хотят сказать лишь то, что они актуально существуют в уме, а не в предметах внешнего мира, но они вовсе этим не хотят сказать, что универсалии вообще не существуют в предметах внешнего мира, ибо смысл этого утверждения философов состоит в том, что универсалии существуют (в этих предметах) потенциально, а не актуально; если бы они вообще не существовали во внешнем мире, то они были бы ложными. Так как универсалии существуют вне ума потенциально, а возможное также существует вне души потенциально, то в этом отношении природа универсалий сходна с природой возможного. Исходя из этого, Абу-Хамид пытался ввести людей в заблуждение: он уподобляет возможность универсалиям, поскольку и те и другие одинаково имеют потенциальное существование. После этого он заявил, будто философы утверждают, что универсалии вообще не существуют вне души; а отсюда он заключил, что возможность вообще не существует вне души. Что за безобразный и отвратительный софизм!

Абу-Хамид говорит:

«Что касается утверждения философов: если бы те, кто наделен разумом, могли исчезнуть или пренебрегли возможностью, то сама возможность не исчезла бы, — то на это мы ответим так: если предположить, что они исчезли бы, то не исчезли ли бы также и общие понятия, то есть роды и виды? Если бы они сказали: да, то это означало бы лишь то, что универсалии суть только понятия в уме; подобное же утверждаем мы относительно возможности, ведь никакого различия между обоими случаями нет. Но если бы они стали утверждать, что универсалии существуют постоянно в знании всевышнего Аллаха, тогда то же можно было бы утверждать и относительно возможности; таким образом, наше доказательство — аподиктическое, и мы достигли своей цели, выявив в рассуждениях философов противоречие».

Я говорю:

Из этого рассуждения явствует именно то, что оно несуразно и противоречиво. Наиболее убедительная форма, в которой этот довод может быть выражен, должна опираться на следующие две посылки: первая — не представляется истинным очевидное

положение, что возможность отчасти единична, то есть находится вне души, отчасти же всеобща, то есть является понятием разума о возможных единичных вещах; вторая посылка опирается на утверждение: природа возможных единичных вещей, находящихся вне души, тождественна с природой универсалии, находящейся в уме. В этом случае возможность не обладает ни природой единичного, ни природой всеобщего, или же природа единичного должна быть тождественной с природой всеобщего. Все это несурезица, да и как могло быть иначе, раз универсалия обладает неким существованием вне души.

Абу-Хамид говорит:

«Что касается отговорки философов по поводу невозможности, то она заключается в утверждении о том, что невозможность относится к материи, поскольку если материи присуще одно (какое-нибудь качество), то ей не может быть присуще противоположное (ему качество). Но не со всякой невозможностью дело обстоит так (как утверждают философы). Так, например, невозможно, чтобы всевышний Аллах имел соперника; между тем материи, к которой могла бы быть отнесена эта невозможность, не существует. Если философы скажут: невозможность существования соперника означает, что единичность сущности всевышнего Аллаха и его единственность необходимы и что его единичность свойственна только ему, то на это мы ответим так: это не необходимо, ибо мир существует вместе с ним, следовательно, он не единичен. Если они будут утверждать, что его единичность, поскольку вопрос поставлен относительно его соперника, необходима, что противоположное необходимому есть невозможное и что невозможное относится к сопернику, то мы ответим: единичность всевышнего Аллаха по отношению к миру отличается от его единичности по отношению к его сопернику; в этом случае его единичность по отношению к его сопернику необходима, а по отношению к сотворенным вещам не необходима, а возможна».

Я говорю:

Все это — пустые слова, ибо нельзя сомневаться в том, что понятия разума имеют значение лишь постольку, поскольку разум через их посредство судит о природе вещей, находящихся вне души. Если бы вне души не было ни возможного, ни невозможного, то не было бы никакой разницы — существуют понятия разума или нет, и точно так же не было бы никакой разницы между разумом и воображением. Реальное существование соперника Аллаха (да будет он превознесен!) в той же степени невозможно, в какой реальное существование Аллаха необходимо. Но нет смысла тратить больше слов по этому вопросу.

Абу-Хамид говорит:

«Отговорка относительно возникающих душ также несостоятельна, ибо они имеют единичные сущности и обладают возможностью, предшествующей их возникновению, и не имеют ничего, с чем они могли бы быть соотнесены. Философы говорят, что для материи возможно, чтобы души управляли ею, имея к ней отдаленное отношение; если это вас удовлетворяет, то можно с тем же правом утверждать, что возможность возникающих вещей зависит от власти того, кто может по своему произволу производить их, и тогда души относятся к действителю — хотя они не запечатлены в нем — точно так же, как к испытывающему действие тело, в коем они тоже не запечатлены. Нет никакого различия между отношением к действителю и отношением к испытывающему действию, раз ничто не запечатлено ни в том, ни в другом субстрате».

Я говорю:

Он хочет принудить философов (раз они признают возможность возникновения души, не запечатленной в материи) согласиться с тем, что возможность в испытывающем действии подобна возможности в действителе, так что при возникновении действия эти две возможности оказываются равнозначными. Но это — необоснованное предположение, ибо согласно этому предположению душа оказывается чем-то таким, что управляет телом как бы извне, подобно тому как ремесленник управляет своим произведением; но в таком случае душа не была бы формой в теле, так же как ремесленник не является формой в его произведении.

В ответ на это можно сказать: не невозможно, чтобы у завершенный, выступающих в качестве формы, было нечто такое, что обособлено от их субстрата, подобно тому как кормчий обособлен от судна и ремесленник — от орудия, коим он действует. Если тело по отношению к душе подобно орудью, то душа есть обособленная форма. В таком случае возможность, которая имеется в орудии, не похожа на возможность, которая имеется в действителе. Орудие находится одновременно и в том и в другом положении, то есть в нем есть и та возможность, которая имеется в испытывающем действии, и та возможность, которая имеется в действителе, так что орудия суть и двигатели, и движущиеся; поскольку орудие есть двигатель, в нем есть возможность, которая имеется в действителе; поскольку же оно есть движущееся, в нем есть возможность, которая имеется в испытывающем действии. Но допущение того, что душа есть обособленная сущность, не может принудить философов к допущению того, что возможность, которая имеется в испытывающем действии, есть та же самая возможность, кото-

рая имеется в действителе. Кроме того, возможность, которая имеется в действителе, есть, по мнению философов, не просто понятие разума, а понятие о том, что существует вне души. Следовательно, возражение «Абу-Хамида» не получило никакого подкрепления от уподобления этих двух возможностей друг другу.

А так как Абу-Хамид знал, что все эти рассуждения вызывают лишь сомнения и недоумение среди тех, кто неспособен в них разобраться (здесь он «также» ведет себя как худший софист), то он говорит:

«Если скажут: во всех возражениях вы опирались на противопоставление одних сомнительных положений другим, но ничто из того, что вы привели, не лишено сомнительности, — то на это мы ответим так: возражение, которое необходимо обнаруживает ошибочность рассуждения и разъясняет некоторые стороны вопроса, заключается в том, что приводятся противоположные воззрения и их обоснование. Мы не ставили себе в этой книге другой задачи, кроме обнаружения неясности учения философов и ошибочности их доказательств, дабы вскрыть их непоследовательность. Мы вели этот разговор не для того, чтобы поддержать какое-то особое учение. Поэтому мы не выходим за пределы цели, преследуемой в этой книге, и не пускаемся в дальнейшие рассуждения относительно доказательств происхождения «мира» во времени, ибо единственное наше намерение — опровергнуть утверждения философов о том, что они познали вечность «мира». Но после завершения работы над этой книгой мы, если будет угодно Аллаху, сочиним особую книгу, где будет обосновано истинное учение; книгу эту мы назовем «Основоположения веры»; в ней мы будем обосновывать с тем же усердием, с каким мы в этой книге опровергали».

Я говорю:

Что касается противопоставления одних сомнительных положений другим, то оно не приводит к опровержению, а вызывает лишь недоумение и сомнения среди тех, кто сравнивает одно сомнительное положение с другим, не понимая при этом, в чем сомнительность одного положения и в чем ошибочность другого, противоположного ему сомнительного положения. Большая часть рассуждений, к которым сей муж прибегал, возражая философам, представляет собой сомнения, кои возникают, когда одни высказывания философов приводятся в столкновение с другими, а различающиеся между собой положения отождествляются друг с другом. Но это несовершенный способ опровержения. Совершенное опровержение — это такое, которое приводит к выявлению ошибочности учения противника, когда во внимание принимается то, как все обстоит на самом деле, а не то, как кто-то

что-то сказал об этом. Таково, например, его положение о том, что противники философов с тем же правом могут утверждать, что возможность есть понятие разума, с каким философы утверждают, что таким понятием является универсалия. Ибо если бы мы даже согласились с тем, что подобное сравнение между двумя понятиями допустимо, то все же отсюда не вытекало бы неправильность положения о том, что возможность есть понятие, опирающееся на действительность; отсюда вытекало бы лишь одно из двух: либо неистинность положения, что универсалия существует только в уме, либо то, что возможность существует только в уме.

Прежде чем приняться смущать своих читателей и вызывать в них недоумение, Абу-Хамид должен был сначала установить истину, дабы не случилось так, что его читатель умрет до того, как ознакомится с «обещанной» книгой, или же он сам умрет, не написав этой книги. Но до нас эта книга так еще и не дошла, да, по-видимому, он и не сочинил ее. Что же касается его слов о том, что он в своей книге не ставит себе целью поддержать какое-то особое учение, то сказаны они были им для того, чтобы не подумали, будто он ставит себе целью поддержать учение ашаритов. Из приписываемых ему книг явствует, что в метафизических науках он обращается к учению философов. Самым ярким свидетельством и наиболее убедительным подтверждением тому служит книга его, озаглавленная «Ниша света».

Абу-Хамид говорит:

«Опровержение рассуждения философов о нетленности мира, времени и движения»

Знай, что этот вопрос составляет ответвление первого «вопроса», ибо мир, по мнению философов, как бы извечен и не имеет начала своего существования; он нетленен и не имеет конца; нельзя себе представить его исчезновение и уничтожение; таким он всегда был и таким останется.

Их четыре доказательства, о коих мы упомянули при обсуждении вопроса об извечности мира, приводятся также и по вопросу о его нетленности, и возражения здесь те же, что и там, — между ними нет никакой разницы. Они говорят, что мир вызван причиной, что причина его извечна и нетленна и что извечность и нетленность присущи и действию, и причине, так что если причина, как они говорят, не изменяется, то и действие также не изменяется. Исходя из этого, они доказывают невозможность начала мира, и те же соображения приводятся для доказательства того, что мир не имеет конца. Это их первый способ «доказательства».

Второй способ «доказательства» состоит в том, что если мира не будет, то небытие его будет после его существования, и у него, следовательно, будет «после», а в «после» заключается признание времени.

Третий способ «доказательства» состоит в том, что возможность существования мира не имеет конца, в силу чего возможное существование его может «длиться» соответственно возможности «его существования». Но этот довод не имеет силы, ибо мы считаем невозможным, чтобы мир был извечным, но не считаем невозможным, что он будет нетленным, если всевышний Аллах сделает его длящимся вечно; ибо для того, что имеет начало, не необходимо, чтобы оно имело и конец. Для действия же необходимо, чтобы оно было возникшим и имело начало. Только Абу-ль-Хузайль аль-Алляф²⁴ думал, что мир должен иметь конец; он говорил: как бесконечные круговые движения не были возможны в прошлом, точно так же они невозможны и в будущем. Но это ошибочное «утверждение», ибо будущее как нечто целое никогда не входит в существование ни сразу, ни постепенно, между тем как совокупность прошлого входит в существование сразу, но не постепенно. Поскольку ясно, что, опираясь на разум, мы не должны рассматривать нетленность мира как нечто невозможное — и мы действительно считаем возможным как его нетленность, так и его уничтожимость, — то можно, лишь опираясь на шариат, узнать, какая из этих двух возможностей будет осуществлена. Так что решение этого вопроса нельзя связать с тем, что подлежит умозрительному рассмотрению».

Я говорю:

Он правильно утверждает, что первый довод философов относительно вечности мира в прошлом необходимо применим и к «его вечности» в будущем. То же самое можно сказать и об их втором доводе. Но он утверждает: третий их довод для будущего не имеет такого же значения, как для прошлого; мы же отрицаем возможность вечности мира в прошлом, но (если не считать Абу-ль-Хузайля аль-Алляфа, отрицавшего возможность вечности мира в прошлом и будущем) не рассматриваем его вечность в будущем как совершенно невозможную. Дело, однако, обстоит не так, как говорит Абу-Хамид. Ибо, допуская, что возможность мира не имеет начала и что длительность, коей можно измерять эту возможность, связана с последней так же, как она связана с возможным существованием, когда это суще-

²⁴ Абу-ль-Хузайль аль-Алляф — арабский мыслитель-мутаизит (ум. ок. 840 г.).

ствование стало действительным, так что очевидно, что эта длительность не имеет начала, — допуская это, философы справедливо считают, что время не имеет начала, ибо длительность есть не что иное, как время, так что называть ее безвременной вечностью — бессмыслица. А так как время находится в сочетании с возможностью, а возможность — с существованием, находящимся в движении, то это существование не имеет начала. Что касается утверждения философов, что все существовавшее в прошлом имеет начало, то это ложное суждение, ибо первопричина существует вечно в прошлом, так же как и в будущем. Что касается различия, проводимого ими между первопричиной и ее действием, то это — утверждение, нуждающееся в доказательстве, ибо существование чего-либо неизвечного в прошлом отличается от существования извечного в прошлом. Ибо неизвечное в прошлом является конечным как в прошлом, так и в будущем, то есть имеет начало и конец, между тем как извечное в прошлом не имеет ни начала, ни конца. В силу этого, поскольку философы не допускают, что круговое движение имеет начало, их нельзя принудить согласиться с тем, что оно имеет конец, ибо они не считают его существование в прошлом существованием того, что возникает и уничтожается; а если кто-нибудь допустит это, то он будет противоречить самому себе; поэтому правильно суждение, что все, имеющее начало, имеет и конец. Нельзя считать, что есть нечто такое, что имеет начало и не имеет конца, если только не считать, что возможное может быть превращено в вечное, ибо все, что имеет начало, возможно. Что же касается того, что есть такая вещь, которая подвержена уничтожению и вместе с тем может быть извечной, то это нечто неизвестное и нуждающееся в тщательном изучении. Этот вопрос уже рассматривался древними, а Абу-ль-Хузайль согласен с философами в том, что все возникшее подвержено уничтожению; он строго выводил те следствия, кои вытекают из признания возникновения «мира во времени». Что же касается тех, кто проводит различие между прошлым и будущим, утверждая, будто то, что было в прошлом, входило в существование сразу, а то, что будет в будущем, будет входить в существование не сразу, а постепенно, то эти их утверждения неверны, ибо то, что действительно находится в прошлом, уже вошло во время, а то, что вошло во время, ограничивается временем с обеих сторон и есть нечто «уже» целое, будучи необходимо конечным. А что касается вещи, никогда не входившей в прошлое так, как имеющее начало во времени входит в прошлое, то о том, что она была в «прошлом», можно говорить лишь по общности имени: она длится вместе с прошлым до бесконечности, и цельностью обладает не она сама, а лишь ее части. И это потому, что время никогда не имело начала, возникшего в прошлом, ибо

всякое возникшее начало есть настоящее, а всякому настоящему предшествует прошлое; но то, что сопутствует времени (так, что и время сопутствует ему), необходимо должно быть бесконечным. В противном случае в прошлое существование входили бы лишь части его, ограниченные временем с обеих сторон. Точно так же в существование от движущегося времени входит в действительности только «теперь», а от движения — лишь пребывание движущейся вещи в определенном пространстве, в котором она движется в постоянно ускользающем «теперь». Так же, как прошлое существование того, что никогда не переставало существовать в прошлом, никогда не входило в какое-либо «теперь», ибо если бы это было так, его существование имело бы начало и время ограничивало бы его с обеих сторон, точно так же обстоит дело с тем, что существовало вместе со временем, но не находилось в нем. Ибо из прошлых круговых движений в воображаемое существование входило только то, что было ограничено временем. Что же касается тех круговых движений, кои существуют вместе со временем, то они еще не вошли в прошлое существование, подобно тому как нечто не переставшее существовать не вошло в прошлое существование, поскольку время не ограничивало его. Если кто-либо представляет себе нечто вечно существующее, действия которого не отстают от его существования — как это должно действительно быть в соответствии с природой всякой вещи, обладающей совершенным существованием, — то раз оно вечно и не входит в прошлое время, его действия никоим образом не могут входить в прошлое время, ибо, если бы они входили в прошлое время, они были бы конечны, а это вечно существующее не переставало бы быть лишенным действий, а то, что не переставало быть лишенным действий, по необходимости невозможно. Вещи, существование которой не входит во время и не ограничено временем, более подходит, чтобы ее действия также не входили во время, так как нет разницы между существованием вещи и ее действиями. Если движения небесных тел и то, что вытекает из этих движений, суть действия чего-то вечного, существование чего не входит в прошлое время, то и действия этого вечного не должны входить в прошлое время. Ибо относительно всего того, что не прекращалось, нельзя утверждать, что оно уже вошло в прошлое время или что оно кончилось, ибо то, что имеет конец, имеет и начало. В самом деле, наше высказывание «оно не прекращалось» отрицает то, что оно входило в прошлое время и что оно имело начало. Тот, кто полагает, что оно уже вошло в прошлое время, вместе с тем принимает, что оно имеет начало, и исходит, таким образом, из того, что еще требуется доказать. Следовательно, неправильно утверждать, будто то, что, не прекращаясь, существовало вместе с вечным существованием, уже вошло в существ-

ование, если только не считать, что вечно существующая вещь входила в существование таким образом, что она входила в прошлое время. Следовательно, наше выражение: «все то, что прошло, должно было уже войти в существование» — следует понимать двояко: оно означает, во-первых, что все то, что вошло в прошлое время, должно было уже войти в существование (и это правильно) и, во-вторых, что о том, что является прошлым и нераздельно связано с непрекращающимся существованием, нельзя утверждать, что оно уже вошло в существование, ибо наше выражение «уже вошло в существование» противоположно нашему высказыванию «связано с вечным существованием»; здесь нет разницы между действием и существованием. Я хочу сказать: тот, кто допускает возможность существования вещи, не прекращавшей существовать в прошлом, должен признать, что существуют действия, кои не имеют начала в прошлом. Из существования действий этой вещи никоим образом не вытекает, что они должны были входить в существование, так же как из признания непрерывного пребывания ее сущности в прошлом никоим образом не вытекает, что она когда-либо входила в существование. Как видишь, все это совершенно ясно.

Благодаря первому сущему могут существовать такие действия, кои никогда не прекращались и не прекратятся; если бы вечность была невозможна для действия, то она была бы невозможна также и для существования, ибо каждое существующее таково, что его действие по существованию своему находится с ним в сочетании. Однако мутакаллимы считают, что действия первого сущего не могут быть вечными, хотя они рассматривают его существование как вечное; а это — грубейшая ошибка. Но к миру лучше применять слово «производиться» в том смысле, в каком его употребляет шарият, нежели в том, в каком его употребляют ашариты, ибо действие как таковое есть нечто произведенное, а вечность в нем можно себе представить по той причине, что это произведение и произведенное действие не имеют ни начала, ни конца. Я говорю: поэтому-то для мусульман и было трудно называть мир извечным (ведь Аллах <тоже> извечен), поскольку под извечным понимают только то, что не имеет причины. Я знаю некоторых мусульманских ученых, кои склонялись к этому мнению.

Абу-Хамид говорит:

«Четвертый способ доказательства философов сходен с третьим», ибо они говорят: если бы мир исчез, то осталась бы возможность его существования, так как возможное не может превратиться в невозможное. Эта возможность есть относительный атрибут; все, что становится, нуждается, по их утверждению, в материи, которая предшествует становлению, а все, что

исчезает, нуждается в материи, из которой оно исчезнет, поэтому материи и элементы не исчезают — исчезают только пребывающие в них формы и акциденции».

Я говорю:

Если предположить, что формы следуют друг за другом в едином субстрате и что действительность этого следования никогда не исчезал, то из этого предположения не вытекает ничего невозможного. Но если предположить, что это следование происходит в бесконечном числе материй или в бесконечных по виду формах, то это невозможно; равным образом нельзя предположить, что такое следование может происходить без вечного действителя или благодаря невечному действителю. Ибо если бы существовало бесконечное число материй, то существовало бы актуально бесконечное, а это невозможно. Еще более нелепо предположение, что это следование может происходить благодаря невечным действителям; исходя из этого, нельзя считать верным, что человек происходит от другого человека, если не предполагается, что это последовательно происходит в одной и той же материи, так что уничтожение предшествовавших людей становится материей для последующих. Кроме того, существование некоторых предшествовавших людей является как бы действующей причиной и орудием для последующих, разумеется, все это акцидентальным образом, ибо эти люди являются как бы орудием для того действителя, который беспрестанно производит человека от человека и из материи человека. Тот, кто рассматривает эти вопросы, если он делает это не очень тщательно, никогда не освободится от сомнений, коих ему не избежать. Может быть, Аллах поднимет тебя и нас до высоты учений, познавших окончательную истину о его бесконечных действиях: какие из них возможны, а какие необходимы. Все, о чем я говорил, здесь не доказывается; это следует тщательно изучить, соблюдая те правила, кои древние объясняли и предпосылали исследованию. Кроме того, если кто-либо хочет быть поборником истины, то, что бы он ни изучал, он должен прислушиваться к высказываниям тех, кто придерживается противоположного мнения.

Абу-Хамид говорит:

«Ответ на все это был дан выше. Мы выделим этот вопрос по той причине, что относительно него у философов имеются два других доказательства.

Первое доказательство — то, которого держался Гален, когда говорил: если бы Солнце, например, было подвержено уничтожению, то после продолжительного времени в нем можно было бы заметить постепенное исчезновение, но тысячелетние наблю-

дения не обнаруживают в его размере никаких изменений, а то, что оно постепенно не исчезает в течение столь долгого срока, свидетельствует о том, что оно не уничтожается. Против этого положения имеются два возражения. Первое: это доказательство, гласящее, что если бы Солнце было подвержено уничтожению, то оно бы постепенно исчезло, и исходящее из того, что поскольку последующее невозможно, то и предшествующее невозможно, по форме своей есть силлогизм, который они называют условно-соединительным; но заключение этого доказательства с необходимостью не следует. Ибо предшествующее истинно лишь в том случае, если с ним соотнесено другое условие. Иными словами: ложность последующего в предложении: «если Солнце подвержено уничтожению, то оно должно исчезать постепенно» — подразумевает ложность предшествующего только при следующем условии: предшествующее связано с дополнительным условием, согласно которому если Солнце подвержено уничтожению через постепенное исчезновение, то это должно произойти в течение продолжительного времени; или же доказывалось, что нет иного уничтожения, кроме происходящего через постепенное исчезновение. Только при этом условии ложность последующего подразумевает ложность предшествующего. Однако мы не согласны с тем, что вещь может уничтожаться только через постепенное исчезновение — постепенное исчезновение есть лишь один из видов уничтожения, ибо нет ничего невозможного в том, что нечто уничтожается внезапно и целиком».

Я говорю:

Возражая подобным образом на это утверждение, Абу-Хамид говорит, что неверно, будто между предшествующим и последующим существует необходимая связь, так как то, что уничтожается, не обязательно исчезает постепенно, поскольку уничтожение вещи могло бы произойти до ее постепенного исчезновения. Утверждение о необходимой связи будет верным, если предполагается, что уничтожение происходит естественным, а не насильственным путем, и если допускается, что небесное тело есть живое существо, ибо все живые существа (как тактовые) уничтожаются естественным путем, то есть постепенно исчезают необходимым образом раньше, чем уничтожаются. Но наши противники не принимают этих посылок без доказательства, когда речь идет о небе. Поэтому утверждение Галена является лишь убеждающим. Вернее будет утверждать, что если бы небо уничтожилось, то оно уничтожилось бы, либо распавшись на составлявшие его элементы, либо сбросив с себя одну форму и приняв другую, как это происходит с формами простых тел, когда они образуются одно из другого, — я имею здесь в виду четыре элемента. Если бы небо уничтожилось,

распавшись на элементы, то эти элементы составили бы только часть некоего другого мира: было бы неверно утверждать, что этот другой мир возник из элементов первого, поскольку эти элементы сравнительно с ним являются частицей, не имеющей размера, — они относятся к нему, как точка к кругу. Следовательно, если бы небо потеряло свою форму и приняло другую, то должно было бы существовать некое шестое, отличное от всех других тело, которое не было бы ни небом, ни землей, ни водой, ни воздухом, ни огнем. Но все это невозможно. Что касается утверждения Галена, что небо постепенно не исчезает, то это — общепринятое утверждение, не имеющее силы достоверности первых начал. В «Книге о доказательстве»²⁵ объясняется, к какому роду принадлежат эти послышки.

Абу-Хамид говорит:

«Второе возражение — следующее. Если согласиться с философами, что нет иного уничтожения, кроме происходящего через постепенное исчезновение, то откуда известно, что постепенное исчезновение Солнца не происходит? Нельзя ссылаться на наблюдение, ибо наблюдение определяет размеры Солнца только приблизительно; если бы Солнце, которое, как говорят, в сто семьдесят раз (или около того) больше Земли, уменьшалось, например, на величину, равную размерам гор, то это не было бы заметным для чувства. В самом деле, возможно, что Солнце постепенно исчезает и что оно уменьшилось к настоящему времени на величину, равную размерам гор или больше, но чувство не способно воспринять это, ибо в науке оптики такие измерения были всегда лишь приблизительными. Точно так же обстоит дело с сапфиром и золотом, кои, по мнению философов, состоят из элементов и подвержены уничтожению. Однако если бы кусок сапфира положили куда-нибудь на сто лет, то уменьшение его было бы незаметным; возможно, что величина, на которую уменьшилось Солнце в течение того времени, когда производились наблюдения, относится к его размерам так же, как величина, на которую уменьшился сапфир за сто лет, к его первоначальному размеру, а она не заметна для чувства. Все это, таким образом, показывает, что данное доказательство в высшей степени порочно.

Мы не привели многих доказательств того же рода, кои отвергаются разумными людьми как совершенно неосновательные. Мы привели это доказательство в качестве их примера и образца, оставив прочие доказательства без внимания. Мы ограничили четырьмя доказательствами, кои нуждаются в том,

чтобы связанные с ними сомнения были устранены так, как это было сделано выше».

Я говорю:

Если бы Солнце постепенно исчезало, а то, на что оно распадалось бы в течение того времени, когда производились наблюдения, было бы незаметно из-за размеров его тела, то все же действие его постепенного исчезновения на тела, пребывающие в подлунном мире, могло бы быть в определенной степени чувственно воспринято. Ибо постепенное исчезновение того, что подвержено уничтожению, происходит путем уничтожения частей, на кои оно распадается; тела же эти, получающиеся от распада постепенно исчезающего тела, необходимо должны или целиком оставаться в мире, или распадаться на другие части: в том и другом случае в мире должны произойти явные изменения — или в частях мира, или же в качествах его частей. Если бы тела изменялись в количественном отношении, то изменялись бы действия и состояния; если же изменялись бы действия и состояния — в особенности же небесных тел, — то и в подлунном мире должны были бы произойти какие-то изменения. Представить себе исчезновение небесных тел — это значит допустить изъян в божественном порядке, который, по мнению философов, существует в этом мире. Однако это утверждение недостаточно обоснованно.

Абу-Хамид говорит:

«Второе доказательство, приводимое философами относительно невозможности уничтожения мира, заключается в следующем. Они говорят: субстанция мира не может быть уничтожена, ибо нельзя мыслить себе причины этого, а чтобы нечто не уничтожавшееся уничтожилось — для этого непременно должна быть причина. Или этой причиной должна быть воля извечного — но это невозможно, ибо если бы он пожелал, чтобы этого нечто не было после того, как он не желал, чтобы его не было, то он должен был бы измениться, — или же следует признать, что извечный и его воля остаются одними и теми же при всех условиях, хотя предмет его желания переходит от существования к несуществованию. Упомянутое нами положение, что существование возникшей во времени вещи не может быть обусловлено извечной волей, служит доказательством также и невозможности уничтожения <этой вещи>.

Но мы добавим к этому положение, еще более запутанное, чем это. Оно заключается в следующем. Желаемый предмет, без сомнения, есть действие волящего, а всякий, кто не действовал, а затем стал действовать — если он сам не изменялся, — необходимо должен произвести свое действие после того, как этого действия не было, ибо если бы волящий оставался таким же,

²⁵ То есть во «Второй аналитике» Аристотеля.

каким он был раньше, то не было бы его действия, а раз не было бы его действия, то, значит, он ничего бы не делал (а небытие не есть нечто сущее), но как же в таком случае возникло бы его действие? Если мир уничтожается и у извечного возникает новое действие, поскольку этого действия раньше не было, то что же такое это действие? Существование мира? — Этого не может быть, ибо существование прекратилось. Или же его действие есть несуществование мира? Но несуществование мира не есть нечто сущее и поэтому не может быть действием. Ибо наименьшая степень действия состоит в том, что это действие есть нечто сущее, а небытие мира не есть нечто сущее, и поэтому нельзя было утверждать: это — то, что было содеяно действователем и сотворено творцом.

Из-за сложности этого вопроса философы утверждают, что мутакаллимы делятся на приверженцев четырех учений, кои взялись совершить невозможное».

Я говорю:

Что касается того, что он говорит о философах, кои принуждают своих противников, признающих в этом рассуждении несуществование мира, прийти к выводу, что от извечного, от творца, происходит новое действие, а именно уничтожение, — так же, как они принудили их прийти к такому выводу относительно возникновения во времени, — то об этом уже говорилось, когда рассматривался вопрос о сотворении во времени: ведь трудности, возникающие в вопросе о сотворении во времени, те же самые, что и те, кои возникают в вопросе об уничтожении, и повторять сказанное нет никакого смысла. Что же касается того сомнительного положения, <которое вытекает из допущения>, что всякий, кто признает сотворение мира во времени, должен необходимо признать, что акт действователя был связан с небытием, так что акт действователя вызывал небытие, то это есть такое положение, допущение которого считалось позорным всеми сторонами; потому-то они и прибегли к тем рассуждениям, о которых Абу-Хамид говорит дальше. Все это с необходимостью должен признать тот, кто утверждает, что акт действователя связан с абсолютным сотворением, то есть с сотворением чего-то, что не существовало ранее в потенции и не было возможным, — что было приведено действователем из потенциального состояния в актуальное и было сотворено из ничего. Но для философов акт действователя есть не что иное, как приведение в актуальное состояние того, что находилось в потенции, а это действие, по их мнению, связывается с существующим двояким образом: через сотворение — когда вещь приводится из потенциального существования в существование актуальное, так что ее небытие исчезает, — и через уничтоже-

ние — когда вещь приводится из актуального существования в существование потенциальное, так что ее небытие возникает. Но тот, кто не согласен с тем, что акт действователя именно таков, необходимо должен признать, что акт действователя связан с небытием двояким образом, то есть как через сотворение, так и через уничтожение. Но поскольку это кажется более ясным в отношении уничтожения, мутакаллимы не смогли отделаться от своих противников. Ибо совершенно очевидно, что говорящий так должен признать, что действователь вызывает небытие, так как если он приводит вещь из существования в чистое небытие, то он, ставя себе это первой целью, совершает нечто противоположное тому, что бывает, когда он приводит ее из актуального существования в потенциальное существование, поскольку в этом случае возникновение небытия есть нечто второстепенное. Тот же самый вывод они должны сделать и в отношении сотворения; только здесь он не столь очевиден; в самом деле, если вещь существует, то это значит, что небытие устранено, а раз так, то сотворение есть не что иное, как превращение небытия вещи в ее существование; но так как это движение направлено на сотворение, то мутакаллимы вправе утверждать, что акт действователя связан только с сотворением. Они не могут этого сказать относительно уничтожения, так как это движение направлено на небытие. Поэтому они не вправе утверждать, что акт действователя связан только с сотворением, а не с устранением небытия, ибо при сотворении необходимо устранение небытия, в силу чего его действие необходимо должно быть признано связанным с небытием. Ибо, согласно их учению, существующее может быть либо в таком состоянии, когда его вообще нет, либо в таком, когда оно актуально существует. Акт действователя, таким образом, не связан с существующим ни тогда, когда последнее существует актуально, ни тогда, когда его вообще нет. В таком случае одно из двух: или акт действователя не связан с существующим вообще, или же он связан с небытием, превращаемым в существование. Тот, кто понимает действователя таким образом, должен считать возможным превращение небытия в существование и существования в небытие; при этом он должен считать, что акт действователя может быть связан с превращением одной из этих противоположностей в другую. Но это совершенно невозможно по отношению к противоположностям, не говоря уже о небытии и существовании. Эти люди понимают действователя так, как человек со слабым зрением вместо самого предмета воспринимает тень его, так что мутакаллимы ошибочно принимают тень предмета за сам предмет. Но, как ты видишь, все эти трудности возникают перед теми, кто не понял, что сотворение есть приведение вещи из потенциального существования в актуальное, а уничтожение,

наоборот, превращение ее из чего-то актуального в нечто потенциальное. Отсюда видно, что возможность и материя необходимы для всего возникающего и что сущее само по себе не может ни исчезнуть, ни возникнуть. Что касается того, что Абу-Хамид говорит об ашаритах, кои считают возможным возникновение самостоятельной субстанции, но не считают возможным ее исчезновение, то это в высшей степени слабое учение, ибо те следствия, кои вытекают из признания уничтожения, вытекают также и из признания сотворения, но поскольку первый случай более очевиден, то думают, что между тем и другим есть в этом отношении различие. Далее он говорит о том, как последователи различных учений разрешают сомнение, возникающее у них в вопросе об уничтожении.

Абу-Хамид говорит:

«Мутазилиты утверждают: действие, исходящее от действующего, есть нечто существующее, то есть действие это заключается в исчезновении, создаваемом им вне субстрата; весь мир уничтожается в одно мгновение, и само собой уничтожается созданное действующим исчезновение, так что оно уже не нуждается в каком-то другом исчезновении — и так до бесконечности».

Изложив их ответ, разрешающий это сомнение, он говорит:

«Такой ответ порочен в нескольких отношениях. Во-первых, исчезновение трудно понять как существующее, и создание его невозможно. Более того, если исчезновение есть нечто существующее, то почему оно уничтожается само собой, без того, чтобы его уничтожили? Далее, почему уничтожается мир? Создание уничтожения и принадлежность его к сущности мира невозможны, так как нечто принадлежащее субстрату связано с субстратом и существует вместе с ним хотя бы лишь мгновение. Если исчезновение и существование могут пребывать вместе в одном субстрате, то первое не должно быть противоположностью второго и вызывать его исчезновение. Если же исчезновение не создано ни в мире, ни в каком-либо другом субстрате, то почему существование исчезновения должно быть противопоставлено существованию мира? Далее, в этом учении содержится и другое порочное положение, а именно: что всевышний Аллах не может уничтожить одни части этого мира, не уничтожая при этом других, а может создать лишь такое исчезновение, при котором мир уничтожается целиком, ибо если исчезновение не имеет субстрата, то оно имеет одинаковое отношение ко всем частям мира».

Я говорю:

Это рассуждение слишком глупо, чтобы заниматься его опровержением: исчезновение и уничтожение — это синонимы,

и если не может быть создано небытие, то не может быть создано и исчезновение. Если бы мы даже предположили, что исчезновение есть нечто существующее, то оно в лучшем случае могло бы быть только акциденцией, но существование акциденции вне субстрата невозможно. И как это можно себе представить, будто небытие вызывает небытие? Все это похоже на бред больного, страдающего воспалением грудобрюшной преграды.

Абу-Хамид говорит:

«Приверженцы второго учения — каррамиты, кои говорят, что акт действителя есть уничтожение, а уничтожение есть нечто существующее, которое создает творец (велик он) в самом себе и через которое мир становится несуществующим. Точно так же и существование, по их мнению, возникает через сотворение в самом творце, через которое мир становится существующим. Это рассуждение также порочно, ибо оно делает извечного творца субстратом творений, имеющих начало во времени. Далее это рассуждение не поддается разумному истолкованию, поскольку в сотворении может быть воспринято только существование, соотношенное с волей и могуществом; признание чего-то другого, кроме воли, могущества и его предмета, то есть мира, — дело непостижимое. И то же самое относится к уничтожению».

Я говорю:

Что касается каррамитов, то они считают, что имеются три вещи: действитель, действие (то, что называют творением) и предмет действия (то, с чем связано действие). Точно так же они считают, что имеются уничтожитель, действие, называемое уничтожением, и нечто несуществующее. Они считают, что действие принадлежит к сущности действителя; возникновение нового состояния в действителе, по их мнению, не означает, что в действителе нечто возникает во времени, ибо такое состояние имеет природу отношения и связи, причем возникновение нового отношения и новой связи не требует возникновения чего-то нового в субстрате; новые события, требующие изменения в субстрате, суть те, кои изменяют сущность субстрата, как, например, при превращении вещи из белой в черную. Их утверждение, что действие принадлежит к сущности деятеля, неверно; между действителем и предметом действия существует отношение, которое, будучи рассматриваемо со стороны действителя, называется действием, а будучи рассматриваемо со стороны предмета действия — претерпеванием. Принимая такое положение, каррамиты, однако, не должны принимать ни то, что извечный творит нечто во времени, ни то, что извечный не

извечен, как это полагали ашариты, но они неизбежно должны прийти к выводу, что существует причина, предшествующая извечному, ибо если действительность сначала не действует, а потом действует, причем условия для существования предмета его действия появляются во время его бездействия, то в действителе, очевидно, в момент действия должно возникнуть качество, которого до действия в нем не было, а каждая возникающая вещь должна иметь причину своего возникновения. Таким образом, должна была существовать другая причина до первой и так далее до бесконечности, о чем уже говорилось ранее.

Абу-Хамид говорит:

«Приверженцы третьего учения — ашариты, кои утверждают, что акциденции исчезают сами собой и устойчивость их нельзя представить себе, ибо если бы можно было представить себе их устойчивость, то по этой самой причине нельзя было бы себе представить их исчезновение. Субстанции не устойчивы сами по себе, они устойчивы лишь потому, что устойчивость приносится в их существование (извне). Если бы всевышний Аллах не создал устойчивости, субстанции были бы несуществующими, ибо устойчивости не существовало бы. Это ошибочное мнение, ибо в нем отрицается то, что воспринимается чувством: согласно этому мнению, чернота, так же как и белизна, не устойчива и существование черноты и белизны непрерывно возобновляется. Разум не может с этим согласиться; он не может согласиться и с рассуждением тех, кто говорит, что тело каждое мгновение возобновляет свое существование, ибо разум считает, что волос, который имеется на голове человека сегодня, — это тот же, который был вчера, а не подобие его; то же самое он считает верным и в отношении белого и черного. Сомнение, далее, возникает и по поводу следующего: если то, что устойчиво, устойчиво благодаря определенной устойчивости, то и у всевышнего Аллаха атрибуты должны быть устойчивы благодаря некоторой устойчивости, а эта устойчивость будет устойчива благодаря другой устойчивости и так далее до бесконечности».

Я говорю:

Это рассуждение, то есть что все сущее находится в постоянном течении, в высшей степени несостоятельно, хотя оно разделяется многими мыслителями древности; нет конца тем нелепостям, к коим она приводит. Как может сущее обрести существование, если сущее исчезает само собой, причем благодаря его исчезновению исчезает и существование? Если оно исчезло само собой, то оно и возникло само собой, и в этом случае то, благодаря чему оно возникло, должно быть тождественно с тем, бла-

годаря чему оно исчезает, а это невозможно. Ибо существование противоположно исчезновению, и невозможно, чтобы две противоположности совпали в одной и той же вещи в одном и том же отношении. Поэтому в чистом сущем нельзя себе представить исчезновение, ибо если бы его существование требовало его небытия, то оно должно было бы в одно и то же время быть несуществующим и существующим, а это невозможно. Далее, если существующие вещи устойчивы благодаря атрибуту, устойчивому самому по себе, то спрашивается: изменения отсутствуют в них постольку, поскольку они существуют, или же постольку, поскольку они не существуют? Последнее невозможно; следовательно, постольку, поскольку они существуют, они устойчивы. Но если любая существующая вещь постольку, поскольку она существует, должна быть устойчивой, а небытие есть нечто для нее чуждое, то почему же, хотелось бы мне знать, мы нуждаемся в этом атрибуте устойчивости, чтобы сделать существующие вещи устойчивыми? Можно подумать, что все эти рассуждения исходят от человека с помутнившимся разумом. Оставим же приверженцев этого учения: нелепость их рассуждений слишком очевидна, чтобы они нуждались в опровержении.

Абу-Хамид говорит:

«Приверженцы четвертого учения — это те ашариты, которые утверждают следующее: акциденции исчезают сами собой, субстанции же исчезают тогда, когда всевышний Аллах не создает в них ни движения, ни покоя, ни соединения, ни разложения, так как не может быть устойчивым тело, которое и не движется, и не поконится, ибо в этом случае оно было бы несуществующим. Две группы ашаритов, поскольку они не понимают, каким образом небытие может быть действием, как будто бы склоняются к тому мнению, что уничтожение есть не действие, а скорее воздержание от действия. Так как все эти доводы оказались ложными, то философы говорят, что нельзя уже утверждать, что уничтожение мира возможно, если даже принять, что мир был сотворен во времени; ибо хотя философы признают, что человеческая душа была сотворена, они все же отстаивают невозможность ее уничтожения, приводя доводы, очень близкие к вышеупомянутым. Короче говоря, согласно философам, нельзя себе представить, чтобы нечто существующее само по себе и не принадлежащее к субстрату стало несуществующим после своего существования, независимо от того, извечно оно или имеет начало во времени. Если кто-либо возражает им, что, когда находящийся под водой огонь заставляет ее закипать, последняя уничтожается, они отвечают на это, что вода не уничтожается, а лишь превращается в пар, после чего (пар опять становится) водой, причем ее первоматерия, то есть

«хаюля»²⁶, с которой связана форма воды, сохраняется, когда вода становится воздухом, ибо «хаюля» только сбрасывает форму воды и облачается в форму воздуха. Когда воздух охлаждается, он сгущается и превращается в воду, не принимая, однако, новой материи, ибо элементы имеют общую материя, в коей меняются лишь ее формы».

Я говорю:

Кто утверждает, что акциденции не могут сохраняться в два мгновения и что их существование в субстанциях является условием устойчивости этих субстанций, тот не понимает противоречивости своего рассуждения, ибо если субстанции составляют условие существования акциденций — поскольку акциденции не могут существовать без субстанций, коим они принадлежат, — а акциденции принимаются за условие существования субстанций, то субстанции необходимо должны составлять условие своего собственного существования; но ничто не может составлять условие своего собственного существования. Далее, как могут акциденции быть таким условием, когда они сами не могут сохраняться в два мгновения. Ведь если «теперь» есть конец и их несуществования и срока их существования, то субстанция должна была уничтожиться в это «теперь», ибо в этом «теперь» нет ни срока несуществования, ни срока существования. Если бы в «теперь» имелось бы нечто из срока несуществования или срока существования, то оно не могло бы быть концом предыдущего и началом последующего. Короче говоря, нелепо предполагать, будто то, что не сохраняется в два мгновения, может быть условием устойчивости существования чего-то такого, что существует в два мгновения. В самом деле, вещь, которая существует в два мгновения, более способна к устойчивому существованию, чем та, которая не существует в два мгновения, ибо то, что не существует в два мгновения, существует в «теперь», которое текуче; но то, что существует в два мгновения, обладает устойчивым существованием; так каким же образом нечто текучее может быть условием существования чего-то устойчивого или каким образом то, что обладает видовой устойчивостью, может быть условием устойчивости того, что устойчиво как единичное? Все это бред. Надо знать, что тот, кто не признает «хаюля» для возникающих и уничтожающихся вещей, должен рассматривать сущее как нечто простое и нечто такое, в чем не может быть уничтожения, ибо простое не изменяется и субстанция его не переходит в другую субстанцию. Поэтому Гиппократ говорит: «Если бы человек был из чего-то одного, то тело его не могло бы испытывать

боли», то есть оно не подвергалось бы уничтожению и изменению. Равным образом оно должно было бы не образовываться, а быть чем-то таким, что существовало и существует беспрерывно. То, что Абу-Хамид рассказывает здесь относительно различия, проводимого Ибн-Синой между возникновением и уничтожением души, не имеет смысла.

Абу-Хамид, отвечая философам, говорит:

«Ответ таков. Поскольку вопрос поставлен относительно упомянутых вами приверженцев различных учений, то, хотя мы могли бы защищать каждое из них и показать, что ваши возражения, исходящие из ваших основоположений, несостоятельны (ибо против ваших основоположений можно выставить подобного же рода возражения), мы не будем настаивать на этом и поговорим о приверженцах лишь одного учения. Мы спрашиваем: как вы опровергнете того, кто утверждает, что творит и уничтожает воля всевышнего Аллаха: Аллах пожелает — сотворит, пожелает — уничтожит, ибо таков смысл того, что он, всевышний, всемогущ и что сам он не изменяется, а изменяется только его действие? Что же касается вашего утверждения, что, поскольку действие должно исходить от действующего, невозможно понять, какое действие может исходить от него, когда он уничтожает, то на это мы отвечаем так: то, что исходит от него, есть нечто новое, и это новое есть несуществование, ибо несуществования не было, а потом оно появилось как нечто новое; это как раз и есть то, что от него исходит. Если вы скажете: несуществование — это ничто, как же оно могло исходить от действующего? — то мы ответим: если несуществование не есть нечто, то как же оно могло иметь место? В самом деле, «исходить от него» — значит только то, что имевшее место соотносено с его всемогуществом. Если имевшее место мыслимо, то почему немислима соотношенность его со всемогуществом?»

Я говорю:

Все это — порочное, софистическое рассуждение. Философы не отрицают, что когда вещь уничтожается оттого, что ее уничтожают, то возникает несуществование вещи; они только говорят, что действие уничтожающего связано с вещью не тем, что она становится несуществующей, а лишь тем, что она переходит из актуального существования в потенциальное, так что несуществование есть следствие этого перехода; таким именно образом несуществование соотносится с действующим. Но из того, что несуществование вещи следует за действием действующего, не вытекает, что действующий уничтожает первичным и сущностным образом. Когда мы при обсуждении этого вопроса согласились с Абу-Хамидом, что несуществование уничтожаю-

²⁶ «Хаюля» — от греческого *βλη* — материя.

щейся вещи неизбежно следует за действием уничтожающего, то он из этого сделал заключение, что несуществование вещи сущностным и первичным образом вытекает из действия, но это невозможно. Ибо акт действителя связан с несуществованием вещи не поскольку она есть нечто несуществующее, то есть связан не первичным и сущностным образом; поэтому, если бы чувственно воспринимаемые существующие вещи были простыми, то они не могли бы ни возникать, ни уничтожаться — разве только тогда, когда акт действителя связан с их несуществованием сущностным и первичным образом. Но акт действителя связан с несуществованием лишь акцидентально и вторично: предмет переходит из актуального существования в иное существование посредством действия, за которым следует несуществование, подобно тому как за превращением огня в воздух следует несуществование огня. Вот как обстоит дело с существованием и несуществованием у философов.

Абу-Хамид говорит:

«Какая разница между вами и теми, кто совершенно отрицает возможность несуществования акцидентий и форм, кто утверждает, что несуществование есть вообще ничто, и спрашивает, каким образом оно может быть определено как нечто имеющее место и становящееся новым? Нет сомнения, что несуществование может быть представлено как наличествующее у акцидентий, его можно определить как нечто наличествующее, можно мыслить его как нечто *(от чего-то)* исходящее, будут ли его называть чем-то или нет. Мыслима также и соотносимость этого события с могуществом всемогущего».

Я говорю:

Верно, что подобное несуществование имеет место; философы допускают его, так как оно исходит от действителя по вторичному желанию и акцидентально; но из того, что оно исходит *(от чего-то)* или что оно мыслимо, не следует, что оно совершается сущностным или первичным образом. Разница между философами и теми, кто отрицает, что несуществование наличествует, состоит в том, что философы вовсе не отрицают этого, они отрицают лишь то, что это исходит от действителя первичным и сущностным образом. Ибо акт действителя не может быть связан с несуществованием первичным и сущностным образом; согласно философам, несуществование в бытии следует за актом действителя. Сомнение возникало лишь для тех, кто утверждает, что мир может уничтожиться, превратившись в нечто совершенно не существующее.

Абу-Хамид говорит:

«Философы могут ответить так: это сомнение возникает в учении тех, кто признает возможным несуществование вещи после ее существования, ибо у них можно спросить: что есть то, что наличествует? Но, по нашему мнению, существующая вещь не уничтожается, ибо под уничтожением акцидентий мы понимаем появление их противоположностей, то есть существующих вещей, но не появление чистого несуществования, которое не есть что-то. Но как же можно описать то, что не есть что-то? Ведь если волос белеет, то здесь появляется лишь белизна, ибо белизна есть нечто существующее, но нельзя говорить, что появляется несуществование черноты».

Я говорю:

Приписывать такой ответ философам неправильно, ибо философы не отрицают, что несуществование имеет место и что оно исходит от действителя; они лишь несогласны с тем, что это исходит по первичному желанию, как должны утверждать те, кто считает, что вещь может перейти в чистое несуществование. Согласно философам, несуществование имеет место при исчезновении формы, которая есть нечто противоположное. Поэтому то и правильно возражение Абу-Хамида против этого рассуждения.

Абу-Хамид говорит:

«Это неправильно по двум соображениям. Первое: подразумевает ли появление белизны отсутствие черноты или нет? Сказав «нет», философы тем самым будут противоречить тому, что мыслимо; если же они скажут «да», возникает вопрос: тождественно ли подразумеваемое подразумеваемому или нет? Если скажут «тождественно», то это выражение будет содержать в себе противоречие, ибо вещь не может подразумевать самое себя; если же скажут «не тождественно», то спрашивается: мыслимо ли это «не тождественное» или нет? Если скажут «нет», то мы спросим: а откуда вы знаете, что появление белизны подразумевает несуществование черноты? Ведь суждение о том, что оно подразумевает его, уже есть признание того, что несуществование черноты мыслимо. Если же они скажут «да», то спрашивается: это подразумеваемое, которое мыслимо, то есть несуществование черноты, — извечно ли оно или возникло? Если скажут «извечно», то это нелепо; если же скажут «возникло», то как же может не быть мыслимо то, что определяется как возникшее во времени? А если они скажут «и не извечно, и не возникло», то это также нелепо, ибо в таком случае если бы мы сказали до появления белизны, что чернота есть

нечто несуществующее, то это было бы ложью, а если бы мы это сказали после появления белизны, то это было бы истиной. Нет сомнения, что это имеет место и что это имеющее место мыслимо, и необходимо, чтобы оно было соотнесено со всемогущим».

Я говорю:

Это нечто такое, что мыслимо и может быть соотнесено со всемогущим, но только акцидентально, а не сущностно, ибо акт действующего не связан ни с несуществованием вообще, ни с несуществованием чего-то, поскольку всемогущий не в состоянии существующее сделать несуществующим первичным и сущностным образом, то есть само существование превратить в само несуществование. Тот, кто не признает материи, не может отрешиться от этого сомнения, то есть он должен считать акт действующего связанным с несуществованием первичным и сущностным образом. Все это ясно, и говорить много об этом нет никакого смысла. Поэтому мудрецы говорят, что имеется два сущностных начала для возникающих и уничтожающихся вещей: материя и форма, и одно акцидентальное начало — несуществование, которое есть условие появления того, что является, а именно как предшествующее ему: когда возникающая вещь начинает существовать, ее несуществование исчезает, а когда она уничтожается, появляется ее несуществование.

Абу-Хамид говорит:

«Второе возражение — следующее: согласно философам, есть акциденции, кои могут уничтожаться не из-за появления их противоположности; так, например, движение не имеет противоположности: противоположность между движением и покоем — это, по мнению философов, противоречивость между обладанием и лишенностью, то есть между существованием и несуществованием, а не между одним существованием и другим. Покой есть отсутствие движения; когда движение прекращается, покой возникает не как его противоположность, а как чистое несуществование. То же самое можно сказать о тех качествах, кои относятся к завершению, как, например, о впечатлениях, производимых образами чувственно воспринимаемых вещей на льдообразную влагу глаза, а тем более о впечатлениях, производимых на душу формами вещей, воспринимаемых разумом; все эти качества имеют своей основой такое существование, появление которого не сопровождается уничтожением их противоположности, а уничтожение этих качеств значит лишь то, что их существование прекращается без последующего появления их противоположности, поэтому их исчезновение может служить примером возникновения чистого несуществования. Возникно-

вание такого несуществования есть нечто мыслимое, а то, что мыслимо как совершающееся само по себе, если даже оно и не является чем-то *реальным*, мыслимо как соотнесенное с могуществом всемогущего. Поэтому ясно, что когда представляют себе некое событие как совершающееся благодаря вечной воле, то безразлично, является ли совершающееся событие несуществованием или существованием».

Я говорю:

Наоборот, если считать, что несуществование исходит от действующего так же, как от него исходит существование, то *следует признать, что* между ними есть величайшее различие. Но если считать существование чем-то первичным, а несуществование — чем-то вторичным, то есть если считать, что несуществование исходит от действующего через посредство какого-то существования, иными словами, если считать, что действующий преобразует актуальное существование в потенциальное, устраняя актуальность, которая представляет собой свойство субстрата, то это истинно. Исходя из этого, философы полагают, что не невозможно, чтобы мир уничтожился в смысле перехода в другую форму, ибо несуществование в этом случае будет чем-то последующим и происходящим акцидентально. Но совершенно невозможно, по их мнению, чтобы вещь уничтожалась и превратилась в нечто абсолютно не существующее, ибо в таком случае акт действующего был бы связан с несуществованием первичным и сущностным образом.

Во всем этом рассуждении Абу-Хамид принимает происходящее акцидентально за происходящее сущностно, потому он и заставляет философов приходить к таким выводам, кои они сами считают нелепыми. Большинство рассуждений, содержащихся в книге Абу-Хамида, именно таково. Поэтому самым подходящим названием для нее было бы: «Книга полной непоследовательности» или «Непоследовательность Абу-Хамида», а не «Непоследовательность философов»; а самым подходящим названием для нашей книги было бы: «Книга о различии между истиной и непоследовательными рассуждениями»...

Абу-Хамид говорит:

«Что касается так называемой

Науки о природе,

то она представляет собой множество наук; мы перечислим ее части, дабы знали, что шарлатан не требует, чтобы в ней что-либо оспаривалось или отрицалось, за исключением упоминае-

мых нами случаев. Она делится на главные разделы и на подразделы. Главных разделов восемь. Первый раздел — о делимости, движении и изменении, кои присущи телу как таковому, и о таких отношениях и следствиях движения, как время, место и пустота; все это содержится в книге «Чтения о природе»²⁷. Второй раздел — о расположении частей элементов мира, то есть небес и четырех элементов, кои находятся в подлунном мире, об их природе и причине, почему каждый из них занимает определенное место; все это содержится в книге «О небе и о мире»²⁸. Третий раздел — об условиях возникновения, уничтожения, самопроизвольного и полового размножения, роста, старения, превращения, а также о том, как сохраняются виды, несмотря на то что особи уничтожаются вследствие двух небесных движений (к западу и к востоку); все это содержится в книге «О возникновении и уничтожении»²⁹. Четвертый раздел — о том, что бывает с четырьмя элементами при смешении, вследствие которого возникают такие небесные явления, как облака, дожди, гром, молнии, ореолы вокруг луны, радуга, удары грома, ветры и землетрясения. Пятый раздел — о минеральных субстанциях. Шестой раздел — о свойствах растений. Седьмой раздел — о животных; им посвящена книга «О природе животных». Восьмой раздел — о животной душе и о воспринимающих силах; в этом разделе утверждается, что душа человека не умирает со смертью тела, что она есть духовная субстанция, которая не может уничтожиться.

Что касается подразделов, то их семь. Первый содержит врачебную науку; ее цель — познать начала человеческого тела, свойственные ему состояния здоровья и болезни, их причины и признаки, дабы изгонять болезни и сохранять здоровье. Второй подраздел — это астрология; наблюдая расположение и сочетание звезд, звездословы строят предположения о состоянии мира и государства и (о следствиях, кои вытекают из определенных) дат рождения и годов. Третий подраздел — это физиогномика, которая по внешнему облику (человека) судит о (его) характере. Четвертый подраздел — это толкование снов; из сновидений заключают о том, что видела душа из мира сокровенного, ибо воображающая сила представляет все инообразно. Пятый подраздел — это наука чародейства, состоящего в сочетании небесных сил с силами некоторых земных тел, дабы из их сочетания получить силу, творящую чудеса в земном мире. Шестой подраздел — это наука заклинаний, состоящая в смешива-

нии сил земных субстанций, дабы из их смешения возникли чудесные вещи. Седьмой подраздел — это алхимия; цель ее — изменять свойства минеральных субстанций таким образом, чтобы посредством тех или иных уловок получить золото и серебро. Нет никаких оснований утверждать, что какая-нибудь из этих наук противоречит шариаху; во всех этих науках мы расходимся с философами в четырех положениях».

Я говорю:

Что касается перечисления восьми родов наук о природе, то оно, по учению Аристотеля, правильно. Но что касается наук, перечисленных Абу-Хамидом в качестве их подразделов, то они не таковы, как он их представил. Врачебная наука не входит в число наук о природе, так как она есть практическое искусство, которое лишь берет свои начала из науки о природе: ведь наука о природе есть умозрительная наука, а врачебная наука есть практическое искусство. Когда мы говорим о чем-то, что служит предметом как практической, так и умозрительной науки, то мы можем рассматривать такой предмет с двух сторон; так, например, физиолог³⁰ рассматривает здоровье и болезнь как роды природных явлений, в то время как врач, рассматривая их, ставит себе целью узнать, как сохранить одно и подавить другое, то есть как сохранить здоровье и подавить болезнь. Астрология также не принадлежит к числу наук о природе; она предвещает только будущие события и принадлежит к тому же виду (занятий), что гадание и предсказывание. К тому же самому виду (занятий) относится и физиогномика, только предмет ее — скрытые явления в настоящем, а не в будущем. Толкование снов также есть предсказывающая наука; подобного рода наука не принадлежит ни к умозрительным, ни к практическим наукам, хотя и считается, что она имеет практическую пользу. Что же касается чародейских наук, то они несостоятельны, ибо если мы примем, что положения (небесных) сфер оказывают воздействие на искусственные вещи, то это действие остается только в самой вещи и не переходит от нее на другие вещи, находящиеся вне ее. Что касается наук о заклинаниях, то они принадлежат к тому, что вызывает удивление, но не являются умозрительными искусствами. Весьма сомнительно, существует ли алхимия (как действительная наука); если да, то ее искусственные произведения не могут быть тождественны с произведениями природы; в лучшем случае искусство может только подражать природе, но оно никогда не достигнет действительности самой природы. Что касается вопроса о том, может ли она производить что-либо такое, что

²⁷ Имеется в виду сочинение Аристотеля «Физика».

²⁸ Такого сочинения у Аристотеля нет: есть сочинение Стагирита «О небе» и приписываемая ему работа «О мире».

²⁹ Сочинение Аристотеля.

³⁰ То есть исследователь природы.

было бы похоже на естественные произведения, рассматриваемые как род, то у нас нет достаточных данных для того, чтобы ответить на него положительно или отрицательно; а эти данные можно получить лишь после продолжительных опытов. Рассмотрим же теперь упомянутые Абу-Хамидом четыре положения.

Абу-Хамид говорит:

«Первое положение. Философы утверждают, что связь, наблюдаемая между причинами и действиями, есть необходимая связь и что существование причины без действия или действия без причины невозможно и немыслимо.

Второе положение. Они говорят, что человеческие души суть субстанции, существующие сами по себе и не запечатленные в теле, что смерть означает разрыв существующей между душой и телом связи, когда прекращается управление души телом, и что если бы душа не была связана с телом, то тело существовало бы в любое время само по себе. Они утверждают, что это познано ими на основе логического доказательства.

Третье положение. Они говорят, что эти души не могут прекратить свое существование; они утверждают, что, раз эти души существуют, они вечны и бессмертны, так что невозможно представить себе их уничтожение.

Четвертое положение. Они говорят, что эти души (после гибели тела) не могут вновь вселиться в то или иное тело.

Что касается первого положения, то его следует оспаривать, ибо необходимо признать существование чудес, нарушающих обычный порядок (явлений); таково, например, превращение жезла в змею, воскресение мертвого и раскалывание луны³¹; те, кто рассматривает обычный порядок (явлений) как необходимость, считают все это невозможным. Воскресение мертвого в Коране они истолковывают в иносказательном смысле и говорят, что под этим подразумевается прекращение смерти невестства при жизни знания; превращение жезла в змею они истолковывают как ясное божественное доказательство, данное Моисеем в опровержение ложных учений еретиков; что касается раскалывания луны, то многие из них отрицают, что это произошло действительно, и утверждают, что об этом мнения расходятся. Чудеса, нарушающие обычный порядок (явлений), философы признают только в трех случаях.

Первый случай относится к воображающей силе; они утверждают, что когда эта сила становится господствующей и сильной, так что ощущения и восприятия не могут подавить ее, то

она созерцает нерушимую скрижаль и на ней запечатлеваются формы отдельных вещей, которые должны возникнуть в будущем; это происходит с пророками наяву и с другими людьми — во сне, причем это является отличительной особенностью пророчества, принадлежащей к воображающей силе.

Второй случай относится к отличительному свойству умозрительной силы разума, а именно к пронизательности, быстроте перехода от одной познаваемой вещи к другой; часто, когда в присутствии пронизательного мужа говорят о том, что требуется доказать, он сразу схватывает доказательство, а когда при нем упоминают доказательство, он сам схватывает то, что требуется доказать. Короче говоря, когда ему указывают средний термин, он тотчас же выводит и заключение, а когда в уме у него есть два термина заключения, то он тотчас же схватывает и средний термин, связывающий их. В этом отношении люди отличаются друг от друга; есть такие, которые все понимают самостоятельно; есть такие, которые понимают тогда, когда им намекают хоть слегка, и есть такие, которые, даже когда им намекают, понимают только после больших усилий. Здесь вполне допустимо, с одной стороны, что отсутствие пронизательности может достигнуть такой степени, что человек, даже когда ему намекают, оказывается неспособным воспринимать умопостижаемое; с другой же стороны, можно предположить, что пронизательность и опытность могут достигнуть такой степени, что человек мгновенно схватывает все или большинство предметов разумного восприятия. Со стороны количества люди, обладающие пронизательностью, отличаются друг от друга тем, что одни из них пронизательны во всех вопросах, а другие — лишь в некоторых. Со стороны качества эти люди отличаются по быстроте и легкости схватывания умопостижимого: безгрешная, чистая душа в самый короткий срок может благодаря своей пронизательности постигнуть все предметы разумного восприятия; такова душа пророка, который обладает чудесной умозрительной силой, так что он не нуждается ни в каком обучении для постижения предметов разумного восприятия, ибо он как бы обучается этому сам; об этом пророк говорит в следующих словах: «Елей которого почти светится, хотя он не соприкасается с огнем».

Третий случай относится к практической силе души, которая может достигнуть такой степени, что ее воздействие будут испытывать предметы природы, так что последние будут подчиняться ей; так, например, когда душа кого-нибудь из нас представляет себе что-нибудь, то части тела и их силы повинуются ей и приходят в движение в соответствии с тем, что она себе представила; когда человек представляет себе что-нибудь сладкое, то углы его рта смачиваются, и приходит в действие та

³¹ Раскалывание луны — чудо, приписываемое арабской традицией пророку Мухаммеду.

сила, которая вызывает слюну там, где она находится; когда представляют себе соитие, соответствующая сила воздействует на определенные части тела. Если человек проходит по жерди, перекинутой между двумя стенами над пустым пространством, то его воображение возбуждается при мысли о возможном падении, его тело подвергается воздействию этого воображения и он падает; но когда жердь положена на земле, он ходит по ней и не падает. Это происходит по той причине, что тело и телесные силы созданы для того, чтобы служить и подчиняться душе; вот почему имеется разница в этих силах, соответствующая разнице в чистоте и силе души. Нет ничего невозможного в том, чтобы сила души достигала такой степени, что ей повинуются естественные силы, находящиеся вне человеческого тела, ибо душа (человека) не запечатлена в его теле. Вместе с тем у человека имеется прирожденное стремление и склонность управлять своим телом. И если возможно, что органы его тела повинуются ему, то нет ничего невозможного в том, что и другие вещи вне его тела будут повиноваться ему, что его душа сможет управлять порывами ветра и потоками дождя, ударом молнии или землетрясением, поглощающим землю вместе с ее обитателями. Это, как известно, происходит, когда возникает холод или жар, или движение воздуха; этот жар или этот холод вызываются душой человека, и все это происходит без наличия видимой природной причины; нечто подобное есть чудо, совершенное пророком. Но все это происходит только в материях, восприимчивых к таким воздействиям, но не бывает, чтобы дерево превратилось в животное или чтобы луна, которая не подвержена расщеплению, раскололась. Таково учение философов о чудесах, и мы не отвергаем всего, что они утверждают, ибо такие вещи действительно происходят с пророками; мы не согласны с ними, лишь поскольку они, ограничиваясь признанием этого, отрицают возможность превращения жезла в змею, воскрешения мертвых и тому подобного. Мы должны заниматься этим вопросом для успешного доказательства существования чудес, а также и с другой целью, а именно: для обоснования учения мусульман, на котором зиждется их вера в то, что Аллах всемогущ. Теперь мы приступим к исполнению нашего намерения».

Я говорю:

Предшествовавшие (мыслители) не занимались вопросом о чудесах, так как, согласно их учению, такие вещи не следует обсуждать и подвергать сомнению, ибо они составляют начала шариата, и человек, который обсуждает их и подвергает их сомнению, заслуживает наказания, так же как и те, кто ис-следует другие общие начала шариата, например: существуют

ли Аллах, блаженство и добродетели. Ибо нет никакого сомнения, что они существуют, а то, как они существуют, есть нечто божественное, чего не может постигнуть человеческий разум. Ведь эти начала служат основой поведения человека, благодаря которой человек становится добродетельным, а приобретает знания он может лишь после того, как он достиг добродетели. Никто не должен заниматься исследованием начал, на которых основывается добродетель, пока он сам не достиг добродетели, и если (верно, что) умозрительные науки могут быть доведены до совершенства лишь благодаря постулатам и аксиомам, кои прежде всего усваивает обучающий, то это тем более относится к повседневным делам.

Что касается причин, кои, согласно Абу-Хамиду, побуждают философов принимать эти положения, то я не знаю ни одного философа, который признавал бы это, за исключением Ибн-Сины. Если (такие явления) действительно имеют место и если возможно, что тело изменяется под воздействием чего-то такого, что не есть ни тело, ни находящаяся в теле сила, то возможны и упоминаемые им причины. Однако не все, что возможно по своей природе, может быть произведено человеком, ибо нам хорошо известно, что возможно для человека. Большая часть того, что возможно само по себе, невозможно для человека; то, что истинно в отношении посланника божьего, а именно: что он может нарушить обычный порядок (явлений), невозможно для (обыкновенного) человека, хотя оно и возможно само по себе. По этой причине никто не должен считать, что для посланников божьих возможно то, что разум считает невозможным, и если ты хорошенько рассмотришь такие чудеса, существование которых подтверждается, то ты обнаружишь, что они относятся к вещам подобного рода. Самое очевидное (из чудес) — это бесценная книга Аллаха, существование которой не есть нарушение обычного порядка (явлений); об этом чуде мы знаем не из разговоров людей — не так, как о превращении жезла в змею; дивная природа книги божьей доказывается чувством и назиданиями для каждого бывшего или будущего человека до судного дня. Таким образом, это чудо превосходит все остальные чудеса.

Пусть удовлетворится этим человек, не довольствующийся умалчиванием этого вопроса, и пусть он знает, что способ подкрепления веры в пророков, исходящий из (наличия) их отличительных свойств, совсем другой, а именно тот, на который в другом месте указывает сам Абу-Хамид. Эта вера подкрепляется действием, произошедшим из того качества, благодаря которому пророк называется пророком. Это действие позволяет познавать сокровенное и создавать священные законы, находящиеся в соответствии с истиной и разъясняющие такие дей-

ствия, в которых кроется счастье всего человечества. Я не знаю ни одного предшествовавшего *«мыслителя»*, кроме Ибн-Сины, который бы придерживался в отношении снов взгляда, приписываемого Абу-Хамидом философам. Предшествовавшие *«мыслители»* утверждают относительно откровения и снов только то, что они исходят от Аллаха (благостен он и велик!) через духовное, бестелесное существо, которое, по их мнению, дарует людям разум; лучшие сочинители называют это существо деятельным разумом, а в шариае оно называется ангелом. Вернемся же к тому, что Абу-Хамид сказал об этих четырех положениях.

Первое положение

Абу-Хамид говорит:

«По нашему мнению, связь между тем, что обычно считается причиной, и тем, что считается действием, не есть необходимая связь; о каждом из них нельзя сказать, что это есть то, а то есть это. В равной мере утверждение и отрицание одного не включают в себя утверждения или отрицания другого, потому существование и несуществование одного не вытекает с необходимостью из существования и несуществования другого. Так, например, утоление жажды не включает в себя питья, насыщение — еды, горение — соприкосновения с огнем, свет — восхода солнца, смерть — обезглавливания, выздоровление — принятия лекарства, очищение желудка — принятия слабительного средства. Точно так же обстоит дело со всеми прочими связями *«между явлениями»*, наблюдаемыми во врачебной науке, науке о звездах, в искусствах и ремеслах. Ибо связь между этими явлениями основана на предопределении всевышнего, вызывающего эти явления в последовательном порядке; но эта связь отнюдь не необходима сама по себе и может быть разорвана: всевышний обладает властью создавать сытость без еды, смерть без обезглавливания, продление жизни — после обезглавливания, и так обстоит дело со всеми прочими связями *«между явлениями»*. Философы, однако, отвергают эту возможность и утверждают, что это невозможно. Исследование всех этих бесконечных связей заняло бы слишком много времени, поэтому мы возьмем лишь один-единственный пример, а именно сожжение хлопчатой ткани от соприкосновения с огнем. Мы считаем возможным, что произойдет соприкосновение без сожжения, а также превращение хлопчатой ткани в пепел без всякого соприкосновения с огнем, хотя философы отрицают такую возможность. Обсуждение этого положения можно разделить на три части.

Первое. Наши противники утверждают, что причиной горения является только огонь; это естественная, а не основанная на воле причина, и она не может воздержаться от *«осуществления»* того, что исходит от ее природы, когда она приходит в соприкосновение с восприимчивым к ней субстратом. Мы отрицаем это и утверждаем следующее. Причиной горения, совершающей свое действие созданием в хлопчатой ткани черноты путем разъединения ее частей и превращения ее в пепел, является всевышний Аллах, который действует либо через посредство ангелов, либо без всякого посредничества. Что касается огня, то это мертвое, бездеятельное тело. Так где же доказательство того, что огонь есть причина? Философы не имеют другого доказательства, кроме того, что они наблюдали горение, когда происходило соприкосновение с огнем, но наблюдение указывает лишь на то, что то и другое произошло одновременно, а не на то, что одно возникло благодаря другому. В действительности же нет никакой другой причины, кроме всевышнего, ибо все согласны в том, что дух соединяется в семени животных с воспринимающей и движущей силами не благодаря природе, теплоте и холоду, влажности и сухости и что родитель, заронивший семя в чрево, не есть ни причина зародыша, ни причина его жизни, его зрения, слуха и всего прочего. И хотя известно, что те же силы существуют и у родителя, однако никто не говорит, что они наличествуют благодаря ему; нет, их наличие вызвано первым *«действителем»* либо непосредственно, либо через посредство ангелов, коим поручено *«создавать»* вещи, имеющие начало во времени. Философы, говорящие о творце, вполне убеждены в этом, а речь идет именно о них.

Было выяснено, что одновременное существование двух вещей не указывает на то, что одна из них существует благодаря другой. Мы разъясним это положение с помощью одного примера. Предположим человека, слепого от рождения, глаза которого покрыты пеленой и который никогда не слышал ни слова о различии между ночью и днем. Если днем удалить пелену с его глаз, и он откроет свои веки, то, увидев цвета, он будет думать, что глаза его воспринимают формы цветов потому, что он открыл свои глаза; он будет думать, что, пока его глаза здоровы и действуют и пока препятствия нет, а предмет, находящийся перед ним, имеет цвет, он, без сомнения, будет способен видеть. Но до тех пор, пока солнце не сядет и небо не потемнеет, он не поймет, что именно свет солнца есть причина того, что цвета запечатлелись в его глазах. Наши противники полагают, что среди начал существования имеются отдаленные и ближние причины, кои вызывают события, совпадающие с ними *«по времени»*, только потому, что эти причины постоянны, не

пропадают и не являются движущимися телами, исчезающими *〈с поля зрения〉*. Если бы эти причины пропадали или исчезали с поля нашего зрения, то мы наблюдали бы разъединение *〈причин и действий〉* и поняли бы, что вне наблюдаемых нами *〈явлений〉* есть некая причина. И если принять их основоположения, мы впадаем в противоречие.

Поэтому философы, обладающие пытливым умом, признали, что те случайные явления и события, кои происходят при соприкосновении тел и вообще при перемене в их положении, вызваны тем, кто дарует формы, кто является ангелом или множеством ангелов; они поэтому даже утверждали, что впечатление, получаемое глазом от формы цветов, опосредствовано тем, кто дарует формы, так что восход солнца, здоровый зрачок и обладающее цветом тело суть только предпосылки или predispositions, делающие субстрат способным воспринимать формы. Это положение они применяли ко всем событиям. Это служит опровержением тех, кто утверждает, что огонь есть причина горения, хлеб — причина сытости, лекарство — причина здоровья и так далее».

Я говорю:

Что касается отрицания существования действующих причин, наблюдаемых в чувственно воспринимаемых вещах, то это софистика; тот, кто говорит так, либо говорит одно, а думает другое, либо же увлекается софистическими лжеумствованиями, осаждающими его во время обсуждения этих вопросов. Ибо тот, кто отрицает это, не может уже признавать, что всякое действие необходимо имеет свою причину. А достаточны ли эти причины сами по себе для того, чтобы вызвать исходящие от них действия, или же для того, чтобы их действие было законченным, требуется *〈дополнительно〉* некая внешняя причина — все равно, будет ли она *〈действовать〉* отдельно *〈от них〉* или нет, — этот вопрос не самоочевиден, он требует глубокого рассмотрения и кропотливого исследования. Если мутакаллимы сомневаются в наличии действующих причин, кои воспринимаются как обуславливающие друг друга, сомневаются потому, что имеются действия, причины которых не воспринимаются, то для этого нет никаких оснований. Те явления, причины которых не воспринимаются, остаются пока неизвестными и должны быть исследованы именно потому, что их причины не воспринимаются, так как то, причины чего не воспринимаются, остается неизвестным в силу его природы и должно быть исследовано. Отсюда необходимо вытекает, что то, что неизвестно, имеет причины, кои не восприняты. Человек, рассуждающий подобно мутакаллимам, не различает между оче-

видным и неизвестным; поэтому все, что Абу-Хамид говорит здесь *〈по этому поводу〉*, есть софистика.

Далее, почему мутакаллимы говорят о сущностных причинах и считают, что только через их понимание можно понять сущее? Ибо совершенно очевидно, что у вещей есть сущности и атрибуты, которые требуют того, чтобы от каждой вещи исходили особые действия и благодаря которым различаются друг от друга сами эти вещи, их имена и определения. Если бы у какой-нибудь вещи не было особого действия, у нее не было бы и особой природы. А если бы у нее не было особой природы, то у нее не было бы ни особого имени, ни особого определения, и тогда все вещи были бы одновременно и чем-то одним, и чем-то не одним; в таком случае можно было бы спросить, действует ли или претерпевает ли это единое каким-либо особым образом или нет, и если оно действует каким-либо особым образом, то должны существовать особые действия, вытекающие из особой природы *〈вещи〉*; если же оно не действует каким-то особым для него единым образом, то единое не есть единое. Но если отрицается природа единого, то отрицается и природа сущего, а если отрицается природа сущего, то необходимо *〈признавать〉* несуществование *〈всего〉*.

Далее, действия, проистекающие из всех вещей, — необходимы ли они для вещей, коим свойственно совершать их, или они совершаются только в большинстве случаев, или же одни вещи таковы, что проистекающие из них действия необходимы, а другие таковы, что проистекающие из них действия совершаются лишь в большинстве случаев? Это вопрос, который нужно исследовать, так как одно действие и претерпевание происходит в каждой паре существующих вещей благодаря одному из бесчисленных отношений, *〈существующих между вещами〉*, и часто случается, что одно отношение следует за другим. Стало быть, нельзя решительно утверждать, что огонь действует, когда он находится вблизи восприимчивого *〈к нему〉* тела, ибо нет, конечно, ничего невероятного в том, что имеется нечто, находящееся в таком отношении к этому телу, что оно препятствует действию огня, как это утверждают относительно талька и других веществ. Но отсюда вовсе не вытекает необходимость отрицания того, что огонь сохраняет свою способность горения лишь до тех пор, пока он сохраняет свое имя «огонь» и свое определение.

Далее, совершенно очевидно, что все вещи имеют четыре причины — действие, материю, форму и цель — и что они необходимы для осуществления действия, в особенности те причины, кои составляют вещь, претерпевающую действие, а именно та, которую одни называют материей, а другие — условием и субстратом, и та, которую одни называют формой, а дру-

гие — духовным качеством. Мутакаллимы признают, что существуют условия, необходимые для обуславливаемого. Так, они говорят, что жизнь есть условие познания. Равным образом мутакаллимы признают, что вещи имеют истинную природу и определения, кои необходимы для существования сущего, поэтому они одинаково судят о видимом и невидимом. Такого же взгляда они придерживаются в отношении неотъемлемых атрибутов вещи, а именно в отношении того, что они называют «показателем»; так, например, они говорят, что совершенство сущего есть показатель того, что причина его разумна, а целесообразность сущего есть показатель того, что оно ведомо его причине. Но разум есть не что иное, как постижение сущего по его причинам, и именно это отличает разум от всех других воспринимающих сил, так что тот, кто отрицает причины, должен отрицать и разум. Искусство логики признает существование причин и действий и считает, что действия можно познать исчерпывающим образом только благодаря познанию их причин. Отрицание этого заключает в себе отрицание познания, а если нет познания, то ничто в этом мире не может быть действительно познано, а если что-нибудь (в этом случае и считается) познанным, то это есть (лишь) мнение; (если нет познания), то не существует ни доказательства, ни определения, ни сущностных атрибутов, входящих в определение. Человек, утверждающий, что он существует, не обладая никаким познанием, должен необходимо согласиться с тем, что и это его утверждение не является необходимо (истинным).

Что касается тех, кто наряду с необходимыми явлениями признает и не необходимые явления, о которых душа составляет суждение, основанное на мнении, воображая при этом, что эти явления необходимы, хотя они не необходимы, то философы не отрицают подобных явлений. Если они называют это «обычаем», то они, очевидно, правы, иначе я не знаю, что люди подразумевают под словом «обычай»: имеют ли они здесь в виду обычную причину, обычный порядок существующих вещей или наш обычай составлять суждения о подобных явлениях? Невозможно, конечно, чтобы всевышний Аллах имел какой-то обычай; ведь обычай — это такое свойство, которое приобретается действователем и которое делает необходимым, чтобы данное действие исходило повторяясь от действующего в большинстве случаев. Аллахом (велик он и всемогущ!) сказано: «И не найдешь ты замены для закона божьего, и не найдешь в законе божьем никакого изменения». Если мутакаллимы имеют в виду обычай, то есть обычный порядок существующих вещей, то ведь обычай бывает только у одушевленных существ; если же нечто подобное существует в неодушевленных вещах,

то в действительности это есть (их) природа, и не невозможно, чтобы вещь обладала природой, вызывающей нечто или необходимо, или в большинстве случаев. Если они имеют в виду наш обычай составлять суждения о вещах, то это есть не что иное, как действие разума, которое обусловлено его природой и благодаря которому разум становится разумом. Философы не отрицают подобного обычая; но «обычай» есть нечто двусмысленное, и если разобраться в этом слове, то окажется, что оно обозначает только предположительное действие; так, если говорят: «такой-то имеет обыкновение поступать так-то и так-то», то этим хотят сказать, что он поступает так в большинстве случаев. Если бы дело обстояло так, то все явления были бы предположительными, но в таком случае в мире не было бы мудрости, на основании которой мы заключаем, что причина мира есть мудрое начало.

Как было уже сказано, мы не должны сомневаться, что существующие вещи являются причиной друг друга и действуют друг через друга и что их самих недостаточно для их действий, но что они нуждаются во внешней причине, действие которой обуславливает как их действия, так и их существование. Что же касается сущности этой причины или этих причин, то в одном отношении философы согласны между собой, а в другом отношении расходятся друг с другом. Все они согласны между собой в том, что первая причина лишена материи и что ее действие является условием существования и действий существующих вещей, что эта причина воздействует на них через посредство того, что претерпевает его действие и что отличается от этих существующих вещей. Это последнее некоторые философы рассматривают как небесную сферу, в то время как другие наряду с этой сферой признают другое лишенное материи существо, которое они называют «дарующим формы». Но здесь не место исследовать эти воззрения. Высшее, что исследует философия, есть эта (последняя сфера). Если ты один из тех, кто стремится (познать) эти истины, то следуй по тому пути, который ведет к ним.

Причина, почему философы придерживаются различных мнений относительно происхождения сущностных форм и в особенности форм души, заключается в том, что они не могут отнести их к теплоте и холоду, влажному и сухому, кои суть причины того, что происходит вокруг нас. Дахриты относят к теплоте и холоду, влажному и сухому все, что происходит вокруг нас без видимой причины, утверждая, что такие вещи произошли вследствие определенного смещения этих элементов, подобно тому как возникают цвета и другие акциденции. Философы же опровергали их.

Абу-Хамид говорит:

«Вторая часть обсуждения касается тех, кто признает, что явления исходят от своих начал, но при этом утверждает, что предрасположение к принятию формы имеет наблюдаемые, наличные причины. Однако, согласно философам, эти явления исходят от начал не благодаря решению и воле, а по необходимости и согласно своей природе, подобно тому как свет исходит от солнца, так что субстраты отличаются друг от друга в отношении принятия только разным своим предрасположением. Так, например, гладкое тело принимает лучи солнца и отражает их так, что становится источником освещения других мест, а земля не принимает этих лучей; воздух не препятствует проникновению солнечного света, а камень препятствует; одни вещи становятся под воздействием солнца мягкими, другие — твердыми, третьи (как, например, платье, которое белил сукновальщик) белеют, а четвертые (как, например, лицо сукновальщика) чернеют; начало здесь одно и то же, но действия различны, поскольку различно предрасположение в субстрате. Следовательно, ничто не препятствует исхождению того, что исходит от начал существования; причина же несовершенства кроется только в претерпевающих действие субстратах. Если дело обстоит именно так и если мы, взяв, например, огонь с присутствующим ему качеством, приведем в одинаковое соприкосновение с ним два одинаковых куска хлопчатой ткани, то как же можно представить себе, что один кусок сгорит, а другой нет, если здесь не делается никакого выбора? Исходя из этого, философы отрицают, что Ибрахим³² (мир да будет над ним!) попал в огонь и при этом не сгорел, а огонь оставался огнем; они утверждают, что это стало возможным или потому, что от огня отняли теплоту (в этом случае огонь уже перестал быть огнем), или же потому, что изменилась сущность Ибрахима, так что он стал камнем или еще чем-нибудь таким, на что не воздействует огонь, а между тем ни то, ни другое невозможно».

Я говорю:

Те из философов, кои утверждают, что эти чувственно воспринимаемые вещи не служат причиной друг друга и что их причина есть исключительно внешнее начало, не могут утверждать, что видимое ими воздействие вещей друг на друга есть нечто недействительное. Они говорят, что вещи служат причиной друг друга лишь в том смысле, что создают предрасположение к принятию форм от внешнего начала. Я, однако, не знаю ни одного философа, который утверждал бы это безоговорочно;

³² Ибрахим — библейский Авраам.

в отношении субстанциальных форм они это утверждают, но в отношении акцидентальных — нет. Все они согласны между собой в том, что теплота вызывает такую же теплоту и что так обстоит дело со всеми четырьмя качествами, но они утверждают, что при этом сохраняется тепло элемента огня и тепло, исходящее от небесных тел. Взгляда же, который Абу-Хамид приписывает философам и согласно которому отрешенные (от материи) начала действуют по своей природе, а не по выбору, не придерживается ни один (человек, с мнением которого) можно считаться. Напротив, все, что обладает знанием, по мнению философов, должно действовать по выбору. Однако, утверждают они, в силу того, что существующий миропорядок — наилучший, из двух противоположностей может осуществиться только лучшая; выбор, производимый отрешенными (от материи) началами, делается ими не с целью совершенствования своей сущности — ибо в их сущности нет ничего несовершенного, — а для того, чтобы могли совершенствоваться те существующие вещи, кои в своей природе имеют какой-то недостаток.

Что касается возражений, кои Абу-Хамид приписывает философам, по поводу чуда, происшедшего с Ибрахимом (мир да будет над ним!), то среди мусульман подобное утверждают лишь еретики. Мудрые философы считают непозволительным обсуждать или оспаривать начала шарната, и тот, кто занимается этим, заслуживает в их глазах сурового наказания. Ибо если каждое искусство имеет свои начала и каждый занимающийся этим искусством должен их признать, то это тем более обязательно в отношении такого практического искусства, как шарнат. Ибо, согласно философам, каждый человек должен следовать стезею предписанных шарнатом добродетелей не (просто) как человек, а как человек со знанием; поэтому каждый обязательно должен признавать начала шарната и брать пример с того, кто их устанавливает. Отрицать и оспаривать эти начала — значит отрицать человеческое существование, потому и находили нужным убивать еретиков. Надобно сказать, что эти начала суть вещи божественные, находящиеся выше человеческого разума, и поэтому их следует признавать, хотя причины их неизвестны.

Вот почему мы не знаем ни одного предшествовавшего философа, который обсуждал бы вопрос о чудесах, хотя чудеса были распространены и являлись (в разных концах) мира, ибо они суть начала, подтверждающие священные законоположения, а эти законоположения суть начала, служащие основанием добродетели. Они не обсуждали также вопроса о том, что (происходит с человеком) после смерти. Ибо если человек растет, руководствуясь предписываемыми шарнатом добродетелями, то он сам становится вполне добродетельным; если у него доста-

точно времени и он находится в счастливых условиях, благодаря которым он становится сведущим человеком, способным истолковывать то или иное начало шариата, то он не должен разглашать это толкование; он должен *⟨руководствоваться⟩* словами Аллаха (да будет он превознесен!): «Сведущие в науке говорят: мы уверовали в это, все это от нашего господа», и должен говорить: так утверждает шариат, и так утверждают сведущие в науке.

Абу-Хамид говорит:

«На это можно ответить двояко. Во-первых, можно сказать так: мы не согласны с утверждением о том, что начала не действуют по выбору и что создатель не действует по своей воле; мы уже отвергли это утверждение, обсуждая вопрос о сотворении мира во времени. Таким образом, доказано, что причина вызывает горение по своей воле, когда кусок хлопчатой ткани приводится в соприкосновение с огнем; она может точно так же не вызывать его, когда соприкосновение имеет место».

Я говорю:

Желая смутить своего противника, Абу-Хамид рассматривает как доказанное то, что его противник отказывается признать, и говорит, что противник не имеет доказательства, обосновывающего его отказ. Он говорит, что первая причина вызывает горение без посредствующего *⟨звена⟩*, которое она могла бы создать для того, чтобы горение вызывалось огнем. Но подобные утверждения противоречат показаниям чувств о существовании причин и действий. Так, ни один философ не сомневается в том, что огонь вызывает горение, происходящее в хлопчатой ткани, и является причиной горения, которое происходит не при всех обстоятельствах, а при наличии внешнего начала, которое есть условие существования огня, не говоря уже о его горении. Философы расходятся между собой только по вопросу о качестве этого начала: отрешенное ли оно *⟨от материи⟩* начало или же промежуточное между возникающим явлением и отрешенным *⟨от материи⟩* началом, находящимся вне огня.

Абу-Хамид, излагая мнение философов, говорит:

«Но если говорить так, то необходимо признавать явные нелепости. Ибо если вы отрицаете необходимую зависимость действий от их причин и относите их к воле их создателя, которая не следует по твердо намеченному пути, и считаете возможным, что эта воля может видоизменяться и преображаться, то с каждым из нас может случиться так, что перед ним будут хищные звери, горящие огни, неподвижные горы и вооруженные враги, а он их не увидит по той причине, что Аллах не создал в нем способности увидеть. Человек, оставивший дома книгу,

мог бы при своем возвращении найти ее превращенной в красного, умного и ловкого юношу или в животное; или он мог бы оставить дома юношу, а затем найти его превращенным в собаку; или он мог бы оставить пепел и найти его превращенным в мускус; или камень — превращенным в золото, а золото — превращенным в камень. Если бы его спросили о той или иной из этих вещей, он должен был бы ответить: я не знаю, что теперь находится в моем доме; я только знаю, что оставил в своем доме книгу, а теперь там, может быть, находится конь, который запачкал уже библиотеку мочой и навозом; я оставил в своем доме кусок хлеба, но он, возможно, превратился в яблоню. Ибо всевышний Аллах всемогущ; так что нет необходимости ни в том, чтобы конь был создан из семени, ни в том, чтобы дерево было создано из семени; более того, нет необходимости и в том, чтобы сам этот человек был создан из чего-то. Ведь всевышний создает вещи, коих раньше не существовало; действительно, когда кто-то видит человека, которого он до этого никогда не видал, и у него спрашивают: «Порожден ли этот человек?», то он мог бы ответить неуверенно: «Возможно, что один из плодов на рынке превратился в человека, а он именно и есть тот самый человек». Ибо Аллах может сделать все, что возможно, а это возможно. Можно было бы привести и другие примеры (такого рода вещи можно представлять себе в бесконечном количестве), но и *⟨приведенных уже примеров⟩* довольно».

Приписав эти слова философам, Абу-Хамид дает такой ответ:

«Ответ должен быть таким. Если бы было верно, что существование возможного не допускает, чтобы человек был наделен знанием о том, что возможное не совершится, то все эти нелепости вытекали бы необходимо. Но нас не могут смутить приведенные вами примеры. Ибо всевышний Аллах наделил нас знанием того, что он не сделает все эти возможные вещи. Мы не утверждаем, что они необходимы; напротив, они могут произойти и не произойти. Обычный порядок явлений, подкрепляемый все новыми и новыми наблюдениями, приобретает в нашем уме устойчивость и становится для нас чем-то совершенно привычным. Вполне возможно, что таким образом, согласно объяснениям философов, пророк может знать, что такой-то человек не вернется завтра из своего путешествия, и хотя его возвращение возможно, пророк все же знает, что эта возможность не будет осуществлена. Более того, мы часто видим обыкновенных людей, о которых мы знаем, что они не воспринимают сокровенного и что они могут познать предметы разумного восприятия только благодаря обучению; и все же нельзя отрицать,

что их душа и их пронизательность могут достигнуть такой силы, что они будут постигать то, что постигают пророки, поскольку они знают, что такое-то событие возможно, но вместе с тем знают, что оно не произойдет. И если всевышний Аллах прерывает обычный порядок явлений, вызывая необычное событие, то во время такого перерыва их душа теряет знание обычного, и всевышний не создает «в них» более этого «знания». Поэтому нельзя возражать против следующего допущения: нечто может быть совершенно всевышним, но он провидит, что, хотя он мог бы сделать это, он все же не сделает этого в течение известного времени, и он наделил нас знанием того, что он не сделает этого в течение данного времени».

Я говорю:

Если мутакаллимы допускают, что противоположности в сущем одинаково возможны, что они таковы и для «первого» действующателя и что одна из этих противоположностей может быть выделена лишь волей его, то в этом случае воля его не действует согласно определенному правилу, по которому события должны происходить всегда или в большинстве случаев. По этой причине из положений мутакаллимов следуют порочные выводы. Ибо истинное знание есть знание вещи такой, как она есть. И если бы в отношении субстрата, как и в отношении «первого» действующателя, существовала возможность двух противоположностей, то мы не имели бы никакого устойчивого знания чего-либо даже на одно мгновение, ибо мы предполагаем, что этот действующатель управляет существующим миром подобно единовластному тирану, которому подчиняется все, что ни есть в его царстве, и для которого не существует ни законов, ни обычаев. Действия такого властителя, естественно, не могут быть предугаданы, и если какое-то действие его осуществляется, то, конечно, нельзя предугадать, будет ли оно осуществляться в каждый следующий момент.

Абу-Хамид не имеет оснований не признавать тех нелепостей, которые вытекают из его положения, будто всевышний Аллах наделяет нас знанием о том, что эти возможности могут быть осуществлены лишь в особое время, например, когда совершается чудо. Ибо знание, коим мы наделены, всегда есть нечто последующее по отношению к природе существующей вещи; ведь иметь правильное представление о вещи — значит считать ее такой, какая она есть в действительности. Следовательно, если у нас есть знание о возможном, то, значит, в действительности существующем возможном должно быть нечто такое, от чего зависит это наше знание или через самое это возможное, или через действующателя, или через них обоих. Это нечто люди и называют обычным «порядком вещей». И так как существо-

вание этого нечто, называемого обычным «порядком вещей», невозможно в первом действующателе, то это нечто может находиться только в сущем, а это и есть то, что философы, как мы сказали, называют природой «вещей».

Такое же согласие имеется между знанием Аллаха и существующими вещами, но знание Аллаха о существующих вещах есть их причина, а эти существующие вещи суть следствие его знания; поэтому сущее находится в согласии со знанием всевышнего. Если, например, пророк узнает о приходе Зейда, получая знамение от Аллаха, то причина того, почему действительное событие находится в согласии со знанием его, состоит не в чем ином, как в том, что природа сущего есть нечто последующее по отношению к вечному знанию, ибо знание как таковое может относиться только к чему-то такому, природа чего стала актуальной. Знание творца есть причина того, почему природа сущего, к коей это знание относится, становится актуальной. Мы не знаем возможного вследствие того что не знаем природы, вызывающей наличие или отсутствие вещи. Если бы противоположности в существующих вещах находились в состоянии равновесия или сами по себе или через посредство действующих на них причин, то эти вещи либо и не наличествовали и не отсутствовали бы, либо одновременно и наличествовали и отсутствовали бы, а раз так, то одна из противоположностей должна была бы иметь преобладание в существовании. Знание существования, имеющего такую природу, приводит в актуальное состояние одну из противоположностей. И знание, относящееся к этой природе, есть или знание, предшествующее ей (то есть такое знание, следствием которого является природа, а именно извечное знание), или же знание, которое является следствием этой природы (то есть не извечное знание). Постигание сокровенного есть не что иное, как созерцание такой природы и приобретение нами такого знания, которому не предшествует никакое доказательство; оно есть то, что по отношению к обыкновенным людям называется сновидением, а по отношению к пророкам — нантием. Вечная воля и вечное знание суть причины упомянутой выше природы в существующих вещах. Таково значение слов всевышнего: «Скажи: кроме Аллаха никто, ни на небе, ни на земле, не знает сокровенного». Такая природа может быть необходимой и может возникать только в большинстве случаев. Сновидения и нантие, как мы сказали, суть лишь предвозвещение такой природы в возможно сущем; искусства, притязавшие на предсказание будущих событий, обнаруживают только слабые следы воздействия этой природы, или этого естества, или — назови это как тебе угодно — того, что само по себе перешло в актуальное состояние и к чему относится знание.

Абу-Хамид говорит:

«Во-вторых, на это можно ответить следующим образом (причем в таком ответе содержится способ отрешиться от порочных выводов). Допустим, что в огне создана природа, которая сжигает два одинаковых куска хлопчатой ткани, приведенных в соприкосновение с ним, и что между ними нет никакого различия, поскольку они одинаковы во всех отношениях. Но все же мы считаем возможным, что пророк, будучи брошен в огонь, не сгорит в нем, либо потому, что изменилось качество огня, либо потому, что изменилось качество пророка и что либо благодаря всевышнему, либо через посредство ангелов в огне могло возникнуть качество, которое не позволило жару распространиться за пределы тела огня, так что этот огонь продолжал сохранять свою форму, существуя как огонь, но не испуская жара и не воздействуя на окружающее; или же в теле пророка могло возникнуть такое качество, которое защитило его от действия огня, хотя тело его по-прежнему было из плоти и кости. Ведь нам известно, что человек может натереть себя тальком и сесть в затопленную печь, не страдая при этом. Отрицать это могут только те, кто не был свидетелем подобного явления. А наш противник, который отрицает возможность того, что Аллах властен наделить огонь или тело таким атрибутом, который не дает телу сгореть, подобен тому человеку, который не видел ни талька, ни его действия и потому отрицает возможность такого действия талька. Ибо Аллах способен делать удивительные и чудесные вещи, из коих не все доводится видеть нам самим; но почему же мы должны отрицать их возможность и рассматривать их как невозможные?»

Поэтому воскресение мертвого и превращение жезла в змею возможны следующим образом: материя может обрести любую форму, так что земля и другие элементы претворяются в растение; растение, когда его съедает животное, может претвориться в кровь; кровь может претвориться в семя; семя может быть заронено в чрево и превратиться в животное. При обычном порядке вещей это происходит в течение длительного времени, так почему же наш противник считает невозможным, чтобы Аллах был способен заставить материю пройти эти ступени в течение более короткого, чем обычно, срока? Если возможен более короткий срок, то ничто не может препятствовать тому, чтобы он был наикратчайшим и чтобы силы <души> стали действовать быстрее, в итоге чего явилось бы чудо пророка.

Если спросят: исходит ли это от души пророка или же от другого какого-нибудь начала по побуждению пророка? — то мы ответим: исходит ли то, что, как вы считаете, может произойти под воздействием силы души пророка, как, например,

падение дождя, удар молнии или землетрясение, — исходит ли это от пророка или от другого какого-нибудь начала? Мы утверждаем относительно упомянутых <событий> то же самое, что вы утверждаете относительно тех <событий>, которые рассматриваются вами как возможные. Как для вас, так и для нас лучше всего возводить их (или непосредственно, или через ангелов) ко всевышнему. Но время осуществления их соответствует тому времени, когда внимание пророка занято их осуществлением и выбором благого порядка их возникновения, дабы поддержать порядок священных законов, и именно это приводит к возникновению того или иного события. Событие само по себе возможно, но начало его определяется великодушием всевышнего. Событие это, однако, исходит от него только тогда, когда необходимость дает преобладание его существованию, причем в этом событии воплощается благо, а благо воплощается в нем только тогда, когда пророку надобно доказать свою пророческую природу и сделать это событие источником блага.

Все это находится в согласии с рассуждением философов и необходимо вытекает из него, поскольку они признают, что пророку присуща особая черта, отличающая его от обыкновенных людей. В какой мере пророк может отличаться от обыкновенных людей, разум определить не в силах, но нет никакой нужды объявлять эту черту пророка чем-то недействительным, когда существование ее подтверждается общепринятым мнением и шариадом. Вообще говоря, только семя принимает форму животного (оно принимает животные силы от ангелов, кои, по мнению философов, суть начала существующих вещей), только человек может быть создан из семени человека, а из семени коня — только конь (поскольку то, что семя возникло в коне, делает необходимым, чтобы в этом семени форма коня возобладала над всеми другими <возможными> формами, так что оно принимает только ту форму, которая возобладала; поэтому же ячмень никогда не вырастает из пшеницы, а яблоко — из груши). Далее, мы видим, что определенные роды живых существ возникают самопроизвольно из земли и никогда не происходят рождением (например, черви), а некоторые возникают как самопроизвольно, так и рождением (например, мыши, змеи и скорпионы, ибо они могут порождаться также и землей). Их предрасположение принимать формы изменяется по неизвестным нам причинам; человеческий разум не в силах познать их, поскольку, по мнению философов, эти формы исходят от ангелов не по прихоти последних или случайно, а возникают в каждом субстрате только таким образом, что возникает форма, которую этот субстрат готов принять в силу своего собственного предрасположения. Эти предрасположения различаются между собой, а их началами, по мнению философов, являются те или

иные сочетания звезд и различные положения небесных тел относительно друг друга при их движении. Благодаря этому в началах этих предрасположений обнаруживаются удивительные и чудесные вещи. Вот почему люди (знакомые с таинственной силой) чародейства, зная свойства минеральных субстанций и будучи знакомы с наукой о звездах, могут сочетать небесные силы со свойствами минералов и придавать те или иные фигуры земным субстанциям, находить их особые качества и совершать благодаря этому чудеса в мире. Они часто изгоняют из страны змей и скорпионов, а иногда и клопов и совершают другие (чудеса), относящиеся к науке чародейства.

Так как нет установленного мерил для начал этих предрасположений и мы не можем познать их сущности или определить их, то откуда же мы можем знать, что в некоторых телах не могут возникать предрасположения, благодаря которым превращение этих тел проходит свои ступени в более короткое время, так что определенное тело оказывается предрасположенным к принятию такой формы, принять которую оно раньше не было готово, и становится источником возникновения чуда? Это могут отрицать только те, кто обнаруживает недостаток понимания, незнакомство с существами высшего мира, забвение таинств божественного творения и незнание врожденной природы (человека). Кто знаком с чудесами наук, тот никогда не подвергает сомнению то, что по воле всемогущего Аллаха пророки могли являть приписываемые им чудеса.

Наши противники могут сказать: мы согласны с вами, что всевышний властен делать все возможное, а вы согласны с нами, что невозможное не может быть сделано, что есть нечто такое, что известно как невозможное, есть такое, что известно как возможное, и есть такое, относительно чего разум колеблется, не решаясь судить, возможно оно или невозможно. Каково же, по вашему мнению, определение невозможного? Если невозможное означает не что иное, как одновременное утверждение и отрицание одного и того же, то оно равносильно признанию вами того, что о двух вещах нельзя сказать: то есть это, а это есть то, и что существование одной вещи не требует существования другой. Невозможное, стало быть, есть (, например,) признание того, что Аллах может создать желание без знания предмета желания и знание без жизни; что он может двигать рукой мертвого, заставить его сесть и писать этой рукой целые тома, углубиться в науки с открытыми глазами и со взором, устремленным на сочинение, хотя он не видит, хотя в нем нет жизни и он лишен всякой силы; что один только всевышний может вызвать все эти целенаправленные действия, двигая рукой мертвого, так что движение это будет исходить от всевышнего. Но если рассматривать все это как возможное, то пропа-

дает всякое различие между произвольным действием и (действием, подобным) судороге. И осмысленное действие уже не указывает на то, что действительность обладает знанием или способностями. Тогда становится необходимым то, что всевышний способен превращать одни роды (вещей) в другие, превращать субстанцию в акциденцию, знание — в силу, черноту — в белизну, голос — в запах, подобно тому как он способен превращать мертвое тело в живое и камень — в золото; отсюда вытекает и то, что всевышний Аллах может совершать бесчисленное количество других невозможностей.

Ответ на это следующий: невозможное не может быть совершено всевышним; невозможное состоит в одновременном утверждении и отрицании чего-то или в утверждении более частного вместе с отрицанием более общего, или в признании двух вещей вместе с отрицанием одной из них; все, что не может быть сведено к этому, не невозможно, а что не невозможно, то может быть сделано. Совмещение черноты с белизной невозможно по той причине, что утверждение о том, что форма черноты существует в субстрате, подразумевает отрицание существования в нем формы белизны, а так как признание черноты подразумевает отрицание белизны, то невозможно одновременное утверждение и отрицание белизны. Одновременное существование человека в двух местах невозможно по той причине, что из того, что он находится дома, мы заключаем, что он не может быть в другом месте, и из отрицания того, что он находится в другом месте, мы заключаем, что он не может быть одновременно в другом месте и дома. Точно так же желание подразумевает поиски чего-то известного; и если возможны поиски без знания, то не может быть желания, и мы должны будем отрицать то, что у нас подразумевалось раньше. Невозможно, чтобы мертвое тело было наделено знанием, потому что под мертвым телом мы понимаем то, что не воспринимает, но если оно наделяется воспринимающей силой, то его уже нельзя называть мертвым телом в том смысле, в каком это слово употребляется.

Что касается способности превращать одни роды (вещей) в другие, то некоторые мутакаллимы утверждают, что Аллах обладает такой способностью, но мы считаем немыслимым превращение одной вещи в другую. Если бы, например, чернота могла превратиться в могущество, то чернота или оставалась бы, или не оставалась бы; если бы она больше не существовала, то она не изменилась бы, а просто перестала бы существовать, и существовало бы (на ее месте) нечто другое. Если бы она оставалась существующей вместе с могуществом, то она не изменилась бы, а просто к ней присоединилось бы нечто другое; если же чернота осталась бы существующей, а могущество не суще-

ствовало бы, то она <опять же> не изменилась бы, а осталась бы такой, какой была раньше. Когда мы говорим, что кровь превращается в семя, то мы под этим понимаем то, что одна и та же материя сбрасывает одну форму и облекается в другую; это приводит к тому, что одна форма становится несуществующей, а другая возникает, при этом материя остается и в ней лишь попеременно возникает то одна, то другая форма. Если мы говорим, что вода становится воздухом благодаря разогреванию, то мы под этим понимаем то, что материя, которая приняла форму воды, сбрасывает эту форму и облекается в другую, так что материя остается одной и той же, меняются же только атрибуты. Так же обстоит дело, когда мы говорим, что жезл превращается в змею, а земля — в животное. Но нет материи, которая была бы одной и той же для акциденции и субстанции, для черноты и для могущества или для других родов, и по этой причине невозможно, чтобы они превращались друг в друга.

Что касается того, что всевышний движет рукой мертвого и придает ему форму живого человека, который сидит и пишет, так что движением его руки получается складное письмо, то это само по себе не невозможно, поскольку мы относим это к воле разумного существа; это событие отрицают только потому, что обычный порядок вещей противоречит ему. Ваше утверждение, что если дело обстоит так, то осмысленность действия не указывает уже на то, что действительность обладает знанием, — ложно; ибо действителем в этом случае является всевышний Аллах, который совершает свое действие по собственному усмотрению. Что касается вашего утверждения, что если дело обстоит подобным образом, то нет больше различия между судорогой и произвольным движением, то мы на него отвечаем так: мы знаем это различие только потому, что в себе самих испытываем различие между тем и другим случаем, и мы находим при этом, что различающим началом здесь является способность <производить движение>. Мы знаем, что, когда производят движение, бывает два случая: в одном случае движение производят, имея способность <производить это движение>, а в другом случае его производят, не имея такой способности. Теперь, когда мы наблюдаем движения отличных от нас <существ> и видим множество целенаправленных движений, то мы познаем лежащую в их основе способность; всевышний Аллах наделяет нас всеми этими знаниями, кои приобретаются нами через познание обычного порядка вещей; из познания же этого порядка вещей мы приходим к познанию одного из двух родов возможности, хотя невозможность второго рода, как уже говорилось, остается при этом невыясненной».

Я говорю:

Когда он увидел, что его рассуждение, согласно которому вещи не обладают ни особыми качествами, ни формами, из коих происходят действия, особые для каждого вида сущего, является в высшей степени порочным и противоречащим здравому человеческому смыслу, то он в этом <последнем> рассуждении пошел на попятный и выразил свое отрицательное отношение по двум положениям. Первое положение: вещь может иметь упомянутые выше качества, но они не <обязательно> оказывают обычное для них воздействие: например, огонь имеет свой жар, но он не всегда сжигает вещь, когда она находится близко от него, хотя обычно вещь в этом случае загорается. Второе положение: особые формы для того или иного вида сущего не имеют особой материи.

Первое положение может быть принято и философами; внешние условия могут привести к тому, что действия не будут с необходимостью вытекать из причин. Так, например, вполне возможно, что огонь, находясь близко к хлопчатой ткани, не сожжет ее, ввиду того что в соединении с ней окажется нечто такое, что делает ее невоспламеняемой; подобное, как говорят, имеет место в случае с тальком и живым существом.

Что касается положения, согласно которому материи суть условие <существования> материальных вещей, то мутакаллимы не могут отрицать его; ибо, как говорит Абу-Хамид, нет различия между нашим одновременным отрицанием и признанием вещи, с одной стороны, и нашим одновременным отрицанием части вещи и признанием ее как целой — с другой. И поскольку вещи состоят из двух качеств — общего и частного (а то и другое составляют то, что философы называют определением, ибо, согласно их учению, определение состоит из рода и видового различия), то сущее будет упразднено, когда одно из двух его качеств, безразлично какое, будет упразднено. Так, например, поскольку человек состоит из двух качеств, одного — общего, то есть животности, и другого — частного, то есть разумности, то человек не остается человеком как в том случае, если мы лишим его животности, так и в том случае, если мы лишим его разумности, ибо животность есть условие разумности, а если мы упраздняем условие, то упраздняется также и обуславливаемое.

Мнения мутакаллимов и философов по этому вопросу сходятся, за исключением одного положения: философы полагают, что для единичных вещей общие качества являются таким же условием, как и частные, а мутакаллимы отрицают это. Так, например, философы считают теплоту и влажность условием жизни в возникающих и уничтожающихся существах, ибо теплота и влажность суть нечто более общее, чем жизнь, так же

как жизнь есть нечто более общее, чем разумность. Но мутакаллимы отрицают это, и вы можете услышать от них следующее утверждение: для нас сухость и влажность не являются условием жизни. Для философов внешняя форма также является одним из особых условий жизни существа, обладающего внешней формой. Иначе было бы одно из двух: или особая внешняя форма животного существовала бы при отсутствии ее действий, или же она вообще не существовала бы. Так, например, философы считают руку органом разума: пользуясь ею, человек совершает разумные действия — пишет и занимается другими искусствами. Если бы разумность была возможна в мертвых телах, то было бы возможно существование разума при отсутствии его действий; но это было бы подобно существованию теплоты, не согревающей те вещи, кои она по своей природе согревает. Согласно философам, всякая существующая вещь имеет определенное количество и определенное качество (хотя они для той или иной вещи суть нечто акцидентальное), точно так же, по их мнению, вещам свойственно определенное время их возникновения и существования (хотя это время есть также нечто для вещей акцидентальное).

Между ними нет разногласий в том, что материя существующих вещей, причастных одной и той же материи, принимает то одну форму, то противоположную ей форму. Так, по их мнению, обстоит дело с формами четырех элементов, то есть огня, воздуха, воды и земли. Они расходятся между собой только относительно той вещи, которая не имеет общей (с другими вещами) материи или которая имеет различные материи; спор идет о том, могут ли одни из этих вещей принимать форму других, как, например, может ли что-то принимающее определенную форму (как об этом свидетельствуют наблюдения) лишь через множество промежуточных (звеньев) принимать эту форму и без промежуточных (звеньев). Так, например, растение возникает благодаря сочетанию элементов; будучи съедено животным, оно претворяется в кровь и семя; из семени и крови получается животное, как сказано Аллахом (да будет он превознесен!): «Мы создали человека из праха, а затем сделали его семенем в прочном жилище» и так далее до слов «да будет благословен Аллах, лучший из творцов». Мутакаллимы утверждают, что форма человека может пребывать в земле без этих наблюдаемых нами промежуточных (звеньев), в то время как философы отрицают это и утверждают, что если бы это было возможно, то мудрость состояла бы в создании человека без промежуточных (звеньев), а творец, который создавал бы таким образом, был бы наилучшим и могущественнейшим из творцов; и те и другие считают свои положения совершенно

очевидными, но никто из них не дал доказательства своего учения. Но ты (читатель) посоветуйся со своим умом; твой долг верить тому, что он возвещает, и это есть то, что Аллах (да сделает он нас и тебя поборниками истины и достоверности!) предписал тебе.

Однако некоторые мусульмане утверждали даже, что всевышнему присуща способность соединять две противоположности; их сомнительное доказательство гласит: суждение нашего ума о невозможности этого есть нечто ему внушенное, но если бы ему было внушено суждение о том, что это возможно, то он не отрицал бы этой возможности, а допускал бы ее. Эти люди отсюда заключают, что ни разум, ни существующие вещи не имеют актуально существующей природы, так что истина в разуме не следует в бытии за существующими вещами. Сами мутакаллимы стыдятся такого взгляда, но если бы они придерживались его, то дали бы своим противникам меньше возможности обличать их в противоречиях по этому вопросу. Ибо их противники пытаются обнаружить разницу между тем, что мутакаллимы утверждают по этому вопросу, и тем, что они отрицают; очень трудно обнаружить эту разницу, и они не находят ничего, кроме пустых слов. Мы видим, таким образом, что наиболее изощренные в искусстве калама ³³ люди находят убежище в том, что они отрицают необходимую (связь) между условием и обуславливаемым, между вещью и ее определением, между вещью и ее причиной, между вещью и ее доказательством. Все это голая софистика и не имеет никакого смысла; из мутакаллимов (подобной софистикой более всех) занимался Абу-ль-Маали ³⁴. Все эти сомнения разрешаются в общем так: существующие вещи делятся на противоположные и соотносительные; если последние могут быть разъединены, то первые могут быть соединены; но противоположности несоединимы, следовательно, и соотносительные вещи не могут быть разъединены. Таковы мудрость всевышнего и его закон (вплотенные) в (его) творениях, и «не найдешь ты замены для закона божьего». Постигая эту мудрость, разум человека становится разумом, и существование этой мудрости в вечном разуме есть причина ее существования в сущем. Разум поэтому не может быть создан с другими качествами, как это представляет себе Ибн-Хазм ³⁵.

³³ Калам — схоластическая философия ислама.

³⁴ Мухаммед бну-Убайдуллах Абу-ль-Маали — мусульманский богослов, живший при дворе Газневидов, автор книги «Разъяснение религий» (написана в 1092 г.).

³⁵ Абу-Мухаммед Али бну-Ахмед Ибн-Хазм (994—1064) — андалусский поэт, богослов и философ.

[Абу-Хамид говорит:]

«Второе положение»

о неспособности философов дать логическое доказательство тому, что человеческая душа есть духовная субстанция, существующая сама по себе, не заполняющая пространства, не являющаяся телом и не запечатленная в теле, не находящаяся в непрерывном соединении с телом и не отделенная от тела, подобно тому как всевышний Аллах, а также ангелы не находятся ни вне, ни внутри мира, как утверждают философы.

Обсуждение этого положения требует изложения их учения о животных и человеческих силах. Животные силы, по их мнению, делятся на двигательные и воспринимающие; воспринимающие силы бывают двух видов: внешние и внутренние. Внешних сил пять. Эти силы запечатлены в теле. Внутренних сил три. Первая — это представляющая сила, которая расположена в передней части мозга за той частью его, где помещается сила зрения; в ней формы зримых вещей остаются и при закрытых глазах; в этой силе запечатлеваются и собирается все то, что передают ей пять чувств, потому она и называется общим чувством. И если бы не было этой силы, человек, увидевший раз белый мед и воспринявший его сладкость лишь вкушением, не знал бы, увидев его второй раз, что он сладок, пока не попробовал бы его вторично; но в общем чувстве есть нечто, что судит о том, что это белое сладко; в нем, без сомнения, есть нечто такое, что судит сразу об обоих этих качествах, то есть о цвете и сладости, и что при наличии одного судит о наличии другого.

Вторая сила — это сила догадки; она воспринимает идеи, в то время как первая воспринимает формы; форма определяется как то, что не может быть без материи, то есть без тела, а идея — это то, что не нуждается в теле для своего существования, хотя акцидентально она и бывает в теле, как, например, <идеи> враждебности и дружелюбности. Овца воспринимает цвет, форму и внешний вид волка, то есть качества, кои бывают только в теле, но она воспринимает также и то, что волк — ее враг. Ягненок воспринимает форму и цвет своей матери и воспринимает также ее дружелюбность и нежность; по этой причине ягненок убегает от волка, преследующего его мать. Враждебность и дружелюбность вообще не находятся в телах, в отличие от цвета и формы, но если находятся в них, то лишь акцидентально. Эта сила отличается от первой и помещается в заднем желудочке мозга.

Третья сила — это та, которая называется воображающей применительно к животным и мыслительной применительно к человеку. Этой силе свойственно соединять чувственно воспри-

нимаемые формы и сочетать их с идеями; она помещается в среднем желудочке <мозга> между тем местом, где хранятся формы, и тем местом, где хранятся идеи. Благодаря этой силе человек может представлять себе летающую лошадь, существо, имеющее голову человека и туловище лошади, и другие невиданные сочетания вещей. Как будет показано, эту силу правильнее отнести к двигательным силам, чем к воспринимающим. Местоположения всех этих сил были обнаружены благодаря искусству врачевания, ибо когда что-нибудь случается с этими желудочками, находящиеся в них силы приходят в расстройство.

Далее философы утверждают, что <есть особая> сила, в которой запечатлеваются формы чувственно воспринимаемых вещей посредством пяти чувств и которая сохраняет эти формы и не дает им исчезнуть после их восприятия, ибо одна вещь сохраняет другую не той силой, посредством которой она воспринимает ее (так, вода воспринимает <отпечаток>, но не сохраняет его, между тем как воск и воспринимает <его> благодаря своей влажности, и сохраняет <его> благодаря своей сухости). Это показывает нам: то, что сохраняет <формы>, отличается от того, что <их> воспринимает; то, что сохраняет <формы>, называется сохраняющей силой. Таким же образом идеи находятся в силе догадки; сила, которая сохраняет их, называется силой памяти. Итак, подобно пяти внешним силам, имеются пять внутренних воспринимающих сил, если присоединить к ним воображающую силу.

Что касается двигательных сил, то они делятся на два вида: один вид двигательных сил только побуждает к движению, а другой вид производит движение и действие; побуждающая двигательная сила есть сила стремления, или влечения; она побуждает к движению действующую двигательную силу, когда в представляющей силе, о которой мы говорили выше, отображается форма того, к чему следует стремиться или чего следует избегать. Побуждающая сила бывает двоякой: в одном случае она называется вожделеющей — это когда она побуждает к движению, благодаря которому <тело> приближается к вещам, доставляющим наслаждение как необходимые или полезные вещи; в другом случае она называется силой гнева — это когда она побуждает к движению, благодаря которому <тело> удаляется от вещи, представляющей как вредная или губительная вещь. Благодаря этой силе возникает окончательное решение к действию, называемое желанием.

Двигательная сила, сама производящая движение, распространена по нервам и мускулам; в одних случаях она сокращает мускулы и растягивает сухожилия и связки, соединенные с частями тела, в том направлении, где расположена эта сила; в других же случаях она расслабляет и удлиняет мускулы, так

что сухожилия и связки движутся в противоположном направлении. Таковы животные силы души, описанные в общих чертах, без подробностей.

Что касается души, которая мыслит вещи и называется философами разумной, или «речевой» (ибо речь является наиболее типическим внешним проявлением разума, отчего разумная душа и принимает свое название от речи), то она имеет две силы: познающую и практическую. Обе эти силы называются разумом, так что «разум» в данном случае является омонимом. Практическая сила является таким началом, которое движет человеческое тело к целенаправленным человеческим искусствам, целенаправленность которых зависит от способности к осмысливанию, свойственной человеку. Познающая же сила — это та, которая называется умозрительной; она воспринимает истинную природу предметов разумного восприятия, отвлеченных от материи, места и положения, то есть природу тех общих понятий, кои мутакаллимы называют то состояниями, то разновидностями, а философы — отвлеченными универсалиями.

Эти две силы души обращены к двум разным сторонам: умозрительная сила обращена к ангелам, ибо благодаря ей душа получает от ангелов истинные знания (эта сила должна быть восприимчивой к тому, что нисходит свыше); практическая сила обращена книзу, то есть к телу, коим она управляет и нравственные качества которого она исправляет. Эта сила должна господствовать над всеми другими телесными силами, все остальные силы должны воспитываться ею и подчиняться ей. Она сама не должна подвергаться их воздействию или находиться под их влиянием; она должна воздействовать на них таким образом, чтобы из-за телесных качеств в душе не возникли подчиненные состояния, называемые пороками. Напротив, эта сила должна оставаться господствующей и вызывать в душе состояния, называемые добродетелями.

Так философы различают животные и человеческие силы, о коих они говорят очень подробно. Мы опустили растительные силы, о которых говорить (здесь) нет никакой надобности, поскольку они не имеют касательства к разбираемому нами вопросу. Ничто из того, что было сказано (философами по поводу этих сил), не должно быть отрицаемо с точки зрения шарии, ибо все, о чем они рассказывают, известно по наблюдаемым нами явлениям, обычный порядок которых предусмотрен всевышним Аллахом. Мы только хотим опровергнуть утверждение философов о том, что душа, будучи субстанцией, существующей сама по себе, может быть познана посредством логических доказательств; нам нет надобности опровергать тех, кто считает невозможным, чтобы знание о душе исходило от могущества всевышнего Аллаха, или кто полагает, будто ша-

риат противоречит утверждаемым философами положениям; ибо в день страшного суда станет ясно, что шарият рассматривает эти положения как правильные. Но мы несогласны с философами, считающими, что душа может быть познана одним лишь разумом и что шарият не необходим для ее познания. Мы потребуем от них представить нам доказательства, имеющиеся у них, по их утверждению, во множестве».

Я говорю:

Все это есть не что иное, как изложение учения философов об этих силах и их представлений о них; но Абу-Хамид следовал здесь Ибн-Сине, который отличался от других философов в том отношении, что признавал у животных другую силу, нежели воображающую, которую он называл силой догадки и которая заменяет животному мыслительную силу, свойственную человеку. Ибн-Сина говорит, что древние называли эту силу воображающей и что, поступая таким образом, они имели в виду, что воображающая сила животного, находящаяся в среднем желудочке мозга, заменяет животным мыслительную силу, свойственную человеку. Когда силу, воспринимающую внешний облик, называют воображающей, то это значит, что она находится в передней части мозга. В том, что сохраняющая сила, как и сила вспоминания, находится в задней части мозга, нет ничего противоречивого, ибо сохранение и вспоминание суть два отправления, имеющие единый субстрат. Из учения древних вытекает, что воображающая сила животных — это та, которая судит (, например,) о том, что волк — враг ягненка, а овца — его друг, ибо воображающая сила является воспринимающей и необходимо судит (о том, что она воспринимает), так что нет нужды вводить другую силу, помимо воображающей. То, что утверждает Ибн-Сина, было бы правильно только в том случае, если бы воображающая сила не была воспринимающей; нет смысла прибавлять к воображающей силе другую силу у животного, особенно у такого животного, которое по своей природе владеет некоторыми искусствами, ибо его представления не исходят от чувств и, по-видимому, суть восприятия, являющиеся чем-то средним между умопостигаемыми и чувственно воспринимаемыми формами. Вопрос об этих формах сжато изложен в сочинении «О восприятии и воспринимаемом»³⁶. Мы не будем больше заниматься этим предметом и вернемся к тем возражениям, кои сей муж выдвигает против философов.

Абу-Хамид говорит:

«Первое доказательство философов следующее: познания разума находятся в человеческой душе как в своем субстрате;

³⁶ Имеется в виду сочинение Аристотеля.

они ограничены и представляют собой неделимые монады; поэтому их субстрат также неделим; но каждое тело делимо, а субстратом познаний должно быть нечто неделимое. Можно придать этому рассуждению логическую форму, соответствующую той или иной фигуре силлогизма, но самый легкий способ — это утверждать, что если субстрат познаний есть делимое тело, то находящееся в нем знание также должно быть делимо; но находящееся в субстрате познание неделимо; следовательно, субстрат этот не есть тело; это условно-исключительный силлогизм, в котором отрицается следствие, откуда соответственно вытекает и отрицание основания. Нет сомнения в правильности этой фигуры силлогизма и его посылок; ибо большая посылка гласит, что все, находящееся в чем-то делимом как в своем субстрате, необходимо делимо. Если признать делимость субстрата, то относительно этой посылки не может быть никаких сомнений. Меньшая посылка гласит, что знание пребывает в человеке (как в своем субстрате) и неделимо, ибо если бы оно было делимо до бесконечности, то оно было бы невозможно; а если оно конечно, то, разумеется, состоит из неделимых монад; словом, если мы обладаем знанием вещи, то мы не можем предположить, что часть его исчезает, а часть остается, ибо оно не имеет частей.

Возражение состоит из двух положений. Во-первых, можно сказать: как вы можете опровергнуть тех, кто утверждает, что субстратом знания является имеющий положение в пространстве атом, который, как это известно из учения мутакаллимов, неделим? После этого остается только сомневаться: каким образом все, что познается, может существовать в одном атоме, в то время как он окружен со всех сторон всеми остальными атомами? Но в сомнении этом нет никакого толку, ибо оно может быть обращено также и против учения философов: каким образом душа может быть единичной вещью, которая не находится ни в пространстве, ни вне тела, ни в непрерывном соединении с телом, ни отдельно от него? Но мы не будем останавливаться на этом первом положении, ибо вопрос о неделимой частице требует длительного обсуждения, а философы при разборе этого сложного вопроса приводят геометрические доказательства, которые опровергают существование атома и о которых можно говорить очень долго. Одно из этих доказательств гласит: касается ли одна из сторон атома, находящегося между двумя атомами, того же самого, чего касается его другая сторона, или она касается чего-то другого? Того же самого они касаться не могут, так как из этого вытекало бы, что обе стороны соприкасаются друг с другом, ибо если две вещи соприкасаются с третьей вещью (в одной точке), то они соприкасаются друг с другом. Что касается второго предположения,

то оно включает в себе признание множества и делимости: распутывать этот сложный вопрос очень долго, и углубляться в него нам нет никакой надобности. Вернемся же теперь ко второму положению.

Ваше утверждение, что все, что находится в теле как в своем субстрате, должно быть делимо, противоречит тому, что вы говорите о силе догадки у овцы, когда речь идет о враждебности к ней волка, ибо нельзя себе представить делимость единичной идеи, поскольку враждебность не имеет частей, так, чтобы одна часть могла быть воспринята, а другая нет. Однако, по вашему мнению, эта идея воспринимается телесной силой, а души животных запечатлены в их телах и они не остаются там после смерти, в чем согласны между собой все философы. И если философы согласны рассматривать как делимое то, что воспринимается пятью чувствами, общим чувством и силой, сохраняющей формы, то вы не можете это сказать об идеях, кои не предполагаются существующими в материи.

А если скажут: овцой воспринимается не враждебность вообще, отвлеченная от материи, а только враждебность данного единичного волка, относящаяся к его телесной единичности и внешнему виду, в то время как универсалии, отвлеченные от материи, воспринимает только разумная сила, — то наш ответ будет таким: овца действительно воспринимает цвет и внешний вид волка, а затем его враждебность. Но если цвет и внешний вид запечатлены в силе зрения, а она делима, поскольку делим субстрат (силы) зрения, то я спрашиваю: посредством чего овца воспринимает враждебность? Если посредством тела, то враждебность делима, и хотел бы я знать, чем станет это восприятие, когда оно будет делиться: будет ли оно восприятием части враждебности (а каким образом она может иметь часть?) или же каждая часть будет восприятием враждебности, и враждебность будет восприниматься все то время, пока восприятие ее будет закрепляться в каждой части субстрата? Этот вопрос нелегко решить посредством доказательств философов, но он должен быть разрешен.

А если скажут: этот довод направлен против предметов разумного восприятия, а отрицать их нельзя, поскольку вы не можете подвергнуть сомнению посылки, согласно которым знание неделимо, а неделимое не может находиться в делимом теле, ибо вы не можете сомневаться в следствии, — то наш ответ будет таков: мы написали эту книгу с одной лишь целью — показать непоследовательность и противоречивость рассуждений философов. Противоречия в их рассуждениях возникают по этому вопросу, но философы не опровергают ни сказанного о разумной душе, ни сказанного о силе догадки.

Далее мы говорим: это противоречие показывает, что они не понимают причины, запутывающей их силлогизм; возможно, что причина этой путаницы кроется в их утверждении, что знание запечатлено в теле так же, как цвет запечатлен в окрашенной вещи, ибо при делении окрашенной вещи делится и цвет, так что и знание должно делиться при делении его субстрата. Причиной заблуждения является слово «запечатление», так как возможно, что отношение знания к его субстрату не похоже на отношение цвета к окрашенному предмету, так что о цвете можно сказать, что он распространен по предмету, покрывает его стороны и делится вместе с ним; знание может относиться к своему субстрату иначе — так, что делимость его исключена, если бы даже его субстрат был делим; более того, его отношение к субстрату может быть похоже на отношение восприятия враждебности к телу. Не все атрибуты относятся к своим субстратам одинаково и не все они известны нам достоверно, со всеми своими подробностями, а решать подобные вопросы, не имея полного знания обо всех подробностях отношения, — это знаило бы высказывать необоснованные суждения. Словом, нельзя отрицать, что рассуждения философов укрепляют и обосновывают определенное мнение, но нельзя утверждать, что их рассуждения достоверны, безошибочны и не вызывают сомнений. Сомнения они могут вызвать вот какие».

Я говорю:

Если послылки, коими пользуются философы, брать в нечетком виде, то возражения Абу-Хамида против них правильны. Ибо наше утверждение, что всякий атрибут делимого тела делим в силу делимости тела, можно понять двояко. Во-первых, оно может означать, что определение любой части атрибута отдельного тела тождественно с определением всего атрибута. Так, например, белизна, присущая белому телу, имеет такое же определение для всякой части белизны, присущей указанному телу, как и для белизны этого тела, рассматриваемой в целом. Во-вторых, наше утверждение может означать, что атрибут тела не имеет особой фигуры и делится в силу делимости тела не так, чтобы интенсивность определения целого была тождественна с интенсивностью определения части — как, например, обстоит дело с силой зрения, которая существует в зрачке, — а так, что эта интенсивность бывает больше или меньше в зависимости от большей или меньшей восприимчивости субстрата, так что сила зрения более значительна у здорового и молодого человека, чем у старого и больного. Общим для обеих сил³⁷ является то, что они единичны, то есть то, что они делятся по количеству, а не по сути бытия, так что или единичность и суть

³⁷ Имеются в виду разумная сила и сила чувственного восприятия.

бытия определения остаются, или же оба они уничтожаются. То, что делимо количественно на какие-то части, остается единым по определению и сути бытия; то, что не может быть разделено в любом месте на отдельные части, отличается от первой силы только по интенсивности, ибо действие исчезнувшей части не тождественно с действием оставшейся части, поскольку часть, исчезнувшая при слабом зрении, действовала не так, как остальные части слабого зрения. Эти две силы имеют общим между собой то, что цвет не может быть разделен при делении его субстрата на какое придется количество частей; определение сохраняется полностью, но деление завершается такой частью, что если деление производить дальше, то цвет уже исчезнет. Единственно, что остается нетронутым при этом распределении, это природа непрерывного как такового, то есть форма непрерывности.

Если эта послылка понимается в том смысле, что все, что делится любым из этих двух видов деления, имеет своим субстратом тело, то она очевидна; очевидна и обращенная послылка — что все, что имеется в теле, делится одним из этих двух видов деления; когда все это подтверждается, то истинно и суждение, представляющее собой обращение противоположного, а именно: то, что не делится одним из этих двух видов деления, не может существовать в теле. Если к этим послылкам прибавить суждение, очевидное в отношении универсалий, а именно, что они не делятся ни одним из этих двух видов деления, ибо они не являются единичными формами, то отсюда ясно вытекает, что субстрат этих предметов разумного восприятия не есть тело и что соответствующая им сила не есть телесная сила. Отсюда ясно вытекает, что их субстрат есть духовная сила, воспринимающая себя и нечто другое.

Но Абу-Хамид сначала отрицал, что к одному из этих видов деления относятся универсалии, а затем он выдвинул свое возражение, исходя из «признания» второго вида деления, относящегося к силе зрения и к воображающей силе. Поступая таким образом, он применил софистический прием. Но наука о душе слишком запутанна и возвышенна, чтобы ее можно было постичь при помощи диалектики³⁸.

Кроме того, он выдвигает этот довод не в том виде, в каком его выдвигал Ибн-Сина, ибо сей муж придал своему доводу следующий вид: если предметы разумного восприятия находятся в теле, то они должны быть или в делимой его части или в неделимой. Отвергая, далее, возможность того, что они находятся в неделимой части тела, он доказывает, что если

³⁸ Здесь диалектика — в аристотелевском смысле. См. подстрочное примечание на стр. 400.

разум находится в теле, то он не может находиться в неделимой части его. Затем он доказывает, что разум не может находиться в делимой части его; таким образом, он доказывает, что разум вообще не может находиться в теле.

Отрицая один из этих двух видов деления. Абу-Хамид утверждает, что возможна другая форма отношения между разумом и телом. Однако совершенно ясно, что если разум имеет отношение к телу, то могут существовать только два рода отношения: он относится к нему или как к делимому субстрату, или как к неделимому субстрату.

Это доказательство может быть дополнено следующим образом. Утверждается, что разум связан с какой-либо из животных сил не так, как форма связана со своим субстратом; ибо отрицание того, что он связан с телом, необходимо приводит к заключению, что он не связан с какой-либо животной силой, находящейся в теле. Ведь если бы разум был связан с какой-либо из животных сил, то он, как говорит Аристотель, мог бы действовать только через эту силу. А если бы дело обстояло именно так, то он не воспринимался бы этой силой. Таков довод, который служит самому Аристотелю основанием для доказательства того, что разум отрешен (от материи).

Перейдем теперь ко второму возражению, которое Абу-Хамид выдвигает против второго доказательства философов. Мы должны, однако, сперва отметить, что доказательства философов, вырванные из того искусства, к которому они принадлежат, в лучшем случае принадлежат к роду диалектических рассуждений. Поэтому цель нашей книги состоит именно в том, чтобы взвесить те доводы, коими пользуются обе спорящие стороны, и показать, кого из них, кто выдвигает такие доводы, с большим основанием можно обвинить в непоследовательности и противоречивости.

Абу-Хамид говорит:

«Философы утверждают: если бы знание единичного предмета разумного восприятия, то есть знание единичного понятия, отвлеченного от материи, было бы запечатлено в материи так же, как акциденции запечатлены в телесных субстанциях, то их делимость необходимо вытекала бы из делимости материи, как это было показано выше. Но если оно не запечатлено в материи и не распространено по ней и если мы отбрасываем слово «запечатление», то мы будем пользоваться другим словом и поставим вопрос: есть ли какое-нибудь отношение между знанием и познающим или нет?»

Отрицать существование такого отношения нелепо, ибо если бы такого отношения не было, то почему же лучше познать что-нибудь, чем не познавать этого? Если же такое отношение

есть, то оно может быть трояким: или каждая часть (знания) имеет отношение к субстрату, или к нему имеют отношение лишь некоторые части, или же ни одна часть не имеет к нему отношения. Неправильно утверждать, что понятие не имеет отношения к какой-либо единичной части субстрата; ибо если нет отношения к отдельным монадам, то не может быть и отношения к совокупности, поскольку собрание разрозненных монад само есть нечто разрозненное. Неправильно утверждать, что оно может иметь отношение (лишь) к некоторым частям, ибо те части, кои не имеют отношения к нему, не имеют ничего общего с понятием и поэтому не могут служить предметом для настоящего разбора. Неправильно также утверждать, что каждая часть субстрата может иметь отношение к понятию, ибо если бы все части субстрата относились к понятию в целом, то каждая отдельная часть субстрата составляла бы не часть понятия, а понятие в целом, так что понятие повторялось бы актуально до бесконечности; с другой стороны, если бы каждая часть субстрата относилась к понятию особым образом, то понятие было бы разделено по содержанию; но мы показали, что понятие имеет одно и то же содержание во всех отношениях и неделимо; таким образом, если бы каждая часть субстрата имела отношение к какой-либо части понятия, то понятие, очевидно, было бы делимо. Но это невозможно. Отсюда ясно, что предметы чувственного восприятия, запечатленные в пяти чувствах, суть только образы единичных разделенных форм и что восприятие надо понимать в том смысле, что образ воспринимаемой вещи возникает в душе воспринимающего так, что каждая часть образа чувственно воспринимаемого предмета имеет отношение к части телесного органа.

Против этого выдвигается возражение, приведенное раньше. Ибо замена слова «запечатление» словом «отношение» не разрешает того сомнения, которое возникло по вопросу о том, каким образом враждебность волка запечатлевается в силе догадки овцы (о чем мы говорили выше): ведь восприятие, несомненно, относится к ней, а к этому отношению приложимо все то, о чем вы говорили выше. Но враждебность количественно неизмерима, так чтобы ее образ мог быть запечатлен в измеримом теле, а ее части могли иметь отношение к частям этого тела. То обстоятельство, что внешний вид волка измерим, не разрешает сомнений, ибо овца, кроме его внешнего вида, воспринимает еще и кое-что другое, а именно недружелюбность, зложелательность и враждебность; эта враждебность, прибавляемая к внешнему виду (волка), не имеет величины, и все же овца воспринимает ее через тело, имеющее величину. Это неизбежно составляет в этом доказательстве такую же трудность, как и в первом.

Если кто-нибудь скажет: не опровергнете ли вы эти доказательства, утверждая, что знание находится в пространственно неделимом теле, а именно в атоме?—то мы ответим: нет, ибо вопрос об атоме связан с геометрическими вопросами, разрешение которых требует много времени. Далее, подобное учение не разрешает трудности, ибо в таком случае этот атом должен обладать также силой и желанием. Ведь человек действует, а это действие нельзя представить себе без силы и желания, кои, стало быть, должны находиться в этом атоме; способность писать находится в руке и пальцах, но знание об этом в руке не находится, ибо оно не прекращается после того, как рука отрезана; желание писать также не находится в руке, ибо человек может испытывать такое желание, когда его рука парализована и он не в состоянии больше писать не потому, что пропало его желание, а потому, что он не имеет для этого силы».

Я говорю:

Это рассуждение не есть обособленное, независимое доказательство, а представляет собой дополнение к первому рассуждению; ибо в первом рассуждении было лишь предположено, что знание неделимо при делимости его субстрата, а здесь пытаются доказать это положение посредством тройкого деления. Здесь он повторяет то же самое возражение, которое он выдвигал раньше, так как он не проводит деления материи в тех двух смыслах, в каких оно может быть проведено. Ибо когда философы утверждают, что разум при делимости его субстрата не может быть так делим, как делимы акциденции при делимости их субстрата, и что существует другой вид деления тела, который свойствен телесным воспринимающим силам, то они испытывают сомнения относительно этих сил. Доказательство получает дополнение лишь тогда, когда мы отрицаем, что разум делим одним из этих видов деления, и когда мы показываем, что все, что существует в теле, необходимо делимо одним из этих двух видов деления.

Ибо относительно того в теле, что делимо вторым видом деления, то есть что по своему определению неделимо при делимости его субстрата, иногда возникали сомнения: отделимо ли оно от своего субстрата, или нет. Ибо мы замечаем, что большая часть субстрата исчезает, и все же этот вид существования, то есть единичное восприятие, не исчезает; поэтому считали, что подобно тому, как форма не исчезает с исчезновением одной или многих частей ее субстрата, так она не исчезает, когда исчезает весь субстрат; действию формы наносится ее субстратом такой же ущерб, какой действию ремесленника наносят его орудия. Поэтому Аристотель говорит, что если бы старик имел такие глаза, какие бывают у молодого человека,

то он видел бы так же хорошо, как и этот последний. Аристотель этим хотел сказать, что одряхление, которому подвергается зрение старика, происходит не вследствие одряхления его силы, а вследствие ослабления соответствующего органа. В доказательство он ссылается на бездействие органа или большей его части во сне, при обмороке, опьянении и болезнях, в силу чего восприятия чувств слабеют, в то время как совершенно очевидно, что силы при этом не уничтожаются. Это больше всего обнаруживается у живых существ, кои продолжают жить, будучи рассечены надвое; этой особенностью отличается и большая часть растений, хотя они и не обладают какой-либо воспринимающей силой.

Но рассуждения о душе являются весьма темными, и Аллах сделал их занятием сведущих в науке; поэтому на вопросы толпы он (хвала ему!) ответил, что она не доросла до этих вопросов, говоря: «Они будут вопрошать тебя о духе. Скажи: дух — дело господа моего; вы же знаете о нем лишь самую малую толику». Сравнение смерти со сном является в этом смысле ясным доказательством того, что душа остается после смерти тела; ведь действия души прекращаются во сне в силу бездействия ее органа, но сама душа не перестает существовать; отсюда необходимо вытекает, что ее состояние при наступлении смерти похоже на ее состояние при наступлении сна, ибо ее части подчиняются одному и тому же закону. Это — понятное всем доказательство, под стать толпе, когда убеждаешь ее в истинной (вере), и оно показывает сведущим в науке, как может быть удостоверено существование души после смерти. Это явствует из слов всевышнего (хвала ему!): «Аллах берет к себе души при наступлении их смерти и те души, кои не умерли, когда они спят».

Абу-Хамид говорит:

«Третье доказательство философов — следующее: если знание находится в какой-нибудь части тела, то познающим будет данная часть, прочие же части человека не будут познающими; но о человеке сказано, что именно он познающий, так что познание есть атрибут всего человека, и нельзя отнести его к какому-либо особому органу. А это есть бессмыслица, ибо о человеке говорят, что он зрящий, слышащий, вкушающий, и то же самое говорится о животных, но это не указывает на то, что восприятие чувственных предметов происходит не в теле, — это говорится лишь в переносном смысле, подобно тому как говорится, что некто находится в Багдаде, хотя он находится в части Багдада, а не во всем Багдаде, между тем как выражение относится к целому».

Я говорю:

Если допустить, что разум не имеет отношения к какому-либо органу человека (а это уже доказывалось), поскольку это не самоочевидно, то отсюда следует, что его субстрат не есть тело: поэтому наше утверждение о том, что человек познает, не сходно с нашим утверждением о том, что он видит. Ибо, поскольку понятно само по себе, что он видит посредством особого органа, то, когда мы относим зрение ко всему человеку, мы употребляем такое выражение, которое допустимо, согласно обычаю арабов и других народов. А так как для разума нет особого органа, то ясно, что когда мы говорим о разуме, что он познает, то это не значит, что познает часть его. Однако, как он познает, это само по себе не ясно, ибо, по-видимому, нет такого органа или особого места в органе, который обладал бы этой силой в отличие от воображающей силы, мыслительной силы и памяти, местонахождение которых в определенных частях мозга известно.

Абу-Хамид говорит:

«Четвертое доказательство — следующее. Если знание находится, например, в части сердца или мозга, то отсюда необходимо вытекает, что невведение, его противоположность, находится в другой части сердца или мозга; но тогда следует допустить, что человек одну и ту же вещь в одно и то же время и знает и не знает. А так как это невозможно, то, стало быть, получается, что знание и невведение находятся в одном и том же месте и что это место является единым и, таким образом, не может совместить противоположности. Но если бы это место было делимо, то не было бы ничего нелепого в том, чтобы знание находилось в одной части его, а незнание — в другой; ибо то, что вещь находится в одном месте, не противоречит тому, что ее противоположность находится в другом месте, подобно тому как пегость может быть в одной и той же лошади, а белизна и чернота могут быть в одном и том же глазу, но только в двух разных местах. Но этого не может быть в отношении чувств, так как их восприятие не имеет противоположности: они могут то воспринимать, то не воспринимать, и между ними существует единственная противоположность бытия и небытия, так что мы можем с уверенностью сказать, что кто-то воспринимает посредством одних своих частей, например посредством глаза и уха, и не воспринимает посредством других частей своего тела; здесь нет никакой противоположности. Вы не можете избежать этой трудности, утверждая, что знание противоположно невведению и что распознающее действие есть нечто общее для всего тела; ибо невозможно, чтобы распознающее действие находи-

лось не в том месте, где находится его причина; а познающий есть то место, в котором находится знание. Если слово «находится» применяется к целому, то только в переносном смысле, подобно тому как говорят, что человек находится в Багдаде, хотя он находится в части его, и подобно тому, как говорят, что человек видит, хотя мы твердо знаем, что распознающее действие его зрения не находится в его руке или ноге, а составляет особенность его глаз. Суждения противопологаются друг другу таким же образом, как и их причины, и суждения ограничены тем же местом, где находятся их причины. Никто не может избежать этой трудности, утверждая, что место в человеке, предрасположенное к восприятию знания и невведения, — это единственное место, где они могут противопологаться друг другу, ибо, по вашему мнению, каждое тело, наделенное жизнью, может воспринимать знание и невведение, при этом не требуется никакого другого условия, кроме жизни, так что, по вашему мнению, все части тела равнозначны, поскольку дело идет о восприятии знания.

На это возражают следующим образом. Это «рассуждение» может быть направлено против вас, *философов*, когда дело идет о вожделении, стремлении и желании; они существуют в животных в такой же мере, как в человеке; они запечатлены в теле. Далее, невозможно, чтобы кто-либо убегал от предмета, к которому он стремится; невозможно, чтобы в нем совмещались отвращение и склонность к одному и тому же так, чтобы склонность находилась в одном месте, а отвращение в другом. Однако это не может служить доказательством того, что они не находятся в телах, ибо эти силы, хотя их много и они распределены по различным органам, все же имеют нечто такое, что соединяет их вместе, а именно душу, которая является общей для животного и человека; а так как это связывающее начало едино, то противоречащие друг другу отношения к ней невозможны. Но это не может служить доказательством того, что душа не запечатлена в теле, как мы это разъяснили в отношении животных».

Я говорю:

Из всего, что он сказал здесь, приводя рассуждения философов, вытекает лишь то, что знание находится в теле не так, как находятся в нем цвета и все акциденции вообще; из этого, однако, не вытекает, что оно вовсе не находится в теле. Ибо то, что субстрат знания не может воспринимать знание и незнание чего-то, необходимо доказывает, что этот субстрат один, поскольку противоположности не могут находиться в одном и том же субстрате; этот вид противоположности свойствен всем атрибутам, будут ли они восприятиями или не восприятиями. Но

в принятии знания его субстратом имеется та особенность, что он может одновременно воспринимать противоположности; это может происходить только благодаря неделимому восприятию в неделимом субстрате, ибо рассуждающий необходимо един; поэтому сказано, что противоположности изучаются одной и той же наукой. Этот вид принятия необходимо свойствен одной только душе. Что действительно доказывается философами, так это то, что так обстоит дело с общим чувством, когда оно выносит суждение о пяти чувствах; это общее чувство, согласно философам, есть нечто телесное. Вот почему в этом доводе нет доказательства того, что разум не находится в теле, ибо мы уже сказали, что есть два рода нахождения — нахождение не воспринимающих атрибутов и нахождение воспринимающих атрибутов.

Возражение, выдвинутое здесь Абу-Хамидом, правильно; оно гласит, что вождедеющая душа, хотя и находится в теле, не стремится одновременно к двум противоположностям. Я не знаю ни одного философа, который пользовался бы этим доводом для доказательства того, что душа остается после смерти тела; но возможно, что он обратил внимание на то философское учение, согласно которому отличительной чертой каждой воспринимающей силы является то, что она не может воспринять одновременно две противоположности, подобно тому как особенностью противоположностей, находящихся вне души, является то, что они не могут находиться одновременно в одном и том же субстрате; это является общим для воспринимающих сил и для сил не воспринимающих. Особенностью воспринимающих сил является то, что они судят о существующих вместе противоположностях, одна из которых познается благодаря тому, что познается другая, а особенностью недушевных сил является то, что они делимы при делимости тела, так что противоположности могут быть в разных частях одного и того же тела, но не в одной и той же части его. А так как душа есть субстрат, который не делим подобным образом, то противоположности не могут быть в ней вместе, то есть в двух частях ее субстрата.

Поэтому все эти рассуждения подобали бы лишь тому, кто не усвоил взглядов философов на эти вещи. Как мало понимает эти взгляды человек, который в качестве доказательства того, что душа остается после смерти, приводит рассуждение о том, что она не может судить о двух противоположностях в одно и то же время, ибо из этого вытекает только то, что субстрат души един и делим не так, как делим субстрат, имеющий акциденции; а из доказательства того, что этот субстрат делим не так, как делим субстрат, имеющий акциденции, вовсе не следует, что он вообще неделим.

Абу-Хамид говорит:

«Пятое доказательство — следующее. Если бы разум воспринимал умопостигаемое посредством телесного органа, то он не воспринимал бы самого себя. Но это следствие неправильно; стало быть, он воспринимает самого себя, и основание ложно. Мы отвечаем: общепризнано, что если исключается противоположность следствия, то из этого вытекает противоположность основания; но это бывает только в том случае, если уже заранее установлено, что таковыми бывают следствия из основания; но мы не согласны с (логической) необходимостью такого следования. В чем же тогда состоит ваше доказательство?»

Если же доказательство состоит в следующем: так как зрение находится в теле, то зрение не относится к самому себе, само видение не видимо, само слышание не слышимо и точно так же обстоит дело с остальными чувствами; и если бы разум мог воспринимать только посредством тела, то он не мог бы воспринимать самого себя; но разум мыслит самого себя, подобно тому как он мыслит другие вещи, и он мыслит то, что он мыслит самого себя и мыслит остальные вещи, — то на это мы ответим: ваше утверждение неправильно по двум причинам. Первое: мы полагаем, что зрение может относиться к самому себе, подобно тому как одно и то же знание может быть знанием других вещей и знанием самого себя. Правда, при обычном порядке вещей этого не бывает; но, по нашему мнению, возможно нарушение обычного порядка вещей. Вторая, более веская причина заключается в следующем: мы допускаем это положение в отношении чувств; но если это невозможно для некоторых чувств, то почему же оно невозможно и для других? Почему следует считать невозможным, что чувства по-разному относятся к восприятию, хотя они все находятся в теле? Так, зрение отличается от осязания тем, что осязание, так же как и вкус, может воспринимать только тогда, когда оно находится в соприкосновении с осязаемым предметом, в то время как необходимым условием зрения является удаленность от предмета, так что, когда веки сомкнуты, оно не воспринимает цвета века, поскольку оно не находится в отдалении от него. Но это различие в чувствах не вынуждает нас делать вывод, что они в различной степени нуждаются в теле; нет ничего нелепого в том, что среди сил души имеется нечто такое, что называется разумом и что отличается от других сил тем, что оно воспринимает само себя».

Я говорю:

Что касается первого возражения, то есть что обычный порядок вещей может быть нарушен таким образом, что зрение

сможет видеть само себя, то оно в высшей степени софистично и имеет целью обмануть противника, о чем мы уже говорили. Что же касается второго возражения, то есть что ничего нет нелепого в том, чтобы телесная сила воспринимала самое себя, то оно обладает некоторой убедительностью. Но когда известно, что побудило философов выдвинуть свое положение, становится ясной нелепость этого предположения, ибо восприятие есть нечто среднее между действующим и претерпевающим действием, и оно требует наличия воспринимающего и воспринимаемого. Невозможно, чтобы чувство в одном и том же отношении к самому себе было и действующим и воспринимающим действием; двойственность действующего и претерпевающего действия возникает в чувстве по отношению к действию со стороны формы, а по отношению к претерпеванию — со стороны материи. Но ничто составное не может воспринимать само себя, ибо в таком случае оно само отличалось бы от того, посредством чего оно воспринимает, так как оно воспринимало бы только частью самого себя; а так как разум и умопостигаемое тождественны, то, если бы составное мыслило само себя, оно должно было бы стать простым, так что целое стало бы частью; но это невозможно. Данное рассуждение в том виде, в каком оно изложено здесь, оказалось убеждением, а не доказательством, но если изложить его в логическом порядке, так, чтобы рассуждению были предпосланы необходимые заключения, то оно могло бы стать аподиктическим доказательством.

Абу-Хамид говорит:

«Шестое доказательство — следующее. Философы утверждают, что если бы разум, подобно зрению, воспринимал посредством телесного органа, то он не воспринимал бы свой орган, так же как его не воспринимают и прочие силы; но он воспринимает мозг, сердце и то, что считается его органом, а это указывает на то, что он не имеет ни органа, ни субстрата.

Опровергается это рассуждение так же, как и предыдущее рассуждение. Мы говорим: вполне возможно, что зрение воспринимает свой субстрат; оно не воспринимает его только при обычном порядке вещей. Может быть, правильнее будет сказать так: вполне возможно, что чувства отличаются друг от друга в этом отношении, хотя общим для них всех является то, что они запечатлены в теле, как это было сказано выше. Почему же вы говорите, что то, что находится в теле, не может воспринимать тело, в коем оно находится? Ведь нельзя, исходя из чего-то определенного единичного, судить о всеобщем неопределенном. В логике общеизвестно, что из знания одного отдельного явления или из многих отдельных явлений нельзя выводить суждения о чем-то общем. Наблюдая отдельные слу-

чай, мы можем вывести общее положение, например, что «все животные, когда жуют, двигают нижней челюстью»; однако оно неправильно, так как мы упустили из виду крокодила, который двигает верхней челюстью. Философы сделали вывод, наблюдая только пять известных чувств, и заметили в них некоторую общую черту; тогда они пришли к заключению, что все силы должны быть подобны этим. Но разум представляет собой другого рода силу, которая отличается от прочих сил так же, как крокодил отличается от других животных; в таком случае силы можно разделить на те, кои воспринимают свой субстрат, хотя они телесны и делимы, и на те, кои неспособны к этому, подобно тому, как они были разделены на такие, которые воспринимают чувственно воспринимаемую вещь, не входя в соприкосновение с ней (как, например, зрение), и на такие, которые не могут воспринять вещь, не входя в соприкосновение с ней (как, например, вкус и осязание). Таким образом, то, что утверждают философы, есть всего лишь мнение, а не достоверное, надежное знание.

Но философы могут сказать так: мы опираемся на доказательство, а не просто на индукцию, и говорим, что если бы сердце или мозг были душой человека, то он всегда воспринимал бы их, в силу чего он всегда мыслил бы их так же, как он всегда мыслит самого себя, ибо ни один человек не упускает себя из виду, а всегда отдает себе отчет в собственном существовании. Между тем, пока человек не слышал от кого-нибудь о сердце или мозге или пока не видел их при вскрытии другого человека, он не воспринимает их и не убежден в их существовании. Если бы разум находился в теле, то он необходимо или мыслил бы все время тело, или никогда не мыслил бы его. На самом же деле не бывает ни того, ни другого: иногда он мыслит свое тело, а иногда не мыслит. Это может быть доказано тем, что восприятие, находящееся в субстрате, воспринимает этот субстрат или в силу отношения, существующего между ним и субстратом (и никто не может представить себе другого отношения между ними, чем отношение нахождения) — и тогда восприятие должно непрерывно воспринимать свой субстрат, — или же этого отношения недостаточно, и в таком случае восприятие никогда не воспринимает своего субстрата, ибо между ними не может быть никакого другого отношения. Равным образом, поскольку разум мыслит себя, он это делает непрерывно, и не бывает так, чтобы он когда-нибудь упускал себя из виду.

На это мы отвечаем: все время, пока человек чувствует себя и замечает свою душу, он чувствует также и свое тело; в самом деле, наименование, форма и фигура сердца не определены для него точно, но он так отдает себе отчет в своем существовании

в качестве тела, что считает принадлежащим ему и свою одежду и свой дом; но «Я»³⁹, о котором говорят философы, не имеет отношения к дому или одежде. Подобное поверхностное возведение души к телу свойственно всякому человеку, а то, что он не отдает себе отчета в форме и наименовании своей души, схоже с тем, что он не замечает местопребывания запаха, которое находится в двух соскообразных отростках передней части мозга; конечно, всякий знает, что он воспринимает запах своим телом, но он не представляет себе формы местопребывания этого воспринимания, он не может определить его местопребывание, хотя и замечает, что оно ближе к его голове, чем к пяткам, а если взять всю голову, то оно ближе к внутренней стороне носа, чем к внутренней стороне уха. Человек воспринимает свою душу таким же образом; он знает, что «Я», лежащее в основе его сущности, ближе к его сердцу и груди, чем к его голове, и он полагает, что душа его останется, если он потеряет (, например), свою ногу, но он считает, что его душа не может существовать, если будет удалено его сердце. Но неверно утверждение философов о том, что человек иногда воспринимает свое тело, а иногда нет».

Я говорю:

Что касается его возражения против того, что тело или сила в теле не могут воспринять самих себя, поскольку чувства суть воспринимательные силы в теле и не могут познать самих себя, то оно основано на индукции, которая не может дать достоверное знание. Что же касается сравнения, проводимого им между этой индукцией и той индукцией, которая устанавливает, что каждое животное двигает нижней челюстью, то оно, клянусь жизнью, правомерно в одном отношении и неправомерно в другом. Ибо индукция, которая устанавливает, что каждое животное двигает нижней челюстью, несовершенна по той причине, что не были перечислены все виды животных; но когда утверждается, что ни одно чувство не может воспринять само себя, то этот вывод основан, разумеется, на полной индукции, потому что нет других чувств, кроме пяти. Но основанное на наблюдении чувств суждение о том, что ни одна воспринимательная сила не находится в теле, подобно суждению, основанному на той индукции, что каждое животное двигает нижней челюстью; ибо так же, как в последнем случае не были перечислены все животные, точно так же и в первом случае не были перечислены все воспринимательные силы.

Что касается утверждения, приписываемого им философам, что если бы разум находился в теле, то он, воспринимая, вос-

принял бы и тело, в коем он находится, то это жалкое и бессмысленное утверждение, и ничего подобного философы не говорили. Оно было бы правильным только в том случае, если бы кто-нибудь, воспринимая вещь, воспринимал бы ее вместе с ее определением; но в действительности такого не бывает, ибо мы воспринимаем душу и множество других вещей, не воспринимая их определений. В самом деле, если бы мы воспринимали определение души вместе с ее существованием, то, имея ее определение, мы с необходимостью знали бы, что она находится в теле или что она бестелесна; ибо если бы она находилась в теле, то в ее определении необходимо было бы указано и тело; если же она не находится в теле, то ее определение не включает тела. Вот что следует думать относительно этого вопроса.

Что касается возражения Абу-Хамида, в коем указывается, что человек знает, что душа его находится в теле, хотя он не может определить точно, в какой его части, то, клянусь жизнью, оно правильно; еще древние (мыслители) имели различные мнения относительно ее местопребывания. Но наше знание того, что душа находится в теле, не означает знания того, что ее существование зависит от тела. Это не самоочевидно; это вопрос, по которому высказывали различные мнения (философы) как в древности, так и в наше время; ибо если бы тело было органом души, то существование души не зависело бы от тела; но если тело относится к душе как субстрат к своей акциденции, то душа может существовать только через существование тела.

Абу-Хамид говорит:

«Седьмое доказательство — следующее. Философы говорят, что силы, воспринимательные через телесные органы, от усиленного действия утомляются, когда воспринимание продолжается очень долго, так как длительность этого действия разрушает смесь их элементов и утомляет их; таким же образом чрезмерное возбуждение воспринимательных сил делает их слабыми и часто даже приводит к их расстройству, так что они становятся уже неспособными воспринимать нечто более легкое и более тонкое; так, например, громкий звук и сильный свет мешают воспринимать легкий звук или видеть мелкие предметы; равным образом человек, вкусивший нечто очень сладкое, не чувствует потом вкуса чего-либо менее сладкого. Совсем иначе дело обстоит с разумной силой: длительное наблюдение предметов разумного восприятия не утомляет ее, а воспринимание сложных необходимых истин дает ей силу для воспринимания более простых истин. Если эта сила иногда утомляется, то это потому, что она пользуется воображающей силой и обращается

³⁹ Арабское «нафс» обозначает одновременно и понятие «сам» («Я»), и понятие «душа».

к ней за помощью, так что орган воображающей силы утомляется и не служит больше разуму.

Это возражение сходно с предыдущим. Мы говорим: вполне возможно, что телесные силы отличаются в указанном отношении, поэтому то, что утверждается относительно одних сил, нельзя утверждать относительно других, — возможно даже, что и сами тела отличаются (в этом отношении) друг от друга и что некоторые из них слабеют от того или иного вида движения, а другие становятся, наоборот, сильнее благодаря тому или иному виду движения, так что, оказывая на них воздействие, этот вид движения делает их силу новой, и они не воспринимают нового оказываемого на них воздействия. Все это возможно, поскольку суждение правильно относительно одних и неправильно относительно других».

Я говорю:

Это давнее доказательство философов и оно сводится к следующему: когда разум воспринимает нечто более сложное, а затем — нечто более простое, он воспринимает его более легко; это доказывает, что разум не воспринимает через посредство тела, ибо мы видим, что, когда воспринимающие силы тела испытывают какое-нибудь сильное воздействие, это ослабляет силу их восприятия и они не могут воспринимать вещи, оказывающие на них слабое воздействие. Причина этого заключается в том, что через всякую форму, находящуюся в теле, тело испытывает воздействие, ибо эта форма по необходимости смешана с ним; в противном случае эта форма не была бы формой в теле. А так как философы обнаружили, что вместилище предметов разумного восприятия не находится под воздействием последних, то они решили, что это вместилище не есть тело.

Возразить против этого нечем. Ибо всякий субстрат, испытывающий согласное или несогласное воздействие от принадлежащих ему форм, необходимо является телесным субстратом, будет ли это воздействие сильным или слабым; верно и обратное, а именно: все телесное испытывает воздействие форм, существующих в нем актуально, причем степень этого воздействия зависит от степени смещения формы и тела. Это объясняется тем, что всякое возникновение следует за превращением, и если бы форма находилась в теле, не вызывая (в нем) превращения, то могла бы существовать форма, переход которой в актуальное состояние не оказывал бы воздействия на ее субстрат.

Абу-Хамид говорит:

«Восьмое доказательство — следующее. Философы говорят: силы всех частей тела ослабевают, когда человек перестает расти, достигнув сорока или более лет; так, ослабевают зрение,

слух и другие силы. Но разумная сила после достижения этого возраста в большинстве случаев усиливается. Потеря способности к восприятию умопостигаемого вследствие болезни тела или старческого слабоумия не говорит против этого положения; ибо поскольку доказано, что в некоторые промежутки времени разум бывает сильным, несмотря на слабость тела, то ясно, что он существует сам по себе и что из того, что он ослабевает при одряхлении тела, не вытекает, что он существует благодаря телу, ибо из отрицания следствия нельзя сделать какое-либо заключение. Если разумная сила существовала бы благодаря телу, то ослабление тела должно было бы всегда приводить к ее ослаблению; но следствие ложно; стало быть, ложно и основание; но если мы утверждаем, что следствие истинно, то отсюда еще не вытекает, что и основание истинно. Далее, причина этого состоит в том, что душа сама деятельна, если ничто не препятствует ей и она не отвлечена чем-нибудь. Ибо душа деятельна двояким образом: во-первых, по отношению к телу — она господствует над ним и управляет им; во-вторых, по отношению к своим началам и сущности — она воспринимает умопостигаемое. Эти два рода действия препятствуют и противодействуют друг другу, так что, когда душа занята одним действием, она отвращается от другого, поскольку сочетать то и другое ей трудно. Ее действия по отношению к телу — это чувственное восприятие, воображение, страсти, гнев, страх, печаль и боль. Когда же она начинает мыслить предметы разумного восприятия, она бросает все постороннее. Чувственное восприятие иногда само по себе мешает умозрению, не причиняя ущерба органу разума или самому разуму; причина этого состоит в том, что душа занята совершенным одним рода действия, вытесняющего другой род; поэтому когда душа испытывает боль, недуг и страх (последний есть также болезнь, а именно болезнь мозга), то умозрение прекращается. Разве можно считать неправильным, что различие в этих двух родах действий души приводит к тому, что они мешают друг другу, когда даже два действия одного и того же рода могут препятствовать друг другу: так, страх подавляется болью, похоть — гневом, а созерцание одного предмета разумного восприятия — созерцанием другого. Доказательство того, что болезнь в теле не имеет места в субстрате знаний, заключается в следующем: когда больной выздоравливает, то ему не нужно снова приобретать знания. Предрасположение его души становится таким же, каким оно было раньше; (прежние) знания возвращаются к нему в таком же виде, в каком они были раньше, причем ему нет нужды вновь приобретать их.

Возражая на это, мы утверждаем, что могут быть бесчисленные случаи укрепления или ослабления сил, ибо некоторые силы

бывают крепче в начале жизни, некоторые в середине, а некоторые — к концу жизни; то же самое относится и к разуму, так что это доказательство имеет лишь ограниченное значение. Нет ничего неправильного в утверждении, что обоняние и зрение отличаются между собой в том отношении, что после сорока лет обоняние становится сильнее, а зрение слабее, хотя оба они находятся в теле; у разных животных, например, эти силы бывают разными: у некоторых животных сильнее обоняние, а у других — слух и зрение ввиду различия в смеси *«элементов»* у них; поэтому нельзя эти утверждения признавать правильными во всех отношениях. Нет ничего неправильного и в утверждении, что смеси *«элементов»* в органах у разных особей и при разных обстоятельствах различны. Одной из причин того, что зрение слабеет раньше, чем разум, является следующее: зрение созревает раньше, ибо человек видит с момента своего рождения, в то время как его разум созревает не раньше, чем к пятнадцати годам или даже позже. По этому вопросу имеются различные мнения. Утверждают даже, что волосы на голове седеют раньше, чем волосы на бороде, потому что они раньше вырастают. Если мы изучим более глубоко эти причины, а не будем просто ссылаться на обычный порядок вещей, то увидим, что у нас нет основания для более прочного знания; ибо возможности укрепления одних сил и ослабления других неограниченны, так что мы не можем прийти ни к какому достоверному знанию».

Я говорю:

Если предположить, что субстратом воспринимающих сил является врожденная теплота и что эта теплота уменьшается после сорока лет, то разум должен вести себя таким же образом; это значит: если его субстрат есть врожденная теплота, то из этого с необходимостью вытекает, что разум должен идти к ущербу, когда идет к ущербу врожденная теплота. Если же полагать, что разум и чувства имеют различные субстраты, то не необходимо, чтобы жизнь их была одинаковой.

Абу-Хамид говорит:

«Девятое доказательство — следующее. Философы говорят: как можно считать, что человек — это его тело с акциденциями, когда тело непрерывно разлагается; питание возмещает то, что разлагается, поэтому, проследив, как ребенок, после того как отделился от чрева матери, часто болеет, худеет, а затем полнеет и растет, мы находим, что после сорока лет в нем нет ни одной частицы того, что было у него при рождении. В самом деле, человек возник из частиц одного только семени, но в человеке ничего не остается из частиц семени; все это разложилось и превратилось в нечто другое, так что и тело его стало

другим. Однако мы утверждаем, что человек остается тем же самым и что его представления остались у него от самого раннего возраста, хотя все части тела изменились. Все это доказывает, что душа существует вне тела и что тело есть ее орган.

Возражение следующее. Сказанному противоречит то, что происходит у животных и растений: сравнение их состояний в малолетнем и зрелом возрасте показывает, что их тождественность себе утверждается одинаковым образом с тождественностью себе человека; это, однако, не доказывает, что они обладают бестелесным существованием. То, что говорится относительно знания, опровергается тем обстоятельством, что воображаемые формы сохраняются у человека от его отрочества до самой старости, хотя частицы его мозга изменяются».

Я говорю:

Предшествовавшие философы пользовались этим доказательством бессмертия души лишь для того, чтобы показать, что в индивидах имеется сущность, сохраняющаяся от рождения до смерти, и что вещи не находятся в вечном течении, как утверждали многие древние *«философы»*, отрицавшие необходимое знание, так что Платону пришлось ввести формы. Нам нет смысла заниматься всем этим; Абу-Хамид сделал правильные возражения против этого доказательства.

Абу-Хамид говорит:

«Десятое доказательство — следующее. Философы утверждают, что разумная сила воспринимает универсалии, кои мутакаллимы называют разновидностями, так что ею воспринимается человек вообще (в то время как чувства воспринимают единичность определенного человека), и эта универсалия отличается от человека, воспринимаемого чувствами, ибо то, что воспринимается чувствами, находится в определенном месте и имеет определенный цвет, определенный размер и определенное положение. Умопостигаемый человек вообще отвлечен от всего этого, однако в нем есть нечто, к чему применимо слово *«человек»*, хотя он не имеет ни цвета, ни размера, ни положения и не занимает места, в котором находится человек, воспринимаемый чувствами; *«значение»* этого слова объемлет человека, который может существовать и в будущем. Действительно, если бы человек исчез, в разуме осталось бы подлинное *«понятие»* человека, отвлеченного от всех этих частных свойств.

Таким образом, из чего-то воспринятого чувствами как нечто единичное разум получает подлинное *«понятие»*, всеобщее и отвлеченное от материй и положений, так что атрибуты этого *«понятия»* можно разделить на сущностные (например, телесность для деревьев и животных и животность для человека)

и акцидентальные (например, белизна и рост для человека и деревьев). Это подлинное <понятие> считается сущностным или акцидентальным для рода человека, или для деревьев, или для чего-то, что не воспринимается как сущее, воспринимаемое чувствами; таким образом, доказано, что универсалия, отвлеченная от чувственных атрибутов, умопостигаема и устойчива в разуме.

На эту умопостигаемую универсалию, отвлеченную от положения и материи, нельзя указать <жестом>, она не имеет ни положения, ни размера, она не соотносена ни со своим предметом (это невозможно, ибо ее предмет занимает определенное положение и место и имеет определенный размер), ни со своим носителем — с разумной душой; следовательно, душа не может занимать положение или иметь размер, на нее нельзя также указать, ибо если бы она обладала этими свойствами, то ими обладали бы также и ее атрибуты.

Наше возражение состоит в том, что мы не принимаем той идеи универсалии, которую вы, <философы>, считаете существующей в разуме. По нашему мнению, в разуме есть только то, что есть в чувстве. Но в чувстве воспринимаемое находится в виде совокупности, которую чувство расчленить не способно, в то время как разум способен это сделать. Далее, когда совокупность расчленена, отдельная, обособленная от нее часть представляет собой в разуме такое же единичное, как совокупность с ее связями, но неизменная часть (то есть единичное впечатление) в разуме имеет к тому, что мыслится, и к подобному ему одно отношение. Ибо в разуме есть форма единичной вещи, представление о которой сперва воспринимается чувствами, и эта форма имеет одно и то же отношение ко всем принадлежащим к данному роду единичным вещам, воспринимаемым чувствами. Если кто-то, увидев одного человека, видит вслед за ним другого, то у него не возникает новой формы, как это бывает тогда, когда он после человека видит коня, ибо тогда в нем оказываются две различные формы. Нечто подобное происходит и с самими чувствами; ибо когда человек видит воду, то в его воображении возникает одна форма, а если он вслед за этим видит кровь, то в его воображении возникает другая форма; но если он видит не эту воду, а другую, то у него не возникает другой формы; форма воды запечатлевается в его воображении как образ всех вод; по этой причине эта форма мыслится как универсалия.

Когда человек видит, например, руку, то таким же образом в его воображении и в его разуме воспроизводится естественное расположение ее частей, а именно: ладонь, отдельные пальцы и ногти на концах пальцев; наряду с этим он замечает величину и цвет руки. Если он видит потом другую руку, похожую

в каком-то отношении на первую, то у него не возникает новой формы; второе наблюдение при восприятии чего-то нового не производит <нового> впечатления на его воображение; точно так же, когда он видит одну воду после того, как видел другую воду, в том же сосуде и в том же количестве, он не получает нового впечатления. Когда он видит другую руку, отличающуюся от первой по цвету и величине, он получает <впечатление> другого цвета и другой величины, но не новой формы руки, ибо маленькая черная ручка имеет то же самое расположение частей, что и большая белая рука, отличаясь от нее <лишь> по цвету; то, в чем вторая рука сходна с первой, не производит <впечатления> новой формы, ибо обе формы тождественны, а чем-то новым в этом случае оказывается <только> та форма вещей, которой они отличаются между собой. Такова идея универсалии как для чувств, так и для разума, ибо когда в разуме воспроизводится форма тела живого существа, то в нем не возникает от деревьев новой формы телесности, подобно тому как в воображении не возникает новой формы <первого из> двух водных пространств, воспринятых в два различных мгновенья; то же самое происходит с каждыми двумя сходными между собой предметами.

Но это не дает основания утверждать о существовании универсалии, вообще не занимающей никакого положения, хотя разум может решить, что существует нечто такое, на что нельзя указать и что не занимает места в пространстве; так, например, он может признать существование творца вселенной, полагая, что такого творца нельзя представить себе существующим в материи; в подобного рода сущем отвлеченность от материи свойственна самому умопостигаемому и не порождается разумом и мышлением. Что же касается приобретения форм от материальных вещей, то оно происходит вышеупомянутым способом».

Я говорю:

Смысл этого доказательства философов, изложенного Абу-Хамидом, следующий. По отношению к единичным вещам, принадлежащим к общему <для них> виду, разум воспринимает одну идею, которой они причастны и которая составляет суть бытия этого вида; при этом в бытии своем эта идея не делится на то, на что делятся единичные вещи как таковые, как это бывает с пространством, положением и материями, посредством которых они становятся множественными. Эта идея должна быть не возникшей, не уничтожающейся и не исчезающей с исчезновением одной из единичных вещей, в которых она существует. Поэтому-то знания и являются вечными: они возникают и уничтожаются только акцидентально, то есть поскольку они суть знания о каком-нибудь Зейде или Амре, но не

уничтожаются сами по себе, так как если бы они были переходящими сами по себе, то их связь (с единичными переходящими вещами) существовала бы в их сущности и они не могли бы быть (всегда) тождественны себе. Философы утверждают, что если это установлено в отношении разума, а разум существует в душе, то из этого необходимо вытекает, что душа не может быть делима так, как делимы единичные вещи; таким образом, душа Амра или Зейда необходимо является чем-то единым. Это — сильное доказательство в отношении разума, ибо в разуме вообще нет никакой единичности; о душе же, хотя она и свободна от акциденций, в силу которых единичные вещи становятся множественными, большинство достославных мудрецов утверждает, что она не теряет природы единичной вещи, хотя она — воспринимающая сущность. Этот вопрос заслуживает особого рассмотрения.

Что касается возражения Абу-Хамида, то оно сводится к тому, что разум есть нечто единичное, а всеобщность есть его акциденция; поэтому он сравнивает тот способ, каким разум схватывает общие черты в единичных вещах, с тем способом, каким чувства многократно воспринимают одну и ту же вещь. Ибо умопостигаемое есть для Абу-Хамида нечто единичное, а не всеобщее, и животность, например, Зейда для него по числу тождественна с той животностью, какую разум подмечает у Халида. Это неверно, ибо если бы дело обстояло именно так, то не было бы никакой разницы между чувственным восприятием и восприятием разума.

Третье положение

Далее Абу-Хамид говорит, что философы имеют два способа доказательства того, что душа после своего существования (в теле) не может не существовать. Первое доказательство заключается в том, что если бы душа уничтожалась, то это могло бы произойти только одним из следующих трех способов: или она уничтожалась бы с уничтожением тела; или она уничтожалась бы ввиду существования в ней противоположного ей начала; или она уничтожалась бы в силу могущества всемогущего. Нет оснований говорить, что она уничтожается с уничтожением тела, ибо она отделена от тела. Неверно, что в ней имеется противоположное ей начало, ибо отделенная субстанция не имеет противоположного начала. Неверно, как это было показано раньше, что она причастна небытию в силу могущества всемогущего.

Далее Абу-Хамид возражает философам: «Мы не согласны с тем, что душа отделена от тела. Кроме того, это — особое учение, принадлежащее Ибн-Сине. Согласно этому учению,

души множественны в силу множественности их тел, так как если бы была одна единая душа во всех отношениях и во всех людях, то это привело бы ко многим нелепостям, например к тому, что если Зейд знает что-то, то и Амр должен знать это, а если Амр не сведущ в чем-либо, то и Зейд должен быть в этом не сведущим. Можно было бы привести множество и других нелепостей». Абу-Хамид выдвигает против Ибн-Сины тот довод, что если мы предположим, что души множественны в силу множественности их тел, то они должны быть связаны со своими телами и неизбежно должны уничтожиться с уничтожением последних.

Философы, однако, могут возразить, что если между двумя предметами существует отношение привязанности и любви, вроде отношения, существующего между любящим и любимой, или вроде отношения, существующего между железом и магнитным камнем, то нет никакой необходимости в том, чтобы с уничтожением одного уничтожалось бы и другое. Но противники Ибн-Сины могут спросить у приверженцев его учения, как, по их мнению, возникает обособленность и численное множество душ, когда души отделяются от их материй, ибо численное множество единичных вещей обусловлено их материей. Кто признает существование душ после смерти и их численное множество, тот должен признать, что они находятся в тонкой материи, а именно в животной теплоте, которую излучают небесные тела и которая не является огнем и не имеет в себе начала огня; в этой теплоте находятся души, кои создают тела в подлунном мире и все содержащееся в них. У философов не возникает никаких сомнений в том, что в элементах существует небесная теплота, которая есть субстрат для тех сил, кои создают животных и растения; но некоторые из философов называют эту силу некоей естественной небесной силой, в то время как Гален называет ее формирующей силой, а иногда — творцом; он говорит: существует, по-видимому, некий мудрый создатель живых существ, что видно из науки о строении органических тел; но где находится этот создатель и какова его субстанция — это слишком возвышенный для человека вопрос. Исходя как раз из этого, Платон доказывает, что душа отделена от тела, ибо именно душа создает и формирует тело, и если бы тело было условием существования души, душа не могла бы создавать или формировать его. То, что душа есть создающее начало, больше всего проявляется у животных, не оставляющих потомства, но это очевидно также и у тех животных, которые оставляют потомство. Так же как мы знаем, что душа иногда присоединяется к врожденной теплоте, ибо теплота как таковая не способна совершать целенаправленные, осмысленные действия, точно так же мы знаем, что теплоты,

заклученной в семени, недостаточно для совершения созидающих и формирующих действий. Философы единодушны в своем мнении, что в элементах имеются души, созидающие тот или иной вид животных, растений и минералов, и что каждый из этих видов, дабы он мог возникнуть и сохранять свое бытие, нуждается в управляющем начале и в сохраняющих его силах. Эти души либо представляют собой нечто вроде посредника между душами небесных тел и душами чувственно воспринимаемых тел подлунного мира — в этом случае нет никакого сомнения в том, что они обладают полной властью над душами и телами подлунного мира (и именно это привело к возникновению веры в существование джиннов⁴⁰), — либо же они сами бывают связаны с телами, кои они создают в силу имеющегося между ними сходства, и после гибели тел они возвращаются к своей духовной материи и к тонким неосязаемым телам.

Нет ни одного из древних философов, который не признавал бы *существования* этих душ; они расходятся между собой лишь в вопросе о том, относятся ли они к тем душам, кои находятся в телах, или они составляют некий иной род. Что касается *философов*, признающих *существование* того, кто дарует формы, то они рассматривают эти силы как отрешенный *от материи* разум; такого взгляда не придерживается ни один из древних *философов*; его разделяют лишь некоторые мусульманские философы, ибо одна из их исходных посылок гласит, что отрешенные *от материи* начала не изменяют материй сущностно и первично, ибо превращающее противоположно превращаемому. Это один из самых трудных вопросов в философии; лучшее разрешение его состоит в том, что материальный разум мыслит бесконечное множество вещей в одном умопостигаемом и выносит о них всеобщее суждение, а то, что обладает подобной субстанцией, совершенно не материально. Поэтому Аристотель превозносит Анаксагора за то, что он считал первым двигателем разум, то есть форму, свободную от материи; потому этот разум и не испытывает никакого воздействия от чего-либо сущего, ибо причиной претерпевания является материя. В этом отношении претерпевающие силы находятся в таком же положении, как и деятельные, ибо претерпевающие силы, обладающие материями, и суть то, что воспринимает определенные вещи...

⁴⁰ Джинны — по суеверным представлениям, добрые или злые духи.

ИБН-ХАЛДУН



Абу-Зейд Абд-ар-Рахман бну-Мухаммед Ибн-Халдун принадлежит к числу тех немногих средневековых арабских мыслителей, чья жизнь нашла достаточно подробное освещение в работах арабских писателей, в частности в сочинениях Ибн-аль-Хатыба и Шамс-ад-Дина ас-Сахави, а также в составленной философом автобиографии. Родился Ибн-Халдун в Тунисе в 1332 г. Там он провел свои молодые годы, изучая под руководством отца и школьных богословов коран, мусульманское право, грамматику и литературу. Позже к изучаемым им дисциплинам прибавились логика и другие философские науки. Шестнадцати лет Ибн-Халдун остался без родителей, погибших во время эпидемии чумы. После этого будущий философ в течение ряда лет скитался по городам Северной Африки и Испании, находясь на службе (неизменно кратковременной) чуть ли не у всех правителей тогдашнего Магриба: судьба его забрасывает то в Фас (где он проводит два года в тюремном заключении за участие в заговоре против местного правителя), то в Андалусию, то в Биджаю, то в Бискру, то в Тлемсен, то снова в Фас и Андалусию. Политические интриги всегда были ему в тягость, и он всю жизнь стремился найти какой-нибудь тихий уголок, где ему можно было бы в спокойной обстановке заняться научным трудом. Такое место им было найдено на несколько лет в небольшой крепости Ибн-Саляма (в Вухране, южнее города Кустантиния), принадлежавшей племени Бану-Ариф. Здесь-то им и была начата и в основном закончена работа над составлением принесшего ему впоследствии славу «Введения» (1375—1378 гг.). Прожив в этом местечке четыре года, Ибн-Халдун направляется в родной Тунис, где продолжает работу над задуманным им большим сочинением. Но политические интриги вновь заставляют мыслителя оторваться от научных занятий и уехать из, казалось бы, обжитого места.

На этот раз Ибн-Халдун направляется в Египет (1382 г.). В Каире он находит радушный прием и покровительство мамлюкского султана Баркука, назначившего его вскоре на пост

главного судьи (кадия). Но происки придворных и клерикальных кругов преследуют философа и в этой стране — достаточно сказать, что он шесть раз смещался и вновь восстанавливался в своей должности кадия. Кроме того, Ибн-Халдун здесь испытал и большое личное горе: вся семья его, вызванная им в Египет, погибла при случившемся в пути кораблекрушении. Несмотря на все эти тревожения, Ибн-Халдун продолжал свои научные изыскания, пересматривая начатый им труд и добавляя к нему новые главы.

Египетский период жизни Ибн-Халдуна совпал с нашествием монголов на Сирию. В 1400 г. Ибн-Халдун отправляется в эту страну в составе свиты султана Фараджа и попадает в Дамаск, окруженный войсками Тамерлана. Здесь, как рассказывают арабские писатели, Ибн-Халдун был схвачен монголами при попытке к бегству из осажденного города и представлен Тамерлану. Согласно тем же источникам, грозный завоеватель предложил ученому остаться у него на службе, но Ибн-Халдун, обманув его бдительность, вернулся в Египет, где и провел остаток своей жизни. Умер Ибн-Халдун в Каире в 1406 г.

Некоторые рукописи автобиографической повести Ибн-Халдуна не без основания носят название «Путешествие Ибн-Халдуна по Западу и Востоку»: великий арабский мыслитель действительно повидал много стран, обогатившись знанием экономической и политической жизни разных племен и народов. Именно этот богатый жизненный опыт был обобщен Ибн-Халдуном в его основном произведении «Книга назиданий и сборник начала и сообщения о днях арабов, персов и берберов и современных им обладателей высшей власти».

Ниже публикуется перевод нескольких фрагментов из «Введения» к упомянутому сочинению. Перевод осуществлен по изданию Э. Катрмера в «*Notices et extraits des manuscrits de Bibliothèque Imperiale*», t. XVI, pt. 1, t. XVII, pt. 1, t. XVIII, pt. 1, Paris, 1858.

ВВЕДЕНИЕ

(Фрагменты)

История — это одна из тех наук, кои народы и племена перенимают друг у друга и к распространению которых они стремятся; возвышаются до их знания торговцы и простолюдины, в приобретении их состязаются цари и предводители, в понимании их стараются сравняться друг с другом знатоки и невежды.

Внешне история — это сообщения о событиях, государствах, прошлых поколениях, о которых записываются предания и складываются пословицы. Они занимают людей, когда те собираются вместе и повествуют нам о людских деяниях, о том, как изменялись условия жизни людей, как расширялись границы держав и поле деятельности последних, как люди заселяли землю, пока не звучал для них призыв к переселению в другой мир и не наступал их конец.

Что же касается ее внутренней сущности, то история — это исследование, установление достоверного, точное выяснение основ и начал всего сущего, глубокое знание того, как и почему происходили события. Поэтому история — одна из основ философии, и она может и достойна быть причисленной к философским наукам.

Лучшие историки ислама исчерпывающе изучили известия о памятных событиях, собрали их, записали и увековечили на страницах книг. Однако те из них, кто поверхностно занимался историей, смешали эти известия с ложными сообщениями недостоверных преданий, в которых они дали волю воображению и вымыслу, что сделало эти известия неосновательными и ложными. Многие преемники таких историков пошли по стопам своих предшественников и подражали им. Они донесли до нас эти предания так, как они их слышали, не обращая внимания на причины событий и обстоятельств и не заботясь об их выявлении, не отказываясь от неправдоподобных рассказов и не отвергая их.

Стремление к точному знанию встречается редко; отбор сообщений в большинстве случаев отсутствует; зато ошибки и

выдумки сродни этим повествованиям. Слепое подражание глубоко укоренилось в людях и внутренне присуще им, а поверхностное отношение к наукам широко распространено. Обширно пастбище невежества среди людей; но ничто не может противостоять власти истины, а шайтана лжи поражает факел исследования...

Когда я внимательно изучил книги этих людей и исследовал глубину прошлого и настоящего, пробудился глаз проницательности от беспечности и сна, и я решил составить сочинение, хотя и не достоин этого.

Я написал книгу по истории, в которой приподнял завесу над жизнью древних поколений; я разделил ее на главы, в кои делаются частные сообщения и общие замечания; я вскрыл в ней причины происхождения династий и возникновения человеческого общежития.

Построил я свою книгу на известиях о тех двух народах, кои населяли Магриб все это время, занимая его различные области и города: о том, какие были у них династии, правившие долгое и короткое время, какие у них были прежде цари и сподвижники царей. Это арабы и берберы, ибо они — два народа, о которых известно, что они населяют Магриб; и живут они там со столь давних пор, что почти невозможно вообразить, чтобы они жили не там. Страна эта не знает никаких других человеческих племен, кроме этих двух.

Я по порядку изложил предмет «моего труда» и старался сделать его понятным для сведущих и знатоков. Я пошел необычным путем в делении книги на главы и в ее построении. Я избрал не проторенную еще тропу и не изведанный еще путь написания книг.

В своем труде я объяснил «различные» состояния общественной жизни и городского быта и существенные признаки человеческого общества. Это сделает тебе понятными причины всех явлений и даст тебе знание о том, как начинали «свою деятельность» основатели различных династий. Тогда ты отдернешь свою руку от слепого подражания и обратишь свой взгляд на времена и поколения, кои были прежде тебя и будут после тебя.

Я разделил свой труд на введение и три книги:

«Введение» — о превосходстве науки истории; выяснение ее истинных путей; устранение ошибок историков.

«Книга первая» — об общественной жизни и ее отличительных чертах: о царской власти и управлении, о доходе и средствах к жизни, о ремеслах и науках; о причинах всего этого.

«Книга вторая» — известия об арабах, их племенах, их происхождении от сотворения мира до нашего времени. О некото-

рых существовавших одновременно с ними известных народах и их государствах, таких, как набатей¹, сирийцы, персы, сыны Израиля, копты, греки, турки и византийцы.

«Книга третья» — известия о берберях и о связанном с ними племени зената: об их происхождении, об особенностях царской власти и династий в Магрибе.

Затем, когда совершенно было мною путешествие на Восток для знакомства с именитыми людьми и исполнения религиозного долга и обычая обхода «Каабы»² и посещения «Медины», а также для изучения преданий, «сохранившихся» в диванах³ и книгах Востока, я добавил те известия, кои мне недоста- вало, — об иранских царях в этих странах и о тюркских династиях, в тех областях, где они правили. Эти известия я добавил к тому, что уже было написано в моих книгах, и включил их в повествование о живущих одновременно с арабами и берберами обитателях «различных» областей и правителях разных городов и краев, идя путем сокращения и отбора, предпочитая трудную задачу легкой.

От общих причин я переходил к известиям о частностях. «Таким образом, эта книга» полностью охватила события, происшедшие в мире. Случайное было удалено. Объяснены были причины «различных» событий в жизни династий.

«Книга эта» стала сосудом для философии и вместилищем для исторических знаний. И когда она полностью охватила все сведения об арабах и берберях — как оседлых жителей, так и кочевников — и о тех великих династиях, кои правили в то время, и стала самой красноречивой в указании уроков, кои могут быть извлечены из «изучения» древнего состояния и последующей истории «людей», я назвал ее «Книгой назиданий и сборником начала и сообщения о днях арабов, персов и берберов и современных им обладателей высшей власти».

Я ничего не оставил без внимания — происхождение племен и династий, одновременное существование древних народов, причины преобразований и изменений в прошлых веках, и народах, особые признаки человеческого общества, такие, как династия и народ, город и селение, господство и подчинение, обилие и недостаток, наука и ремесло, доход и убыт- жение, перемена общих условий, сельская жизнь и городская жизнь, настоящее и будущее; все это я изложил исчерпывающе и ясно и привел доказательства и обоснования изложенного.

¹ Набатей — семитический народ, в древности населявший Аравию.

² Кааба — мусульманская святыня в Мекке.

³ Диван — сборник стихов отдельного поэта или племени.

Мы разъясним теперь в этой книге отличительные признаки человеческого общества: царскую власть, доход, науки и ремесла — и приведем доказательства, благодаря которым прояснится истина для знатоков и простолюдинов, устранив ошибки и исчезнут сомнения.

Мы говорим: человек отделился от остальных животных благодаря своим особенностям, среди которых *〈отметим〉* науки и ремесла; они — следствие способности мыслить, которая выделила человека из среды животных и возвысила его над *〈всеми〉* тварями.

Среди этих особенностей — также потребность в правителях и в насильственной власти, ибо существование человека в отличие от всех других животных невозможно без этого. Правда, говорят *〈о такой же потребности〉* у пчел и саранчи, но если даже у них есть нечто подобное, то только благодаря безотчетному побуждению, а не благодаря способности мыслить и обдумывать.

К этим особенностям относятся старание *〈добыть〉* средства к жизни, труд для получения их каким-нибудь образом. Ибо Аллах создал человека нуждающимся в пище для существования и указал ему путь к поискам и добыванию ее.

Особенностью *〈людей〉* является общественная жизнь. Это — совместная жизнь, совместное поселение в городе или сельской местности, которое объясняется склонностью людей к объединению, и *〈совместное〉* удовлетворение людьми своих потребностей, ибо человеческой природе присуще стремление к взаимной помощи в *〈приобретении〉* средств к жизни, как мы это объясним ниже.

Общественная жизнь может быть: сельской — это жизнь в степях, на горах и в пустынях; городской — это жизнь, которую ведут люди в больших и малых городах и в равнинных и горных селениях, стены которых служат для защиты...

Содержание этой книги необходимо изложить в *〈следующих〉* шести частях:

〈Первая〉 — об общественной жизни людей и ее видах; о распределении населения по Земле.

〈Вторая〉 — о сельской жизни; о племенах и диких народах.

〈Третья〉 — о династиях, халифате и царской власти; о государственных должностях.

〈Четвертая〉 — о городской жизни; о городах больших и малых.

〈Пятая〉 — о ремеслах; о средствах к жизни; о доходе и путях его *〈приобретения〉*.

〈Шестая〉 — о науках и их усвоении; об обучении им.

И я поставил впереди всего жизнь в сельской местности, ибо она предшествует всему остальному, как будет разъяснено тебе после. По этой же причине царская власть исследуется раньше городов. Что же касается того, что средства к жизни рассматриваются прежде *〈науки〉*, то это потому, что средства к жизни — это нечто необходимое и естественное, а обучение науке — ненасущное или менее необходимое; а ведь естественное предшествует ненасущному. И я поставил ремесла вместе с доходами, потому что они связаны друг с другом в жизни общества, как это будет объяснено позже...

[Часть первая]

[Первое предисловие — о том, что объединение необходимо людям]

И это ясно выражают философы своими словами: «Человек по природе есть существо общественное»⁴, то есть ему необходимо объединяться *〈с другими〉*. Для обозначения такого объединения они употребляют слово «город». И это есть смысл общественной жизни, разъяснение которого *〈состоит в следующем〉*: Аллах (слава ему!) сотворил человека, создав его таким образом, что его жизнь и существование невозможны без пищи. Он повел человека к поискам ее с помощью разума и той способности к добыванию ее, которой он его наделил. Но у одного человека недостаточно сил для *〈добывания〉* нужной ему пищи. Если мы отмерим самое меньшее, что можно отмерить, например однодневную долю пшеницы, то он не получит *〈этой пищи〉* без обработки и приготовления: помола, замеса, выпечки. Каждое из этих трех действий требует применения разных орудий, кои могут быть изготовлены только с использованием различных ремесел, таких, как ремесло кузнеца, плотника, гончара. Предположим, что человек съест пшеницу без какой-либо обработки, в виде зерна; для получения зерна он также будет нуждаться в других действиях, еще более многочисленных, чем эти, в таких, как посев, жатва и молотба, которая отделяет зерно от колоса. И каждое из этих действий нуждается в различных орудиях и ремеслах, еще более многочисленных, чем в первом случае.

Невозможно, чтобы все это или часть этого было выполнено силою одного человека, и необходимо объединение сил многих ему подобных для получения пищи ему и им. При взаимной

⁴ Дословно «горожанин». Ибн-Халдун цитирует знаменитое положение Аристотеля.

помощи у людей достаточно сил для удовлетворения их нужд, ибо число работающих велико.

Каждый человек нуждается в помощи других людей также и при защите <жизни>, так как Аллах (слава ему!), когда создавал природу живых существ и разделял силу между ними, дал многим бессловесным животным большую силу, чем человеку. Например, сила лошади, а также сила осла, быка, льва и слона во много раз больше силы человека.

Из-за того, что вражда естественна среди животных, бог создал каждому из них часть тела, нарочито предназначенную для защиты от враждебных <действий> со стороны других. И сделал он человеку заменой всему этому мысль и руку. Рука при помощи мысли приспособлена для ремесел, доставляющих ей орудия, кои заменяют части тела других животных, предназначенные для защиты, как, например, копьё заменяет рога, мечи — острые когти, щит — толстую кожу и другое, что упомянул Гален в книге «О пользе частей тела».

Но сила одного человека не может противостоять силе бессловесного животного, особенно хищного; он вообще не способен защититься от последнего в одиночку. Силы одного человека недостаточно и для изготовления орудий, пригодных для защиты, ибо этих орудий много и изготовление их требует многих ремесел и орудий.

Человеку необходима во всем этом помощь ему подобных; если не будет такой взаимной помощи, то человек не сможет добыть себе пропитание и не сможет жить, ибо бог предупредил ему необходимость в пище для жизни. Ему без оружия не удастся защитить свою жизнь. Его растерзают звери, и постигнет его преждевременная гибель, и прекратится род человеческий. А если существует взаимная помощь, то добудет он и пищу для пропитания, и оружие для защиты. Тогда исполнится мудрое предначертание Аллаха о существовании человека и сохранении рода его. Таким образом, это объединение необходимо для рода человеческого.

[Из третьего предисловия — об умеренных и неумеренных климатах⁵; о влиянии <температуры> воздуха на цвет <кожи> людей и на многие условия их жизни]

<Жители умеренных климатов> строят дома на каменных фундаментах, искусно украшенные, и весьма широко исполь-

⁵ Средневековые арабские географы делили Землю на семь широтных зон, отличающихся разными климатическими условиями; эти зоны они называли «климатами» и делили их на климаты «умеренные» и «неумеренные».

зуют орудия и приспособления. У них есть руды: золота, серебра, железа, меди, свинца, олова. При обмене они употребляют два драгоценных металла⁶ и избегают неумеренности во всех обстоятельствах своей жизни. Таково население Магриба, Сирии, обоих Ираков⁷, Синда и Китая. Сюда же относятся Андалусия⁸ и живущие вблизи от нее франки⁹ и галисийцы¹⁰, а также все, кто живет вместе с этими народами или поблизости от них в указанных умеренных климатах. Наиболее умеренными являются Сирия и Ирак, так как они находятся в центре.

Что же касается неумеренных климатов — первого и второго, шестого и седьмого, то жители их во всех своих делах не похожи на жителей умеренных климатов. Постройки их — из глины и тростника, едят они траву и зерна, одежда их — из листьев деревьев (кои они покрываются) или из шкур животных. А многие из них совсем без одежды. Пища и приправы к ней в их странах необычны и не похожи на пищу <людей> умеренных климатов. Обмен они совершают не при помощи драгоценных металлов, а с помощью меди, железа или шкур, кои служат им мерой при обмене.

Их нравы близки к норову бессловесных животных; так, передают о многих суданцах¹¹ — населении первого климата, — что они живут в чащах и пещерах, питаются травой, что они дикие, не общаются друг с другом и едят друг друга... Вера им не известна, науки у них нет и ведут они образ жизни скорее животных, чем людей...

Некоторые знатоки родословий, не обладающие знанием о природных качествах сущего, полагают, что суданцы — это потомки Хама, сына Ноя, отличающиеся черным цветом <кожи> потому, что их предка проклял его отец...

В этом рассуждении о причине черноты Хама — пренебрежение к природе жары и холода и их влиянию на воздух и на те живые существа, кои живут в данном климате. Цвет этот — общий для населения первого и второго климатов из-за того, что на их воздух влияет жара, усиливающаяся к югу. Ведь солнце встает <прямо> над их головами два раза в год и стоит в зените все времена года. <Солнечный> свет поэтому очень силен, зной воздействует на них, и из-за обилия жары кожа их становится черной.

⁶ То есть золото и серебро.

⁷ Имеется в виду Северная и Южная Месопотамия.

⁸ Андалусия — так называли в средние века мусульманские владения, расположенные на территории современной Испании.

⁹ Франки — христианские народы Западной Европы.

¹⁰ Галисийцы — христианское население Испании.

¹¹ Дословно «черные» — так в средневековой арабской литературе называли коренное население Африки южнее Сахары.

В климатах же, находящихся напротив них на севере¹², обшей для жителей является белизна из-за того, что на их воздух влияет холод, усиливающийся к северу. Солнце на их небосклоне имеет вид кружка размером приблизительно с человеческий глаз и не поднимается в зенит или близко к нему; чем дальше на север жары меньше, усиливается холод — во все времена года, а цвет кожи их жителей становится белым...

Мы видим, что цвет потомков суданцев, живущих в четвертом, умеренном, и седьмом, крайнем, на севере, климатах, постепенно белеет. Наоборот, цвет потомков жителей севера, или четвертого климата, переселившихся на юг, чернеет. Это доказывает, что цвет является следствием (той или иной степени) нагретости воздуха...

Говорить вообще о населении какой-либо страны на юге или на севере, что оно — потомство того или иного лица на основании общего (им всем) цвета или (общих) верований, или каких-то признаков, существовавших у этого предка, — это поистине одна из ошибок, в которых проявляется пренебрежение сущностью явлений...

[Из пятого предисловия — о различии условий общественной жизни вследствие изобилия или недостатка (пищи) и о воздействии этих условий на телосложение и нравы людей]

Знай, что в этих умеренных климатах почва не везде плодородна и не все ее жители ведут богатую жизнь. Есть много таких областей, население которых имеет в избытке хлеб, пряности, пшеницу и фрукты, потому что растительность в них обильна, почва хороша и население многочисленно. Но имеются и такие области, в коих земля неплодородна и не дает взойти ни одному семени и произрасти ни одному корню, и жители их ведут поэтому суровую жизнь; таково, например, население Хиджаза и Йемена, а также «санхаджа под покрывалом»¹³, живущие в Магрибской пустыне и на границе песков, кои находятся между областями берберов и суданцев. Так как у них совершенно нет зерна и пряностей, их пищу составляют одно лишь молоко и мясо. Так же живут арабы, кочующие в пустыне. Они, конечно, могут получать пшеницу и другие предметы питания в Телле¹⁴, но получают они их только время от времени, под охраной воинов, защищающих эти области, и в

¹² Имеются в виду «шестой» и «седьмой» климаты.

¹³ Один из берберийских племенных союзов, предки современных туарегов. Санхаджа закрывали куском ткани нижнюю часть лица.

¹⁴ Телль (дословно «холм») — зона плодородных земель, расположенных вдоль средиземноморского побережья Северной Африки.

небольшом количестве, так как у них мало средств. Этим они могут удовлетворить лишь малую толику своих потребностей, какое уж там изобилие и богатая жизнь! Итак, они ограничиваются большей частью молочной пищей, которая наилучшим образом заменяет им пшеницу. Мы видим, что эти люди, лишенные хлеба и пряностей, имеют лучшее телосложение и лучшие душевные качества, чем жители Телля, кои живут богато: цвет их кожи чище, тело их здоровее, они более красивы, нрав у них ровный, а ум более проникновен, они более способны к познанию и восприятию...

Причина этого в том, что обилие пищи и ее влажность порождают в теле вредные остатки и испорченные смеси. Отсюда нечистый цвет кожи и несоразмерность частей тела — из-за обилия мяса, как мы уже сказали; влажность пищи затемняет разум и мысль в силу того, что к мозгу поднимаются вредные пары, и появляются тупоумие, беспечность и неуравновешенность. То же самое можно увидеть, если сравнить животных пустыни и бесплодных мест — газель, антилопу, страуса, дикого осла, диких корову и быка — с подобными животными в плодородных долинах. Ты найдешь между ними большое различие в чистоте их кожи и красоте их вида, соразмерности частей тела и остроте их восприятий. А ведь газель — это сестра козы, а осел и корова с быком — это те же самые животные, (что и домашние). Различие между ними очевидно. Все это объясняется только тем, что обилие пищи в плодородных долинах порождает в их телах вредные остатки и испорченные смеси, следы которых ясно видны.

[Из шестого предисловия — о тех, кто постигает невидимое с помощью врожденного свойства или путем воздержания; этому предшествует речь о божественном откровении и сновидениях]

Наблюдая этот мир, мы видим, что все явления в нем подчинены порядку, закону, происходят по определенным причинам, связаны между собой и превращаются друг в друга — чудеса мира не ограничиваются этим и не кончаются на этом. И это начинается с чувственно воспринимаемого телесного мира. Прежде всего мир элементов¹⁵ свидетельствует о постепенности перехода от земли к воде, затем к воздуху, затем к огню; и все это связано друг с другом...

Далее, посмотри на мир сложных тел, как он начинается с минералов, затем следуют растения, затем животные, и все

¹⁵ Имеются в виду четыре элемента — земля, вода, воздух, огонь, — из которых, согласно учению античных и средневековых арабских философов, состоит полунный мир.

это в удивительной последовательности: там, где кончается мир минералов, начинается растительный мир, например травы, у которых нет семян. Там, где кончается растительный мир, например пальма и виноград, начинается мир животных, таковы ракушки и улитки, наделенные только силой осязания...

И расширился мир животных, и умножались виды их до тех пор, пока постепенно не появился человек, наделенный способностью к мышлению и рассудком, поднявшими его над миром обезьяны, которой свойственны сметливость и способность к восприятию, но которая лишена способности к мышлению и обдуманным действиям.

[Часть вторая]

[Глава, повествующая о том,
что сельская и городская жизнь является естественной]

Знай, что различия в образе жизни людей зависят только от различия способа добывания ими жизненных средств. Люди объединяются исключительно ради взаимной помощи для добывания этих средств. Они начинают с того, что является необходимым и простым, а затем <переходят> к менее необходимому и ненасущному.

Одни из них занимаются земледелием, сажают и сеют; другие занимаются разведением <домашних> животных: овец, быков, коз, а также пчел и шелковичных червей, дабы они размножались и люди получали от них пользу. Тех, кто занимается земледелием и скотоводством, необходимость заставляет жить в сельской местности, ибо последняя достаточно просторна для посевов, полей и пастбищ, чему нет места в городах. Итак, им необходимо жить в сельской местности. Они объединяются и помогают друг другу в добывании средств существования и других жизненных благ — пищи, жилья, тепла — но все это в размере, достаточном лишь для поддержания жизни, ибо они на большее не способны.

Когда же улучшились условия тех, кто трудился для поддержания жизни, и они достигли достатка и богатства, то есть того, что выходит за пределы необходимого, — это дало им покой и отдых.

И они помогают теперь друг другу в том, что выходит за пределы необходимого; они имеют больше еды и больше одежды, и находят удовольствие в этом, благоустраивают свои дома, основывают города для защиты.

Затем увеличивается их достаток, и появляются привычки изнеженности, кои внешне проявляются в заботе о пище, каче-

стве кушаний; о приобретении разных дорогих платьев — из шелка, парчи и др.; о высоте домов и башен и об украшении их; о все большем использовании ремесел и искусств, усовершенствованных до высшей степени. Они строят дворцы и дома, проводят в них проточную воду, высоко возводят их башни и совершенствуют их устройство. Они соперничают друг с другом в выборе платьев, ковров, посуды и утвари. Таковы горожане, то есть жители больших и малых городов.

Одни из них добывают средства к существованию ремеслом, другие — торговлей. Их доходы больше и обильнее, чем у сельских жителей; они не ограничиваются только необходимым, и средства их к жизни зависят от их достатка.

Итак, ясно, что жизнь сельская и городская является естественной в силу их необходимости, как мы это показали.

[Глава о том, что сельская жизнь древнее, чем жизнь
в городе, и предшествует ей; что сельская местность —
колыбель общественной жизни и городов]

Мы уже упоминали о том, что сельские жители — это те, кто ограничен в своих <жизненных> обстоятельствах только необходимым и не имеет ничего сверх этого; городские же жители — это те, кто заботится в своей жизни о менее необходимых вещах и о предметах роскоши. Но несомненно, что необходимое требуется раньше, чем менее необходимое и роскошь, и предшествует им. Ибо необходимое есть основа, а роскошь — выросшая из него ветвь. Таким образом, сельская жизнь является основой для городов и городской жизни и предшествует им; ибо первое, что желает человек, — это необходимое, и он думает о роскоши только тогда, когда необходимое уже достигнуто.

Так суровость сельской жизни предшествует изнеженности городской жизни. Поэтому мы видим, что городская жизнь — цель сельского жителя...

Городской же житель переходит к сельской жизни лишь тогда, когда он к этому принужден или когда он не приспособлен к городскому укладу жизни.

О том, что сельская жизнь есть основа городской жизни и древнее ее, свидетельствует нам то, что, когда мы изучаем население какого-нибудь большого города, мы находим, что предки большей его части были жителями сельской местности в окрестностях этого города и что они стали богаче, заселили город и стали вести городской образ жизни. Это указывает на то, что городская жизнь — более поздняя форма, чем сельская жизнь, и что последняя есть основа первой.

[Глава о том, что сельскую жизнь
ведут только племена, у которых сильны связи
кровного родства¹⁶]

Знай, что Аллах вложил в человеческую природу добро и зло, как говорит всевышний: «И мы вели его обоими путями» — и дальше: «И он внушил им их безбожие и их богобоязненность». Но зло более свойственно человеку, если он не оберегает от него своих привычек и не руководствуется предписаниями вероучения. Так обстоит дело с большинством людей, за исключением тех, кому Аллах дарует свою милость. К проявлениям зла в природе людей относятся несправедливость и враждебность друг к другу. Ибо тот, кто зарится на имущество своего брата, протягивает руку, чтобы завладеть им, если его не удержит властитель... В больших и малых городах вражду людей между собой предотвращают правители и государство, не давая тем, кто им подвластен, враждовать между собой или поступать с кем-нибудь несправедливо. Так узда насильственной власти удерживает людей от несправедливостей. Иное дело, когда эти несправедливости исходят от самого правителя.

От тех врагов, кои находятся вне города, защитой служит кольцо городских стен, если жители беспечны ночью или не способны противостоять врагам днем. Нападение отражается городской стражей, состоящей на службе у династии.

В племенах, живущих в сельской местности, от вражды между людьми удерживают вожди племен и старейшины, ибо все питают к ним уважение и почитают их. Их селения охраняются от внешних врагов воинами племени: это их самые смелые мужчины и юноши, кои славятся своим мужеством. Но их защита и оборона сильна лишь тогда, когда они связаны кровным родством. Их воодушевление тогда увеличивается, и они становятся сильнее, потому что готовность каждого помочь своим родичам важнее всего. Любовь и готовность помочь своим родичам, вселенные Аллахом в сердца людей, присущи человеческой природе, и благодаря им оказывается помощь и поддержка. Все это усиливает страх врагов перед ними...

Тот же, кто держится особняком в своем роду, редко испытывает подобное чувство к своим сотоварищам. Когда в день битвы надвигается опасность, он убегает прочь и ищет спасения для себя, боясь, что другие не помогут ему. Таким людям

¹⁶ «Асабийя». У Ибн-Халдуна асабийя означает: а) кровно-родственную связь; б) группу людей, связанных кровно-родственными отношениями; в) чувство солидарности, возникшее на основе кровного родства.

нельзя жить в пустыне, потому что они могут стать добычей другого народа, который захочет поглотить их. И если это стало тебе ясно в отношении жилья, его охраны и защиты, то знай, что во всем, что человек предпринимает, дело обстоит таким же образом — занимается ли он пророчеством, основывает ли он царство или проповедует религию. Ведь цели своей он достигает во всех этих делах только тогда, когда он за нее борется, ибо людям свойственно оказывать сопротивление. В борьбе же он неизбежно нуждается в поддержке других, как мы об этом только что сказали.

[Часть третья]

[Глава о том, что, когда укореняется царская власть,
а именно когда один человек достигает единовластия
и распространяется роскошь и начинается спокойная жизнь,
государство клонится к упадку]

Это может быть объяснено с различных сторон:

Во-первых, сущность царской власти, как мы говорили, заключается в том, чтобы отдельный человек достиг единовластия. До тех пор пока слава завоевания является общей целью группы кровных родственников, к которой они единодушно стремятся, их старание достичь власти над другими и отстранить последних от нее сдерживает их своеволие и силу сопротивления, и они борются вместе за власть, стремясь возвысить свою славу и потере ее предпочитая гибель. Если же отдельный человек среди них добивается единовластия, то он преодолевает сопротивление своих сотоварищей, сдерживает их и не дает им приобретать имущество. Поэтому ослабляется их воля к власти, решительность их исчезает, и они дают себя унижить и поработить. Потом вырастает второе поколение в подобном положении; они рассматривают жалованье, которое получают от правителя, как плату за то, что оказывают ему помощь и защиту, и им в голову не приходит что-нибудь другое. Немногие готовы пожертвовать своей жизнью. Это приводит к слабости государства, и оно клонится к бессилию и упадку, так как взаимная поддержка ослабевает из-за потери мужества теми, кто окружает правителя.

Во-вторых, сущность царской власти проявляется в растущей роскоши, как мы это выше пояснили; привычки людей к роскоши усиливаются, затраты их превышают получаемое ими жалованье, и доходы не покрывают их расходов. Бедный

гибнет, а богатый употребляет все свои доходы на предметы роскоши; все это усугубляется в следующих поколениях, пока жалование не становится недостаточным для покрытия расходов на предметы роскоши и люди не впадают в бедность.

Правитель требует от них, чтобы они все свои доходы отдавали только на войны и походы: если они не в состоянии это делать, он налагает на них взыскания и отнимает то, чем владеет большинство из них, дабы обогатиться за их счет или обогатить своих сыновей и приверженцев своей династии. По этой причине подвластные становятся слишком слабыми для поддержания своего положения, а сам правитель становится слабым из-за их слабости.

Когда в государстве все возрастает роскошь и жалования людей уже не хватает на удовлетворение их потребностей, то глава династии, то есть правитель, должен повысить их жалование, дабы поправить их положение. Размер налогов установлен; он не увеличивается и не уменьшается. Если, несмотря на это, доходы от налогов увеличатся благодаря взиманию незаконных поборов, то размер этих доходов после повышения жалования опять уменьшится. И правитель принужден сократить число своих ратников. Затем возрастает роскошь, размер жалования все увеличивается, а число ратников все уменьшается, и так происходит в третьем и четвертом поколениях, пока войско не сводится к самому малому числу ратников. Поэтому оборона становится слабее, сила государства уменьшается, соседние государства или подвластные им племена становятся дерзкими по отношению к династии, и Аллах допускает ее упадок, predetermined им при ее возникновении.

Кроме того, роскошь портит нравы, потому что в душе возникают различные виды зла, мерзости и дурных привычек, как об этом говорилось в главе о городской жизни. Люди утрачивают свои добродетели, являющиеся отличительным признаком и приметой царской власти, и приобретают противоположные, дурные качества, а пороки — это признак упадка и разложения... Династия клонится к упадку, ее положение изменяется коренным образом, и затяжные болезни, то есть слабость и дряхлость, становятся ее уделом, пока она совсем не прекращается.

В-третьих, сущность царской власти проявляется, как мы сказали, в покое. Когда люди приучают себя к покою и бездеятельности, это становится их второй природой, как бывает со всеми привычками. Так вырастают новые поколения, живущие в роскоши, достатке и покое; нравы суровой жизни изменяются, забываются обычаи сельской жизни, благодаря которым люди достигли царской власти, а именно: усердие, привычка к суровой жизни, путешествия в опасные пустыни и искусство опознаться в бездорожных местах. И в конце концов

исчезает всякое различие между ними и городскими жителями, если не считать их более острый ум и различие в одежде. Поэтому их оборона становится слабее, их смелость пропадает, сила их уменьшается, и от дурных последствий всего этого страдает династия, приходящая в дряхлость. Потом люди все больше и больше привыкают к роскоши, к городскому укладу жизни, покою, удобствам, достатку во всем, и они погружаются в роскошь, удаляясь мало-помалу от суровой сельской жизни: им больше уже не присуще мужество, благодаря которому возможны защита и оборона, так что они в конце концов становятся зависимыми от иных защитников (если таковые у них имеются).

Проследи это на примере династии, история которой изложена в книгах, кои есть у тебя, и ты найдешь, что мой рассказ об этом — несомненно правильный.

Когда такая старческая дряхлость охватывает династию из-за богатой и спокойной жизни, случается иногда, что правитель предпочитает иметь помощников и дружину из чужеземцев, кои привыкли к суровой жизни; и он нанимает их как войско, более стойкое в бою и более способное переносить трудности, например голод и прочие тяготы. Для такой династии это является лекарством от старости, которое помогает до тех пор, пока веление Аллаха не исполнится.

[Глава о том, что династия, как и люди, имеет определенную продолжительность жизни]

Знай, что, согласно мнению врачей и астрологов, естественный возраст человека составляет сто двадцать лет, то есть большой лунный год, как говорят астрологи.

В зависимости от положения созвездий время жизни для каждого поколения различно — оно то превышает этот естественный возраст, то не достигает его. При одном положении звезд время жизни может быть целых сто лет, при другом — пятьдесят лет или семьдесят, или восемьдесят — согласно гороскопу.

Средний возраст мусульман — от шестидесяти до семидесяти лет, как об этом сказано в хадисе¹⁷; естественный возраст, то есть сто двадцать лет, превышает лишь при редком положении созвездий и при необычных состояниях свода неподвижных звезд — как это было в случае с Ноем и с некоторыми людьми из народов Ад и Самуд¹⁸.

¹⁷ Хадис — предание о деяниях пророка Мухаммеда.

¹⁸ Ад и Самуд — упоминаемые в коране легендарные народы и династии, которым приписываются циклопические постройки в Южной Аравии.

Продолжительность жизни династий также зависит от положения созвездий, но в большинстве случаев для одной династии она не превышает времени жизни трех поколений: срок жизни поколения — это средний возраст человека, достигшего предела зрелости и роста, то есть сорок лет...

Мы говорили, что продолжительность жизни династии в большинстве случаев не выходит за пределы трех поколений. Ибо первое поколение сохраняет еще отличительные признаки сельской жизни с ее суровостью и дикостью, а именно: опасной жизнью, смелостью, воинственностью, общей славой завоевания; благодаря этому у них сохраняется чувство кровного родства, они внушают страх, и люди покоряются им.

Во втором же поколении благодаря достижению царской власти и благосостояния люди переходят от сельской к городской жизни; от лишений — к роскоши и изобилию; от общей славы завоевания — к тому, что один человек добивается единовластия, а прочие становятся слишком вялыми, чтобы стараться ради достижения славы; от почитания верховной власти — к самоунижению и подчинению. Чувство кровного родства мало-помалу исчезает, и люди приучаются к покорности и послушанию. Но у них все же еще остается многое из прежних качеств, потому что они еще знали первое поколение, непосредственно соприкасались с укладом жизни этих людей и видели собственными глазами их честолюбие, их стремление к славе и их готовность к борьбе и защите. Поэтому они теряют все эти качества не полностью, хотя кое-чего лишаются; они надеются еще на возврат жизненных условий первого поколения или даже воображают, будто эти условия еще существуют у них.

Люди же третьего поколения забывают время сельской жизни и суровости, как будто оно никогда и не существовало, и утрачивают сладость славы и взаимной поддержки, ибо они подчинены насильственной власти. Благодаря привычке к приятной жизни и изобилию у них сильна любовь к роскоши. Они нуждаются в династии, как женщины и дети — в защите. Кровная связь полностью утрачивается, люди забывают, как защищать и оборонять самих себя и отстаивать свои требования. Они скрывают это от людей с помощью украшений и нарядов, езды на лошадях. На самом же деле большинство их трусливее женщин. Если приходит завоеватель, они не могут противостоять и защититься от него. В этом случае правитель должен искать помощи у тех, кто обладает мужеством, и должен приобретать много зависимых от себя людей и приверженцев, в той или иной степени поддерживающих династию, пока Аллах не определит ее гибели.

Тогда исчезает династия со всем тем, что у нее было.

Таковы, как ты видишь, три поколения, при которых династия хиреет и приходит в упадок. Поэтому исчезает также и благородство происхождения в четвертом поколении (как было уже сказано, слава и благородство сохраняются только четыре поколения). Мы дали тебе несомненное и ясное доказательство этого, построенное на «доводах», кои мы изложили ранее во введениях. Итак, поразмысли об этом. Ты не будешь пренебрегать истиной, если ты человек без предубеждений.

Длительность жизни этих трех поколений — сто двадцать лет, как говорилось раньше. В большинстве случаев династии не превышают этого возраста, разве лишь с небольшими отклонениями — когда привходит такой момент, как, например, отсутствие нападающих. В таком случае дряхлость наступает и одолевает династию без прихода завоевателя. И если бы было совершено нападение, не нашелся бы ни один защитник. Когда приходит срок гибели династии, это совершается без промедления. Длительность жизни династии совершенно равна длительности жизни отдельного человека, и так же, как человек, она растет, пребывает в состоянии застоя и приходит в упадок. Поэтому люди обычно говорят, что длительность жизни династии составляет сто лет.

[Глава о переходе государства от сельской к городской жизни]

Знай, что эти фазы естественны для государства. Завоевание, благодаря которому достигается царская власть, возможно, когда существует взаимная поддержка и порожденная ею большая сила воли и стремление к насильственным захватам. Все это имеет место только в условиях сельской жизни. Таким образом, первая фаза государства — сельская жизнь. После того как достигается царская власть, появляются достаток и богатство. Город отличается разнообразием ремесел, обслуживающих потребности его во всякого рода вещах, таких, как питание, одежда, жилище, ковры, посуда и прочие вещи, употребляемые в быту. Имеются определенные виды ремесел, для того чтобы хорошо и искусно изготовлять каждую из этих вещей; они становятся все многочисленнее ввиду разнообразия стремлений и желаний людей, их удовольствий и наслаждения богатой жизнью, а также вследствие смены привычек. Так городская жизнь появляется после сельской. Основатели династии подражают в новых обстоятельствах предшествующей династии; ибо они видят ее обычаи собственными глазами и перенимают большинство из них...

Так уклад жизни государства предшествующего передается государству последующему: уклад жизни персов перешел

к арабам — омейядам¹⁹ и аббасидам²⁰, а уклад жизни омейядов в Андалусии — к царям Магриба; уклад жизни аббасидов — к Дейлему²¹, потом к туркам-сельджукам, потом к египетским туркам-айюбидам²², затем к татарам в Ираке арабском и Ираке персидском. Чем сильнее государство, тем совершеннее уклад жизни, ибо расцвет городов зависит от роскоши, роскошь — от богатства и состоятельности жизни, богатство же — от силы царской власти и размеров страны, над которой господствует династия. Таким образом, все это находится в зависимости от царской власти.

[Глава о том, что вначале роскошь увеличивает силу династии]

Причина этого состоит в том, что рождаемость и население возрастают, когда племя достигает царской власти и богатой жизни. Так растет число защитников «государства», и, кроме того, династия старается увеличить число покровительствуемых ею и зависимых от нее людей. Новые поколения вырастают в обстановке богатства и покоя и прибавляются в числе и силе, ибо благодаря увеличению населения увеличивается и число боеспособных защитников государства. Когда после первого и второго поколения государство начинает стареть, одни только наемники и зависимые люди уже не в состоянии быть опорой династии и поддерживать ее власть, ибо они не участвовали в установлении господства, а были большей частью зависимы от правителей и оказывали им помощь. Если же исчезает корень, то ветвь не может существовать одна, она гибнет, и династия уже не так сильна, как раньше...

[Глава о фазах государства и о том, как со сменой фаз изменяются обстоятельства жизни его сельского населения]

Знай, что государство проходит различные фазы и состояния. На каждой фазе жители государства отличаются особыми чертами под влиянием условий этой фазы, подобных которым не имеется в другой фазе; ибо нравы складываются под влиянием тех условий, кои окружают человека.

Состояний и фаз государства имеется, как правило, не больше пяти:

¹⁹ Омейяды — династия халифов (661—750), свергнутая Аббасидами. Столицей Омейядов был Дамаск.

²⁰ Аббасиды — династия багдадских халифов (750—1258).

²¹ Дейлем — область в Иране, откуда происходила династия Бувейхидов.

²² Айюбиды — египетская династия (середина XII — середина XIII в.), распространившая свою власть также на Сирию, Ирак и Южную Аравию.

Первая — это фаза победы, когда ломают сопротивление «врага» и преодолевают препятствия, когда достигается царская власть, которую вырывают у предшествующей династии. Правитель на этой фазе действует вместе со своим народом в достижении славы, сборе налогов, в защите и охране страны, не обособляясь от него каким-либо образом. Ибо этого требует кровная связь, благодаря которой достигается победа и которая пока сохраняется в прежнем виде.

Вторая фаза — это та, на которой правитель становится верховным владыкой над своими людьми и один, без них, держит в своих руках власть и подавляет их стремления делить ее с ним и пользоваться ею сообща. На этой фазе правитель старается нанимать воинов и приобрести множество зависимых от себя людей и приверженцев, дабы заглушить все притязания соплеменников, кои, будучи одинакового с ним происхождения, добиваются равного с ним участия во власти. А он отстраняет их от власти и держит их вдали от ее источников; он закрывает им путь к власти, и они не могут достичь ее, и вся власть в конце концов переходит к его семье, и вся слава — к его родичам. Он старается отстранить своих соплеменников от управления и стать их властелином — так же, как старались прежние правители достичь власти, и даже еще больше; ибо прежние правители отстраняли чужих, а их помощниками в борьбе были их соплеменники; он же, напротив, отстраняет своих соплеменников, а помогают ему чужие; стало быть, задача его трудная.

Третья фаза — это фаза досуга и спокойной жизни, когда собирают плоды царствования, к чему согласно своей природе стремится человек, дабы приобрести имущество и оставить о себе память навеки и долгую славу. Династия прилагает свои усилия к тому, чтобы собирать налоги, постоянно упорядочивать доходы и расходы, расчетливо и в меру тратить свои средства, сооружать большие строения, величественные памятники, обширные города и высокие храмы, принимать посольства именитых людей из чужих стран и вождей племен и благодетельствовать своим подданным. При этом она еще щедро раздает своим приверженцам и своим придворным деньги и почести, устраивает смотры своим войскам, дает им богатое содержание и выплачивает им их жалованье каждое новолуние; все это находит свое отражение в их одежде, их украшениях в дни праздников и их оружии. Правитель может ими щеголять перед дружественными государствами, а враждебные — приводить в ужас. Это последняя из фаз, на которых правители обладают всей властью, поскольку на всех этих фазах они независимы в своих решениях, создают свою мощь и освещают путь своим потомкам.

Четвертая фаза — это время довольства и умиротворенности. На этой фазе правитель довольствуется тем, что воздвигнуто его предшественниками, живя в мире с дружественными и враждебными правителями; он подражает своим предшественникам, неуклонно следует по их пути, насколько может; он полагает, что было бы пагубно для него отказаться от подражания им и что они лучше знали, как сохранить славу, которую они сами себе создали.

Пятая фаза — это фаза растрат и расточительства. В это время правитель теряет все, что собрали его предки, из-за своего стремления к удовольствиям и наслаждениям, из-за щедрости в отношении своих приближенных и из-за больших затрат на пиршества. Правитель выбирает себе дурных товарищей из низов общества и поручает им важные дела, в кои они ничего не смыслят. Из-за этого он ссорится с близкими ему знатыми людьми своего племени и с приверженцами своих предшественников, так что они проникаются к нему ненавистью и бросают его на произвол судьбы; он теряет свое войско, вследствие того что жалование воинов он тратит на свои собственные удовольствия. Так он разрушает то, основу чего заложили его предки, повергает в прах то, что было ими построено. На этой фазе наступает старость династии и ею овладевает затяжная болезнь, от которой она уже не может избавиться и исцелиться, пока она в конце концов не гибнет.

[Глава о том, что правитель ищет поддержки у покровительствуемых им и зависимых от него людей против своего народа и своих сородичей]

Знай: основатель династии достигает своей цели только благодаря <поддержке> людей своего племени, как мы уже говорили; ибо они являются его сородичами и помощниками; при их поддержке он разбивает тех, кто поднимается против его государства; он поручает им править областями своего царства, управлять государством и взимать налоги, потому что они помогали ему <достичь> победы, были на его стороне и имели с ним общую цель. Так обстоит дело на первой фазе государства.

Когда же наступает вторая фаза, правитель, делая себя независимым от них, хочет сохранить славу только для одного себя и отстраняет их; тогда они становятся в сущности его врагами. Дабы отстранить их от власти и воспрепятствовать им делить ее с ним, он использует других помощников, не принадлежащих к его роду; у последних он ищет поддержки против своих соплеменников и назначает их на государственные должности. Они становятся ему ближе, чем его сородичи, они ему

особенно верны и преданны, и он оказывает им предпочтение и воздает им почести (так как они готовы умереть за него), стараясь лишить своих сородичей их прежних чинов и должностей, кои они занимали, когда еще делили с ним власть. Теперь правитель уделяет все свое внимание только зависящим от него людям и отличает их. Он дает им в удел то, что принадлежало знатнейшим из его племени, вверяет им высокие должности в государстве, как, например, должности визирей и военачальников, сбор налогов, — <то есть> самые почетные должности в государстве, так как они теперь его ближайшие друзья и самые искренние советники. Это свидетельствует о слабости династии и является признаком ее затяжной болезни, ибо кровная связь утрачена, а на ней покоилось здание верховной власти. Его соплеменники терпят унижения и враждебность правителя; за это они ненавидят его и ждут только момента, когда счастье отвернется от него; династия пожинает горькие плоды всего этого, и нет надежды на исцеление ее от недуга, ибо недуг развился издавна в следующих друг за другом поколениях, и династия в конце концов гибнет.

[Глава о взаимных отношениях между должностями меча и пера в государстве]

Знай, что меч и перо — два орудия правителя, помогающие ему в управлении. При возникновении династии правителю в большей мере нужен меч, чем перо, ведь перо — лишь слуга, а меч — друг и помощник. Так бывает и в конце правления династии, когда ослабевает связь с родичами, как мы упоминали, и уменьшается население государства из-за его одряхления, как мы говорили раньше. И государство тогда нуждается в помощи меча для защиты от врагов в такой же степени, как нуждалось вначале, при основании династии. Меч, таким образом, и в том и в другом случае имеет преимущество перед пером, и должности меча в это время более почетны и сулят большие блага жизни. В середине же правления династии правитель некоторое время не нуждается в мече, ибо дела его устроены, и все его помыслы направлены на то, чтобы пожинать плоды царствования, — на сбор налогов, управление, утверждение законов. И перо — помощник его во всех этих делах. Потому и возрастает надобность в нем, а мечи вкладываются в ножны...

[Из главы о том, что угнетение расшатывает <устои> общества]

Знай, что покушение на имущество людей глушит их стремление к приобретению его, ибо они видят, что цель такой несправедливости — вырвать имущество из их рук; а когда гиб-

нут их надежды, руки их опускаются и они перестают трудиться ради приобретения имущества...

Состояние же общества, его богатство и процветание зависят только от труда и стараний людей в приобретении благ... И если люди не будут заботиться о средствах существования и трудиться ради приобретения их, то не будет сбыта на рынках, и рассеются люди по другим странам в поисках пропитания; население страны уменьшится, опустеют жилища и разрушатся города. И склонятся к упадку — вместе с упадком общества — государство и власть, ибо они — форма общественной жизни, которая гибнет вместе с гибелью необходимой для нее материи.

[Из главы о том, что человеческое общество необходимо нуждается в управлении, с помощью которого поддерживается порядок в нем]

Мы уже пояснили в другом месте, что объединение людей — вещь необходимая, и в этом смысл общественной жизни, о которой мы говорили, и что люди, объединяясь, необходимо нуждаются во властелине и правителе, к которому они обращаются.

В одних случаях управление людьми зиждется на ниспосланном богом законе, обязательность повиновения которому имеет своим источником веру в воздаяние, известное возвестителю этого закона. В других случаях оно поκειται на деятельности, которая определяется разумом; при этом повиновение людей достигается вознаграждением, которого они ожидают от правителя, ибо он знает, что для них лучше всего...

А то, что ты слышишь о гражданском управлении, не относится к этой главе. Оно обозначает у философов <такое состояние>, при котором каждый отдельный член этого общества действует сообразно со своим желанием и своими нравами, так что они могут вообще обойтись без правителя как главы. И они называют такое общество «добродетельным городом», а установления, кои в нем действуют, — «гражданским управлением»²³.

Философы в этом случае имеют в виду не таксе управление, при котором члены общества, придерживаясь установлений, идут ко всеобщему благу; «гражданское управление» ничего общего с таким управлением не имеет. И «добродетельный город» у них — редкость или далек от действительности, и поистине, они говорят о нем только как о чем-то предположительном...

²³ Имеется в виду трактат Фараби «Взгляды жителей добродетельного города».

[Часть четвертая]

[Глава о том, что династии возникают раньше городов, что города суть нечто последующее по отношению к царской власти]

Объясняется это следующим: основание и постройка городов относятся к особенностям городской жизни, к коим ведут роскошь и покой, как мы говорили раньше. А роскошь и спокойная жизнь появляются позднее, чем сельская жизнь с ее особенностями. Далее: в городах и столицах имеются храмы, величественные строения и большие сооружения; они воздвигаются для всех, а не для какого-то отдельного человека. Они требуют соединения многих рук и большой взаимной помощи и они не принадлежат к тому, что безусловно необходимо людям и в чем имеется всеобщая потребность, так, чтобы люди добивались этого по доброй воле и в силу необходимости; напротив, люди должны делать это против своего желания либо из-под палки, по повелению правителя, либо в надежде на плату и вознаграждение. Последнее может осуществить в больших размерах только правитель или династия. Таким образом, для строительства городов люди непременно нуждаются в государстве и правителе.

Когда город уже построен и его сооружение завершено согласно замыслу его строителя и в соответствии с условиями климата и почвы, жизнь династии определяет тогда жизнь города. Ибо если только жизнь династии непродолжительна, то и город находится в застое; когда династия клонится к упадку и численность населения убывает, город также постепенно разрушается. Если же жизнь династии продолжительна, то в городе воздвигается все больше величественных сооружений, обширные жилища становятся все многочисленнее, кольцо городских стен расширяется и распространяется все дальше, пока части города не становятся столь обширными и расстояния столь большими, что почти невозможно их измерить...

При гибели династии, построившей город, <возможно следующее>: если в окрестностях этого города и в близлежащих горах и долинах имеется сельское население, то город продолжает существовать даже после гибели династии, как это можно видеть на примере Фаса²⁴ и Биджайи²⁵ на западе, персидского Ирака — на востоке, имеющих горное население.

Дело в том, что сельские жители, когда улучшаются условия их жизни и наступает благоденствие и достаток, начинают

²⁴ Фас — город в Марокко, ныне Фец.

²⁵ Биджайя — город и порт в Алжире, ныне Бужи.

стремиться к удобству и покою, как это заложено в природе человека. И они поселяются в больших и малых городах и обзаводятся там семьями.

Если же население основанного <династией> города уменьшается, ввиду того что жители из его сельской области постепенно уходят, то падение династии подрывает благополучие города, защита его становится невозможной, а уровень жизни падает, пока жители его не разбегутся, а сам он не разрушится...

Иногда после гибели первых основателей города в нем поселяется другой правитель и вторая династия, дабы сделать его столицей. В этом случае династия для своего основания не нуждается в сооружении нового города. Она охраняет благополучие города; его строения и сооружения множатся соответственно возрастанию роскоши этой второй династии, и город обретает новую жизнь, как это случилось с Фасом и Каиром в наше время.

[Глава о том, что установление царской власти способствует поселению в городах]

Когда племена и племенные союзы достигают власти, они по двум причинам вынуждены овладевать большими городами. Первая причина — это желание покоя и удобства городской жизни, коих не было в сельской жизни.

Вторая причина — это предусмотрительное отношение к возможным соперникам и тем, кто пытается нанести вред правителю; ибо город, расположенный в подвластной ему области, может стать убежищем для тех, кто захочет вести борьбу с династией, или восстать против нее, или вырвать из ее рук власть, которой она добилась. Такие люди ищут убежища в городе, и его стараются покорить.

Но завоевать город очень трудно, ибо большой город может заменить много воинов, так как стены его служат крепостью и составляют для <неприятеля> большое препятствие. Многочисленное войско нужно для сражений в открытом поле ради укрепления боеспособности, так как в борьбе люди оказывают друг другу помощь. Город же, <имея> большую силу благодаря стенам, не нуждается в большом числе воинов. Таким образом, положение этого города и <положение> противников, ищущих убежища в нем, уменьшает силу тех, кто хочет его завоевать. Если в их местности есть большие города, то они <стремятся> подчинить их своему господству, дабы оградить себя от опасности. Если же там нет больших городов, то они непременно основывают такой город, дабы, во-первых, способствовать росту населения и дабы, во-вторых, он был бы костью в горле тех,

кто им враждебен и высокомерен по отношению к ним. Таким образом, тебе стало ясно, что царская власть способствует тому, чтобы обосновываться в городах и завоевывать их.

[Глава о том, что города в Ифрикии и Магрибе немногочисленны]

Причина этого в том, что указанные страны за тысячи лет до ислама принадлежали берберам, а они вели исключительно сельскую жизнь, и у них не было городов, пока не улучшились условия их жизни. Государства франков и арабов господствовали над ними очень непродолжительное время, так что это господство не наложило отпечатка на уклад их жизни, и постройки их не были многочисленными.

Ремесла также недоступны берберам, так как они ведут сельский и кочевой образ жизни, а ремесла — это порождение городского уклада жизни. А всякое строительство осуществляется только с использованием ремесел, коим необходимо обучаться. У берберов ничего этого не было, и у них не было построек, не говоря уже о городах...

[Глава о том, что строения, кои сооружают арабы, за редкими исключениями, быстро разрушаются]

Причина этого — сельский образ жизни арабов и отсутствие у них ремесел, как мы об этом уже говорили. Вот почему их строения непрочны (а Аллах знает лучше). Другая причина, связанная с первой, — отсутствие заботы о необходимых естественных условиях для сооружения города: о месте, почве, о чистом воздухе, воде... Они заботятся лишь о том, чтобы поблизости были пастбища для их верблюдов...

[Глава о разрушении городов]

Знай, что города, когда они закладываются, вначале имеют лишь немного домов; соответственно они имеют лишь немного строительных средств, таких, как камни, гипс, а также таких, как изразцы, мрамор, мозаика, ракушки и стекло, чем украшают стены.

Строительство городов в это время — самое простое, а орудия — плохие. Когда городской уклад жизни укрепляется и численность населения города возрастает, увеличивается и количество орудий благодаря наличию большого числа работающих и совершенствованию ремесел. Когда же городская жизнь приходит в упадок и численность населения города уменьшается, то сокращается и число ремесел, начинают строить плохо; зда-

ния строятся непрочными и без украшений. Труда затрачивается все меньше, ибо не хватает жителей; поэтому сокращается также ввоз строительных средств, таких, как камень, мрамор и т. д.; всего этого недостает, и сооружения воздвигают из материала, который имеется в «более ранних» постройках; этот материал переносится с одного сооружения на другое, ибо большинство зданий, дворцов и жилищ стоят пустыми из-за немногочисленности населения. Так «камни» постепенно переносятся от дворца к дворцу, от дома к дому, пока большая часть их совсем не исчезает. И жители снова возвращаются к простейшему, сельскому строительству, употребляя черепицу вместо камней и не применяя больше никаких украшений. Так строительство в городе становится таким же, как и в селах, и признаки сельской жизни становятся заметны в нем. Затем город еще более уменьшается, пока не разрушается, когда это ему предопределено...

[Глава о том, что различия между городами в отношении изобилия, роскоши и процветания зависят только от большего или меньшего развития их общественной жизни]

Причина этого состоит в следующем: известно и твердо установлено, что в одиночку человек не в состоянии добыть себе те средства к жизни, в коих он нуждается, и что люди, объединяясь, помогают друг другу в этом. То необходимое, что добывает группа людей, помогая друг другу, удовлетворяет потребность значительно большего числа людей, чем они сами. Например, пища, получаемая из пшеницы: в одиночку человек не в состоянии добыть свою долю; если же шесть или десять человек станут добывать ее — кузнец и плотник изготовят оружие, третий будет смотреть за быками, четвертый — обрабатывать землю, пятый — собирать колосья и выполнять другие земледельческие работы, и все они распределят между собой эти работы или сделают их сообща, то благодаря их труду будет получено определенное количество пищи. И тогда «окажется», что пищи гораздо больше, чем нужно для этого числа людей; и количество труда объединившихся людей превышает количество, необходимое для удовлетворения насущных потребностей работающих.

Если жители какого-то города или области распределят весь свой труд соразмерно своим насущным потребностям, то им достаточно небольшой части этого труда; остальная часть труда является избыточной по сравнению с трудом, потраченным на «удовлетворение» необходимых потребностей, и расходуется на приобретение предметов роскоши и «изготовление»

того, в чем нуждаются жители других городов и что приобретается ими путем равноценного «обмена» и по стоимости. Благодаря этому они достигают известного богатства.

В пятой части, в главе о доходах и предметах потребления, тебе будет разъяснено, что всякий доход есть стоимость труда. И если возрастает «количество» труда, то увеличивается и количество стоимости «труда» населения. Благодаря этому умножаются их доходы «в виде» необходимых «вещей», и достаток и богатство побуждают их добиваться удобств: заботиться о жилище и одежде, употреблять красивую посуду и утварь, пользоваться слугами, применять животных для верховой езды. И все это — труд, который проявляется как стоимость.

Выбирают сведущих ремесленников, дабы они изготавливали эти вещи. И процветают искусства и ремесла, увеличиваются доходы и расходы городского населения и достигается богатство благодаря снабжению «населения» изделиями этих ремесленников. И когда происходит дальнейший рост населения, еще больше возрастает количество труда; с увеличением доходов растет роскошь; она становится привычной и необходимой. Возникают новые виды ремесел для изготовления «требуемых изделий». Стоимость «труда» ремесленников возрастает, вследствие чего опять увеличиваются доходы «населения» в городе. Изделия благодаря этому имеют сбыт еще больший, чем раньше. Так возрастает роскошь во второй раз и в третий, ибо весь избыточный труд расходуется только на роскошь и богатство, в противоположность основному труду, предназначенному для «приобретения» средств к жизни.

И если уклад жизни в одном городе превосходит уклад жизни другого города, то это значит, что город этот превосходит другой город в росте доходов, в зажиточной жизни и привычках роскоши. Чем совершеннее уклад жизни в данном городе по сравнению с другими городами, тем зажиточнее население. Это касается всех людей и каждого в отдельности: есть разница между кадием и кадием, купцом и купцом, между ремесленником и ремесленником, между торговцем и торговцем, между эмиром и эмиром, между стражником и стражником. В Магрибе, например, положение Фаса отличается от других городов — Биджайи и Тлемсена²⁶... Ты найдешь большую разницу в их «положении» вообще и в «положении» каждого в отдельности: например, в Фасе положение кадия и людей других занятий лучше, чем в Тлемсене. Точно так же положение Тлемсена лучше по сравнению с Вухраном²⁷ и др., а Вухрана — по сравнению с более мелкими городами, вплоть до

²⁶ Тлемсен — город в Алжире.

²⁷ Вухран — город в Алжире, ныне Оран.

самых маленьких городов, где производятся одни только необходимые средства к жизни или даже меньше этого.

И все это зависит только от различного *количества* труда в городах. Эти города являются как бы рынками производимых в них товаров. Расходы на каждом рынке зависят от *дохода*. И доход кадия в Фасе соответствует его расходам; так же обстоит дело и в Тлемсене...

В маленьких городах жители своим трудом не производят достаточно средств к жизни; они вообще не могут считаться городами, это скорее села, и почти все жители там — бедняки. Ибо их труд не удовлетворяет их насущнейших потребностей; они не производят никакого избытка, который жители могли бы накапливать в качестве прибыли, и доходы их не увеличиваются. Поэтому все они, за самыми редкими исключениями, нуждающиеся и бедняки...

В наше время вызывает удивление роскошь Каира и вообще Египта, так что многие бедняки из Магриба направляются туда; многие люди думают, будто богатство Египта происходит оттого, что в земле этой страны были спрятаны сокровища, кои поднялись наверх ввиду исключительной праведности жителей Египта. Но причина состоит не в этом, а в том, что уклад жизни в Египте и Каире совершеннее, чем в городах Магриба, и благодаря этому положение их лучше...

[Из главы о том, что страны, как и города, отличаются друг от друга степенью богатства или бедности]

Знай: в странах, где городская жизнь достигла расцвета и где живут многочисленные народы, условия жизни населения все время улучшаются, увеличивается их богатство и их города, сильнее становятся их государства и династии. А причина всего этого — то, о чем мы уже говорили: большое количество труда *жителей*, что, как об этом будет сказано ниже, и является основной богатства, ибо после удовлетворения необходимых потребностей жителей остается излишек...

Мы слышали много удивительного о богатстве купцов из персидского Ирака, Индии и Китая; многие думают, будто богатство это появилось оттого, что в их земле содержится много золота и серебра... Но это не так, ибо нам известно, что наиболее богатые рудники золота — в Ближнем Магрибе и в городах Судана...

Астрологи, видя такое богатство *стран* Востока, утверждают, что положение звезд и планет в гороскопах жителей Востока более благоприятно, чем в гороскопах жителей Запада. И это верно с точки зрения влияния звезд; что же касается земных обстоятельств, — а их нельзя не принимать в соображе-

ние, — то причина состоит в упомянутом нами совершенном укладе жизни в землях Востока. А расцвет общественной жизни содействует росту доходов благодаря обилию труда, который является причиной *всякого дохода*.

Именно поэтому Восток отличается своим богатством, а не из-за влияния звезд; его недостаточно для этого, что должно быть тебе ясно из всего, что было сказано выше.

[Глава о ценах на товары в городах]

Знай, что на всех рынках имеется то, что нужно людям: прежде всего самое необходимое — предметы питания, как, например, пшеница и ячмень, овощи, горох и т. д., и приправа, как, например, лук, чеснок и др. Далее — менее необходимое и предметы роскоши — пряности, фрукты, платья, утварь, повозки и другие *изделия различных* ремесел и строительные средства. Когда город расширяется и число его жителей увеличивается, цены на необходимые *предметы* — съестные припасы и тому подобное — низкие, а цены на предметы роскоши, такие, как пряности, фрукты и т. д., — высокие. Когда же население города малочисленно и уровень их жизни невысок, то дело обстоит наоборот.

Причина этого состоит в том, что зерно принадлежит к необходимой пище, и, таким образом, имеются достаточные причины добывать его себе, ибо никто не будет пренебрегать питанием своим и своих домашних в течение месяца или года. Таким образом, все или же большинство жителей в большом городе или вблизи него обычно занимаются добыванием *средств питания*. Каждый, кто добывает себе средства питания, добывает больше того, в чем нуждаются он и его семья, — некоторое количество, достаточное для удовлетворения потребностей многих жителей этого города. Таким образом, имеется, несомненно, больше средств питания, чем это нужно населению города, и благодаря этому цена их в большинстве случаев низкая, разве только тогда, когда бывает неурожай. Если бы люди их не заготавливали впрок, опасаясь бедствий, кои могут наступить, то они продавались бы ниже своей цены и обменивались бы неравноценно, ибо с увеличением населения их становится все больше.

Что касается прочих товаров, таких, как пряности, фрукты и т. д., то нет общей потребности в них, и добывание их не занимает труда всего населения города или большей его части. И если город обширный, имеет большое население и большую потребность в предметах роскоши, то увеличивается спрос на эти товары. Но этих предметов значительно меньше, чем нужно, а людей, кои их желают, становится больше. Живущие в рос-

коши и удобстве расходуют на эти вещи свои деньги больше, чем другие, ибо имеют в этом потребность. Так растут, как ты видишь, цены <на эти предметы>. Равным образом дело обстоит с изделиями ремесленников в густонаселенных городах. Дороговизна этих изделий имеет три причины: первая — это большая потребность, ибо в городе распространяется роскошь из-за большого его населения. Вторая причина состоит в том, что ремесленники слишком высоко ценят свой труд, ибо средства к жизни ввиду обилия съестных припасов в городе достать легко. Третья причина — многочисленность живущих в роскоши и их большое желание брать других в услужение и <заставлять> ремесленников заниматься их заказами. При этом они оплачивают работающих больше, чем стоимость их труда, соперничая <друг с другом>, дабы получить <желаемый предмет>. Благодаря этому искусники и ремесленники становятся высокомерными, их изделия поднимаются в цене, и жители города должны больше платить за них.

В маленьких же, малонаселенных городах средств питания немного, ибо там мало работают для добывания; кроме того, жители, опасаясь недостатка в средствах питания, поскольку город их мал, бросаются на все и запасают все съестное, что попадает им под руку. Таким образом, зерна у них мало, и стоит оно дорого. На предметы же роскоши спроса нет из-за малочисленности населения и бедности жителей, и они не имеют сбыта. Поэтому цены на эти предметы особенно низкие.

Иногда в цену средств питания включается еще <стоимость> налогов и поборов, кои взимаются в пользу правителя на рынках и у городских ворот или взыскиваются сборщиками налогов в их собственную пользу. Поэтому цены в городах выше, чем в сельской местности, где налоги, подати и поборы невелики или совсем не взимаются; в городах же — наоборот, особенно в конце существования династии...

[Глава о неспособности сельского населения
жить в густонаселенных городах]

Причина этого в том, что в городе с многочисленным населением широко распространена роскошь, как мы говорили выше. Вследствие этого потребности его жителей в роскоши непрерывно возрастают, становятся привычными и превращаются в необходимость. Цены на продукты и ремесленные изделия поднимаются исключительно высоко, ибо из-за роскоши возникает насущная необходимость в них, а также из-за пошлин, коими правители облагают рынки и товары. Это сказывается на ценах, и дороговизна предметов роскоши, средств к жизни и съестных припасов растет. Поэтому необычайно возрастают

расходы жителей города по мере роста их жизненного уровня. Они нуждаются в больших средствах, дабы можно было на них приобрести все необходимое для поддержания их жизни и жизни их семей. Доходы же сельского жителя невелики, ибо он живет там, где мало покупают и продают и где мало ремесел, кои являются основным источником доходов. Поэтому у него нет ни доходов, ни денег. Таким образом, ему трудно поселиться в большом городе, ибо товары и то, в чем он нуждается, там дороги, в то время как в сельской местности он может обходиться самой малой <затратой> труда, ибо условия его жизни и потребности его таковы, что он не привык к зажиточной жизни. Поэтому он может обходиться без денег. Каждый, кто узнает город и понаблюдает его жителей, выходящих из сельской местности, очень скоро убедится в неспособности их жить в городе.

Иначе дело обстоит с тем, кто обогащается еще в селе и чьи доходы превышают потребности. Достигнув естественного для городского жителя образа жизни, удобств и роскоши, он переселяется в город и приспосабливается к обычаям и роскоши городских жителей. Таково начало уклада жизни больших городов...

[Глава о сосредоточении в одних руках
недвижимого имущества и земельных участков в городах;
польза от них и доходы]

Знай, что если жители больших и малых городов сосредоточивают в своих руках много недвижимого имущества и земель, то они приобретают это не сразу и не за одно поколение; ибо ни один из них не имеет достаточно богатства, чтобы приобрести эти земли, кои слишком дороги для них, даже если они живут в большой роскоши.

Они собирают их и становятся их владельцами лишь постепенно, либо получая их в наследство от своих предков и родичей (пока земли многих из них не попадут в руки одного человека, что бывает чаще всего), либо путем перекупки: в конце существования одной династии и в начале <правления> следующей династии, когда оборона <страны> слаба, силы государства подорваны и городу грозит запустение, недвижимое имущество не пользуется спросом, ведь оно малополезно, ибо все приходит в упадок; цена на недвижимое имущество поэтому падает — его можно приобрести за бесценок. Затем оно переходит по наследству во владение другого. Город же вновь переживает свою юность в пору расцвета новой династии. В это время создаются благоприятные обстоятельства, появляется желание приобрести недвижимое имущество и землю, ибо они дают теперь много дохода. Благодаря этому цена их подни-

мается, и они вновь приобретают ценность — большую, чем имели раньше. Таков смысл их перекупки: владелец их становится одним из богатейших жителей города, хотя и не приложил усилий для их приобретения, ибо его возможностей не хватило бы для этого. Доходы же с недвижимого имущества и земель недостаточны для удовлетворения всех потребностей их владельца, ибо они не покрывают расходов на жизнь в роскоши; они достаточны большей частью лишь для удовлетворения их необходимых потребностей. Мы слышали от старых людей в малых городах, что цель приобретения недвижимого имущества и земель — обеспечить своих потомков, дабы они имели благодаря этому средства к жизни и могли прокормиться на эти доходы, пока они еще неспособны сами снискать себе пропитание. Когда же они в состоянии будут получать доходы, они будут сами трудиться. В некоторых случаях, когда наследник не способен добывать себе средства к жизни в силу телесной слабости или духовных недостатков, такое недвижимое имущество служит для него опорой.

Такова причина, почему богатые приобретают эти земли; однако их цель состоит не в том, чтобы разбогатеть с их помощью или жить благодаря им в роскоши. Это бывает очень редко — или когда их приобретают много путем перекупки, или когда в городе растут цены на них.

Когда же это случается, эмиры и наместники иногда обращают свои взоры на это и в большинстве случаев отбирают у таких *〈перекупщиков〉* их имущество или заставляют их продать им свое имущество с ущербом для его владельцев и во вред им.

[Глава о потребности богатых горожан во влиятельном положении и защите]

Если горожанин обладает большим богатством, имеет в своих руках много недвижимости и земель, если он становится богатейшим человеком города и все взоры устремлены на него, и живет он во все большей роскоши, то он благодаря этому начинает соперничать с вельможами и царями, и они тускнеют перед ним. В силу враждебности, заложенной в природе человека, они стремятся овладеть его имуществом. Они состязаются с ним и плетут всевозможные козни, пока не заставят его попасть в ловушку одного из царских решений; это дает им повод наложить на него взыскание, и они отнимают у него его богатство.

Большинство царских решений обычно несправедливо, ибо подлинная справедливость существовала только при законном халифате²⁸, и это продолжалось недолго. Пророк сказал: «Хали-

фат будет существовать после моей смерти тридцать лет. Потом он превратится в несправедливую царскую власть».

Обладатель богатства и имущества, безусловно, нуждается в покровителе и во влиятельном положении, а таковое может у него быть, если он родич или доверенное лицо правителя, или один из его соплеменников, с коими правитель должен считаться. Он может искать прохлады в его тени и пастись в безопасности, рассчитывая на защиту от внезапных нападений. Если он этого не имеет, то он становится добычей *〈своих врагов〉* из-за различных козней и судебных решений, принимаемых не в его пользу.

[Глава о том, что городской уклад жизни создается династиями и что он устойчив при продолжительности *〈правления〉* династии и прочности ее]

Причина этого в том, что городской уклад жизни порождает обычаи, кои выходят за пределы необходимых потребностей в зависимости от степени роскоши и численности населения. В большом городе много людей обучаются тому или другому ремеслу. Каждый вид *〈ремесла〉* требует людей, длительное время занимающихся им и способных к нему, и по мере того как одно ремесло обособляется от другого, увеличивается также число ремесленников и искусных людей, кои занимаются ими. С течением времени эти ремесленники и искусные люди становятся знатоками своего дела и сведущими. Длительность данного рода занятий и постоянное повторение его способствуют его упрочению. Большей частью это бывает в городах, ибо там уровень жизни высокий, и роскошь среди его жителей велика. А это исходит только от династии, ибо она собирает деньги с подданных и раздает их своим придворным и воинам, положение которых улучшается скорее благодаря почету, чем благодаря богатству. Таким образом, деньги эти переходят от подданных к служителям династии, затем — к жителям города, связанным с ними, а таковых большинство. По этой причине увеличивается их благосостояние и возрастает их богатство; состоятельная жизнь и всякого рода ремесла и искусства получают широкое распространение. Это и есть городской уклад жизни.

Вот почему в городах, расположенных в пограничных областях, даже если там многочисленное население, господствуют нравы сельской жизни, и уклад их жизни простой в противоположность городам, расположенным в областях, кои являются центром и местопребыванием династии. Это объясняется тем, что правитель находится вблизи от этих городов и его деньги текут туда, так же как вода заставляет зеленеть близлежащую землю, в то время как удаленная от воды земля остается сухой.

²⁸ Речь идет о правлении четырех «праведных» халифов: Абу-Бекра (632—634), Омара (634—644), Османа (644—656) и Али (656—661).

Выше мы уже говорили, что правитель и государство представляют собой как бы рынок для мира; а все товары находятся на рынке или вблизи от него. Вдали же от рынка все товары пропадают. Далее, городской уклад жизни упрочивается, если династия правит долго, и правители ее наследуют один другому в городе...

Знай, что сила или слабость государства, численность народа или племени, жителей города или округа — все это связано с распространением достатка и богатства. Это потому, что государство и власть суть форма общественной жизни, а подданные, города и прочее — материя. Доходы с налогов возвращаются *⟨к жителям⟩*, и обычный источник их богатства — рынки и торговые сделки. Когда правитель раздает имущество и деньги населению, то оно деньги расходует, и деньги возвращаются затем к правителю; потом снова от него к населению: от последнего они уходят в виде налогов и поборов, а возвращаются к нему в виде жалованья. Богатство подданных зависит от богатства государства; богатство же государства в свою очередь находится в зависимости от богатства и численности подданных...

[Глава о том, что городская жизнь есть высший подъем общественной жизни и предел ее существования; она возвещает об упадке общественной жизни]

Мы уже объяснили тебе в предыдущих главах, что господство и власть являются целью родового сообщества, а городская жизнь — целью сельских жителей и что все явления в обществе, такие, как сельская и городская жизнь, власть и подданные, ограничены определенным возрастом точно так же, как отдельный человек. В умозрительных, а также и в традиционных науках разъясняется, что для человека сорок лет являются пределом роста его сил и что его сущность, после того как он достиг сорока лет, некоторое время продолжает оставаться неизменной, затем человек ослабевает.

Знай, что с городским укладом жизни дело обстоит точно так же; он есть высший предел, к которому больше нельзя добавить. Это значит, что роскошь и изнеженность, установившиеся среди жителей, приводят их в соответствие с их природой к различным видам городской жизни и усвоению ее обычаев.

Цель городской жизни состоит, как ты знаешь, в том, чтобы создавать разные виды благосостояния и повышать его, прилагать усилия для совершенствования различных ремесел, благодаря которым мы получаем пищу, одежду, постройку, ковры, посуду и прочие вещи; для тщательного изготовления каждой из этих вещей существуют разнообразные ремесла, в коих жи-

тели сельской местности, где не обращают внимания на это, не нуждаются. Когда употребление этих вещей затем широко распространяется, люди думают только об удовольствиях и усваивают много обычаев жизни в роскоши, и их души теряют праведность в религиозных делах и в мирской жизни: в религиозных делах потому, что они не могут отказаться от своего образа жизни, а в мирской жизни — из-за многочисленных потребностей и *⟨расходов на⟩* необходимые средства, которые соответствуют их образу жизни, но для уплаты которых недостаточно их доходов. Это объясняется тем, что вследствие упрочения городской жизни расходы жителей большого города возрастают, причем уровень городской жизни зависит от численности населения города: чем более многочисленно население, тем совершеннее городская жизнь. Мы уже раньше говорили, что на рынках большого города товары дороги и высоки цены на все необходимые предметы. Далее, дороговизна способствует взиманию налогов, ибо общественная жизнь только тогда становится совершенной, когда государство достигает предела своего расцвета: в это время государства, желая покрыть большие расходы, облагают *⟨население⟩* налогами, как мы говорили раньше. Незаконные поборы также способствуют дороговизне, ибо все торговцы включают в цену своих товаров все, что они расходуют, в том числе и расходы на средства своего существования, так что поборы входят в стоимость и цену товаров. В силу этого возрастают расходы горожан, превышая обычный размер, и с этим ничего нельзя поделать, ибо над ними властвуют привычки. Все их доходы расходуются; они впадают один за другим в нищету и нужду, и бедность одолевает их. Способных покупать становится меньше, рынки не имеют сбыта, и положение города ухудшается. Все это — следствие излишеств городской жизни, и это приводит весь город, его рынки и его население к упадку.

Что касается *⟨нравственного⟩* падения отдельных горожан, то оно происходит из-за их усилий ради удовлетворения своих нужд и привычек и оттого, что они восприняли при этом различные дурные нравы, а также от вреда, который наносит их личное достижение *⟨их целей⟩*, ибо она воспринимает все новые виды *⟨дурных нравов⟩*. Поэтому они поступают безнравственно, дурно, непристойно и коварно при приобретении средств к жизни путем или иным путем. Их души все больше погрязают в глупых или хитросплетенных, и ведут эти люди торговлю, принося обычную ложь и мошенничество, обману, воровству, ложным клятвам и ростовщичеству. Далее, удовольствия и наслаждения, кои суть порождения богатства, приучают их к распущенности во всем; они открыто нарушают правила нравственности, отбрасывая скромность, не стесняясь ни родичей, ни женщин,

по отношению к которым обычаи сельской жизни требуют сдержанности в речах. Они особенно искусны во лжи и обмане, при помощи которых они защищаются от насилия, кое могло бы их сдержать, и от взысканий, коих они могут ожидать за эти мерзости, пока это не становится для многих из них привычкой, за исключением тех, кого охраняет Аллах.

Море города волнуется из-за низких и недостойных людей, и с ними состязаются в пороках многие из членов династии и их детей, воспитанием которых пренебрегают и на которых действует окружающее, хотя они и знатного происхождения и родились в хорошей семье. Причина этого в том, что люди сходны между собою в плохом, а отличают их друг от друга только хорошие качества и избегание пороков, ибо благородное происхождение не идет впрок тому, в ком в какой-то мере утвердился порок, а добродетели сошли на нет. Поэтому мы видим, что многие из хороших семей, люди знатные, благородного происхождения и даже члены династии, поселяются среди черни и выбирают для своего прокормления недостойные занятия, так как нравы их испортились и они восприняли много дурного и безнравственного. Если дурное потом распространяется в городе или в народе, Аллах возвещает об их упадке и их гибели. Таков смысл его слов: «Если мы хотим уничтожить какое-нибудь поселение, мы заставляем тех, кто живет там в благополучии, вести безнравственную жизнь. Тогда приговор над ними становится справедливым, и мы уничтожаем их совершенно».

Это происходит оттого, что доходы горожан к этому времени не покрывают их потребностей из-за многих привычек и желаний их души. Таким образом, условия их жизни ухудшаются, а если условия жизни отдельных лиц ухудшаются, жизнь в городе расстраивается и город приходит в упадок. Таков смысл слов одного благочестивого человека, который сказал, что если в городе сажается много апельсиновых деревьев, то это свидетельствует о его упадке. Многие не сажают апельсиновых деревьев у своих домов, ибо видят в этом плохое предзнаменование. Но не это имелось в виду и не то, что в апельсиновом дереве заключается плохая примета. Дело скорее в другом. Сады и фонтаны суть порождение городского уклада жизни. Апельсиновые и лимонные деревья, кипарисы и т. п., кои не имеют вкуса и не полезны, выращиваются вследствие неумеренности городской жизни, ибо сажают их в садах только из-за красивого вида. Их сажают лишь после того, как уже имеются различные виды роскоши, а это бывает тогда, когда нужно опасаться упадка и разрушения города, как мы говорили. Нечто подобное говорят о лавре, ибо он также служит только для украшения садов, поскольку его выращивают из-за его белых и красных бутонов...

Мы уже говорили, что нравы людей под влиянием городской жизни и богатства становятся пагубными. Человек является человеком только благодаря своей способности выбирать для себя полезное, защищать себя от вредного и направлять свои силы на полезные занятия. Изнеженный горожанин не в состоянии сам заботиться о своих нуждах — либо из-за неспособности и нежелания, либо из-за высокомерия, приобретенного от воспитания в условиях покоя и богатой жизни; и то и другое порицаемо. Равным образом он не в состоянии защититься от вредного, ибо им потеряно из-за богатой жизни и неверного воспитания такое качество, как способность к самостоятельным действиям. Поэтому он зависим от тех, кто его защищает. Далее, часто он теряет свою веру, ибо ее испортили «дурные» привычки и подчинение им, и душа восприняла эти качества, как мы это установили, за самыми редкими исключениями. Если же человек испорчен во всех отношениях, то погибла его человеческая сущность и он совершенно меняется. По этой причине войску правителя более полезны те, кто ближе к сельской жизни и ее суровости, чем те, кто воспитан в «условиях» городской жизни. Так обстоит дело в каждом государстве. Таким образом, ясно, что городской уклад способствует застою и в жизни общества и в делах династии.

[Глава о том, что столицы государств
приходят в упадок, когда приходит в упадок
и гибнет династия]

Мы уже установили, что город, который был столицей правителя, приходит в упадок, а иногда полностью разрушается, когда в упадок приходит династия. Это почти неизбежно; объясняется это разными причинами.

Во-первых. Вначале династия необходимо связана с сельским укладом жизни, при котором правитель воздерживается от захвата имущества подданных и не прибегает к разным ухищрениям; налоги и поборы, кои являются материей государства, еще не велики. Таким образом, расходы небольшие, а роскошь умеренная. Если город, который был столицей династии и динстии, переходит во владение вновь основанной династии и династия эта живет менее зажиточно, то уменьшается также и благосостояние жителей города, ей подчиненных; ибо подданные следуют династии «в своих обычаях». Они следуют примеру династии или по доброй воле в силу присущего человеку стремления подражать господину или против воли вследствие необходимости воздержаться от роскоши и из-за малых прибылей, кои являются материальной основой обычаев. Все это приводит к тому, что уровень жизни в городе снижается и что

много обычаев богатой жизни исчезают в нем. В этом смысле я говорю об упадке города.

Во-вторых. Династии достается господство и верховная власть только после победы, одержанной в войне. Между приверженцами старой и новой династий начинается вражда. Одна из них имеет большие потребности и возможности, чем другая, и, когда она побеждает, она устраняет свою соперницу. Поэтому условия жизни прошлой династии ненавистны приверженцам новой династии; они находят их отвратительными и мерзкими, особенно обычаи богатой жизни. Они больше не следуют этим обычаям, ибо династия их порицает, пока у нее постепенно не возникают свои обычаи богатой жизни, кои порождают новый уклад. Уклад жизни, свойственный первой династии, постепенно исчезает. Это я и имею в виду, говоря о разрушении уклада жизни в городе.

В-третьих. Каждый народ необходимо имеет родину — место, откуда он происходит и где начинается его господство. Когда этот народ покоряет другую страну, то покоренный народ становится зависимым от него и города покоренного народа — зависимыми от его городов; область его господства расширяется, а столица необходимо должна находиться в середине областей, принадлежащих династии, ибо столица — то же самое, что центр для круга. Она находится вдали от прежней столицы; и сердца людей обращаются к новой династии и правителю. Новая столица расцветает, а прежняя приходит в упадок. Городской уклад, как мы говорили выше, развивается только при наличии многочисленного населения. Население же *прежней столицы* уменьшается, и жизнь в ней замирает. Это я и имею в виду, говоря об упадке городской жизни.

В-четвертых. Когда новая династия одерживает победу над предыдущей, члены этой предшествующей династии и ее приверженцы подвергаются преследованию, их высылают в другие области, где можно не опасаться их скрытой ненависти к новой династии. Большинство же жителей столицы — приверженцы прежней династии, ее войско и городская знать. Большею частью они занимали *высокое* положение при этой династии соответственно их чинам и степеням. Большинство из них выросло при этой династии и является ее приверженцами либо в силу признания ее могущества, либо будучи с ней в кровном родстве, либо из расположения, любви и доверия к ней. В природе новой династии заложено *стремление* стереть следы предшествующей. И она высылает приверженцев старой династии из столицы в их родную страну, которая находится целиком в их владении, одних — в качестве изгнанников, других — под видом милости, дабы не вызывать у них чувство неприязни, пока, наконец, в столице не остаются лишь торговцы, простой люд,

крестьяне, бродяги и прочие. Место высланных занимают воины и приверженцы *новой династии*, коим достаются все должности в городе. Но если городская знать уходит вместе со своими близкими, то уменьшается число жителей города. Это я и имею в виду, говоря об упадке городской жизни.

В дальнейшем *город* населяется новыми людьми *под покровительством* новой династии, и в нем укрепляется новый уклад соответственно силе династии. Это можно уподобить *поведению человека*, который владеет старым домом, но устройство этого дома не соответствует его желаниям. Если он имеет возможность изменить это и перестроить дом по своему вкусу и желанию, то он разрушает этот дом и строит его вновь. Нечто подобное происходит часто в столицах; мы видели это собственными глазами и знаем это.

Первая естественная причина этого состоит в том, что государство и власть суть для жизни общества то же, что форма для материи.

[Глава о том, что города отличаются друг от друга определенными ремеслами]

Ясно, что одни занятия городского населения вызывают другие, так как взаимная помощь присуща общественной жизни. Те ремесла, на изделия которых имеется спрос, становятся основным родом занятия многих жителей города: они совершенствуются в них, достигают большой искусности, благодаря чему они обеспечивают себя средствами к жизни и прибыли, ибо изделия этих ремесел пользуются спросом всего города, испытывающего в них потребность. Всякое ремесло, изделия которого не находят спроса в городе, забрасывается, ибо тому, кто им занимается, оно не дает никакой прибыли. То, что удовлетворяет насущные потребности, имеется в каждом городе. *Ремесла* портного, кузнеца, плотника и т. д. Занятия же, удовлетворяющие потребности, кои происходят из обычаев жизни в богатстве и роскоши, преуспевают только в городах с большим населением, где употребляются предметы роскоши и городского обихода, как, например, *занятия* стекольщика, золотых дел обихода, как, например, *занятия* стекольщика, золотых дел мастера, торговца маслом, повара, медника, лакомщика, торговца парчой и другие. Занятия эти разнообразны, и по мере того как укореняются обычаи городской жизни и распространяется роскошь, возникают новые ремесла такого рода, кои нужно искать только в этом городе, а не в другом.

К этому разряду относятся также банщики; ибо они имеются только в больших и густонаселенных городах, так как роскошь и богатство ведут к чувственным удовольствиям. Поэтому банщиков нет в городах средней величины; и если правитель

или вельможа захочет там (принять баню), он приказывает ее построить; затем, однако, баня скоро забрасывается и приходит в запустение, ибо люди не желают посещать ее; и те, кои должны за ней следить, не делают этого, ибо их доход от нее слишком не велик.

[Глава о сплочении людей в городах
и о власти одних жителей над другими]

Ясно, что (склонность) к объединению заложена в природе людей, если даже они имеют разное происхождение. Только в этом случае сплочение, как говорилось раньше, более слабое, чем когда оно существует благодаря родству, и возникает лишь подобие той взаимной поддержки, которая зарождается в силу родства. Многие горожане связаны родством... Ты найдешь у них такую же дружбу и вражду, как и среди племен и племенных групп; и они разделяются на группы единомышленников.

Когда же династия дряхлеет и теряет окраинные области, население городов нуждается в попечении об их делах и защите своей страны. Они прибегают к созданию городского схода, деля (горожан) на знатных и незнатных.

Душа (человека) от природы жадна до власти и господства; поэтому старейшины (города) желают освободиться от (господства) правителя и династии и добиться самостоятельности. Один соперничает с другим и опирается на покровительствуемых им людей, на своих приверженцев и сотоварищей. Он расходует свои деньги на привлечение простого народа. Так каждый создает свою группу. Победа достается одному из них; он обращается против других, дабы покорить их, жестоко преследует и изгоняет их, пока не лишит их способности сопротивляться. Тогда он становится независимым правителем всего города и полагает, что заложил основу власти, которую могут наследовать его потомки.

Но в этом небольшом государстве случается то же самое, что и в большом: оно переживает пору юности и пору дряхлости. Иногда один из таких (городских владык) пытается соперничать с правителями больших государств, кои властвуют над племенами, племенными союзами и родами, располагают собственной ратью, ведут войны и (завоевывают) земли и страны. Мелкие правители осмеливаются сесть на трон, принять знаки царского сана, совершать торжественные выезды в разные области страны, употреблять царскую печать, добиться поклонения себе и включения своего имени в хутбу²⁹ и не признавать величия

²⁹ Хутба — пятничная молитва в мечети, при чтении которой обязательно упоминалось имя правителя.

Других, (то есть) делают все, над чем смеется тот, кто знает их истинное положение, а также то, что они присвоили себе знаки царской власти, кои им не положены.

Все это лишь следствие упадка государства и поддержки их несколькими сородичами. Некоторые же из (мелких правителей) воздерживаются от воздания себе почестей и живут совсем просто, дабы не очутиться в смешном положении и не подвергаться насмешкам.

(Эти городские старейшины) стремились приобрести власть над своими городами, дабы стать независимыми от власти династии и взимать налоги в свою пользу. Они выказывали (по отношению к династии) внешнее послушание и неискреннее согласие и притворялись покорными ей, добродушными и благонастроенными к ней. Но (на самом деле) они далеки от всего этого. Им наследовали их потомки в наше время. Они становятся гордыми и необузданными, как это бывает с наследниками царей, и они причисляют себя самих к правителям, хотя они совсем еще недавно принадлежали к простолюдинам.

[Часть пятая]

[Глава о сущности предметов потребления и достояния;
разъяснение их значения; о том, что всякий доход
равноценен стоимости (затраченного)
человеческого труда]

Знай, что человек по своей природе во всех положениях и возрастах жизни, от рождения и до старости, нуждается в питании и средствах к жизни...

Все, что есть в мире, всевышний сотворил для человека, как он об этом говорит во многих стихах Корана: «Он создал для вас все, что есть на небе и на земле», и «он подчинил вам солнце и луну, он подчинил вам море, и он подчинил вам корабли, и он подчинил вам зверей». Длань человека простерта над миром и всем тем, что в нем имеется, ибо Аллах сделал человека наместником своим на земле. Люди протягивают руки (для приобретения чего-то), и это им (всем) присуще; (но) то, что обретенного чего-то, возбраняется (приобрести) приобрела рука одного человека, равноценного. И другому, если он не дает взамен чего-то равноценного. И человеку, как только наберется сил и минет пора его младенческой беспомощности, начинает трудиться, дабы, совершая равноценный обмен, получать доходы и тратить то, что пошлет ему Аллах на удовлетворение его насущных потребностей.

Иногда человек получает (эти доходы) без усилий; так бывает, например, когда дождь помогает земледелию и в других

подобных же случаях. Но это лишь помощь, человек же должен, несмотря на это, трудиться, как это будет *«разъяснено»* позже.

Трудовые доходы являются для человека средствами к существованию, если их размер не превышает *«расходов на приобретение»* необходимого для жизни. Если они превышают этот размер, то являются богатством...

Далее, если все, что человек приобретает, может быть им использовано и израсходовано на удовлетворение его нужд, то это называется предметами потребления. Если же он не использует этого на удовлетворение своих нужд и потребностей, то это не называется предметом потребления. То, чем владеет человек благодаря своему труду и своим способностям, называется *«достояние»*. Так, наследство для умершего есть достояние, а не предмет потребления, ибо покойник не может его использовать. Для наследников же, кои получают пользу от него, оно есть предмет потребления.

Такова истинная сущность предмета потребления, как его понимают сунниты. А мутазилиты считают, что предметом потребления можно назвать *«нечто»* только в том случае, если владеют *«им»* по справедливости, и что нельзя называть предметом потребления то, чем овладели насильственным и незаконным путем. Однако Аллах наделяет *«благами»* и насильника и притеснителя, и верующего и безбожника, оказывая милость угодным ему и управляя ими. Приводить здесь доводы мутазилитов неуместно.

Далее, знай, что достояние приобретают, только прилагая усилия и стремясь получить его. Для получения предметов потребления человеку также необходимо прилагать усилия и трудиться...

Всевышний сказал: *«Ищите доли у бога»*. *«Это значит»*, человек может трудиться для *«приобретения предметов потребления»*, только обладая способностью и усердием, данными ему богом; ибо все происходит от бога. Но для всего, что приобретается и становится богатством, неизбежно необходим человеческий труд. Если приобретаются сами *«произведения»* труда, например *«изделия»* ремесла, то это очевидно; если же предметом приобретения являются животные или растения, или руды, то и в них неизбежно заложен человеческий труд, как ты видишь, ибо без него все это не может быть получено и использовано.

Далее, бог создал два металла — золото и серебро — как *«меру»* стоимости всякого богатства. Они являются для большей части жителей Земли сокровищем и предметом хранения; если иногда *«для этой цели»* приобретают что-то другое, а не эти два металла, то только для того, чтобы иметь возможность

приобрести золото и серебро, кои не подвержены никаким колебаниям *«цен»* на рынках. Они суть основа доходов, накоплений, сокровищ.

Если ты все это понял, то знай: все то, что использует человек и приобретает в виде богатства — если это *«изделия»* ремесла, — равноценно стоимости *«вложенного в него»* труда; приобретенное есть предмет хранения; труд же сам по себе не является целью хранения.

«Труд» некоторых ремесел включает в себя *«труд»* других *«ремесел»*; так, плотничество использует изделия из дерева, ткачество — пряжу, и *«таким образом»* труда в обоих этих ремеслах больше, и его стоимость выше. Если предметы *«создаются»* не ремесленным трудом, то в их стоимость необходимо включать стоимость труда, благодаря *«затрате»* которого они были изготовлены, ибо, если не было бы труда, не было бы и предмета. В отношении многих *«вещей»* затрата труда очевидна, и это дает возможность оценивать их выше или ниже. Иногда же *«затраченный»* труд не обнаруживается *«сразу»*, как, например, в ценах на средства питания. Ибо хотя в ценах на хлеб принимается в соображение *«затраченный»* труд и произведенные при этом расходы, как мы уже говорили, но там, где земля обрабатывается легко, это не очевидно, и замечают это лишь немногие сельские жители.

Таким образом, разъяснено, что все или большая часть того, что человек накапливает и из чего извлекает непосредственную пользу, *«равноценно»* стоимости человеческого труда; разъяснено также, что предмет потребления — это то, чем пользуется человек; разъяснено и значение предметов потребления и достояния.

Знай: если труд вследствие упадка общественной жизни прекращается или его становится меньше, Аллах кладет конец доходам. Разве ты не видишь, как в небольших городах предметов потребления также немного и доходы невелики или совсем отсутствуют, ибо слишком мало затрачивается человеческого труда. В тех городах, где больше работают, население живет лучше, жизнь людей гораздо богаче, как об этом говорилось выше.

Поэтому простой народ говорит о тех областях, общественная жизнь которых клонится к упадку: *«И лишились они своей доли»*. Разрушение доходит там до того, что источники и реки не орошают больше степей, ибо вода бьет ключом только в том случае, если вырыты и очищены *«колодцы»*, а рывье и очищение *«колодцев»* является человеческим трудом. Дело *«здесь»* обстоит так же, как с доением: подобно тому, как *«колодцы»* высыхают и исчезают, если они не вырыты и не очищены, точно так же высыхает вымя, если человек не обра-

щается с ним (как положено). Посмотри, (что случилось) в странах, кои имели (многочисленные) источники во время расцвета их жизни: когда эти страны подверглись опустошению, вода (в колодцах) совсем высохла, как будто никогда там ее и не было.

[Глава о путях и способах приобретения
разного рода средств к существованию]

Человек получает доходы (различными способами): или он получает их из рук ближнего, приобретая над ним власть на основе общепризнанного закона, — это называется налогом и поборами; или он получает их, преследуя дичь, настигая ее на суше или в море, — это называется охотой; или он получает их, разводя домашних животных, получая от них продукты, кои имеют сбыт среди людей: молоко от скота, шелк от шелковичных червей, мед от пчел, или сажая растения, такие, как хлебные злаки и плодовые деревья, следя и ухаживая за ними, дабы собрать с них урожай. Это все называется сельским хозяйством; или же доход приобретается человеческим трудом. Речь идет как об обработке определенных видов материала, что называется искусством (например, искусство письма, столярное дело, шитье, ткачество, искусство верховой езды и тому подобное), так и о всяком труде, то есть (вообще) о занятиях и деятельности.

Человек может приобретать средства к жизни также через продажу товаров и через торговые сделки, например, припрятывая товар и дожидаясь, пока не настанет время для совершения хорошей сделки. Это называется торговлей. Таковы пути и способы снискания средств к существованию и таков смысл изречения, которое приводят знаменитейшие философы и сочинители, например Харири³⁰ и другие: «Средства к жизни приобретаются начальством, торговлей, сельским хозяйством и ремеслом».

Начальствование, однако, не является естественным путем приобретения средств к жизни; поэтому нет нужды говорить здесь об этом. О том, как обстоит дело с доходами царей, и о сборщиках налогов кое-что уже говорилось во втором разделе. Сельское же хозяйство, ремесло и торговля суть естественные способы приобретения средств к существованию. Что касается сельского хозяйства, то оно по своей сущности предшествует всем им: оно просто, естественно и соответствует природным способностям человека; для него не требуется больших размышлений и наук и поэтому приписывают введение (его) Адаму,

³⁰ Харири — арабский литератор и грамматик (1054/5—1122).

прародителю рода человеческого, и рассказывают, что он учил земледелию; это свидетельствует о том, что оно — древнейший и самый естественный способ приобретения средств к жизни.

Ремесла занимают второе место и появляются позже земледелия, так как они сложны, им нужно обучаться и они требуют размышления и рассудительности. Поэтому они распространены в большинстве случаев только среди городских жителей, ибо городская жизнь появляется позднее сельской и следует за ней. На этом основании их приписывают Идрису³¹, второму протцу нашему, и говорят, что по внушению божьему он открыл их для людей, кои жили после него.

Торговля, пожалуй, естественна для приобретения средств к жизни; но большая часть ее путей и способов заключается в уловках, посредством которых стремятся присвоить разницу между продажной и покупной ценой, дабы извлечь из этой разницы прибыль. Закон разрешает пускать в ход подобные уловки, хотя они и сродни рискованным играм, зависящим от удачи; ведь здесь речь идет не о том, чтобы отнять у кого-нибудь его деньги, не давая ничего взамен. Вот почему торговые сделки допускаются законом.

[Глава о том, что служба не принадлежит
к естественным видам (приобретения)
средств к жизни]

Правитель непременно должен брать служащих для различных дел управления, коими он должен заниматься: воинов, стражников, писцов. Для каждого дела он использует человека, способность которого к (этому делу) он знает, и заботится о его оплате из государственной казны. Но (размер) платы зависит от силы правителя и его наличных средств...

Отдельные лица имеют слуг потому, что большая часть людей, живущих в роскоши, (считает) зазорным самим заботиться об удовлетворении собственных потребностей, или потому, что они вследствие привычки к неге и роскоши, в коих они выросли, совершенно неспособны обслуживать себя. Тогда они нанимают кого-нибудь, дабы он о них заботился, и устанавливают ему жалованье из своих средств. Такое положение не заслуживает похвалы, если исходить из естественной для человека способности трудиться, ибо полагаться на кого-нибудь — это слабость; кроме того, это увеличивает (число) занятий и, стало быть, расходы.

Это свидетельствует о неспособности к действию и об изнеженности; от обоих этих качеств нужно избавиться, если

³¹ Идрис — имя пророка, упоминаемого в Коране (отождествлялся с библейским Енохом, а также с мифическим философом Гермесом).

хочешь быть человеком. Но привычки превращают природные задатки человека в то, к чему его приучают; и он становится рабом своих привычек и теряет свое естество.

[Из главы о том, что влиятельное положение способствует обогащению]

Мы видим: чем бы люди ни занимались, те из них, кто знатен и влиятелен, являются более состоятельными и богатыми, чем те, кто не занимает влиятельного положения. Причина этого состоит в том, что знатный пользуется плодами того <труда>, благодаря которому люди к нему приближаются, ибо они стремятся быть ближе к нему и нуждаются в его влиятельном положении. Так люди помогают ему своим трудом во всем, в чем он нуждается, будь это необходимое, менее необходимое или избыточное. Стоимость всех произведений <труда> составляет его доход, ибо труд, который обычно оплачивается, люди исполняют <для него>, не получая взамен чего-либо равноценного этому труду. Таким образом, стоимость этих произведений труда для него имеет большое значение... Человек, обладающий влиянием, получает много доходов: это делает его в короткое время богатым, и он увеличивает ежедневно свое богатство и благосостояние. Подобно этому и начальствование является средством <приобретения> жизненных благ, как это говорилось раньше. У того же, кто не имеет никакого влияния, даже если он обладает богатством, благосостояние зависит от количества имеющихся у него денег и от его труда. Так обстоит дело с большей частью купцов. Поэтому мы видим, что влиятельные люди среди них значительно состоятельнее, <чем другие>. Доказательством этого является также то, что многие законоведы, праведные и благочестивые люди быстро становятся богатыми, если о них распространяется добрая молва, и народ верит, что помогать им — дело похвальное, и многие поддерживают их в их мирской жизни и работают для их пользы. Они становятся состоятельными, не приобретая денег, ибо получают <все необходимое> благодаря трудовым доходам, предоставляемым им людьми. Мы видели много <примеров> этого как в городе, так и в сельской местности: люди работают для них, занимаясь сельским хозяйством и торговлей, а они же сидят в своем доме и ничего не делают, а состояние их тем временем растет, приобретенное ими имущество увеличивается и богатство сосредоточивается в их руках без того, чтобы они приложили свой труд; и тот, кто не ведает скрытых <причин> их богатства и благосостояния, удивляется этому.

[Из главы о том, что благополучие и доходы достигаются в большинстве случаев людьми покорными и льстивыми]

Мы уже говорили раньше, что всякий доход, из которого люди извлекают пользу, соответствует стоимости их труда. Если бы кто-нибудь совсем не работал, то он лишился бы всякого <дохода>. Стоимость дохода определяется затраченным трудом, местом, которое занимает данное изделие среди других видов изделий, и необходимостью его для людей.

Мы разъяснили вначале, что влиятельное положение способствует <приобретению> богатства, потому что знатный человек получает <все необходимое> от людей, стремящихся приблизиться к нему и предоставляющих ему свои доходы и деньги, дабы избежать вреда и извлечь пользу.

Эти доходы или деньги, при помощи которых они стремятся приблизиться к нему, они отдают ему взамен того, что они получают благодаря его влиянию. Так прибавляются эти доходы к тому, что он приобретает; их стоимость представляет собой состояние и богатство, и он достигает в самое короткое время большого благосостояния.

Но влияние среди людей бывает разной степени. Высшую степень занимают цари, над коими нет никакой власти, а низшую — те, кои не могут ни причинять вреда, ни приносить пользы себе подобным. Между этими двумя крайностями имеются многочисленные ступени — так мудро распорядился Аллах своими творениями, наделив каждого по занимаемому им положению средствами к жизни, облегчив получение ими благ и сделав возможной их жизнь. Ибо существование и продолжение рода человеческого возможны лишь тогда, когда люди помогают друг другу в получении жизненных благ. Доказано, что существование человека в одиночку невозможно и что, если даже допустить, <что человек может жить один>, его существование не будет безопасным.

Но эта взаимная помощь людей возникает лишь по принуждению, потому что в большинстве своем они не понимают, что является благом для всего рода человеческого, и потому, что всевышний наделил их свободной волей и они совершают свои действия по обдумыванию и размышлению, а не следуя только природе. Таким образом, человек уклоняется от оказания помощи другим; он должен быть к этому принужден. Стало бы, необходимым <как бы> погонщик, который принуждает других людей работать для их <же> пользы, дабы исполнился мудрый замысел всевышнего относительно существования рода <человеческого>. Таков смысл слов всевышнего: «Мы поставили одних из вас над другими, дабы одни из вас брали других

человек с таким нравом не имеет никакого влияния, как это тебе разъяснялось, люди ненавидят его за это высокомерие, и он не получает никакой пользы от их труда. Поэтому из-за их ненависти, а также потому, что он отказывается общаться с ними и посещать их дома, он не обладает влиятельным положением, которого он *«мог бы достигнуть»* благодаря вышестоящим людям. В итоге его средства к жизни скудны; он испытывает лишения и нужду или близок к бедности; богатства же он не приобретает никогда. Поэтому среди людей распространено *«мнение»*, что тот, кто совершенен в знании, лишен земных благ; его вознаграждение — это то, что он извлекает из знаний, и это есть его доля в земных благах. Таков смысл выражения: *«И для тех, кто создан для какого-то дела, оно не трудно»*. Иногда в государствах совершается перемещение рангов: поднимаются вверх многие из низших, а многие из высших опускаются вниз. А именно: когда государство достигает высшей ступени власти и господства, когда династия одна обладает господством и властью, а другие больше не имеют надежды на это, последние разделяются на разряды и находятся под властью правителя, как будто они его слуги. Если государство продолжает существовать и власть усиливается, то для правителя становится равным в ранге каждый, кто посвящает всего себя его службе, кто приблизился к нему благодаря своей преданности и кого правитель привлекает к себе, потому что он имеет способность ко многим важным для правителя делам. Поэтому ты найдешь среди людей из простого народа человека, который старается приблизиться к правителю своим рвением и своими советами и стать ближе к нему, оказывая ему различные услуги; он также выказывает покорность и льстит его придворным и родичам до тех пор, пока не добивается их доверия и пока правитель не причисляет его к своей свите. Благодаря этому он достигает большого благополучия и включается в число принадлежащих к династии...

[Глава о значении торговли
и о том, как она ведется и каковы ее виды]

Торговля означает стремление человека к получению дохода от того, что он покупает по дешевой цене, а продает по дорогой. Товарами могут быть рабы, хлеб, животные, оружие или ткани. Сумма *«этого дохода»* называется прибылью. Прибыли человек добивается, или накапливая товары и ожидая повышения цен на них, или перевоза их в другую страну, где эти товары в большем спросе, чем в той стране, где он их купил... Поэтому один старый купец сказал человеку, который хотел узнать истинную

природу торговли: *«Я могу разъяснить это тебе в двух словах: покупай дешево и продавай дорого. Тогда и возникает торговля»*. А это как раз то, о чем мы говорили.

[Глава о том, что низкие цены на товары
приносят убыток тем, кто занимается продажей
таких дешевых товаров]

Доходы и средства к жизни можно получить, как было сказано раньше, от ремесла или от торговли. Торговля состоит в закупке и хранении товаров до той поры, пока не поднимется их цена. Таковую торговлю называют прибыльной, и благодаря ей доходы и средства к жизни получают те, кто постоянно занимается торговлей. Если понижение цен на один вид товаров или каких-либо средств питания, одежды или вообще ценных предметов продолжается долго, и купец не замечает изменения этих цен, то прибыль его становится тем меньше, чем дольше длится это время. Торговля этим видом *«товаров»* идет плохо, и купец лишь с трудом сводит концы с концами. Таким образом, купцы отказываются торговать далее этим видом товаров, и их деньги, затраченные на эти товары, потеряны.

Видел ли ты, что бывает, когда хлеб стоит дешево долгое время? В этом случае *«дело»* идет хуже у тех, кто занимается хлебопашеством, ибо прибыль при этом или незначительна и мала, или ее совсем нет. Они лишаются прироста своего богатства или оно оказывается слишком незначительным; они теряют свои деньги, их положение ухудшается, и они впадают в нужду и бедность. За этим следует ухудшение положения также и тех, кто занимается помолом и выпечкой *«хлеба»*, так же как и вообще всех, кто занят трудом, связанным с получением хлеба... Так же ухудшается положение воинов, ибо жалование они получают от правителя за счет тех, кто занимается земледелием, а доход от налогов с них уменьшается по указанной причине, и воины больше не способны исполнять свою военную службу, которой они живут и за которую они получают от правителя плату...

Такое же явление можно наблюдать и при чрезмерной дороговизне; иногда, в редких случаях, она, правда, ведет к приросту богатства, если *«данный товар»* покупают для перепродажи, и прибыль от него велика.

Из всех товаров хлеб есть тот товар, на который желательна низкая цена, ибо потребность в нем всеобщая, ведь и бедному и богатому безусловно необходимо питание, а нуждающихся среди населения очень много. Низкая цена на хлеб везде способствует улучшению жизни. Ввиду особого значения этого

вида товара следует выгодам купца предпочесть важность этого товара для пропитания.

[Глава о том, что ремесла совершенствуются только с усовершенствованием городского уклада жизни]

Причина этого в том, что, пока городской уклад еще не совершенен, люди заботятся только о необходимейших средствах к жизни, а именно о пропитании, о хлебе и т. д. Когда городской уклад совершенствуется и количество «продуктов» труда в нем увеличивается, и необходимые потребности удовлетворяются, и имеется еще излишек, люди употребляют этот излишек на жизнь в роскоши.

Далее, искусства и науки присущи только человеку как существу, наделенному разумом, коим он отличается от животных, в то время как пища ему «необходима», поскольку он обладает животной природой. Эта «забота о пище» в силу ее необходимости предшествует наукам и искусствам; последние суть нечто второстепенное.

Совершенству городского уклада в стране соответствует совершенство искусств и ремесел, так как жители больших городов много заботятся об «удовлетворении» потребностей роскоши и богатства.

Что касается жителей сельской местности или небольших городов, то они испытывают потребность лишь в простых ремеслах, особенно в тех, коими занимаются для «произведения» необходимейшего. Среди сельских жителей и жителей небольших городов бывают столяры, кузнецы, портные, мясники, ткачи. Эти ремесла там есть, но ты не найдешь в них ничего совершенного, ничего превосходного. Эти ремесла имеются там лишь постольку, поскольку они безусловно необходимы, и все они являются лишь средством, а не самоцелью. Когда же городской уклад жизни совершенствуется и у людей появляется потребность в предметах роскоши, возрастает забота о ремеслах и обособление «друг от друга» ремесел и искусств, кои достигают совершенства. Обычай и условия зажиточной жизни порождают новые ремесла, как, например, «ремесла» сапожника, кожевника, шелковщика, золотых дел мастера и прочие. Эти виды ремесел достигают своего расцвета с совершенствованием городского уклада, и люди проявляют чрезмерную заботу о них; для тех, кто ими занимается в городах, они превращаются в вид «снискания» средств к жизни, и таких ремесел становится все больше и больше. Это «ремесла» торговцев маслом, медников, банщиков, поваров, лакомщиков, учителей пения, плясок и игры на барабанах; далее — торговцев

книгами, кои переписывают книги, переплетают их и вносят в них поправки. К этому ремеслу побуждают лишь роскошь в городе, занятие трудом умственным и тому подобное. Иногда все это переходит всякие границы; это тогда, когда совершенствование городского уклада переходит все границы; так, мы слышали от жителей Каира, что среди них есть такие, которые обучают птиц и домашних ослов выделывать такие удивительные вещи, что они смущают сердца зрителей. — они учат их ходить, бегать и плясать на проволоке в воздухе, поднимать тяжести, например животных и камни. — и выделывать еще многое другое, чего не увидишь у нас в Магрибе, поскольку уклад жизни в наших городах не так совершенен, как в Каире.

[Глава о том, что ремесла совершенствуются только тогда, когда увеличивается спрос на них]

Причина этого в том, что ни один человек не является столь великодушным, чтобы делать свою работу даром, ибо она для него — вид снискания средств к существованию. Ни от чего другого он не может в течение всей своей жизни получить какую-либо пользу. Поэтому он занимается только тем, что ценится в его городе, дабы получать от этого выгоду. Если испытывают потребность в каком-то ремесле, и люди расходуют «свои средства» на его усовершенствование, то это ремесло можно уподобить товару, который имеет сбыт на рынке и предлагается для купли. В таком случае люди в городе стараются научиться этому ремеслу, дабы благодаря ему снискать средства к жизни. Если же, наоборот, то или иное ремесло не требуется, «изделия» его не находят сбыта и никто не помышляет о том, чтобы его изучить; люди перестают заниматься им, и оно исчезает, забытое всеми. Поэтому в предании приводятся слова Али³²: «Цена каждого человека — это то, что он может хорошо сделать», то есть его ремесло есть его цена, а именно — стоимость его труда, который создает ему средства к жизни. Далее — и многие этого не знают — династия вызывает к жизни «многие» ремесла и их совершенство; она заботится о состоянии рынка...

То, что не требуется династии, а требуется лишь другим жителям города, имеет меньший спрос. Ведь династия создает самый большой рынок, на котором находят сбыт все вещи; то, что находит там сбыт, необходимо имеет самый большой спрос...

³² Али ибн-Аби-Талиб — халиф (656—661).

[Часть шестая]

[Предисловие]

О человеческой мысли, коей люди отличаются от животных: они руководствуются ею при приобретении средств к жизни и взаимной поддержке, при постижении того, кому человек поклоняется, и того, с чем приходят от него пророки. И стали все животные повиноваться человеку, и воцарилось <над миром> могущество его, и превзошел он мыслью все сотворенное

[Глава о человеческой мысли]

<Знай>, что всеславный и всевышний Аллах выделил человека из всех животных, одарив его мыслью, которую он сделал началом его совершенства и венцом его благородства и превосходства над <всеми>. Восприятие того, что находится вне воспринимающего, из всего сущего свойственно лишь животным. Они воспринимают то, что находится вне их, посредством внешних чувств, коими наделил их Аллах: слуха, зрения, обоняния, вкуса и осязания. А человек, сверх того, обладает способностью воспринимать то, что находится вне его, посредством мышления, следующего за его чувственным восприятием, и это благодаря силам, расположенным внутри мозга.

При помощи этих сил человек отвлекает формы чувственно воспринимаемого и от них отвлекает в уме другие формы; мышление — это и есть преобразование разумом чувственно воспринимаемых форм посредством отвлечения и сочетания...

Мышление бывает нескольких видов: первый — это постижение человеком естественного или установленного людьми порядка внешних явлений для того, чтобы он мог управлять своими действиями. Этот вид мышления включает в себя большую часть человеческих представлений. Называется он «различающей способностью», и благодаря ему человек в состоянии добывать необходимые ему средства к жизни и отличать полезное для его жизни от вредного.

Второй вид — это мышление, благодаря которому человек следует существующим воззрениям и правилам человеческого общежития. Большая часть этих правил — это суждения, кои составляются постепенно на основе жизненного опыта таким образом, что в конечном итоге они начинают приносить людям пользу. Это называется «опытным разумом».

Третий вид — это мышление, которое приносит пользу познанию или составлению мнения о чем-то и не связано непосредственно с чувственным восприятием и действием; называется этот вид мышления «умозрительным разумом». Он за-

ключается в приведении представлений и утверждений в особый порядок по определенным правилам, вследствие чего возникают новые представления и утверждения. Затем он сочетает их в определенном порядке с иными представлениями, вследствие чего опять возникают новые представления и утверждения. В конечном итоге возникает представление о сущем, о том, каковы его роды и различия — общие и частные. И когда этот разум достигает совершенства в знании всего этого, он становится чистым разумом и умопостигающей душой. И в этом — истинная природа человека.

[Глава о том, что мир сущего постигается мыслью]

Знай, что весь окружающий мир состоит из четырех элементов и возникающих в них сложных тел трех видов: минералов, растений и животных. И все это в той или иной степени связано с божественной силой. Например, действия живых существ целестремленны благодаря способности, которой наделил их Аллах. Среди этих действий упорядоченные свойственны людям, а неупорядоченные присущи остальным живым существам. Посредством мышления постигается естественный или установленный людьми порядок явлений. Когда, например, человек замышляет создать что-нибудь, ему, поскольку в вещах существует порядок, необходимо вникнуть во все причины и условия существования этого порядка, кои и составляют в своей совокупности его основу; этот порядок является вторичным по отношению к основе, поскольку предшествующее не может быть последующим, а последующее — предшествующим. Но у этой основы может быть своя основа, по отношению к которой она является вторичной, и этот ряд может либо продолжаться дальше, либо завершиться; в последнем случае этот ряд замыкается последней основой. После этого человек приступает к созданию задуманной им вещи сообразно с тем, на чем остановился ход его мыслей. Это является началом его действий; затем он мысленно прослеживает ряд причин и следствий; пока не доходит до своей первоначальной мысли. Например, когда человек задумал покрыть дом крышей, мысль его сразу же переносится на стены, кои должны поддерживать крышу, а затем на фундамент, который будет поддерживать стены; здесь завершается его размышление и начинается действие: он принимается за постройку фундамента, затем стен и, наконец, крыши, и этим заканчивается действие. Таков смысл пословицы: «Начало действия это конец мысли, а начало мысли это конец действия». Ни одно действие человека в окружающем его мире не может быть совершено без предварительного

размышления над причинной зависимостью одних вещей от других; только после такого размышления человек может действовать. Что же касается действий всех остальных живых существ, то они беспорядочны из-за отсутствия способности мыслить, благодаря которой действующий постигает порядок того, на что направлено его действие. Ведь животные могут воспринимать вещи лишь при помощи чувств, и воспринимаемое ими есть нечто разрозненное и бессвязное, ибо связь между вещами постигается лишь мыслью.

Люди управляют миром сущего благодаря осмысленности своих действий, и все на земле находится в подчинении и повиновении у человека. Таков смысл слова «наместничество» у всевышнего, когда он говорит: «Поистине, я создал на земле наместника».

Итак, мысль — это особое свойство людей, коим они отличаются от других животных.

По тому, насколько мысль того или иного человека может проследить связь причин и следствий и чередование явлений, определяется сила ума у людей. Есть люди, кои могут проследить мысленно причинную связь следующих друг за другом двух-трех явлений. Другие же не могут этого сделать. Некоторые люди способны проследить связь пяти-шести явлений. Они обладают наибольшей силой ума. В качестве примера можно назвать игроков в шахматы. Есть среди них такие, кои предугадывают три, даже пять ходов, следующих друг за другом в определенном порядке. Другие же, обладая меньшей силой ума, в состоянии предугадать меньшее (количество ходов). И хотя этот пример неудачен, ибо для игры в шахматы человеку нужна особая способность, а для познания причин и следствий необходимо вникать в природу явлений, но он помогает понять причинную связь явлений.

[Из главы об опытном разуме и его различных проявлениях]

Понятия о добре и зле, кои приобретаются людьми на основании опыта, близки к чувственным восприятиям. Они не нужны в том, чтобы разум глубоко проникал в них, и извлекаются из опыта, ибо это отдельные понятия, которые связаны с чувственными восприятиями и истинность или ложность которых проверяется непосредственно действительностью. И тот, кто стремится их познать, приобретает свое знание о них из самой действительности. Для того чтобы на основании опыта, приобретаемого в действительной жизни, более легким путем постигнуть отношения людей между собой, уяснить себе, что необходимо делать, а чего следует избегать, каждому человеку

требуется длительное время. Так, среди кажущегося беспорядка и запутанности явлений человеком приобретается способность к общению с ему подобными. И тот, кто накапливает жизненный опыт, познает все превратности судьбы, хотя для этого ему необходимо длительное время. Однако Аллах большей части людей дал возможность приобрести этот опыт в самый короткий срок, ибо люди подражают обычаям отцов и дедов, перенимают их и учатся у них, и таким образом уже нет необходимости длительное время наблюдать события и выводить из них жизненные правила.

Тот же, кто сам не имеет жизненного опыта и не знает опыта предков или проявляет небрежность в усвоении опыта предков и следовании ему, сопротивляется воспитанию, не уделяет ему должного внимания и постигает жизненные правила в разрозненном виде, обычно бывает невоспитан, ссорится с людьми, и поступки его опрометчивы. Он не в состоянии добывать себе средства к жизни в человеческом обществе. Таков быт себе средства к жизни в человеческом обществе. Таков смысл известной пословицы: «Того, кого не воспитал отец, воспитывает время», то есть тот, кто не усвоил правил поведения от своих родителей и не научился этому у старших, постигает эти правила с течением времени из естественного хода событий. Время, таким образом, является его учителем и воспитателем, ведь ему нужно научиться правилам поведения в обществе, где существует необходимость взаимной помощи, (стремление) к которой заложено в человеческой природе.

Таков опытный разум. Он приобретается человеком после различающей способности, благодаря которой человек в состоянии совершать действия, как мы это уже объяснили. Следующая за ним ступень — умозрительный разум, рассмотрение которого является особым делом ученых; в этой же книге мы не будем говорить о нем.

[Глава о знаниях людей и знаниях ангелов]

Мы отдаем себе отчет в том, что в нашей душе — три мира. Первый из них — это мир чувственных восприятий, о существовании которого мы узнаем при чувственном восприятии, свойственном и всем остальным животным.

Далее, мы узнаем о существовании в нас мышления, которое свойственно только людям. Из мышления мы с необходимостью узнаем о существовании в нас человеческой души, заключающей в себе познания, кои стоят выше познаний, приобретаемых посредством чувственного восприятия.

Ты видишь, что мышление составляет мир, находящийся над миром чувственного восприятия.

Далее, доказательством того, что существует еще третий мир, находящийся выше нас, могут служить его проявления в нашей душе, такие, как желания и побуждения к действиям. Мы узнаем, таким образом, что существует действительный побуждающий нас к этим действиям, находясь сам в мире, возвышающемся над нашим миром. Мир этот — мир духов и ангелов; существа, кои наполняют его, воспринимаются нами благодаря их воздействию на нас; при этом следует принимать, конечно, во внимание, что между нами и ними — огромная разница.

Доказательством существования этого мира могут служить сновидения: иногда мы видим во сне такое, чему мы наяву не придали бы значения, но что сбывается (затем) в действительности. И мы узнаем, что эти сновидения истинны и пришли к нам из мира истины. Что же касается ложных сновидений, то это — причудливые и неправдоподобные образы, кои таятся в глубине души и занимают наши мысли после того, как мы отрешаемся от чувств.

Более ясного доказательства существования мира духов, чем это, у нас нет. Мы знаем о нем лишь в общих чертах, но больше ничего о нем нам неизвестно.

Богословы делают попытки разделить и расположить в определенном порядке существа, обитающие в этом (духовном) мире и называемые ими «разумами». Но в их утверждениях нет ничего достоверного, ибо они нарушают установленные в логике правила доказывания. Одно из правил такого доказывания заключается в требовании, чтобы суждения опирались на самоочевидные истины; сущность же этих духов неизвестна, и какова она — доказать невозможно. И о подробностях этого мира мы можем знать лишь на основании божественного закона, ясного и непоколебимого для верующих.

Наиболее достоверным из этих трех миров является для нас мир людей, так как его бытие очевидно как для наших чувственных восприятий, так и для разума.

Мир чувственного восприятия охватывает мир людей и мир животных, мир же разума и духа охватывает мир людей и мир ангелов; существа обоих этих миров принадлежат к одному и тому же роду. Разум и дух бестелесны, нематериальны. Чистый разум соединяет в себе и разум, и умопостигающее, и умопостигаемое. Этот разум есть как бы существо, истинная природа которого заключается в разумном восприятии и в том, что он есть разум. Ангелы познают непрерывно, а знания их по природе своей находятся в соответствии с познаваемым и свободны от ошибок. Познавание же человека заключается в приобретении им духовной формы познаваемого. Поэтому всякое знание чело-

века — нечто приобретенное. Существо, в коем возникают формы познаваемого (а последнее составляет душу), — есть материя, формы существования которой определяются формами возникающих в ней познаний. Эти познания возникают в материи постепенно, пока она не достигает совершенства.

[Глава о том, что человек от природы не обладает знаниями, а приобретает их]

Мы уже разъяснили в начале этого раздела, что человек принадлежит к миру живых существ и что всевышний Аллах выделил его из остальных животных, одарив его мыслью, дабы он мог при ее помощи установить порядок в своих действиях (в этом — значение различающей способности); дабы он при ее помощи усвоил от других людей те или иные суждения и умел различать полезное и вредное (в этом — значение опытного разума) и дабы он при ее помощи получил представление как о явном, так и о сокровенном (в этом — значение умоизобразительного разума).

Человек приобрел способность мыслить после того, как его животная природа достигла совершенства. Начал он с различения своих действий. До этого человек не имел вообще никаких знаний и был таким же животным, как все другие — из крови, мяса и с шерстью. И тех знаний, кои человек приобрел после животного состояния, он достиг благодаря своим способностям, данным ему Аллахом: способности к чувственному восприятию и умственные способности, то есть мысли. Всевышний сказал о своей милости к нам: «Я дал вам слух, зрение и мысль». В прежнем же состоянии, до приобретения способности различать действия, человек был только материей, так как у него не было еще никаких знаний. Потом его форма стала постепенно совершенствоваться благодаря знаниям, приобретаемым им с помощью мысли, и все большему совершенству его человеческой сущности. Вникни в то, что говорит всевышний об откровении, обращаясь к пророку:

«Читай: во имя господя твоего, который сотворил человека из куска глины. Читай: господь твой щедрый, (он тот), который научил (писать) калемом³³, научил человека тому, чего он не знал...», то есть он дал ему то знание, коим человек не обладал прежде.

Итак, для нас теперь ясна природа человека и его сущность; неведение, свойственное ему вначале, и знание, приобретенное им впоследствии.

³³ Калем — тростниковое перо.

Объясняется это тем, что прочное знание и овладение той или иной наукой достигается только с приобретением способности охватить начала и основные законы этой науки, судить о ее задачах и уметь связать единичные явления с началами. Пока не приобретена такая способность, не достигнуто и прочное знание в данной отрасли.

Эту способность нельзя отождествлять с понятливостью и памятью, ибо мы часто встречаем равное понимание отдельных вопросов в какой-то отрасли знания и у того, кто уже достиг прочных знаний в этой отрасли, и у того, кто только начинает изучать ее; у простолюдина, не знакомого с наукой, и у сведущего в науке, отдавшего ей полностью. И поистине, эта способность присуща сведущему и искушенному в науках в меньшей степени, чем всем другим. Это обстоятельство указывает на то, что такая способность не тождественна с ясным пониманием.

Все способности человека связаны с материей, все равно, связаны ли они с телом или с мозгом, например такие, как способность мыслить или как способность считать. Для обучения в каждой области науки или ремесла важно, чтобы были известные своими знаниями учителя, кои почитаются населением каждой страны и членами каждого племени.

На то, что обучение знанию есть искусство, указывает также наличие расхождения в способах обучения. Каждый из знаменитых учителей имеет свой способ и свой заранее установленный порядок обучения; это — отличительная черта всех искусств вообще и говорит о том, что такой способ обучения не относится к науке, ибо, если бы он относился к науке, он был бы единым для всех них. Разве тебе неизвестно, сколько было расхождений в способах обучения каламу³⁴ у более ранних и позднейших учителей? То же самое относится к обучению основам фикха³⁵, к обучению арабскому языку и прочее.

Ты найдешь расхождения в способах обучения каждой отрасли знания, и это показывает, что каждый способ есть искусство, ремесло; ведь наука едина и непротиворечива.

И если ты все это твердо усвоил, то знай, что в наше время совершенствование науки почти прекратилось во всем Магрибе в связи с упадком его общественной жизни, уменьшением (числа) государств в нем и вытекающим из всего этого упадком и (даже) исчезновением ремесел; о том, как одно здесь

связано с другим, мы уже говорили. Произошло это потому, что были разрушены города Кайруван и Кордова, кои являлись крупнейшими средоточиями городского уклада Магриба и Андалусии. В них процветали науки и ремесла, и обучение знаниям там упрочилось благодаря длительности существования этих городов и древности их уклада жизни. Поэтому, когда они были разрушены, обучение знаниям в Магрибе прекратилось, если не считать попытки использовать то немногое, что осталось от достигнутого в жизни этих городов в начале правления династии Альмохадов в Маракеше³⁶. Но городской уклад в Маракеше не утвердился из-за слабого развития общественной жизни в государстве Альмохадов в начале его существования и из-за скорой гибели этого государства.

Вскоре после падения династии в Маракеше из Ифрикии уехал на восток кади Абу-ль-Касим Ибн-Зайтун³⁷. Это было в середине седьмого века Хиджры³⁸. Он познакомился с учениками имама Ибн-аль-Хатыба³⁹ и стал учиться у них, усвоил под их началом много знаний и стал искусным как в умозрительных, так и в традиционных науках. Затем, приобретя большие знания и усвоив прекрасный способ обучения, он вернулся в Тунис.

Вслед за ним приехал с Востока Абу-Абдаллах Ибн Шуайб ад-Дуккали⁴⁰, который имел учеников из Магриба и у которого учились египетские шейхи. Он вернулся в Тунис и поселился в нем. Способ обучения его был очень полезным. У обоих этих учителей черпали свои знания жители Туниса, и способы их обучения передавались его учениками из поколения в поколение... Они перешли также из Туниса в Тлемсен благодаря Ибн-аль-Имаму⁴¹ и его ученикам... Ученики Абд ас-Саляма⁴² и до сего дня обучают в Тунисе, а ученики Ибн аль-Имама — в Тлемсене, но их очень немного, так что возникает опасность утраты их способов обучения вообще.

Что касается Фаса и остальных городов Магриба, то в них вообще отсутствовало хорошее обучение вследствие разрушения Кордовы и Кайрувана; в этих городах обучение не совершен-

³⁶ Маракеш — город на юге Марокко, первая столица Альмохадов.

³⁷ Абу-ль-Касим Ибн-Зайтун (1224—1292) — мусульманский теолог и юрист.

³⁸ Хиджра — начало мусульманского летосчисления.

³⁹ Имам Ибн-аль-Хатыб — Фахр ад-дин ар-Рази (1148—1209), известный теолог.

⁴⁰ Абу-Абдаллах Ибн Шуайб ад-Дуккали (ум. 1225) — известный мусульманский теолог.

⁴¹ Ибн-аль-Имам Абу-Муса (ум. 1348) — мусульманский юрист, один из учителей Ибн-Халдуна.

⁴² Мухаммед Ибн-Абд ас-Салям (1277—1348) — мусульманский юрист, один из учителей Ибн-Халдуна.

³⁴ Калам — мусульманская схоластическая философия.

³⁵ Фикх — мусульманское право.

ствовалось, и жителям их бывает очень трудно приобрести умение овладеть науками.

Легче всего можно достичь такого умения, усвоив научный язык и приобретя навыки ведения бесед и споров по разным вопросам науки. Этот путь — самый короткий. Ты видишь, как многие из обучающихся, проводя большую часть своей жизни в посещении ученых собраний, постоянно там безмолвствуют, не могут изложить и развить свою мысль. Больше, чем нужно, они заботятся о заучивании наизусть, но не могут добиться в достаточной мере умения свободно пользоваться своими знаниями и учить других. Если даже ты увидишь, что кто-нибудь из них приобрел довольно много знаний, ты заметишь, что у него нет достаточной способности обсуждать вопросы науки или учить других.

Эти пробелы в их знаниях проистекают только от способа, по которому их обучали, от недостатков этого обучения. Иначе трудно *«это»* объяснить, ведь память у них лучше, чем у кого бы то ни было, поскольку они особенно заботятся о заучивании наизусть, а все их помыслы направлены на то, чтобы овладеть наукой, но ничего не получается!

О том, что в Магрибе дело обстоит именно так, свидетельствует срок обучения в медресе; он исчисляется шестнадцатью годами; в Тунисе же он равен пяти годам. И когда ты ознакомишься с состоянием дела, то окажется, что этот срок обучения является наименьшим, в который обучающийся может либо приобрести желаемую способность к научным занятиям, либо убедиться в безнадежности стремления к ней. Срок обучения является таким длительным в Магрибе в наши дни из-за трудностей, кои вытекают из особенно плохого способа обучения, а не из-за чего-либо другого.

Что касается жителей Андалусии, то в связи с общим упадком уклада жизни мусульман, начавшимся там двести лет тому назад, исчезла и преемственность в обучении знанию; жители Андалусии не уделяют в настоящее время большого внимания совершенствованию наук, и единственно, чему они уделяют внимание, это изучению грамматики и адаба⁴³; они этим довольствуются и пытаются сохранить преемственность в обучении, существовавшую у них, заботой об этих отраслях знания. Что же касается фикха, то преемственность в обучении ему не сохранилась, и если и есть какие-либо следы этой преемственности, то они совершенно не заметны. Совсем не видно признаков совершенствования умозрительных наук. Причина всего этого — не что иное, как плохое обучение в Андалусии в связи

⁴³ Адаб — в средневековой арабской литературе — сумма светских знаний, которыми должен обладать образованный человек.

с общим упадком общественной жизни в ней и завоеванием врагами всей страны, за исключением небольшого пространства на побережье; поэтому жители Андалусии больше всего заботятся о хлебе насущном и лишь после этого могут уделять внимание другим потребностям. А Аллах знает, что хочет.

На Востоке же обучение непрестанно совершенствуется, и науки переживают там расцвет благодаря непрерывному развитию общественной жизни и сохранению преемственности в обучении. И хотя такие большие города, как Багдад, Басра и Куфа, бывшие основными средоточиями наук, в настоящее время разрушены, Аллах заменил их другими городами, еще большими, чем эти. Средоточиями науки являются теперь Хорасан в персидском Ираке и Мавераннахр⁴⁴ на Востоке, а также Каир и окружающие его города на Западе.

Жители Востока вообще более сильны не только в искусстве обучения знаниям, но и во всех других искусствах и ремеслах; так что многие из жителей Магриба, кои едут на Восток с целью приобретения знаний, полагают, что это оттого, что их умы более совершенны, чем умы жителей Запада, и души их более разумны. И утверждают они, что различие между ними и нами — это различие в самой человеческой природе... Но это не так. Нет между Востоком и Западом большой разницы в отношении человеческой природы. Исключение составляют, быть может, жители неумеренных климатов, а именно первого и седьмого, — их нравы и, стало быть, души, как уже говорилось, очень далеки от умеренности. Что же касается того превосходства, которое имеют жители Востока *«умеренной зоны»* перед жителями Запада, то причиной его является благотворное влияние на умы людей городского уклада жизни, как об этом говорилось в главе о ремеслах...

[Из главы о том, что науки совершенствуются тогда, когда совершенствуется общественная жизнь и развивается городской уклад]

Причина этого состоит в том, что обучение наукам, как мы уже говорили, это одно из искусств. А мы установили, что искусства и ремесла совершенствуются только в городах соответственно развитию их уклада. Городской уклад и роскошь порождают ремесла и способствуют их широкому распространению, ибо искусства и ремесла удовлетворяют потребности, выходящие за пределы насущного. И когда труд жителей города превышает *«по количеству»* труд, необходимый для

⁴⁴ Мавераннахр — по терминологии арабских средневековых географов среднеазиатское Междуречье с центрами в Самарканде и Бухаре.

«произведения» средств к жизни, они, эти жители, обращают свой взор на то, что выходит за пределы забот о средствах к жизни и что присуще исключительно человеку, а это — науки и искусства...

[Глава о видах наук, существующих в обществе
в настоящее время]

Знай, что науки, кои служат предметом изучения и обучения в городах, делятся на два вида: 1) естественные для человека, кои он приобретает умозрительным путем; 2) традиционные, кои он перенимает от того, кто положил им начало.

Первый вид — это науки философские, науки мудрости, то есть те науки, занятие которыми естественно для человека как существа, способного к умозрению. Представления человека приводят его к изучению этих наук, к рассмотрению их вопросов и приведению доказательств, так что он останавливается на них свое внимание и старается отличить в них истину от ошибок — все это потому, что он — человек, наделенный разумом.

Второй вид — это науки, перенимаемые «человеком» от других людей; в основе их лежат положения шариа; они непреложны для разума во всех отраслях науки, кроме второстепенных... Основу этих наук составляют предначертания Аллаха и его посланника, содержащиеся в Коране и Сунне. Существуют науки, связанные с их толкованием. Далее следуют науки об арабском языке — языке мусульман и Корана. Всех этих наук множество, ибо принявший ислам должен знать то, что предписано Аллахом ему и ему подобным. Все эти науки характерны для исламской религиозной общины, хотя для всякой религиозной общины необходимы науки, подобные этим.

[Из главы о каламе]

Знай, что все явления в мире — будь это существа или действия людей или животных — необходимым образом имеют предшествующую им причину..., а каждая причина в свою очередь имеет другие причины; и так далее, пока причины не завершаются первопричиной — творцом и создателем причин, кроме которого нет иного божества... Разум человека может проследить связь причин нескольких явлений; для постижения же всех их нужно знание, объемлющее все действия людей и животных, а таким знанием человек не обладает. Взять, например, наши стремления и желания, без которых не бывает действия. Они возникают в душе в большинстве случаев от предшествую-

щих и следующих друг за другом представлений и являются причиной этих стремлений. Но причины самих представлений и вообще всего, что происходит в душе, неизвестны. Ни один человек не может узнать ни причины и начала душевных движений, ни связь между ними, ибо они — от Аллаха. Знание человека объемлет только естественные, явные причины; мы воспринимаем их порядок и стройность. Разум человека может постигать только законы естественного, чувственно воспринимаемого мира. Знание же явлений высших сфер — это свойство души, а не способность или произвол человеческого разума. Поэтому шариа предписывает не размышлять о причинах сверхъестественных явлений, а сводить все к первопричине, к действителю, а он лучше знает о благах веры и путях к блаженству, ибо он знает то, что находится по ту сторону чувственно воспринимаемого.

Знай, что все сущее кажется человеку на первый взгляд ограниченным его восприятиями, за пределы которых он не может выйти. В действительности же дело обстоит иначе... Разве ты не видишь, что для глухого все сущее ограничено пределами того, что он воспринимает посредством четырех чувств и разума, и из всего сущего для него исключается то, что воспринимается слухом. Равным образом и для слепого из всего сущего исключено то, что воспринимается зрением... И если бы спросили бессловесное животное, и оно заговорило бы, то оно стало бы отрицать все то, что воспринимается разумом... Знай, что и твои восприятия не могут охватить всего бытия, оно выходит за пределы того, что ты можешь воспринять своим разумом. Но это обстоятельство не может порочить человеческого разум и его восприятия, наоборот, разум — это точные суждения его достоверны. Но ведь ты хочешь взвесить на них такие вещи, как единство божье, дела другого мира, сущность пророчества, истинность атрибутов бога и тому подобное, — это бесполезное желание, это все равно, как если бы человек на весах, коими взвешивают золото, захотел бы взвесить горы. Это указывает не на то, что весы неверны, а на то, что разум имеет предел, у которого он останавливается.

[Из главы о суфизме⁴⁵]

«Существует еще учение о так называемом полном» единстве бога и природы: все явления природы имеют одну душу, и различия между ними зависят только от различия человеческих ощущений... На самом деле нет ни жары, ни холода..., нет

⁴⁵ Суфизм — мистическое направление в мусульманской философии.

даже ни земли, ни воды, ни огня, ни неба, ни звезд, а все это существует только благодаря тому, что существуют воспринимающие чувства — они делают различия, которых нет в природе. И если отсутствуют эти различающие восприятия, то нет разницы между явлениями природы. (Последователи этого учения) приводят в пример спящего: когда он спит, то отсутствует (внешнее) чувство — и отсутствует все чувственно воспринимаемое.

Учение это — предел ошибок и заблуждений. Действительный мир для них не существует, существует только один лишь воспринимающий, и ничего больше. Но ведь мы знаем наверняка о существовании города, в который мы едем, хотя он скрыт от наших глаз, и о существовании неба и звезд, хотя человек и не может все это воспринять своими (внешними) чувствами...

[Из главы о ложности философии⁴⁶ и о том, что вредно заниматься ею]

Некоторые сведущие в науке утверждают, что можно познать сущность всего бытия — и того, что воспринимаемо чувствами, и того, что не поддается чувственному восприятию, — при помощи мысли, и что истинность основ правоверия не должна приниматься на веру, а подлежит восприятию разумом...

Так знай, что этот взгляд — ложный во всех отношениях. Сущность тех явлений, кои не воспринимаемы чувствами, вообще неизвестна, и нет доказательств относительно их (существования), ибо отвлекать от отдельных внешних явлений возможно только то, что доступно нашему чувственному восприятию...

Мы вообще ничего не можем утверждать о существовании того, что недоступно чувственному восприятию, кроме того, что нам известно о явлениях, свойственных человеческой душе, например во сне. А все остальное — дело, недоступное (человеку). И некоторые философы уже высказывали эту мысль, когда они утверждали, что нематериальное не может быть доказано. Платон утверждал, что нет ничего достоверного относительно божественных субстанций и говорить о них можно лишь на основании предположения. И если мы после (стольких) трудов и стараний на основании предположения удовлетворимся только предположением..., то какова польза от такой науки и от занятия ею?..

⁴⁶ Имеется в виду метафизика.

[Глава о ложности астрологии, слабости ее начал и порочности ее целей]

Астрология — это искусство предсказания будущего по положению звезд; некоторые говорят, что это искусство достигается опытом. Но это неверно, так как опыт многих человеческих жизней мал по сравнению с тем временем, в течение которого существуют планеты и звезды. Утверждение о том, что это искусство достигается путем откровения, есть очень слабый довод, ведь пророки — это люди, более всего далекие от всех искусств.

Птолемей и его последователи полагали, что указания звезд — естественное явление. Птолемей сравнивает влияние звезд с влиянием солнца. Но это неверно, ибо солнце преобладает над всеми силами звезд. И вообще звезды не оказывают на жизнь земли никакого влияния, ибо нет действующего, кроме Аллаха, как нам разъяснено в таухиде⁴⁷. Все подобные объяснения вызваны желанием связать причину со следствием. Таинственным образом, ты видишь их слабость и ложность с точки зрения шариа. Но и с точки зрения разума эта наука тоже не состоятельна и порочна, ибо если она проникает в среду простолюдинов, то она вредна для общества. Люди должны заниматься людскими делами, а не пытаться узнать то, чего постигнуть нельзя, — это только вред. Добро и зло как естественные силы существуют в обществе, люди должны стремиться к добру и отстранять зло. Таким образом, эта наука вредна для общества.

[Глава об отрицании пользы алхимии; о том, что вредно заниматься ею]

Знай, что многие люди, неспособные к добыванию средств к жизни, пытаются извлекать из этой науки прибыль. Они говорят, что это один из способов снискания средств к существованию, и считают это высоким искусством. Они превращают один металл в другой, поскольку в основе их — общая материя, и считают, что это — одно из свойств естественного мира. Эти люди, превращающие медь в серебро и золото, — воры, худшие из воров, ибо они присваивают себе это золото. Это — порча монеты, обращающейся среди населения. Но я не знаю ни одного алхимика, который достиг бы своей цели. Обычно они тратят на это всю жизнь, но ничего не достигают, а только перетягивают на это всю жизнь, но ничего не достигают, а только перетягивают рассказы о тех, кто когда-то достиг успеха; и то, когда их

⁴⁷ Таухид — догмат о единстве бога.

спросишь об истинности этих рассказов, они отрицают ее и говорят: мы слышали, но не знаем.

Наука эта несостоятельна, ибо как они могут преобразовать природу того или иного вещества? Известно, что золото, например, становится тем, что оно есть по своей сущности, через 1800 лет. Далее, всякое вещество проходит в своем становлении ряд ступеней, в коих меняются все его качества, степень нагретости и прочее. И эти люди со своими эликсирами не могут учесть в каждый момент состояния материала, так как это недоступно человеческому уму. Таким образом, это искусство — не естественное, и все их речи сводятся к колдовству...

[Глава об обучении детей и о различии способов обучения в разных странах исламского мира]

В основе обучения детей во всех странах исламского мира лежит изучение Корана, так как усвоение его ведет к проявлению других способностей, укреплению памяти и т. д.

Разница в обучении та, что в Магрибе, например, ограничиваются только Кораном, но знают Коран лучше всех. В Андалусии изучают Коран как основу, а потом изучают поэзию, грамматику, письмо и другое, и особенно усердствуют в изучении письма. В настоящее время обучение всем этим предметам у них свернулось в связи с общим упадком общественной жизни. В Ифрикии старательно изучают Коран, хотя кое-что дают и из основ других наук. В общем они ближе к способу обучения в Андалусии, так как основные их преподаватели — это андалусские шейхи, кои переселились, гонимые христианами, на восток Андалусии и в Тунис.

На востоке исламского мира дело обстоит примерно так же, впрочем, точно я не знаю, в изучении чего они больше усердствуют. А в Ифрикии и в Магрибе ограничение обучения одним Кораном приводит к недостаточному владению языком вообще, так как овладения языком Корана недостаточно для владения языком наук и книг, написанных в настоящее время. Но ифрикийцы все же имеют в этом отношении преимущество перед жителями Магриба, ибо изучают не только Коран, но и усваивают научные обороты и выражения, хотя все это далеко от совершенства. Изучение поэзии и грамматики андалусцами привело к тому, что они лучше всех владеют языком. Они — люди адаба и письма, но недостаточно занимаются всеми прочими науками.

Кади Абу-Бекр Ибн-Араби⁴⁸ склонялся к тому, что надо сначала изучать язык, а не Коран, который учат наизусть не понимая. Так полагают андалусцы. И это разумный путь, но

⁴⁸ Абу-Бекр Ибн-Араби (1076—1148) — мусульманский теолог и юрист.

обычай не способствуют ему... Способ изучения Корана прежде всего благословен, ибо он воспитывает юношество в строгом поведении и добрых нравах. А если бы истинное знание заключалось в том, чтобы утвердиться в науках и получить наилучшее образование, то мнение андалусцев было бы наиболее верным.

[Глава о том, что суровость по отношению к обучаемым приносит им вред]

Суровость к ученику приносит ему вред, особенно это относится к маленьким детям. Ибо, если воспитывают, притесняя и применяя насилие, — будь это ученики, или рабы, или слуги, — на них нападает страх, что мешает совершенствованию души и уносит их усердие, приводя к лени, лжи и обману. Всего этого раньше не было у этого человека в душе, оно возникает под влиянием страха перед насилием. Он учится обману и хитростям, и это становится его привычкой и как бы врожденным свойством, и исчезает его человеческая сущность — понимание того, что он живет совместно с другими людьми, а эта совместная жизнь приводит к заботе о нуждах его племени, к защите его и его жилища, когда ему необходима помощь других. Душа его становится ленивой, не воспринимающей добродетелей и хороших качеств, и он приобретает все больше дурных качеств; так он становится низжайшим из низших.

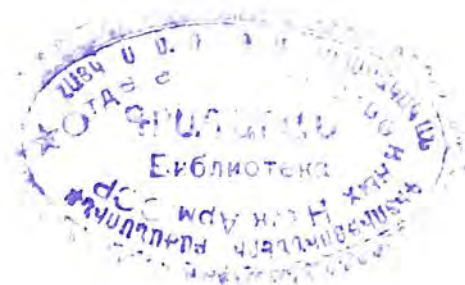
Поэтому нельзя, чтобы воспитатель или родитель прибегал к наказаниям при воспитании.

[Глава о том, что ученые, занимающиеся кораническими науками, наименее способны из всех людей к управлению государством и решению вопросов управления]

Причина этого в том, что они привыкают к умозрительному мышлению, погружены в свои науки и оторваны от действительного мира и чувственно воспринимаемых вещей. Все их законы и правила не перестают быть книжными и существуют только в уме, но не соответствуют жизни... Совсем иначе обстоит дело в умозрительных науках, кои самой своей сущностью требуют соответствия тому, что происходит во внешнем мире. Учебные соответствия тому, что происходит во внешнем мире. Учебные же богословы оторваны от мира и заняты рассуждениями и умозрительными построениями, не зная ничего, кроме этого.

Управление государством требует от тех, кто занимается этим, знания жизни и следования законам человеческого общества. Ни одно обстоятельство общественной жизни не сходно с другим, ибо если они сходны в одном отношении, то различны

в других. Поэтому ученые богословы, кои привыкли к умозрительным рассуждениям, когда рассматривают вопросы управления, исходят из своих взглядов и доводов и впадают в многочисленные ошибки. К ним примыкают в этом отношении «люди проницательности и сметливости» — те, кто стремится руководить обществом. В своих рассуждениях они стремятся к тому же, что и богословы, — к сведению всех явлений общественной жизни к отвлеченным, умозрительным понятиям, к сопоставлению их друг с другом и т. д., и впадают в ошибки. А у простолюдина разум здоров по природе и умерен в хитрости — он мало думает о вопросах управления и в своих размышлениях не удаляется от вещей ощутимых. И самый надежный и верный взгляд на управление — прямой взгляд на отношения людей между собой, и улучшение его средств к жизни, и устранение напастей и вреда.



СОДЕРЖАНИЕ

С. Н. ГРИГОРЯН. Прогрессивная философская мысль в странах Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв.	3
АЛЬ-КИНДИ	37
Трактат о количестве книг Аристотеля и о том, что необходимо для усвоения философии (перевод А. В. Сагадеева)	41
О первой философии (перевод А. В. Сагадеева)	57
Книга о пяти сущностях (перевод А. В. Сагадеева)	107
Объяснение ближней действующей причины возникновения и уничтожения (перевод А. В. Сагадеева)	115
«БРАТЬЯ ЧИСТОТЫ»	133
Фрагменты из «Посланий» (перевод К. Б. Старковой)	137
ФАРАБИ	161
Существо вопросов (перевод А. В. Сагадеева)	165
Комментарии к «Категориям» Аристотеля (перевод А. В. Сагадеева)	176
ИБН-СИНА	215
О душе (фрагмент из «Книги спасения») (перевод А. В. Сагадеева)	219
[О растительной душе, о чувственном восприятии и об органах, коими пользуется душа] (фрагменты из «Книги исцеления») (перевод А. В. Сагадеева)	261
[Об образовании гор и минералов] (фрагменты из «Книги исцеления») (перевод А. В. Сагадеева)	276
ИБН-БАДЖА	287
Книга о душе (перевод А. В. Сагадеева)	291
ИБН-ТУФЕЙЛЬ	325
Роман о Хайе, сыне Якзана (перевод И. П. Кузьмина)	329
ИБН-РУШД	395
Опровержение опровержения (фрагменты) (перевод А. И. Рубина и А. В. Сагадеева)	399
ИБН-ХАЛДУН	555
Введение (фрагменты) (перевод С. М. Бациевой)	559

ИЗБРАННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ МЫСЛИТЕЛЕЙ
СТРАН БЛИЖНЕГО И СРЕДНЕГО ВОСТОКА
IX—XIV вв.

Сост. С. Н. Григорян и А. В. Сагадеев.

М., Соцэкгиз, 1961. 632 с.
(Академия наук СССР. Ин-т философии)

Редактор М. Иткин
Младший редактор Ф. Нейман
Оформление художника Б. Шварца
Художественный редактор Н. Илларионова
Технический редактор Л. Уланова
Корректоры С. Киселева и Э. Лобова

Сдано в набор 21 марта 1961 г. Подписано в печать
2 августа 1961 г. Формат бумаги 60×92¹/₁₆. Бумажных
листов 19,75. Печатных листов 39,5. Учетно-издательских
листов 38,657. Тираж 5000 экз. А-06488. Заказ 5.
Цена 1 р. 75 к.

Издательство социально-экономической литературы
Москва, В-71. Ленинский проспект, 15.

Ленинградский Совет народного хозяйства. Управление
полиграфической промышленности. Типография № 1
«Печатный Двор» имени А. М. Горького.
Ленинград, Гатчинская, 26.

В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ВЫШЛИ
СЛЕДУЮЩИЕ КНИГИ ПО ФИЛОСОФИИ

1. Коллектив авторов. Подъем культурно-технического уровня советского рабочего класса, 30 л., 8 тыс. экз.
2. Коллектив авторов. Исторический материализм и современная буржуазная социология, 35 л., 10 тыс. экз.
3. Коллектив авторов. Философские вопросы кибернетики, 25 л., 50 тыс. экз.
4. Коллектив авторов. Краткий очерк истории философии, 50 л., 100 тыс. экз.
5. Брутенц К. Н., Против идеологии современного колониализма, 20 л., 10 тыс. экз.
6. Черкашин П. П., Гносеологические корни идеализма, 10 л., 8 тыс. экз.
7. Можнягун С. Е., Абстракционизм — разрушение эстетики, 10 л., 10 тыс. экз.

ИЗДАТЕЛЬСТВО
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ

ГОТОВИТ К ИЗДАНИЮ
СЛЕДУЮЩИЕ КНИГИ ПО ФИЛОСОФИИ

1. Кравцев И. Е. Пролетарский интернационализм и патриотизм.
 2. Коллектив авторов. Основные вопросы научного атеизма.
 3. Свечников Г. А. Категория причинности в физике.
 4. Шорохова Е. В. Проблема сознания в философии и естествознании.
 5. Игнатов А. И. К вопросу о происхождении жизни.
 6. Янагида Кэндзюро. 10 лет по пути материализма.
 7. Галактионов А. А., Никандров П. Ф. История русской философии.
- 212-1564

УСЛ. 2-4. "Б" 1971 г.