Bibliotheca Islamica

Средневековая арабо-мусульманская философия

в переводах
А.В. Сагадеева

Том 1

19?
С-75
h2

Bibliotheca Islamica

Средневековая арабо-мусульманская философия

в переводах А.В. Сагадеева

153308

Том 1

Издательский дом Марджани

Москва
2009

УДК 1(53)
ББК 87.3(5)
С75

Составитель и ответственный редактор: Н.С. Кирабаев

Перевод с арабского: А.В. Сагадеев
Редколлегия серии: П.В. Башарин, И.Л Алексеев, В.О. Бобровников, А.Ю. Хабутдинов, И.Ф. Гимадеев, А.Н. Юзеев, М.М. Аль-Джанаби

Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева: [собр. пер. в 3-х томах. Том 1] / [сост. и отв. ред. Н.С. Кирабаев]. — М.: Изд. дом Марджани, 2009. — 272 с. — (Bibliotheca Islamica). — ISBN 978-5-903715-08-4. — ISBN 978-5-903715-09-1 (т. 1). I. Кирабаев, Н.С., сост. II. Сагадеев, А.В., пер.

ISSN 2072-2540
ISBN 978-5-903715-09-1 (т. 1)
ISBN 978-5-903715-08-4

В первый том трехтомного собрания переводов средневековой арабо-мусульманской философии известного российского востоковеда А.В. Сагадеева (1931—1996) вошли наиболее значимые философские произведения представителей восточного перипатетизма: ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сины, а также Послание «Братьев чистоты» о музыке. Работа включает комментарий, библиографию, указатели имен, терминов и этнонимов и географических названий.

ISSN 2072-2540
ISBN 978-5-903715-09-1 (т. 1)
ISBN 978-5-903715-08-4

© Кирабаев Н.С. сост.
© Сагадеев Ж.А.
© Издательский дом Марджани
© Кагаров Э.М., серийное оформление, 2009

Содержание

4 Предисловие
6 Краткая биография А.В. Сагадеева
8 Статус философии в «теологизированном обществе» средневекового мусульманского Востока

29 АЛ-КИНДИ
31 Трактат о количестве книг Аристотеля и о том, что необходимо для усвоения философии
44 О первой философии
85 Книга о пяти сущностях
91 Объяснение ближней действующей причины возникновения и уничтожения

106 АЛ-ФАРАБИ
108 Существо вопросов
117 Комментарии к «Категориям» Аристотеля
150 Комментарий к «Введению» Порфирия
162 О происхождении наук
168 Трактат о взглядах жителей добродетельного города
196 Книга о классификации наук

198 «БРАТЬЯ ЧИСТОТЫ»
199 Послания «Братьев чистоты». 5. О музыке

208 ИБН СИНА
209 Жизнеописание
219 Трактат о Хаййе, сыне Йакзана
227 Книга исцеления. Математика. 3. Свод науки о музыке
232 Трактат о птицах

236 Комментарии
250 Библиография
252 Указатель имен
256 Указатель географических названий
257 Указатель терминов и этнонимов
258 Summary

Предисловие

Издание всех своих переводов выдающийся российский философ-арабист проф. А.В. Сагадеев задумал достаточно давно, но обстоятельства сложились так, что при жизни он сделать этого не успел. Межвузовский Центр по изучению философии и культуры Востока при Российском университете дружбы народов, в котором он работал на протяжении многих лет, при поддержке коллег, семьи и учеников философа решил осуществить эти планы.

Первое издание переводов А.В. Сагадеева классиков арабо-мусульманской философии было в 2 томах (New York, 1999). В настоящем 3-томном издании собраны переводы А.В. Сагадеева, публиковавшиеся в основном в конце 1950-х — начале 1960-х гг., а также ряд переведенных им работ Авиценны, Ибн-Туфайла, опубликованных в 1980-х гг. Большинство изданий вышли в свет уже достаточно давно и небольшими тиражами, поэтому многие из них стали раритетами.

Помимо этого, в том II настоящего издания включен перевод работы Бахманйара ал-Азарбайджани «ат-Тахсил» (Познание), опубликованной в 3-х томах в Баку в 1983–1986 гг., ряд переводов тредов арабо-мусульманских философов, а также впервые на русском языке трактат ас-Сухраварди «Повесть о Хаййе, сыне Йакзана», перевод которого был завершен А.В. Сагадеевым незадолго до его кончины. В сверке рукописи данного перевода большую помощь оказали проф. М. Аль-Джанаби, проф. Т.К. Ибрагим и петербургский арабист доц. В.В. Марков.

При подготовке трехтомника тексты ранних переводов А.В. Сагадеева оставлены в том виде, в котором они были опубликованы ранее, хотя сам ученый при осуществлении нового издания, наверное, предложил бы ряд замечаний, дополнений и изменений.

Публикация трудов А.В. Сагадеева открывается его статьей «Статус философии в «теологизированном обществе» мусульманского Востока», впервые опубликованной в сборнике научных трудов «Из истории философии освободившихся стран» (М., 1983, с. 3—33).

Межвузовский Центр по изучению философии и культуры Востока выражает огромную благодарность за содействие в подготовке данного издания проф. Ю.М. Почте, Е.Е. Митиной, Т.А. Дроздовой и к.ф.н. Р.В. Псху, принимавшей активное участие в технической работе по его подготовке.

Данная работа была бы также невозможна без моральной поддержки проф. В.Г. Бурова, проф. А.В. Гордона, проф. Т.К. Ибрагима, проф. А.М. Родригеса, проф. В.Н. Садовского, проф. В.В. Соколова, проф. М.Т. Степанянц, науч. сотр. М. Султановой, О.А. Сагадеевой, Ж.А. Сагадеева, В.А. Сагадеевой.

Краткая биография А.В. Сагадеева

Сагадеев Артур Владимирович — выдающийся российский ученый, крупнейший специалист по арабо-мусульманской философии и культуре, доктор философских наук, профессор — скоропостижно скончался 22 января 1997 г. на 66-м году жизни.

А.В. Сагадеев родился 24 февраля 1931 г. в Казани в семье, принадлежащей кругу татарской интеллигенции. Высшее образование он получил в Москве, окончив в 1954 г. ближневосточный факультет Московского института востоковедения им. Лазарева. После окончания института работал в Отделе восточных редких книг и рукописей Научной библиотеки Казанского государственного университета. Защитил кандидатскую диссертацию на философском факультете Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

А.В. Сагадеев с 1958 по 1970 г. работал в Секторе философии и социологии стран Востока Института философии АН СССР, а с 1970 г. до своей кончины — главным научным сотрудником Отдела стран Азии и Африки ИНИОН АН РАН (СССР). Докторскую диссертацию на тему «Восточный перипатетизм» он защитил в 1987 г. С 1991 г. А.В. Сагадеев — профессор кафедры истории философии Российского университета дружбы народов (по совместительству) и сотрудник межвузовского Центра по изучению философии и культуры Востока.

Значительны заслуги А.В. Сагадеева в области исследования проблем классической арабо-мусульманской философии, культуры и эстетики. Он был одним из пионеров в изучении духовного наследия и памятников классической арабо-мусульманской философии. На его трудах было воспитано не одно поколение философов-медиевистов и исламоведов. Его перу принадлежат более четырехсот работ, многие из которых были переведены на арабский, английский и другие языки. Высокую оценку научной общественности получили работы А.В. Сагадеева, посвященные философии Ибн Рушда (Аверроэса), Ибн Сины (Авиценны) и фундаментальные труды «Восточный перипатетизм» и «Классическая арабо-мусульманская философия»

(в соавторстве, на англ. яз.), а также многочисленные статьи и переводы. Им также были написаны блестящие работы по эстетике стран Ближнего и Среднего Востока и по античной философии, в частности комментарии к «Метафизике» Аристотеля. В последние годы ученый работал над монографией, посвященной гуманистической традиции в мусульманской культуре.

Прекрасный педагог, Артур Владимирович любил и умел работать с молодежью. Бывшим студентам Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова и Российского университета дружбы народов памятны его замечательные лекции, спецкурсы и семинары. Под его научным руководством было защищено более 20 кандидатских и докторских диссертаций учеными, работающими в настоящее время в России, СНГ, арабских и других мусульманских странах. Он достойно представлял отечественную историко-философскую науку на многочисленных зарубежных и российских конгрессах и конференциях и принимал активное участие в подготовке и проведении международных философских симпозиумов «Диалог цивилизаций: Восток — Запад» (1992, 1995, 1997).

Н.С. Кирабаев

Статус философии в «теологизированном обществе» средневекового мусульманского Востока

Специфика средневековой арабо-мусульманской философии (*фалсафа*) в узком смысле этого слова, т.е. философии, ориентировавшейся на эллинские и эллинистические традиции, состояла в том, что сама по себе она никогда не проявляла стремления стать служанкой теологии.

Данный факт следует объяснять не тем, конечно, что арабо-мусульманские философы, как полагают некоторые авторы, были проводниками эллинской культуры, враждебной «семитскому духу», а тем, что они выступали поборниками светской культуры, выраставшей на базе подъема городов, развития ремесел и торговли в недрах средневекового «теологизированного» общества и приходившей в неизбежное столкновение с господствовавшей в нем религиозно-догматической идеологией.

«Теологизированность» средневекового мусульманского мира иногда истолковывается как нерасчлененность в нем светской и духовной власти, как безраздельное господство в мусульманском государстве теократического принципа. В действительности же такое толкование можно признать верным лишь по отношению к раннему периоду распространения ислама или в том смысле, что в эпоху Средневековья подлинно мусульманское политическое сообщество мыслилось как религиозная община, сообщество единоверцев (*умма*). Процесс разъединения светской и духовной власти в халифате, фактически осуществлявшийся и ранее, завершился в 945 г., когда багдадские халифы вынуждены были оставить за собой лишь религиозную власть, уступив действительную власть светским правителям-султанам. «Таким образом, религии было оставлено только то значение, какое она имела и у немусульманских народов и в каком исламу никогда не отказывали светские правители» [Бартольд, 1966, с. 310].

Аналогичные изменения имели место в отношении теологов (*факихов*, *улемов* и т.п.) к государственной деятельности, а именно в их определенном отходе от прямого практического участия в государственных делах. Данный процесс, начавшийся довольно рано (возможно, вскоре

после четырех «праведных» халифов), явно обнаружился в период 'Аббасидов. Это не значит, что богословы вообще не имели никакого касательства к политике. Напротив, их участие в политической борьбе было самым активным и часто определяло идейную направленность их трудов. Это относится и к *мутакаллимам* как представителям религиозной философии ислама. Так, Абу Бакр ал-Бакиллани (ум. в 1013 г.) написал два трактата (ныне утерянных) в защиту 'Аббасидов от узурпаторства Буидов и исма'илитской пропаганды. Абу Мансур ал-Багдади (ум. В 1037 г.) был автором работ «Китаб усул ад-дин» и «ал-Фарк байна-л-фирак», посвященных критике сект, которые являлись одновременно и религиозными, и политическими группировками, то же самое можно сказать об Абу Хамиде ал-Газали (1058–1111), который значительную часть своих трудов отвел критике исма'илитов, хуррамитов и представителей других религиозно-политических движений. Однако выступления эти относились скорее к политической идеологии, чем к политической практике представляемого ими общества.

Между богословами и правителями существовало как бы молчаливое согласие на разделение сфер деятельности, основанное на том, что правители обязуются признавать высший авторитет Божественного закона, а богословы — санкционировать, освящать этим законом светскую власть. Таким образом, богословы сохраняли в своих руках ключевое положение в обществе, определявшееся тем, что они играли роль приводного ремня между правителями, с одной стороны, и вскормленными религиозной пищей массами — с другой. Это были официальные идеологи халифата.

Причину относительно слабого участия в политической практике большинство теологов часто искали в их собственном нежелании связываться со светскими властями — султанами и эмирами. Их контакты с последними рассматривались как нечто постыдное и даже пагубное. В литературе по *адабу*[1] эта точка зрения нашла отражение в высказывании, приписывавшемся ал-Ауза'и: «Никто так не противен Аллаху, как ученый (т.е. богослов. — *А. С.*), посещающий эмира». Другие высказывания, иногда приписывавшиеся Мухаммаду, гласят: «В аду есть особая долина, населенная чтецами Корана, которые (при жизни) часто посещали правителей»; «Наихудшие из эмиров — те, которые наиболее удалены от ученых, а наихудшие из ученых — те, которые наиболее близки к эмирам»: «Если вы видите ученого, постоянно отирающегося при правителе, вы должны понимать, что он вор» [Rosenthal, 1970, p. 330]. Однако дело, видимо, не ограничивалось осторожным отношением теологов к чреватым бедами контактам с султанами и эмирами или нежеланием запятнать свою репутацию причастием к их ошибкам; чтобы полнее уяснить это явление, лучше обратиться к «Мукаддиме» Ибн Халдуна, в которой имеется раздел с достаточно красноречивым названием «Глава о том, что ученые, занимающиеся кораническими науками, наименее способны из всех людей к управлению государством и решению вопросов управления». Разъясняя выдвинутый в этом заголовке тезис, магрибинский мыслитель пишет: «Причина этого в том, что они привыкают к умозрительному мышлению, погружены в свои науки и оторваны от действительного мира и чувс-

твенно 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. Ученые 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 следование 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» [Ибн Халдун, 1961, с. 627–628].

Можно вполне довериться приведенным словам Ибн Халдуна – глубокого социолога, знатока и участника политической жизни средневекового мусульманского мира. Из них явствует, что устранение богословов от практической политической активности было не столько самоустранением, сколько следствием их неспособности принести серьезную пользу ведению государственных дел. Объективной предпосылкой тому, очевидно, явилось усложнение политических и экономических структур, последовавшее за эпохой Мухаммада и первых халифов. Богословам было не по плечу решение разнообразных практических задач, имевших весьма отдаленное отношение к изучению Корана и хадисов, и культивируемые ими науки заставляли их уходить с арены государственной деятельности уже самой своей природой.

На уровне исполнительной власти эти вопросы перешли в ведение функционеров типа *катибов* («секретарей»). На уровне же широкого осмысления социально-политических проблем альтернативой теологии могли служить лишь такие науки, которые, по выражению Ибн Халдуна, «самой своей сущностью требуют соответствия тому, что происходит во внешнем мире», т.е. адекватного отражения объективной действительности. А такие науки были прерогативой философов. Вот почему в средневековом мусульманском мире крупнейшие философы находились в непосредственном окружении халифа, эмира или визиря: они нужны были носителям светской власти как политические советники или своего рода «технократы». К тому же чисто мирская направленность ума, универсалистское, чуждое сектантства мировоззрение философов вполне устраивали их монарших и прочих высокопоставленных покровителей как гарантия от вовлечения этих мудрецов в соперничающие политические блоки, борьба между которыми в мусульманском мире очень часто принимала форму конфликта между религиозными группировками. Так, уже Хунайн Ибн Исхак долгое время находился при дворе халифов ал-Ма'муна и ал-Мутаваккиля. Такой же близостью к халифам отмечена деятельность сына Хунайна – Исхака. Основоположник восточного перипатетизма ал-Кинди начал философскую карьеру под покровительством ал-Ма'муна, став «придворным философом» при ал-Муст'асиме, сын которого был его учеником. «Философ арабов» был первым арабо-мусульманским мыслителем, посвящавшим свои сочинения лицам высокого положения, в частности халифам ал-Ма'муну и ал-Муст'асиму, равно как сыну последнего Ахмаду. Ученик ал-Кинди, философ Ахмад ибн ат-Тайиб ас-Сарахси (ум. в 896 г.), был советником, а затем, после придворных интриг, жертвой халифа ал-Муст'асима. Ал-Фараби был принят ко двору Сайф ад-Даула в Алеппо, где пользовался благосклонностью правителя вплоть до своей кончины. Абу Бакр ар-Рази, по его признанию, был при покровительствовавшем ему правителе не только врачом, но и советником. Абу Сулайман ас-Сиджистани, который в общем не занимал никаких официальных постов, был приближенным правителя Сиджистана; кроме того, он поддерживал хорошие отношения с буидским султаном 'Адуд ад-Даула и с визирем Ибн Са'даном. Весьма возможно, что свой «Трактат о политике» он написал по «официальному» заказу. Врач и философ Ибн ал-Хаммар (ум. после 1017 г.) был близок ко двору правителей Хорезма и Газны. Его ученик Ибн Хинду (ум. после 1018 г.) был секретарем целого ряда персидских правителей. Ибн Сина был визирем при эмире Хамадана Шамс ад-Даула и советником при исфаханском эмире 'Ала' ад-Даула. Такую же картину мы наблюдаем на мусульманском Западе: Ибн Баджжа занимал высокие посты в Гранаде и Севилье, а в Фесе выполнял обязанности визиря; Ибн Туфайл был визирем при алмохадских халифах 'Абд ал-Му'мине и Абу Йа'кубе Йусуфе; близок был к Абу Йа'кубу Йусуфу и сыну его Абу Йусуфу Йа'кубу Ибн Рушд.

Непосредственная близость философов к государственным делам и к правителям являлась первостепенным условием самой возможности их научной деятельности. Но такое положение при дворе имело и теневую сторону: личное благополучие и жизнь философов зависели от благосклонности или неблагосклонности правителя, политической конъюнктуры и придворных интриг, в которых богословы играли не последнюю роль. Позиция же их в обществе была уязвима в том отношении, что культивируемая ими наука всегда могла дать повод для обвинения их в неверии, и неудивительно, что с той же закономерностью, с какой известные философы мусульманского мира были связаны с тем или иным правителем, их жизнь – за редким исключением – была далека от покоя, а подчас и безвременно обрывалась.

Эта связь философов с правителями и их сановниками имела первостепенные последствия для собственно философской деятельности: от философов нельзя было ожидать, чтобы они открыто выражали свои взгляды, противоречившие принятым в окружавшем их обществе ценностям. В то же время они не могли и молчать. Решая возникавшую отсюда дилемму, философы изыскивали такие способы выражения мыслей, которые нейтрализовали бы их идейных противников. Один из таких способов состоял в том, что философы принимали необходимые меры предосторожности, воздерживаясь от ясного изложения своих теорий, используя высказывания по возможности более темные и двусмысленные, но достаточно понятные для посвященного в тайны философии читателя, приводя противоположные точки зрения самого автора данного сочинения, либо ссылаясь на то, что излагаемые ими мысли принадлежат не им самим,

а мудрецам Древней Греции (для приобщения же к философской мудрости более широкого читателя они нередко пользовались поэтическим жанром, занимательными повествованиями и афоризмами). Наконец, очень часто предпринимались попытки доказать законность культивирования философии и логики с точки зрения как самой логики, так и религии.

Насколько широко был распространен этот способ «легализации» философских наук, свидетельствуют выдержки, приводимые ал-Байхаки (в составленном им дополнении к «Сокровищнице мудрости» ас-Сиджистани) из книги «мудреца-логика» Абу 'Али 'Исы Ибн Исхака Ибн Зур'а (XI в.) под названием «Трактат о том, что философия есть сильнейший стимул к следованию законам религии». Приводимые в этих отрывках доводы таковы.

«Кто утверждает, что философия разнится с вероучением и, следовательно, делает его недействительным, тот исходит из посылки, не являющейся общей. Перед нами утверждение: "Философия разнится с вероучением, а все, что разнится с каким-то предметом, делает его недействительным". Большая посылка здесь не является общей: сладость разнится с белизной, но не делает ее недействительной; форма разнится с материей, но не делает ее недействительной. Если же большая посылка не является общей, то из силлогизма не следует никакого заключения».

«Цель логики — различать между истинным и ложным, между неправдой и правдой; поэтому тот, кто говорит, что изучающий искусство логики небрежет вероучением, тот сам делает вероучение недействительным, ибо слова его равносильны словам того, кто сказал бы, что вероучение не подтверждается при изучении и выявлении истины, и он уподобляется тому обладателю фальшивых дирхемов, который избегает менялу, предпочитая обращаться к несведущему человеку. Так что небрежет вероучением не логик, отличающий в высказывании правду от неправды, а как раз тот, кто утверждает, что философия делает вероучение недействительным».

«Кто утверждает, что философ небрежет вероучением потому, что он изучает сокровенную и истинную природу вещей, тот не имеет права — на том основании, что он-де убежден в истинности вероучения, — браниться и говорить, что изучение (природы вещей) делает недействительным вероучение. Такой человек, скорее, сам заслуживает порицания за такое его убеждение. Его можно спросить: "А доподлинно ли ты знаешь, что логика делает вероучение недействительным, или же ты принимаешь это на веру на основании мнения и предположения?" Буде он скажет: "Доподлинно", — то он окажется принужденным к тому, о чем мы уже говорили (т.е. к использованию логического рассуждения. — *А.С.*). Если же скажет: "На основании мнения", — то ведь мнение нисколько не может заменить истину. Если же скажет: "Исходя из того, что общеизвестно и общепринято", — то ведь не все, что общеизвестно, и истинно. Если же скажет: "Потому что тот, кто принес Божественный закон (да благословит его Аллах), запретил это, и Божественный закон делает логику недействительной — логика не может делать вероучение недействительным, но вероучение делает ее недействительной", — то ведь ни в словах того, кто принес Божественный закон (мир да будет над ним), ни в делах его нам

не найти ничего такого, что указывало бы на недействительность науки логики. Далее, говорим мы, слова того, кто так говорит, подразумевают его знакомство с логикой. К обвинениям, выдвигаемым перед логикой и ее поборниками, он приходит, опираясь либо на логику, либо на преобладающее мнение. Если тот, кто так говорит, принадлежит к числу людей, знакомых с логическим искусством, то его знание ведет к превращению Божественного закона в нечто недействительное, а следовательно, из-за этого его знания он также выступает против Божественного закона, и он должен объяснить, каким образом это знание ведет к превращению Божественного закона в нечто недействительное или каким образом Божественный закон ведет к превращению логики в нечто недействительное. А буде скажет: "На основании преобладающего мнения и авторитетной традиции", — то он окажется в противоречии с Божественным законом, ибо последний запрещает следовать авторитетам и судить о людях на основании преобладающего мнения».

«Правота пророка (мир да будет над ним) может быть познана лишь через совершенные им чудеса, и кто не познал истинную сущность чудес, тот не может верить пророку (мир да будет с ним), а кто познал истинную сущность чудес и пророчества, тот ближе к вере в пророка (мир да будет над ним), чем человек, который следует авторитетам, придерживаясь того, как обстоит дело с внешней стороны» [ал-Байхаки, 1935, с. 66—68].

Приводимые в изложенных выше отрывках аргументы, имеющие целью доказать необходимость или, по крайней мере, законность культивирования логики, а следовательно, и философии, частично восходят к не дошедшему до нас в полном виде трактату Аристотеля «Протрептик» («Увещание к философии»). Аналогичные доводы использовали Климент Александрийский, Давид Непобедимый, а из видных арабо-мусульманских философов первым к ним прибег основоположник восточного перипатетизма, «философ арабов» — ал-Кинди, который в трактате «О первой философии» писал: «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» [ал-Кинди, 1970, с. 60]. Приобретение же знания об истинной природе вещей в меру человеческих сил, согласно ал-Кинди, есть определение философии. В том же трактате «философ арабов» приводит доводы в пользу философии, ссылаясь на миссию пророков: в знании об истинной природе вещей заключено знание о Боге, о его единосущности, о добродетели, о пользе и вреде — обо всем том, познанием чего и занимались посланники Аллаха.

Из философов мусульманского Востока в наиболее развернутой и детализированной форме проблему соотношения философии и религии решал «Второй Учитель» — Абу Наср ал-Фараби. Соответствующие взгляды его во многих аспектах оказались программными для философов этого региона и потому заслуживают подробного рассмотрения.

Нити рассуждений «Второго Учителя», из которых складываются эти его взгляды, ведут нас в область толкования пяти «силлогистических» искусств. Последние во «Вводном трактате по логике» Абу Насра противопоставляются «несиллогистическим» искусствам, т.е. тем, которые сопряжены с практической деятельностью людей (врачевание, земледелие и т.п.). По традиции, восходящей, видимо, к Симпликию, в число «силлогистических» искусств Абу Наср включал аподиктику, диалектику, риторику, софистику и поэзию. Согласно классификации, даваемой этим искусствам в трудах ал-Фараби, доказанные, или аподиктические, рассуждения занимают высшее положение как «абсолютно истинные». Данный метод рассуждения свойствен философии, поскольку только с помощью такого метода можно научить истине и объяснить ее в отношении предметов, по своей природе дающих достоверное знание.

Далее следуют диалектические рассуждения. Ал-Фараби не отрицает познавательной ценности рассуждений этого вида — он квалифицирует их как «в основном истинные», — поскольку они составляют логический стержень ведения дискуссии-диалога на основе «общеизвестных» посылок и способны обнаружить кажимость заключенной в утверждениях достоверности. Вместе с тем ал-Фараби указывает и на негативный аспект диалектики, который заключается в том, что она используется людьми, желающими добиться лишь одного: любой ценой взять верх над собеседником в «предметах общепринятых и общеизвестных». Он ссылается на трактовку диалектики Платоном, который «рассмотрел искусство диалектиков и диалектический метод исследования — ведет оно или нет человека к этому (т.е. доставляющему счастье. — *А. С.*) знанию и достаточен он или нет для обретения такого знания, и выяснил, что он многополезен в достижении этого знания и что, более того, достижение такого знания в отношении многих предметов невозможно без их исследования диалектическим методом; и все же этот метод не дает с самого начала такого знания — для того чтобы это знание было получено, требуется некая другая способность, дополняющая способность к диалектическому упражнению» [Alfarabius, 1943, p. 21], а таковой, по ал-Фараби, является способность к демонстративному, доказательному рассуждению.

«В равной мере истинными и ложными» ал-Фараби называет риторические рассуждения, к которым прибегают тогда, когда требуется только убедить слушателя в чем-то и в некотором смысле «успокоить его душу» без достижения достоверного знания.

С откровенной неприязнью ал-Фараби относится к софистическим рассуждениям, которые характеризуются им как «в основном ложные». Софист, говорит Абу Наср, стремится одержать над противником мнимую победу в предметах, которые лишь кажутся «общеизвестными и общепринятыми», ввести людей в заблуждение и представить себя в их глазах человеком знающим и мудрым. Между тем к подлинной мудрости софистика не имеет ровно никакого отношения.

Низшую классификационную ступень занимают поэтические, «абсолютно ложные» речения, специфическую черту которых составляет то, что они воздействуют исключительно на имагинативную силу души,

вызывая в ней положительные или отрицательные эмоции. Поэтические высказывания совершенно не могут способствовать выработке достоверного знания, помочь установлению истины, так как по содержанию своему они имеют дело не с самими предметами, а только с подобиями предметов или даже с подобиями их подобий. «...Цель софистов отлична от цели подражателя, поскольку софист вводит в заблуждение слушателя, заставляя его предполагать нечто обратное действительности; таким образом, он представляет существующее несуществующим, а несуществующее — существующим, в то время как подражатель представляет не обратное, а подобное (действительности)» [ал-Фараби, 1975, с. 531]. Разница в характере ложности софистических рассуждений и поэтических высказываний разъясняется на примерах, взятых из области чувственного восприятия. Софистический обман сравнивается с самообманом неподвижно стоящего человека, который может вообразить себя находящимся в движении, когда он, скажем, с борта корабля созерцает людей на берегу или когда в весеннюю пору любуется луной и звездами сквозь проплывающие мимо них облака; аналогом же заблуждений, вызываемых поэтическими речениями, служит состояние человека, принимающего за образ самого предмета то его отражение, которое он видит в зеркале или в каком-нибудь другом отражающем теле.

Так характеризует ал-Фараби пять «силлогистических» искусств с точки зрения их целей, отношения к истинности и ложности и используемых ими методов рассуждения. Какую роль они играют в религии, теологии и философии, в борьбе между поборниками знания и веры и в идеальном государстве — эта тема раскрывается в сочинениях Абу Насра, рассматривающих социально-этические проблемы, а также в «Книге букв» *(Китаб ал-хуруф)*.

Первая ступень познания, соответствующая тому этапу развития общества, когда она занята практическими искусствами, характеризуется использованием риторических методов, рассуждения, а также возникающих одновременно с ними или несколько позже поэтическими речениями, и те и другие общи всем людям. С появлением же зачатков теоретического знания (математики и физики), когда участники возникающих при рассмотрении умозрительных вопросов споров вынуждены отстаивать и аргументировать свою точку зрения, люди приучаются пользоваться двумя другими методами: софистическим, направленным на опровержение риторических рассуждений, и диалектическим, причем оба эти метода, поскольку они обнаруживают между собой большое сходство, часто смешиваются и пускаются в ход одновременно. Но настает пора, когда софистику начинают использовать только для прояснения высказываемых мыслей, так что основным методом рассуждения становится диалектика. С течением времени, однако, и диалектика проявляет специфические для нее недостатки: доведенная до совершенства, она своими же собственными средствами демонстрирует невозможность использования ее для достижения достоверного знания. В поисках более совершенных способов рассуждения, когда математические науки доведены до совершенства, люди приходят к разработке универсальной

практической и теоретической философии, основанной на доказательстве, сходном с математическими.

Приобщение людей к положениям, выдвигаемым философией, можно осуществлять двумя путями: с помощью свойственных философии аподиктических рассуждений и посредством диалектических, риторических и поэтических речений. Первым путем следуют, когда имеют дело с «избранным» меньшинством, а вторым — когда обращаются к «широкой публике». Ал-Фараби подчеркивает, что для убеждения публики в том или ином положении теоретического или практического характера, ранее установленном аподиктическими рассуждениями, особенно подходят риторические и поэтические речения.

Достигнув этапа философского мышления, люди начинают испытывать потребность в политической науке и приходят к разработке искусства законодательства, цель которого заключается в том, чтобы приобщить «широкую публику» к положениям, выдвигаемым философией, — но не в «чистом» их виде, а «упакованным» в образно-символическую оболочку. Эти образы и символы составляют сущность религии, а поскольку они представляют собой не что иное, как аналоги философских истин или «подражания» им, то и религия оказывается не более чем «подражанием философии».

В образах, к которым прибегает религия для внедрения в неискушенные умы своих «теоретических» положений, ал-Фараби особенно выделяет те, которые имеют непосредственное касательство к человеческой жизни, а потому обладают необходимыми качествами общепонятости и привлекательности. Другими словами, в разработанной им концепции религии подчеркивается антропоморфизация ею природы и управляющих естественными процессами начал. «В представлении древних, — пишет ал-Фараби, — "вероучение" — это подражание философии; обе они (философия и "вероучение") охватывают одни и те же предметы и обе выдвигают конечные принципы, начала существующих вещей, они дают знание первоначала и первопричины существующей вещи, объясняют конечную цель существования человека, а именно достижение предельного счастья, и конечной цели каждой из других существующих вещей. Если философия дает все это в виде умопостигаемых (сущностей) или понятий, то "вероучение" дает его в виде представления в воображении. В результате философия все доказывает из этого, а "вероучение" убеждает в этом. Философия представляет первопричины и вторые, нетелесные, начала, которые являются конечными принципами, в виде умопостигаемых (сущностей), тогда как "вероучение" представляет их в воображении посредством их подобий, взятых из телесных начал, уподобляя их аналогиям в гражданских началах, уподобляя действия природных сил и начал их аналогиям в силах, свойствах и искусствах, основанных на воле...» [ал-Фараби, 1973, с. 338—339].

В квазиисторическом (со ссылками на времена Сократа, Платона и Аристотеля) изложении эволюции, которую претерпели методы рассуждения, религия появляется на сцене в тот момент, когда возникает политическая необходимость доводить до сознания людей некоторые философские

идеи — но не в их первозданном виде, а в форме поэтических и риторических высказываний (хотя ал-Фараби добавляет, что легкоуловимые положения философии можно излагать публике и в прямой форме). Абу Наср, конечно, отдавал себе отчет в том, что на самом деле религия предшествует возникновению философии, о чем он ясно пишет в книге «О достижении счастья»: философское знание «в древности было у халдеев, обитавших в Ираке, затем оно появилось у египтян, затем оно перешло к грекам, от них перешло к сирийцам, а затем — к арабам» [ал-Фараби, 1973, с. 335][2]. Ал-Фараби не мог не знать, что ко времени «перехода» философии к арабам у них уже была своя религия, но он подспудно делает упор на то, что она именно «перешла» к ним, а не была выработана ими самостоятельно. Последнее обстоятельство позволяет ему строить другую абстрактную схему, где рассматриваются гипотетические ситуации, которые могут возникнуть между различными «привнесенными извне» видами религии и философии. Условность этой схемы избавляет ал-Фараби от необходимости заниматься конкретикой[3], но, как и в его учении о «добродетельном» и «заблудших» городах, за надуманными на первый взгляд ситуациями без особого труда угадываются определенные исторические реалии (мы не говорим об идеальных случаях — о «добродетельном» городе и об удачном сочетании «правильной» философии с «правильной» религией).

Ал-Фараби рассуждает так. Если религия, выработанная одним каким-то народом на основе совершенной философии, передается целиком или преимущественно в образно-символической форме другому народу, который не знает, что за этой формой кроется философская истина, то этот второй народ будет принимать «подобия» истины за саму истину. Когда же данному народу передадут саму философию, возникнет одна из двух ситуаций: либо между религией и философией вспыхнет обоюдный конфликт, либо философы, узнав, что религия основана на философии, перестанут ее оспаривать, а адепты религии будут и дальше выступать против философов. Одним из последствий второй ситуации будет то, что философы, оказавшиеся, таким образом, в угрожающем положении, будут бороться с последователями данной религии во имя обеспечения безопасных условий для культивирования философии, пытаясь прежде всего разубедить их в том, что религия противоречит философии. По мысли ал-Фараби, добейся философы этой своей последней цели, в обществе установился бы полный порядок: философы поддерживали бы религию, а религия не угрожала бы им никакими «великими бедами». Философы, пишет ал-Фараби, в этом идеальном случае доказали бы людям, что культивируемая ими наука есть источник истинного знания и что религия по отношению к ней является как бы падчерицей; они создали бы таким путем атмосферу, в которой пользовались бы властью, авторитетом и уважением.

Другая ситуация возникает тогда, когда привнесенная извне религия основана на «прочной» философии, т.е. на философии, прибегающей к риторическим, диалектическим и софистическим рассуждениям, и когда вслед за этим в тот же народ привносится философия, базирующаяся на демонстративном знании. В этом случае конфликт становится непримиримым и переходит в борьбу не на жизнь, а на смерть.

153088

Третья ситуация складывается при введении диалектических и софистических методов рассуждения тогда, когда у данного народа уже имеется «правильная» религия. Преимущество диалектики и софистики перед другими «силлогистическими искусствами» состоит в том, что с их помощью одно и то же можно и «доказать», и отвергнуть. Именно ввиду этой черты диалектики и софистики их поборники неминуемо вносят в общину единоверцев разброд и смятение; тот и другой метод рассуждения, в целом полезный для развития философии, в области религии, в области политического искусства оказывает на людей самое вредоносное действие. «Вот почему, — пишет ал-Фараби, — законодатели вынуждены были налагать запрет на диалектику и софистику и самым решительным образом пресекать занятия ими, и точно так же делают цари, на которых лежит ответственность за сохранение религии, какова бы она ни была». Но, замечает с горечью ал-Фараби, санкции часто применяются как раз против философии, что объясняется особенностями народов, религии и характером преследуемых правителями целей. При этом он добавляет: «С каждой религией, противодействующей философии, ясно, что противодействие это оказывается в ней искусством калама и что поборники его противодействуют поборникам философии в той мере, в какой данная религия противодействует философии» [ал-Фараби, 1969, с. 156–157] (хотя их появление уже само по себе свидетельствует об определенных изменениях, происшедших в общественной жизни, и указывает на необходимость внесения в нее каких-то преобразований)[4]. Между тем именно мутакаллимы — «поборники искусства калама» — берут на вооружение диалектику и софистику.

Ал-Фараби допускает такой вариант, когда философы разворачивают свою деятельность в еще не созревших для этого условиях.

Идеальная обстановка в обществе возникнет тогда, когда в его духовной жизни установится господство философии и ее «падчерицы». Эта религия, как и все прочие религии, будет исходить из «мнения», но то будет мнение «истинное», поскольку за ее образно-символической оболочкой будет скрываться истина, добытая методом доказательства. Отсюда и требование, предъявляемое ал-Фараби главе идеального государства, — сочетать в себе все качества, необходимые для философа, имама и правителя.

Последний, собственно, и олицетворяет своими психическими качествами те «силлогистические искусства», которым суждено сохраниться и играть руководящую роль в жизнедеятельности идеального государства. В структуре познавательных потенций главы «добродетельного» города ал-Фараби особенно подчеркивает важность функций, выполняемых теоретическим и практическим разумом, с одной стороны, и силой воображения — с другой: «То, что, переполнившись, переливается от Аллаха, Благословенного и Всевышнего, к деятельному разуму, переливается им к его страдательному разуму через посредство приобретенного разума, а затем — к его способности воображения, и человек этот благодаря тому, что переливается от него в его воспринимающий разум, становится мудрецом, философом, обладателем совершенного разума, а благодаря тому, что перетекает от него в его способность воображения, — пророком, про-

рицателем будущего и истолкователем текущих частных событий... В этом состоит первое условие, которому должен удовлетворять глава. Далее, он должен вместе с тем обладать способностью хорошо и образно передавать словами все, что он знает; он должен наилучшим образом направлять людей к счастью и к тем действиям, посредством которых оно достигается...» [ал-Фараби, 1970, с. 315–317].

Речь здесь идет о том, что в идеальном государстве нужны будут аподиктические рассуждения для философов и поэтические и риторические — для «широкой публики». Прямое на то указание содержится в трактате «О достижении счастья» там, где говорится о дифференцированном подходе правителя к подвластным ему народам, различающимся между собой с точки зрения восприимчивости к тем или иным видам рассуждения, которые он применяет для привития людям теоретических и практических добродетелей: «Он рассматривает, может или нет какая-то группа усвоить теоретические знания и что лучше усваивают люди — распространенные или воображаемые теоретические (знания)[5]. Если они усваивают все, то получают четыре вида (знания): первое — это теоретическая добродетель, благодаря которой существующие вещи постигаются умом посредством достоверных доказательств; затем — это умопостижение сущностей, которое приобретается путем убеждения; далее — знание, содержащее образы этих умопостигаемых сущностей, подтвержденное путем убеждения; затем — знания, выделенные из этих трех (видов знания) для того или иного народа, так что каждое из этих знаний, выделенных по числу народов, охватывает все, благодаря чему данный народ совершенствуется и достигает счастья» [ал-Фараби, 1973, с. 328–329]. Таким образом, для достижения счастья и совершенства народы не нуждаются ни в софистических, ни в диалектических рассуждениях; им достаточно для этого философии, риторики, поэзии или сочетания элементов и того, и другого, и третьего.

С помощью простого метода исключения софистику и диалектику у ал-Фараби можно смело идентифицировать с каламом. Справедливость такого вывода в отношении диалектики можно подтвердить на частном примере, взятом из «Рассуждения Второго Учителя ал-Фараби о значениях (слова) "интеллект"». В преамбуле к этому трактату фактически говорится о трех сферах употребления термина «разум»: в просторечии, в дискуссиях мутакаллимов и в философских трудах Аристотеля. Причем в дальнейшем выясняется, что при толковании данного термина представителями калама использовались диалектические рассуждения, исходящие из посылок «общераспространенных» или «общепринятых». В трактате говорится: «Мутакаллимы полагали, что понятие "интеллект", относительно которого они спорят между собой, есть именно интеллект, упомянутый Аристотелем в книге "Доказательство" или (во всяком случае) нечто ему подобное. Но если рассмотреть первые посылки, которые они приводят, то обнаружится, что они являются общепринятыми посылками» [ал-Фараби, 1970, с. 23].

В отношении же использования мутакаллимами софистических рассуждений свидетельствуют, например, те места в трактате «О классификации наук», где говорится о методах рассуждения, к которым прибегают

мутакаллимы для защиты данного вероучения. «Им позволено, — пишет здесь ал-Фараби, — применять ложь, обман, клевету и упорство, ибо они считают, что тот, кто является их противником в вере, может быть только одним из двух (категорий) людей: либо врагом, — и тогда для защиты и победы над ним можно использовать ложь и обман в той же мере, как это имеет место в священной войне и борьбе; либо не врагом, а человеком, не знающим душевного счастья в этой религии из-за слабости своего интеллекта и мышления, — тогда даже допустимо привести человека к своему душевному счастью посредством лжи и обмана, подобно тому, как это делают с женщинами и детьми» [ал-Фараби, 1970, с. 191–192]. Следует при этом принять во внимание, что в данном случае речь идет о мутакаллимах, выполняющих вполне позитивную функцию постольку, поскольку речь идет не о достижении теоретической добродетели, а о поддержании в надлежащем порядке человеческого общежития. Ясно, что в идеальном обществе калам должен выполнять столь же положительную роль, если это искусство будет подчинено философии, а его задача будет заключаться в отстаивании принципов «истинной религии», подражающей «истинной философии»: «Когда калам будет слугой религии, а религия будет занимать по отношению к философии именно такое положение, тогда и калам окажется в некотором роде занимающим через религию служебное положение по отношению к философии» [ал-Фараби, 1969, с. 132–133].

В «добродетельном» городе, стало быть, устанавливается царство «правильной» религии, передающей в форме образов и «убеждающих» речений теоретические и практические положения, которые вырабатываются философами на основании достоверных посылок с помощью аподиктических рассуждений. Философом в этом городе может стать далеко не всякий. «Тот, кто хочет приступить к изучению “наук”, должен по природе иметь предрасположение к теоретическим знаниям» [ал-Фараби, 1973, с. 345]. Но для того, чтобы стать настоящим мудрецом, одной прирожденной способности к абстрактному мышлению и усвоению философских знаний недостаточно. Как бы ни превзошел одаренный человек свое окружение по части этих знаний, ему не дозволено третировать не только санкционируемые религией добродетели, но и ее установления, поскольку они играют роль регуляторов нравственности и общественной жизни в целом. «...Он должен быть воспитан по законам и обычаям, соответствующим его природному предрасположению, должен обладать правильным убеждением во взглядах религии, в которой он вырос, придерживаться добродетельных действий, которые (предписываются) его религией, не нарушая их все или небольшую их часть, при этом придерживаясь добродетелей, которые являются таковыми в общераспространенном (мнении), и не выступая против прекрасных действий, которые являются таковыми в общераспространенном (мнении)» [ал-Фараби, 1973, с. 345–346]. Тех, кто, имея природные задатки к приобретению теоретических знаний, преуспел в усвоении их в адекватном виде, но в своем поведении игнорирует предписания религии и «общераспространенного мнения» касательно добродетельных поступков и действий, ал-Фараби называет «ненастоящими философами».

Это требование, предъявляемое к философу вообще, приобретает еще большее значение, когда он живет в «теологизированном» обществе. В «Книге букв», как мы помним, философу в таких условиях рекомендуется либо эмигрировать, либо не разглашать всенародно свою философскую мудрость и держать ее при себе. Но проблема эзотерического знания в этом трактате излагается в отвлеченно-схематической форме. Иначе обстоит дело в компендиуме «Законов» Платона: здесь имеется в виду уже реальная, жизненная ситуация, когда философ не выступает как одинокий «внутренний эмигрант», а имеет единомышленников, с которыми он общается и которым адресует свои произведения. Во вводной части компендиума содержится практический совет философу излагать свои взгляды так, чтобы для посторонних они были непонятными, приучить окружающих к мысли о том, что к господствующему вероучению он относится вполне лояльно, и чаще использовать иносказания и намеки. Примером подобного способа изложения мыслей служит и та форма, в которой преподносится этот совет самим ал-Фараби.

Ал-Фараби приводит следующую притчу: «...Рассказывают об одном воздержанном в жизни подвижнике, что он был известен своим благочестием, праведностью, аскетизмом и набожностью и этим прославился среди людей. И вот однажды охватил его страх перед деспотическим правителем, и он захотел бежать из его города. И тогда вышел приказ этого повелителя найти и схватить его, где бы он ни находился. Ему не удалось пробраться ни через одни ворота города. Боясь попасть в руки людей правителя, он воспользовался одной из тех одежд, что носят бездельники, облачился в нее, взял в руку танбур и, притворившись к началу ночи пьяным, подошел, напевая под этот свой танбур, к городским воротам. Привратник спросил его: “Кто ты?” Тот насмешливо ответил: “Я подвижник такой-то”. Привратник подумал, что он пошутил над ним, и пропустил его. И тот, таким образом спасся, не допустив в своем ответе никакой лжи» [Alfarabius, 1952, p. 4].

Данная притча служит для ал-Фараби иллюстрацией к основанному на учете психологии людей положению относительно поведения философов в «теологизированном» окружении. Это положение исходит из свойства человеческого мышления, которое на современном языке называется стереотипностью: если в нескольких частных случаях, объясняет Абу Наср, у человека наблюдают определенного рода поведение, то на основании ряда таких частных случаев делается о нем общий вывод, который распространяется на все его будущие поступки так, что, поведи он себя в какое-то время иначе, о нем никто не подумает как о нарушившем раз и навсегда сложившееся о нем представление.

«Когда философы, — пишет ал-Фараби, — узнали такую сторону природы людей, они стали в некоторых случаях представлять себя многократно в том или ином виде, пока люди не начинали судить о них так, как будто это им присуще всегда, а затем, когда они проявляли себя в ином виде, это ускользало от внимания людей, полагавших, что те находятся в прежнем состоянии» [ibid.]. Согласно Абу Насру, подобным образом поступал Платон: «Философ Платон никогда не позволял себе

разглашать науки и скрывал их от всех, следуя по пути (использования) символов и загадок, затемнения и затруднения (понимания смысла своих высказываний), дабы наука не попала к тем, кто недостоин ее, и не подверглась профанации, и к тем, кто не знает ей цены или кто использовал бы ее не там, где положено. И это было правильно с его стороны. А когда стало известно и ясно, что он этим прославился, когда все узнали это по нему, в некоторых случаях он обращался к тому, о чем хотел сказать, и выражал это открыто, а читатель или тот, кто слушал его речь, думал, что это (лишь) символы, и что он подразумевает под этим что-то другое, нежели то, о чем он говорит открыто. Таков один из секретов его книг. Кроме того, о том, что он выражал открыто и что представлял в символической форме, может догадаться лишь человек, имеющий опыт в том же самом искусстве, и различие между тем и другим может заметить только тот, кто стал искушенным в науке, о которой у него идет речь» [ibid.].

В книге «О достижении счастья» помимо «ненастоящего философа» упоминается также «несостоятельный философ» — тот, кто усвоил теоретические истины, но не достиг того совершенства, при котором полученные знания стараются привить другим в доступном им виде. Само собой разумеется, речь идет не о том, чтобы истинный мудрец или философ-правитель стремился к передаче аподиктически выведенных истин «широкой публике» в адекватной им форме. Высшее знание, пишет ал-Фараби, это «знание, представляющее сущее как умопостигаемые сущности посредством достоверных доказательств. Эти последние рассматривают сущее само по себе и убеждают в нем или представляют его в воображении, чтобы тем самым облегчить обучение простолюдинов у народа и в городах, ибо у народов и в городах есть люди, которые являются избранными, и такие, которые являются широкой публикой. Широкая публика — это такие люди, теоретические знания которых можно ограничить тем, что подтверждается общераспространенным мнением. Избранные — это такие люди, которые не ограничиваются ни в одном из своих теоретических знаний тем, что считают необходимым общераспространенное мнение, а уверены в том, в чем они уверены, и знают то, что они знают о доподлинно проверенных посылках». «Следовательно, методы убеждения и вызываемые в воображении представления применяются только при обучении простонародья, простолюдинов у народов и в городах, (тогда как) методы достоверных доказательств при постижении умом самих сущностей вещей применяются при обучении тех, кто может войти в число избранных» [ал-Фараби, 1973, с. 331—332, 334].

Ал-Фараби далек от мысли, что люди равны между собой в способности приобщиться к философским истинам. Философы, по его убеждению, были и останутся избранным меньшинством, элитой или своего рода «интеллектуальной аристократией». Но это вовсе не свидетельствует о его аристократизме в классовом понимании данного термина. Согласно ал-Фараби, высокое общественное положение человека должно определяться совершенством культивируемого им «искусства», но отнюдь не знатностью, родовитостью или богатством.

Ал-Фараби и другие философы мусульманского Востока были убеждены в необходимости религии для «широкой публики»; поскольку последняя, полагали они, не может иметь адекватного представления о добре и зле в их истинном смысле, мудрецы обязаны объяснять им эти вещи в образах и символах, связанных с религиозными догмами о радостях и муках потусторонней жизни. Не только боязнь навлечь на себя гнев догматиков-традиционалистов, но и эта своеобразная забота о благополучии «широкой публики» заставляла философов избегать прямого противопоставления культивируемой ими науки догмам религии; самое большее, что они позволяли себе делать с религиозными догмами, — это подвергать их аллегорическому толкованию (*та'вил*). В целом же религия рассматривалась ими как лекарство для «больных и слабых рассудком».

Эти умонастроения, в завуалированном виде передаваемые в трудах «легальных» философов, вырвались наружу у мыслителей, действовавших в условиях «подполья». Таковы были идеологи исма'илизма — «Чистые братья и верные друзья», по мнению которых, «Божественный закон» (*шари'а*) был запятнан невежеством и смешан с заблуждениями и только философия может омыть его и очистить. «Братья» ставили на одну доску мусульманина, христианина, иудея, пифагорейца, платоника, манихейца — представителей всех религиозных и философских учений, полагая, что по ту сторону последних кроется универсальная, единая для всех истина. В исма'илизме, где приобщение индивида к высшим, эзотерическим знаниям, как и в организации «Чистых братьев», облекалось в форму инициации, о которой можно, в частности, судить по изложенному А. Корбэном содержанию памятника исма'илитской литературы X в. «Книга о мудреце и его ученике». Процесс обращения, согласно автору этого сочинения, состоит не в приобщении человека к какой-то одной догме, а в постепенном проникновении его в эзотерический смысл всех догм, и не существует принципиального различия между пророческим откровением (*танзил*) и толкованием священных текстов (*та'вил*) со стороны исма'илитских «друзей Бога», чья деятельность, направленная на раскрытие внутреннего смысла Священного Писания, образует последовательную цепь гностического знания (*силсилат ал-'ирфан*). Такая концепция находилась в явном противоречии с положением ислама, согласно которому времена пророков завершились приходом Мухаммада, которому традиция приписывает слова: «После меня не будет пророка» (за аналогичную с исма'илитской «антиортодоксальную» точку зрения глава ишракитов ас-Сухраварди спустя два столетия был приговорен к смертной казни). Деятельность догматиков в свете этой концепции оказывалась направленной на умерщвление «Слова Божьего» в той мере, в какой они придерживались экзотерического, буквального смысла Писания, который исма'илиты обозначали термином «молчащий имам», наделяя одновременно эпитетом «говорящий Коран» своего «последнего имама», призванного раскрыть людям сокровенный, истинный смысл всех Богооткровенных Писаний, подлинное «Слово Божье».

Забвение внутреннего смысла Священного писания в догматическом богословии характеризуется А. Корбэном как «драма утерянного Слова»,

свойственная и иудаизму, и христианству, и исламу: «Если подлинный смысл Писания — смысл внутренний, скрытый за внешней оболочкой его буквального содержания, то, коль скоро люди не понимают или отвергают этот внутренний смысл, они нарушают целостность Глагола, Логоса, и начинается драма "утерянного Слова"» [Corbin, 1973, p. 41]. Образное выражение этой драматической ситуации можно найти в комментарии Сведенборга к IX книге «Апокалипсиса», где говорится о появлении в расступившемся небе белой лошади со всадником в окровавленном одеянии, за которым следуют другие всадники на белых скакунах и в белоснежных одеждах: расступившееся небо символизирует возможность постижения внутреннего смысла «Слова Божьего», белая лошадь — сам этот внутренний смысл, всадник — «Слово Божье», его окровавленное одеяние — буквальный смысл Слова, другие всадники — тех, кто способен постичь этот буквальный смысл, а белизна их одежд — истину, раскрывающуюся в сиянии неба.

Проще объяснил позицию исма'илитов по отношению к «авраамическим» религиям Ибн Таймийа, который о представителях одной из исма'илитских сект — «нусайрийа» — писал: «Дело же с ними в действительности обстояло так, что они не верили ни в одного из пророков и посланников Божьих, ни в одно из священных писаний... Они основывали свои рассуждения на учениях философов-естествоиспытателей, а не богословов, подобно тому, как это делали авторы "Посланий чистых братьев"» [ал-Джарр, ал-Фахури, 1957, с. 228].

Крайним скептицизмом характеризовалось отношение к исламу, христианству и иудаизму членов другой исма'илитской секты — карматов, под антифеодальными лозунгами которых в конце IX и первой половине X в. проходили восстания крестьян, кочевников и ремесленников в Сирии, Палестине, Месопотамии, Бахрейне, Йемене и Хорасане. Карматы не только отвергали всякое вероучение, не только отказывались исполнять какие бы то ни было религиозные обряды и предписания, но и выступали с разоблачением всех трех религий как учений, построенных на преднамеренном обмане. Сочинения самих карматских авторов не сохранились, но об идеологии этой секты можно составить себе представление по другим средневековым источникам, таким как «Сийасат-нама» Низам ал-Мулка и «ал-Фарк байна-л-фирак» Абу Мансура ал-Багдади.

В первом из названных источников приводятся слова одного из карматских вождей — Абу Тахира Сулаймана ал-Кармати, который людьми, внесшими порчу в человечество, называет Пастыря, Лекаря и Погонщика Верблюдов, т.е. Моисея, Иисуса и Мухаммада. Второй источник сообщает, что карматы рассматривали религию не просто как плод фантазии трех обманщиков, а как духовное средство для материального порабощения людей. «Согласно карматам, — пишет Абу Мансур ал-Багдади, — такие пророки, как Моисей, Иисус и Мухаммад, полагая, что они стоят выше людей, возжелали владычествовать над ними. По словам карматов, пророки вводили людей в заблуждение и закабаляли их с помощью своих законов» [Абу Мансур ал-Багдади, 1948, с. 188]. В том же сочинении цитируется послание кармата 'Абдаллаха Ибн Хусайна ал-Кайравани правителю созданного сектантами в Бахрейне государства: «Религия мусульман сводится к тому, что их владыка Мухаммад запретил им творить благое, устрашал их каким-то непостижимым "сокровенным", коему они поклоняются, поведал им о том, чего они никогда не видели, а именно о воскрешении из мертвых, о дне Страшного суда, о рае и об аде. Он обращал их для себя и для потомства своего в рабов, забирал их достояние и говорил: "Я не прошу у вас за это награды, а только любви к ближним" (Коран, XVII, 22. — *А. С.*). Он забирал их достояние, а они предоставляли ему оное. Он требовал, чтобы они посвятили души свои и свое достояние ожиданию возврата в потусторонний мир с его благами, и не геенна ли, не муки ли адовы — мусульманские правоведы с их обманом и невежеством» [там же, с. 281—282].

Следует, однако, заметить, что высшие философские истины исма'илизма были доступны лишь незначительной группе руководителей и идеологов карматского движения. «Жестокая феодальная эксплуатация, которой в то время подвергались крестьянские и бедуинские массы, находившиеся к тому же на очень низком культурном уровне, питала социальные корни их религиозности. Рядовые карматы не были и не могли быть атеистами в эпоху, когда религия была господствующей формой идеологии феодального общества; поэтому, выступая против феодальных порядков, они оставались всецело в сфере религиозных представлений» [Беляев, 1957, с. 58].

Помимо философско-естественно-научного и ши'итско-исма'илитского направлений, противопоставление экзотерического, внешнего (*захир*) эзотерическому, внутреннему (*батин*) и, соответственно, использование метода аллегорического толкования священных текстов играли большую роль и в суфизме. Так же, как представители двух первых направлений, суфии связывали экзотерическое знание с догматическим «Божественным законом» (*шари'а*), а эзотерическое — с «истиной» (*хакика*): «Божественный закон» образует как бы периферию круга, центром которого служит «истина» и от которого к «истине» идут радиальные линии, соответствующие суфийскому пути богопознания (*тарика*). «Истина» и ведущие к ней пути познания в трех перечисленных направлениях мысли толковались по-разному, общим же для них было представление о периферии круга как о совокупности догматических принципов ислама и других религий. Специфика суфизма заключалась в том, что эта периферия означала для его адептов не только совокупность религиозных догматов, но и индивидуальные состояния эмпирического «эго», подлежащие элиминации в ходе поступательного продвижения к «истине», которое толковалось как акт личного переживания, интуитивного познания «оком сердца». Отношения, в которые вступали суфии с высшей и истинной для них реальностью, могут быть описаны трояко: во-первых, как собственно познавательный акт; во-вторых, как экзистенциальное слияние с Абсолютом, и, в-третьих, как такое представление об Абсолюте, в рамках которого сама по себе нерасчленимая сущность его оказывается существующей одновременно и в скрытой форме, не допускающей никакой множественности и противоположности, и в явной, когда она обнаруживает

себя в многоцветии тождественных ему творений. Для суфия, охваченного жаждой видеть Истинное Бытие в окружающем мире или в глубине своего истинного «я», божество было предметом неизреченной любви, а в созерцательном плане — высшей красотой, не поддающейся описанию в адекватных понятиях и образах.

Нет сомнения, что проблема эзотерического и экзотерического знания стояла и перед мутакаллимами. Последние отнюдь не были «ортодоксами ислама», хотя бы потому, что ортодоксии в обычном, выработанном на основе христианской модели теологии смысле в исламе не существовало и не могло существовать [см.: Сагадеев, 1980, с. 37—38]. К ним вряд ли даже применим термин «теологи», если исходить из определения теологии как дисциплины, защищающей догмы какой-то религии на основе ее же собственных положений. Ведь мутакаллимы категорически выступали против всяких рассуждений, основывающихся не на разуме, а на традиции и авторитете (*таклид*); более того, они столь же категорически заявляли, что каждый правоверный мусульманин и каждая правоверная мусульманка, прежде чем достигнут зрелости, обязаны подвергнуть сомнению все свои религиозные убеждения. И если бы они были действительно «ортодоксальными теологами», то никто бы не смог объяснить такой неоспоримый факт: в то время как от многих вольнодумцев мусульманского Средневековья до наших дней сохранились во множестве рукописных экземпляров едва ли не полные собрания их сочинений, то оставшиеся от мутакаллимов произведения исчисляются буквально единицами, так что об их взглядах ныне, как и во времена Гегеля, историки философии судят главным образом по тому небольшому фрагменту из книги Маймонида «Путеводитель колеблющихся», в котором содержится сопровождаемое критикой суммарное изложение этих взглядов в подозрительно «причесанном», систематизированном виде и без всяких ссылок на источники.

Чтобы получить более четкое представление о характере их рассуждений, полезно обратиться к рассказу испанского араба Абу 'Умара Ахмада ибн Мухаммада Са'ади, приводимому у П. Жузе: «Этот европейский мусульманин, посетивший Багдад в конце X века по Р. Х., по возвращении на родину был спрошен каким-то кейруанским ученым — присутствовал ли он там на собраниях мутакаллимов? — "Я был два раза, — ответил испанский араб, и, разумеется, больше не пошел". — "Почему же?" — "Да вот посудите сами, — продолжал испанский мусульманин. — на первом собрании, на котором мне пришлось быть, присутствовали не только мусульмане, как правоверные, так и сектанты, но также неверные, персы (огнепоклонники), материалисты, атеисты, евреи и христиане, словом сказать, было довольно неверующих всякого рода. Каждая секта имела своего вождя, обязанного защищать ее убеждения, и всякий раз, как один из них входил в залу, все почтительно вставали со своих мест и не садились, пока он не садился. Когда все собрались, один из неверующих сказал следующее: "Мы собрались, чтобы рассуждать. Вы знаете все условия. Вы, мусульмане, не будете приводить нам доводов, взятых из вашей книги или основанных на авторитете вашего пророка, так как мы ни тому, ни другому не верим. Каждый должен ограничиваться доводами, почерпнутыми

из разума". При этих словах все стали аплодировать. Вы согласитесь, что, слышавши раз подобные вещи, я уже не мог там бывать. Мне предложили посетить другое собрание. Я отправился, но вышел тот же скандал» [Жузе, 1899, с. 264—265].

Следует подчеркнуть, что речь здесь идет о мутакаллимах, собравшихся в центре суннитской «ортодоксии» — в Багдаде — и в годы, когда, согласно общепринятому убеждению, они подавляли всякое свободомыслие.

Поскольку о подобного рода собраниях мутакаллимов рассказывается в целом ряде средневековых арабских источников, причем в некоторых из них добавляется, что диспуты их велись также «на улицах и в закоулках», то мы должны прежде всего пересмотреть наши собственные представления об эзотеризме и экзотеризме в условиях Средневековья. Ведь если какие-то философы (*фаласифа*), допустим, ас-Сарахси или Ибн Рушд, делились самыми своими сокровенными мыслями с покровительствовавшим им халифом при закрытых дверях, мы сочтем эти их мысли эзотерическими, а если они изложат их письменно в форме, не противоречащей общепринятым религиозным убеждениям, — экзотерическими. Между тем устный обмен мнениями, носившими, без сомнения, пусть даже если и не конструктивный, но смелый характер и основанными целиком на рациональных доводах, имел несравненно более широкую аудиторию, чем та, на которую рассчитывали профессиональные философы эллинско-эллинистической традиции. Это был действительный экзотеризм, и даваемая некоторыми исследователями (А. Мец) характеристика мутакаллимов как «просветителей» не представляется столь уж большим преувеличением.

Мутакаллимы в организовавшихся ими дискуссиях, конечно, выступали не только в качестве защитников каких-то воззрений, но и в качестве ниспровергателей их. Это были в подлинном смысле диалектики, включая и исконное значение этого слова как обозначающего устный спор, диспут. Видимо, как раз из таких вот дискуссий выкристаллизовались в том же X в. идеи, положившие начало концепции «трех обманщиков», призрак которой, по выражению Э. Ренана, тягостным кошмаром витал над Европой вплоть до XVIII столетия.

Свое диалектическое искусство мутакаллимы, как известно, не раз испробовали и на доктринах философов-перипатетиков. Такие антиперипатетические сочинения, как «Непоследовательность философов» ал-Газали и «Единоборство с философами» аш-Шахрастани, — это отнюдь не образцы борьбы со свободомыслием. В них тонко и глубоко вскрываются действительные противоречия критикуемых их авторами учений, причем критика эта имманентна, она исходит из посылок, с которыми должны были бы согласиться и те, кто ей подвергается. Философы-перипатетики, со своей стороны, отвечая на эту критику, должны были также придерживаться определенных, и притом весьма сложных, «правил игры» прежде всего в отношении табуированных догм, которым они должны были давать аллегорическое толкование или, наоборот, в символах которых обязаны были излагать свои чисто философские по содержанию идеи.

Таким образом, проблема эзотерического и экзотерического знания стояла не только перед философами в узком смысле этого слова, но и перед всеми основными идейными направлениями в культурной жизни мусульманского Средневековья. Данное обстоятельство объясняется тем простым фактом, что в исламе не было церкви, не было ортодоксии в привычном, «христианском», значении этого термина, что открывало простор для символико-аллегорического толкования «поэтических» речений Корана и сунны, выработки особого, «эзоповского» языка. А это, в свою очередь, вызывало ответную реакцию со стороны догматиков-буквалистов, протестовавших против всякого иносказательного толкования священных текстов и выступавших в качестве той стороны оппозиции «вольнодумцы — враги свободомыслия», которую на христианском Западе представляли теологи-ортодоксы. Вот почему, в частности, многие концепции философов мусульманского Востока были на христианском Западе неверно истолкованы и получили здесь свое специфическое звучание, а то и вовсе искажены, как в случае с метафизическими рассуждениями Ибн Сины, перекочевавшими в труды Фомы Аквинского. Некоторые из этих концепций были неверно поняты христианскими схоластами только потому, что они не имели представления о социокультурном их контексте. Но учение о соотношении философии, теологии и религии, обычно приписываемое Ибн Рушду, но впервые разработанное, как мы видели, в основных чертах ал-Фараби, превратилось, будучи воспринято в христианской Европе, в учение о «двоякой истине» уже ввиду различий, существовавших в самой социокультурной обстановке христианского Запада и мусульманского Востока, о которых говорилось выше.

Дело усложнялось и тем, что вне поля зрения западноевропейских мыслителей оставались различия в социокультурной ситуации между мусульманским Востоком и мусульманским Западом, которые наложили глубокий отпечаток на различия в характере и структуре создавшихся там и здесь философских систем. Все это, вместе взятое, делает чрезвычайно трудным занятием изучение и самой средневековой арабо-мусульманской философии и ее влияния на философскую мысль Западной Европы. А ведь это только эмпирическая сторона исследования. Между тем она еще имеет и теоретическую сторону, о которой К. Маркс говорил: «История философии должна выделить в каждой системе определяющие мотивы, подлинные кристаллизации, проходящие через всю систему, и отделить их от доказательств, оправданий и диалогов, от изложения их у философов, поскольку эти последние осознали себя. Она должна отделить бесшумно продвигающегося вперед крота подлинного философского знания от многословного, экзотерического, принимающего разнообразный вид, феноменологического сознания субъекта, которое является вместилищем и двигательной силой этих рассуждений» [Маркс, 1956, с. 211].

ал-Кинди

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

Творчество ал-Кинди как философа было тесно связано с учением му'тазилитов — передовых мыслителей того времени. Судьбу последних разделил и сам ал-Кинди: «философ арабов», бывший любимцем халифа ал-Ма'муна (813–833 гг.) и его брата ал-Му'тасима (833–842 гг.), покровительствовавших му'тазилитам, подвергся гонениям при халифе ал-Му'таваккиле, когда халифские власти в фанатическом стремлении поддержать пошатнувшееся суннитское «правоверие» начали жестоко преследовать му'тазилитов и всех тех, кто пытался дать рационалистическое толкование догматам мусульманской религии.

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

Ал-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 ал-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 ал-Кинди хорошо знал греческий язык). Им были отредактированы переводы «Метафизики» Аристотеля, «Географии» Птолемея и работы Евклида. Кроме того, он дал сокращенные изложения на арабском языке «Поэтики» Аристоте-

ля и «Введения» Порфирия, написал комментарии на аристотелевские «Категории», «Вторую Аналитику», на книгу «Альмагест» Птолемея и «Элементы» Евклида.

Ал-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 ал-Кинди переводились известным ученым X—XI вв. Гербертом (впоследствии — папа Сильвестр II), на них учились Роджер Бэкон и известный итальянский ученый Кардано (последний назвал ал-Кинди в числе двенадцати самых выдающихся мыслителей мира).

Большинство философских произведений ал-Кинди до последнего времени считалось окончательно утерянным. Лишь в 30-х гг. нынешнего столетия в Стамбуле немецкому востоковеду Х. Риттеру удалось обнаружить древнюю рукопись, содержащую 29 трактатов ал-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 ал-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 ал-Кинди осуществлен по книге: *Философские трактаты ал-Кинди* / Под ред. М.А. Абу Рида. Каир. Ч. 1, 1950; Ч. II, 1953.

На русском языке произведения были впервые опубликованы в книге: *Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока*. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1961.

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 воспылают 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, получат 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, т.е. 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, т.е. 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, качество, 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, т.е. из субъекта и предиката).

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», т.е. 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», т.е. 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».

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

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, т.е. 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 рассуждений. 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 собратьев[7].

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 ни 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).

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» соотнесены 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 субстанция — предмет обладания. В положении — потенция одной субстанции с другой субстанцией, т.е. 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, т.е. 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, т.е. 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, субстанция которого разрушается 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, т.е. 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, Мухаммад, 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 он возникает». 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, 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'-л-Кайса ибн Худжра ал-Кинди[9]:

«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, бу-

дучи до этого превращены в прах, что Его могущество творит вещи, подобные небесам и земле, и что вещь возникает из своей противоположности? Для подобной речи языки 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) произносят 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, т.е. 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 присоединении 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 мгновенье 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, т.е. 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 общо для всех категорий и что общо 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 субстанци-

альное, а как нечто акцидентальное; что существуют акциденция-субстрат и акциденция — его атрибут, т.е. 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 одной 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 посылками для научных умозаключений (я имею здесь в виду силлогизмы), т.е. 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: «Са'ид — 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 Са'ид — 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 получаются 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, объемлющего упомянутые три вида, т.е. 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 посылках. 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 «Аподейктика», т.е. «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 ошибок, 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, т.е. убеждения в произнесенном суждении, 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 панегирике, элегии, сатире и других.

Что касается целей, преследуемых им в его физиологических книгах, то цель его в первой из них, называемой «Физика», заключается в объяс-

нении того, что общо всем природным вещам — прежде всего здесь говорится о причинах, о началах, о «верхе», о «низе», 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 тел[11], в рассмотрении того, что представляет собой тело Вселенной, каковы естественные состояния тел, т.е. 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, т.е. сути всеобщего возникновения и уничтожения.

Что касается цели, преследуемой им в четвертой из этих его книг, называемой «О небесном»[12], 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.

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 управление[13] и гражданское управление, говоря при этом подробно о связанных с каждым из них нравственных качествах и страстях. В этой книге 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», т.е. «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, т.е. 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 элемент[14], 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.

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 первое 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 крупицы, 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 посылками, 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 накоплялось в течение прошлых, последовательно сменявших 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 какие бы усилия 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 су-

ществования; 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 несопредельных 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 унизить — 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 пространных 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 придирчивыми 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 неблаговидные 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, т.е. «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 беспрерывно

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 воспринимающему, 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 отношении 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, т.е. 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 запечатлением 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, т.е. там нет ни пустоты, ни чего-то телесного. Такое суждение не имеет образа в душе, ибо «и пустое, и 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, т.е. 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 убережет тебя от всех дурных поступков!), сохрани же в своей памяти эту самоочевидную посылку, дабы она служила тебе руководством 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 рассмотрением 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 обучение бывает легким тогда, когда оно касается привычных вещей. Об этом свидетельствует, в частности, та живость, с которой обучающиеся воспринимают проповеди, рассказы, стихи или сказки, т.е. все, что рассказывается, благодаря привычке, приобретенной ими в раннем возрасте, слушать разного рода повествования и побасенки. То же самое бывает и при рассмотрении ими природных явлений, ибо они прибегают при этом к пропедевтическому способу рассмотрения, а таковой необходим лишь при исследовании того, что лишено материи; ведь материя испытывает действие и поэтому находится в движении, а природа является первичной причиной всего подвижного и покоящегося.

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 каком 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 природных вещей, то мы обнаруживаем ее, как уже говорилось нами, в первых началах природы, служащих причиной всякого движения. Природным, стало быть, является все то, что находится 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 собственного существования; поэтому ни причина движения не может быть движением, ни причина движущегося — чем-то движущимся. Следовательно, то, что относится к метафизике, не является чем-то движущимся.

Итак, выяснено, что метафизика есть наука о неподвижном.

Иногда бывает необходимо, чтобы не всякий предмет познания постигался посредством доказательного рассуждения, ибо не всякий предмет разумного познания постигается посредством доказательства. Действительно, доказательство бывает не относительно каждой вещи, а лишь

относительно некоторых вещей, и не всякому доказательству предшествует другое доказательство, ибо иначе мы имели бы бесконечный ряд, и если не доходят 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 существо, — 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 математической 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 особый 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 — привычке 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 познаваемых предметов подразумеваем то, что полагается, и не должны требовать в математической науке убеждения, в метафизике — чувственного восприятия или образного представления, в началах науки о природе — силлогизмов, в риторике — доказательства, в началах доказательства — доказательства. Если мы будем соблюдать эти условия, то нам легко будет познавать предметы, 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 (т.е. того, ради чего оно существует), ибо ими и ограничиваются вышеперечисленные 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 обусловливается его ближайшей противоположностью, т.е. той, которая входит вместе с ним в один и тот же род: так, например, изменение тепла обусловливается холодом, — ведь мы не считаем тепло противоположностью сухости, сладости, 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 количества или качества 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, обладающие 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 обеим 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, т.е. 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, т.е. 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 Мухаммада, не будучи в нем актуально, ибо эта способность существует в некоторой человеческой субстанции, т.е. 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 — 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 покоилось, 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 превращение, 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 образом, 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, разъясним 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, т.е. 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, т.е. 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, беспрерывно 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, т.е. 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 определенна; 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 указано, 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 обусловливает существование и устойчивость данной вещи и исчезновение чего ведет к ее разрушению и уничтожению, как, например, жизнь, которая обусловливает 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 обусловливает 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, т.е. 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 обусловливаются чем-то другим, служащим его субстратом, и что гибнет вместе с гибелью своего субстрата. Таким образом, несущностное находится в субстанции, служащей его субстратом, и не является чем-то субстанциальным, 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 субстанциальны, 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, т.е. 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 соотнесенное: 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 формы (виды), 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 во многих собранных вместе вещах. Таким образом, она множественна, и единство ее также неистинно; оно существует в ней акцидентальным образом. Это единство, следовательно, как мы уже говорили, является результатом воздействия определенного воздействующего начала.

Часть бывает либо субстанциальной, либо акцидентальной.

Субстанциальная часть бывает либо со сходными, либо с несходными частями. Со сходными частями, — например, вода: часть ее полностью является водой; вода как целое разложима на части. Таким образом, и часть воды, поскольку она полностью является водой, есть нечто множественное. С несходными же, т.е. 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 слагается 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, т.е. 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»[15], ибо миля есть нечто целое по отношению к расстояниям полета стрелы и в то же время — часть фарсаха[16]. 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 — т.е. 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 воздействующему началу, ибо результат воздействия и воздействующее 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, т.е. 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, т.е. 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 противополагалось 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.

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 общо 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 множеством — 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 «инакости», — 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 плоскостей, пря-

мых 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 существует; 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 коей 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 коей 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 соотнесены 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, т.е. 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, т.е. 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 обстоять 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, т.е. 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 причиною 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 лошадностью, 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 со 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 множеством, 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, никоим 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. Предпошлем 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. Со «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, т.е. 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», т.е. 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, т.е. 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 го-

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

Действительно, как может быть верным это мнение, т.е. 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, т.е. 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 впадаем 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 впадаем 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, т.е. из элемента и формы, оказывается субстанциями. По природе же своей оно есть именно тело, т.е. 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, т.е. 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, т.е. 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, т.е. 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», т.е. такое, написание которого занимает длительное время; точно так же говорят «длинная речь», т.е. 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 вышеизложенного, таким образом, явствует, что истинно единое не поддается сопоставлению с чем-либо ему однородным. Если бы истинно единое имело род, то оно поддавалось 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 многоразличных 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 ним, т.е. род, 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, т.е. такой, с которой соединились виды и роды, или, иными словами, всеобщие понятия вещей? есть не что иное, как сами эти всеобщие понятия. Именно благодаря соединению с ними душа становится разумной душой, т.е. 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 резания, 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 резания (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 самое данную вещь как субстанцию, и обо всем этом, т.е. 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 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 изготовляются вещи различных форм, — 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, т.е. 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 оказывается 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, т.е. растущее это и есть уменьшающееся. А этому (единому) также со стороны элемента присуща множественность, ибо элемент есть здесь элемент нескольких форм, т.е. 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 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, т.е. 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, т.е. 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 Мухаммадом и Са'идом, с определенной лошадью, с ар-Ра'идом и Зу-л-'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, т.е. у нее нет измерений и сторон, имеющихся 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 мерилом 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 измерение. Но такой вещи, [как «теперь»], свойственна множественность, имеющаяся благодаря ее носителям, т.е. 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. Поэто-

му 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».

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 первого[17].

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, т.е. 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, т.е. 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, т.е. 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.

Ясно, далее, что «единичная сущность»[20] 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, т.е. 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 по направлению 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, т.е. 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, т.е. 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 существования 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, т.е. 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 отсюда [21].

Книга о пяти сущностях

Мудрый Аристотель в начале своего рассуждения о познании говорит: знание всякой исследуемой вещи относится к философии, которая есть знание обо всем[22]. 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 деятельность[23], и это потому, что и душа делится на две части, а именно: на разум и чувство, как мы это разъяснили в «Книге о категориях»[24].

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 (т.е. 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...[25] Сами они состоят лишь из искусственных вещей, которые занимают среднее положение между субстанциальными и Божественными вещами. Ибо Всевышний Аллах определил и расположил их между плотным, в чем нет ничего тонкого, и тонким, в чем нет ничего плотного[26], 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 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 элементами[27], 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 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 удерживаемо[28]. 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 сказывается 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 родов[29]. 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.

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: во-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 умельцев в искусствах[30]); 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 таком, 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 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, т.е. того, что является упорядочителем для всякого упорядочителя, действователем для всякого действователя, 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 действователя, энтелехиальная 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 наиподходящим образом возникает все возникающее, уничтожается все уничтожающееся,

устаивает 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 устроения, 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, претворяется 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 проистекает 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 энтелехиальными.

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 энтелехиальной 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 энтелехиальную причину. Ибо энтелехиальная причина либо выше действующей причины, т.е. 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 энтелехиальной причиной, то, значит, и последняя не познана. А то, что выше...[31]

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 убиения поражаемого им животного, а стрела — ближней причиной: действие стрелка заключается в пускании стрелы с целью убиения 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, т.е. Аллах — да будет Он прославлен, — является творцом всего, энтелехией всего, причиной причин, творцом всего действующего.

Рассмотрим же теперь ближнюю действующую причину всего, что возникает и уничтожается, дабы выяснить, как все 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, т.е. 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 по направлению к центру Вселенной; земля вся находится в центре Вселенной, и части ее движутся к центру Вселенной; (9) поверхность огня и воздуха — т.е. их внешние и внутренние поверхности — сферична; 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, т.е. 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 — т.е. 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 по-

верхности 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, т.е. 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 происходят 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 обусловливается, 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, т.е. 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 пытливостью, 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, что же мешает тому, что является более тонким, быть познаваемым через движение этих небесных тел — по воле Создателя (да будет Он превознесен), — поскольку наиочевиднейшая 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, т.е. 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 проис-

ходит 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 кругов[32], 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 каждых 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, т.е. 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 полнолуния[33], ибо дожди выпадают большей частью в начале и в конце месяца, в период, близкий к соединению[34]. В периоды же полнолуния дожди большей частью выпадают редко вследствие обилия лунного света и силы нагревательного действия, оказываемого 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 поло-

жении, 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 взращиваемых 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 обусловливает в какой-нибудь отдельной вещи возникновение и уничтожение, и мы видим, как с ее снижением, т.е. 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, т.е. по отношению к окружности, проходящей через оба полюса сферы, в силу чего она и приобретает многоразличные 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, т.е. 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 получаете 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 кругу[35], 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 созвездий[36], 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 ближней 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 всемудр, всеведущ, всемогущ, щедр и совершенен в своем созидании, что порядок этот — предел совершенства, ибо Всевышний устраивает все наиподходящим 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, долженствующие по устройству своему быть чем-то самым совершенным, для обладателей чистых очей разума должны быть не более очевидны, чем те, что содержатся во всей этой Вселенной с ее упорядоченностью и предопределенностью к тому, чтобы быть чем-то наисовершеннейшим и наицелесообразнейшим 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, т.е. 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 малопонятно и то, о чем мы здесь говорили, ибо для этого у них слишком мало знаний о строении Вселенной и о природных вещах.

ал-Фараби

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

Научное наследие ал-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.

Ал-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 ал-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 ал-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 единстве 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 ал-Фараби «Существо вопросов» переведен по книге: Кумайр, Йуханна. *Философы арабов.* Т. 9. Ч. 1. Бейрут, 1954; перевод комментария ал-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.

На русском языке трактаты «Существо вопросов», «Комментарий к "Категориям" Аристотеля» впервые были опубликованы в книге: *Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока.* М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1961; трактат «Комментарий к "Введению" Порфирия», «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» — в книге: *Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв.* / Под ред. С.Н. Григоряна; Пер. с араб. А.В. Сагадеева, А.И. Рубина. М.: Изд-во АН СССР, 1960; «Книга о классификации наук», «Братья чистоты» — в книге: *Музыкальная эстетика стран Востока.* М.: Изд-во «Музыка», 1967.

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 благость. Оно чистый разум, чистое умопостигаемое и чистое умопостигающее — 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 проистекает 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. Существующая 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 выше[35]. 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 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 приниманию 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, долженствующих 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 различия 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 непроизвольно — 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 коему 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 ни тепла и ни холодна, ни тяжела и ни 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, предрасполагающие их к действию, — тепло и холод, и потенции, предрасполагающие 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 предрасполагают 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 корни, 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 размножения, 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.

Промысел 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 толики 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 ранее[39], 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 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.

I. 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 субстанции, 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 умопостигаема благодаря тому, что познается ее сущность. Единичные же субстанции умопостигаемы благодаря тому, что разумом познаются их универсалии. Понятия же единичных субстанций существуют лишь благодаря существованию самих этих субстанций. Таким образом, для того, чтобы быть умопостигаемыми, 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 выдуманными, ложными, а то, что ложно, не существует. Универсалии, стало быть, существуют благодаря единичному, а единичное умопостигаемо 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 умопостигаемыми, в этих сказуемых не нуждаются. Скорее эти сказуемые нуждаются в субстанциях для того, чтобы стать умопостигаемыми. 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 ка-

ким-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», «вав», «йа», а также «фатха», «дамма», «касра», а согласные — это прочие звуки, такие как «нун», «мим», «лам» и другие. Гласные бывают долгими — таковы «алиф», «вав» и «йа», 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, «ла», «лу» или «ли», 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) «мала» или «малаз» и т.п., — или когда берут долгий слог и к нему прибавляют краткий — как (в сочетании слогов) «манна» или «мина», — 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 мерилом 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 «мала» 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 мерила, которыми они измеряют свои размеренные слова и выражения, как, например, «фа'илун», «муфа'илун», «мустаф'илун». А раз так, то каждое речение может быть измерено либо долгим слогом, либо кратким слогом, либо сочетанием того и другого. Слоги — это наименьшие части, которыми можно измерить речения. Сочетания слогов — больше их. Все это в речениях 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 речения, будь то в слове или выражении, ибо в противном случае в одной из частей речения не хватало бы одного звука, и тогда речение 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 речения, 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, речения 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, т.е. линия, далее — то, части чего расположены по отношению друг к другу в двух направлениях, т.е. плоскость, и то, части чего расположены по отношению друг к другу в трех направлениях, т.е. 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 произ-

водится измерение сыпучих тел, т.е. 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 оказать, 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, искусства, 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, т.е. 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 чувствилищах пассивное состояние, а потому, что

возникают они в теле вслед за пассивными состояниями, ранее возникшими 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 относятся к категории «положение». Ибо разреженность заключается в том, что части тела удалены друг от друга вследствие того, что в промежутки между ними проникают посторонние 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 — сблизившимися 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 соотнесенном

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 (соотнесенных) 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 соотнесенными. При сопоставлении их друг с другом употребляется одна из частиц связи, например «из», «к», «с» и тому подобные. Каждый из (соотнесенных) 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 обозна-

чения 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, Зайд 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 соотнесенными, 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 Зайд, 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 соотнесенными 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 соотнесенного с ним предмета, и тогда, поскольку их берут с такой их сущностью, они уже не принадлежат к числу соотнесенного. Поэтому необходимо сказать, что соотнесенными являются такие два предмета, сущность каждого из которых как носителя определенного вида отношения обозначают, сопоставляя эти предметы друг с другом. Таким образом, определение соотнесенных предметов будет, как говорил Аристотель, достаточно удовлетворительным, если будет указано, что это такие предметы, сущность и существование которых означает быть каким-то образом соотнесенными. Когда же предметы не могут быть так определены, они не являются соотнесенными. Поэтому имена обоих предметов должны обозначать их как нечто каким-то образом соотнесенное.

К числу соотнесенного 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»[40], 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 (собственно) соотнесенных предметах, будет только казаться, что речь идет о них. Аристотель советует для предметов, у которых не оказывается 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 образовать 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 (т.е. 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, т.е. 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 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 категориям[41], 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 нею вещь необязательно 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 не соотнесенных вещах — будто они соотнесены друг с другом.

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 Зайд, 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, т.е. 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?» относится 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, т.е.: 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. Всему, 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 соотнесено с чем-то. Поскольку же места имеют две разновидности — те, что существуют сами по себе, и те, что существуют, будучи соотнесены 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 соотнесенным 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, т.е. побеление, или переход его от холода к теплоте, т.е. 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 субстанцией к становлению субстанцией, а уничтожение — это переход от бытия телом к становлению не телом или от бытия субстанцией 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.

X. Рассуждение о действии

Действие же заключается в том, что действователь непрерывно переходит от одного отношения к частям того, что возникает в подвергающейся действию вещи, к другому отношению. Ибо действователь — это то, благодаря чему в претерпевающем теле мало-помалу, часть за частью непрерывно возникает то, во что переходит претерпевающее.

Таким образом, отношение действователя к любой возникающей части (того, что подвергается действию), отличается от его отношения к другой (его) части, поскольку он является действователем 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 противолежащих 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 — Зайд»; 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 Зайд».

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 соотнесенным 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, т.е. 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 резании, от резания или из-за резания, а также при восходе солнца или при молнии или после нее, хотя наступает она от резания, при резании, из-за резания сущностно, а при молнии или после нее, равно как при восходе солнца или после него, — акцидентально.

XII. Рассуждение о противолежащих друг другу вещах

Противолежащими 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. Противолежащие друг другу вещи бывают четырех видов, это — соотнесенные вещи, противоположные вещи, лишение и обладание, утверждение и отрицание.

Соотнесенные вещи — такие, как отец и сын, — противолежат 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 соотнесенных вещах). О том же, что понимается под соотнесенными 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 обеим 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», «иссиня-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 посредине 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 косоглазием и параличом конечностей. Такие противоположности противолежат (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, Зайду) 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 противолежащими, 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 противолежит другому, поскольку среди противолежащих друг другу (признаков) бывают такие, которых подлежащее может быть лишено, а именно в том случае, когда это два исключающих друг друга термина, между которыми есть нечто среднее. Их одновременное существование также не означает, что один из них не противолежит другому. Их совместное существование как возможное равным образом не означает, что противоположные суждения не противолежат 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 противолежат друг другу.

Разница между соотнесенными вещами и другими противолежащими 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 противолежащими 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 противолежащими друг другу суждениями. Ибо из истинности утвердительного суждения не следует с необходимостью истинность отрицательного суждения. Это ясно видно в соединительных и в противоречащих суждениях, а также в подпротивных, когда это 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 истинность 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 противолежащими друг другу утверждением и отрицанием, с одной стороны, и прочими противолежащими друг другу вещами — с другой: утверждение, равно как и отрицание, является суждением, т.е. высказыванием, состав которого тождествен составу предложения, и каждое из них бывает либо истинным, либо ложным. Что же касается прочих противолежащих 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 умопостигаемым или чем-то получившим словесное выражение. Единичность каждой из других[42] противолежащих 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 противолежащими друг другу, когда они представляют собой две единичные вещи или два отдельных слова. То и другое оказываются противолежащими друг другу только в том случае, когда они нечто составное. Равным образом вещи, производные от противолежащих 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 соотнесенных 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 противолежащих друг другу суждений бывают такие, из которых одни истинны, а другие ложны, в то время как среди других противолежащих 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 прочие[43] противолежащие друг другу вещи, обязательно должны быть либо истинными, либо ложными, как, например, высказывания: «Зайд бел», «Зайд черен», «Зайд слеп», «Зайд — зрячий», «Зайд — отец», «Зайд — сын». Последние подобны противолежащим 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 противолежащих 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 противолежащих друг другу утвердительных и отрицательных суждений. Так, например, может казаться, будто в каждой паре высказываний: «Зайд бел» и «Зайд черен», «Зайд добрый» и «Зайд злой» — одно высказывание истинно, а другое ложно, как это имеет место в противолежащих друг другу единичных утвердительных и отрицательных суждениях, таких как «Зайд бел» и «Зайд не бел», «Зайд добрый» и «Зайд 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 «Зайд бел», «Зайд черен», «Зайд добрый», «Зайд злой» будут разделять истину и ложь в том случае, если этот самый Зайд существует; если же он не существует, все эти суждения окажутся ложными. Что же касается наших высказываний «Зайд добрый» и «Зайд не добрый», то одно из них истинно, а другое ложно, существует ли Зайд или нет. То же самое можно сказать и о прочих противолежащих 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 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 отрица-

тельным суждениям о необходимом и невозможном, 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 нечетна» 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 исключено, 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 противолежания 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 равновелико».

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.

XIII. 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 Зайд пришел, 'Амр ушел», — (если это произошло по совпадению, поскольку уход 'Амра здесь следует из прихода Зайда 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 неполное. 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 существует 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 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 Зайд — 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. Необязательно, 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 один[44]. 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: «Зайд 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 лекарей, 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 танец, 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, 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 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 Зайд и 'Амр находятся в одном доме или в одном городе. Бывает же это двояко: 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 «Зайд 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.

Комментарий к «Введению» Порфирия

(1). В этой книге мы ставим себе целью перечислить те вещи, из которых составлены суждения и на которые они разлагаются, т.е. части частей силлогизмов, употребляемых вообще во всех силлогистических искусствах. Так, мы говорим: всякое суждение есть или категорическое, или гипотетическое.

Всякое гипотетическое суждение состоит из двух категорических суждений, к которым присоединяется условная частица.

Всякое категорическое суждение состоит из предиката и субъекта и делится на них.

Всякий предикат и всякий субъект представляет собой либо выражение, указывающее на какое-либо значение, либо значение, на которое указывает какое-либо выражение, а всякое значение, на которое указывает какое-либо выражение, либо имеет универсальный характер, либо указывает на индивидуальную вещь.

(2). Универсальное есть нечто обладающее таким свойством, по которому ему уподобляются два или более предмета, а индивидуальное есть то, в чем не может быть никакого сходства между двумя предметами. Далее, универсальное таково, что оно может служить предикатом более чем для одного предмета, в то время как индивидуальное таково, что оно не может служить предикатом более чем для одного предмета.

Иногда обе части суждения бывают универсальными, когда, например, мы говорим: «человек есть животное»; таковы суждения, употребляющиеся в науках, при спорах, в софистическом искусстве и во многих других искусствах.

Иногда же обе части суждения бывают индивидуальными, когда, например, мы говорим: «Зайд — вот этот стоящий», — или: «этот стоящий — Зайд», — но такие суждения употребляются редко.

Иногда субъект бывает индивидуальный, а предикат универсальный, когда, например, мы говорим: «Зайд — человек». Такие суждения часто употребляются в риторике, в поэзии и в практических искусствах.

Иногда субъект бывает универсальный, а предикат относится к одному или нескольким индивидуумам, когда, например, мы говорим: «человек — это Зайд», — или: «человек — это Зайд, 'Амр и Халид». Эти два типа употребляются при аналогии и индукции, когда мы их сводим к силлогизму.

Если предикат относится к одному индивидууму, то мы имеем дело с аналогией, если же предикат относится ко многим индивидуумам, то мы имеем дело с индукцией.

(3). Из универсальных значений, которые берутся в качестве частей категорических суждений, одни являются простыми и указываются посредством простых выражений, а другие являются сложными и указываются посредством составных выражений, причем их структура носит характер ограничительный и условный, а не изъяснительный; так обстоит дело, когда мы говорим «белый человек» или «разумное животное». «Животное» ограничивается и обусловливается «разумным», равным образом «человек» ограничивается и обусловливается «белым». Ясно также, что сложные универсальные значения с подобной структурой распадаются на простые значения.

(4). 1. Рассуждение о родах простых универсальных значений

Многие из древних писателей перечисляют следующие пять простых универсальных значений, [или предикабилий]: род, вид, различающий признак, собственный признак и случайный признак.

А. Рассуждение о роде и виде

Универсалии, которые являются предикатами для индивидуума, различаются между собою по роду и виду; так, «человек» и «животное» являются предикатами для Зайда. Но «человек» носит более частный характер, чем «животное». Когда мы имеем простые универсалии, различающиеся по роду и виду, то каждая из них может служить ответом на вопрос: «Что такое этот индивидуум?»

Среди этих универсалий имеется такая, которая носит наиболее общий характер, и такая, которая носит наиболее частный характер; между ними имеются промежуточные [звенья], если мы будем восходить постепенно от более частного ко все более и более общему, пока мы не дойдем до самого общего. Более общая из двух универсалий — это род, а более частная — это вид. Самая общая универсалия, выше которой нет, есть «высший род», а самая частная, ниже которой нет, есть «последний вид».

Каждое промежуточное звено, находящееся между ними, бывает родом или видом; родом оно является по отношению к более частному, которое находится ниже его, видом оно является по отношению к более общему, которое находится выше его. Все эти звенья являются подчиненными родами. Так, предположим, что данный индивидуальный предмет есть пальма и что мы не знаем, что это есть пальма; если спросят об этом предмете: «Что это то, что мы видим?» — то подходящими ответами могут быть: «Это пальма, это дерево, это растение, это тело».

Эти [термины] отличаются по тому, насколько они общие или частные. Какой бы из них ты ни взял, более общий является родом, а более частный — видом. Возьмем, например, «дерево» и «тело»; здесь «дерево» — вид, а «тело» — род. Точно так же, если возьмем «дерево» и «растение», то «дерево» — вид, а «растение» — род. Точно так же, если возьмем «дерево» и «пальма», то «пальма» — вид, а «дерево» — род. Наиболее общим из всех этих терминов будет «тело» — пусть «тело» будет «высшим родом». Наиболее частным из всех этих терминов будет «пальма» — пусть «пальма» будет «последним видом». «Дерево» и «растение» будут промежуточными звеньями между «пальмой» и «телом».

Каждый термин является и родом, и видом: «дерево» является родом по отношению к «пальме» и видом по отношению к «растению», а «растение» является родом по отношению к «дереву» и видом по отношению к «телу». «Дерево», «растение» и «тело» оказываются подчиненными родами, если будем опускаться от высшего рода в порядке нисхождения от более общего ко все более и более частному. «Высший род» представляет собой только род, а не вид. Он род по отношению к тем родам, которые ниже его. «Последний вид» не род. Он вид по отношению к тем видам, которые выше его.

Одним словом, род — это более общая из двух универсалий, которые могут служить подходящим ответом на вопрос: «Что такое данный индивидуальный предмет?» — а вид — это более частная из этих двух универсалий.

(5). Каждый универсальный предикат, который может употребляться в ответ на вопрос: «Что это?», — представляет собой именно такой предикат, который обозначает «что это» [по своей сути]; а так как каждый род носит более общий характер, чем вид, находящийся под ним, то он сказывается более чем об одном виде. Точно так же «последний вид» сказывается более чем об одном индивидууме. Индивидуумы, которые относятся к одному «последнему виду», различаются между собою по числу, как, например, «Зайд, 'Амр и Халид»; индивидуумы, которые относятся к различным «последним видам», различаются между собой по видам, как, например, Зайд и единичная лошадь или единичный бык.

Так как каждый род сказывается более чем об одном виде и к тому же об индивидуальных вещах каждого из этих видов, то он сказывается об индивидуальных вещах, отличающихся между собой по виду, отвечая на вопрос: «Что это такое?». «Последний вид», отвечая на вопрос: «Что это такое?» — сказывается всегда лишь относительно единичных вещей, различающихся между собой по числу.

Не исключено, что будет множество индивидуальных вещей, каждая из которых находится под иным, чем другая вещь, низшим видом, причем каждый из этих низших видов находится под иным, чем другой низший вид, родом, каждый из родов находится под следующим более общим родом, иным, чем тот, под которым находится другой из этих родов и т.д., до тех пор, пока каждый род не достигнет иного, чем тот, к которому восходит другой род, и этих родов будет множество. Если виды находятся под

родом таким образом, что между ними нет другого промежуточного рода, то этот род является «ближайшим родом» по отношению к этим видам, а эти виды являются родственными видами. Каждый род, находящийся выше «ближайшего рода», является более отдаленным родом по отношению к этим видам, а виды, которые находятся под различными родами, являются неродственными видами.

Имеется четыре рода, которые не подчинены друг другу, а именно: 1) «высшие роды»; 2) промежуточные роды, каждый из которых находится под иным, чем другой промежуточный род, «высшим родом»; 3) роды, которые по отношению друг к другу являются родственными видами; 4) промежуточные роды, каждый из которых выступает как вид, находящийся под иным, чем другой промежуточный род, промежуточным родом, причем все они восходят к одному «высшему роду».

Вопрос «что это такое?» относится не только к индивидуальной вещи — он может относиться также к последнему и промежуточному видам. Ответ же на это дается путем указания либо на «ближайший», либо на более отдаленный род; так, когда мы спрашиваем: «Что такое пальма?», — можно ответить: «Она — дерево», — и: «Она растение». Если же спросят: «Что такое дерево?», — то на это можно ответить: «Оно растение», — или: «Оно тело»; точно так же обстоит дело и с другими видами.

(6). Б. Рассуждение о различающем признаке

Различающий признак — это простая универсалия, посредством которой каждый из родственных видов отличается по своей субстанции от видов, относящихся к тому же роду. Ибо иногда одна вещь отличается от другой не по своей субстанции, но благодаря какому-либо условию, когда, например, одно платье отличается от другого по тому признаку, что одно белое, а другое красное; иногда же одна вещь отличается от другой по своей субстанции, когда, например, войлок отличается от пальмового волокна или одно платье отличается от другого по тому признаку, что одно льняное, а другое хлопчатобумажное или шерстяное.

Простая универсалия, посредством которой один вид отличается по своей субстанции от другого, относящегося к тому же «ближайшему виду», и есть различающий признак. Очевидно, что, когда вид отличается от другого, родственного ему вида по своей субстанции, то он отличается и от всех других видов. Когда же один вид отличается от другого не по своей субстанции, то следует употреблять другие имена.

(7). Род и различающий признак имеют между собой общим то, что каждый из них указывает на сущность и субстанцию вида; но род указывает на ту субстанцию, которая обща у этого вида с другими видами, т.е. он указывает на субстанцию вида постольку, поскольку он разделяет ее с другим видом; а различающий признак указывает на ту субстанцию вида, посредством которой он отделяется от другого вида, т.е. он указывает на его субстанцию постольку, поскольку он посредством нее отделяется и отличается от другого вида.

Иными словами, род указывает на каждый из видов, находящихся под ним, не посредством того, что выделяет его, в то время как различающий признак указывает на субстанцию каждого вида посредством того, что выделяет его. Поэтому, если мы спросим о каком-либо виде: «Что это такое?» — и укажем, к какому роду он принадлежит, то мы не удовлетворимся до тех пор, пока не узнаем, чем этот вид отличается по своей субстанции от других родственных ему видов, прибавив к роду этого вида вопросительно-ограничительную частицу «какой».

По нашему мнению, мы еще не знаем вида в достаточной степени, когда мы узнаем, «что он такое», посредством того, что объединяет его с другими вещами, — мы познаем его только тогда, когда мы вместе с тем узнаем его посредством того, что выделяет его. Так, например, когда мы спрашиваем: «Что такое пальма?» — нам могут ответить: «Это дерево». Но мы не удовлетворяемся этим, и спрашиваем: «Какое это дерево?» — желая узнать, чем пальма отличается по своей субстанции и по своей сущности от других деревьев, принадлежащих к тому же роду, что и она.

(8). Одним словом, мы всегда прибавляем частицу «какой» только к той универсалии, благодаря которой мы узнаем лишь общим образом, что такое данный вид. Эта универсалия может быть наиболее общей универсалией, посредством которой описывается данный вид, когда например, мы спрашиваем: «Какой вещью является пальма?» — или: «Каким сущим является пальма?». Ибо «вещь» и «сущее» являются двумя наиболее общими терминами, посредством которых могут быть описаны индивидуум или вид.

Универсалия может представлять собой близкий род, иногда и ближайший, когда, например, мы спрашиваем: «Каким телом является пальма?» — или: «Каким растением она является?» — или же: «Каким деревом является она?» — где подходящим ответом является различающий признак. Когда род, с которым сочетается частица «какой», близок к тому виду, который мы стремимся узнать, тогда подходящим ответом является различающий признак, принадлежащий к данному виду и выделяющий его по его субстанции от других родственных ему видов.

Обычно бывает так, что подходящий ответ на этот вопрос не ограничивается различающим признаком, но прибавляет к нему тот род, к которому принадлежит данный вид. Если, например, мы спрашиваем: «Что такое пальма?» — то ответ состоит в том, что она дерево. Мы тогда спрашиваем: «Каково это дерево?» — и тогда говорится: «Это дерево, приносящее свежие или сухие финики». Или мы говорим: «Каким платьем является "аба"?» — и мы получаем ответ: «Шерстяным» — где «платье» является родом, а «шерстяное» — его различающим признаком. Его род связывается с его различающим признаком, и ответ на вопрос: «В каком роде находится данный вид?» — мы связываем с его различающим признаком. Тогда нам видно, что мы познали данный вид по его сущности достаточным и полным образом.

Род, связанный с различающим признаком, представляет собой определение вида, относительно которого мы сперва поставили вопрос посредством частицы «что такое?», а затем посредством частицы «какой».

(9). Первая часть определения каждого вида — это его род, а вторая часть его — это его различающий признак, который является тем, что дополняет и устанавливает его определение, поскольку оно обозначает то, что выделяет его по его субстанции. Это есть различающий признак для вида с установленным определением. Он относится также к роду данного вида, почему и говорится, что он является различающим признаком для данного рода, ибо он связывается с ним и непосредственно предшествует ему.

Различающие признаки непосредственно следуют за родом одним из следующих двух способов: либо род связывается с противоречивыми и противоположными различающими признаками, к которым присоединяется разделительная частица, когда, например, мы говорим: «Платье бывает или шерстяное, или льняное, или хлопчатобумажное» либо же: «Тело бывает или питающееся, или не питающееся», — в чем состоит деление рода посредством различающих признаков. Либо же за родом непосредственно следуют различающие признаки без противопоставления друг другу и без разделительной частицы, когда, например, мы говорим: «шерстяное платье, льняное платье и хлопчатобумажное платье», — или же мы говорим: «тело питающееся и тело не питающееся».

Такого рода связывание дает ответ на вопрос «какой?», и благодаря ему получаются определения тех видов, которые находятся в данном роде.

Род, за которым непосредственно следует различающий признак, большей частью имеет имя, эквивалентное ему по значению. Оба они обозначают одну и ту же вещь и имеют одно и то же значение, а эта вещь представляет собой вид, имеющий определение и имя.

Не исключен и такой случай, когда существует род, за которым непосредственно следует различающий признак, но в данном языке нет равнозначного ему имени. Тогда мы имеем определение вида без имени, когда, например, мы говорим: «питающееся тело». Ибо нет равнозначного ему имени, так что определение вида повсюду заменяет имя там, где следовало бы его употребить.

(10). Различающие признаки, на которые делится род, сами дополняют определения видов, находящихся ниже его. Поэтому деление рода на различающие признаки завершается видами, находящимися ниже его, поскольку при устранении распределительных частиц таковые становятся его определениями. Всякий промежуточный род содержит один различающий признак, посредством которого он устанавливается, и другой различающий признак, посредством которого он делится. Так, например, «животное» есть промежуточный род, устанавливаемый посредством термина «чувствующее», так как этот термин представляет собой последнюю часть его определения, ибо определение животного есть «тело, питающееся и чувствующее»; животное же делится на разумное и неразумное, если к нему присоединяется разделительная частица.

Каждый различающий признак, который устанавливает какой-либо вид, делит род этого вида, и всякий раз, как он делит какой-либо род, он, тем самым, устанавливает особый вид, находящийся под дан-

ным родом. Очевидно, что «высший род» может иметь лишь делящий его различающий признак, а не устанавливающий, и что «последний вид» может иметь лишь устанавливающий его различающий признак, но не делящий, в то время как каждый из промежуточных родов имеет одни различающие признаки, которые устанавливают его, и другие, которые делят его.

Если род, связанный с частицей «какой», является родом, отделенным от искомого вида, тогда подходящим ответом должен быть различающий признак, устанавливающий вид, ближайший к этому роду. Этот род непосредственно сопровождается им, и в результате мы получаем определение промежуточного рода, который находится ниже первого, к которому мы присоединили частицу «какой». Эта частица присоединяется опять ко второму роду, и ответом на вопрос является различающий признак, который устанавливает вид, ближайший ко второму роду, так что опять получается определение.

Если этот род равняется тому виду, который мы стремимся познать, тогда мы достигли того результата, к которому мы стремились.

(11). Если это определение носит более общий характер, чем искомый вид, то мы опять получаем промежуточный род, более близкий к искомому виду. Частица «какой» опять присоединяется к нему, и в ответ на вопрос мы получаем различающий признак, который непосредственно сопровождает третий род. Так мы поступаем и дальше в том же порядке, пока наконец совокупность различающего признака, посредством которого мы теперь даем ответ, и всего предшествующего не будет равняться и соответствовать тому виду, к познанию которого мы стремимся. Так, например, если мы спрашиваем: «Что такое человек?» — то мы сначала получаем ответ: «Человек есть известное тело»; когда мы, далее, спросим: «Каким телом он является?» — то подходящим ответом будет: «питающимся телом»; таким образом, получается определение: «питающееся тело», а это представляет собой определение вида, более близкого к «телу», но имеющего более общий характер, чем «человек». Мы спрашиваем: «Каким питающимся телом он является?» — и получаем в ответ: «чувствующим»; из этого следует, что человек есть питающееся и чувствующее тело. Это есть определение «животного», так как оно эквивалентно ему, и если бы мы искали значение «животного», мы достигли бы нашей цели и прекратили бы дальнейшие расспросы. Но так как это определение носит более общий характер, чем «человек», к определению которого мы стремимся, то мы должны к нему опять присоединить частицу «какой» и поставить вопрос: «Каким питающимся и чувствующим телом он является?» Ответ таков, что он разумен. Мы, таким образом, получили ответ, что он является питающимся, чувствующим и разумным телом, и находим этот ответ соответствующим и эквивалентным понятию человека. Если мы будем следовать этой системе и этому порядку, то мы достигнем искомого; именно этого порядка должны придерживаться как тот, кто вопрошает, употребляя частицу «какой», так и тот, кто отвечает ему.

(12). В том случае, когда мы, получая ответы на вопросы с частицей «какой», доходим до безыменного промежуточного вида (поскольку мы находим род, сопровождаемый различающим признаком, но не находим никакого имени, равнозначного совокупности их), — в этом случае необходимо, чтобы вопрошающий брал это определение, ставил его на место имени вида и задавал вопрос, прибавляя к нему частицу «какой». Так, например, если на вопрос о том, «что такое человек», отвечают, что он есть тело, а вопрошающий спрашивает, «каким телом он является», то он получает в ответ, что человек есть питающееся тело, и это есть род, непосредственно сопровождаемый различающими признаками, для которого в арабском языке нет равнозначного слова, и определение безыменного вида.

(13). Это определение должно занять место имени, поэтому и говорится: «Каким питающимся телом он является?» Если отвечающий доходит до определения вида, имеющего имя, то вопрошающий при желании может взять имя этого вида, присоединить к нему частицу «какой» и ставить дальнейшие вопросы, а если ему будет угодно, то он может взять и само определение. Так, например, он спрашивает относительно человека: «Каким питающимся телом он является?»

Ответ состоит в том, что он есть тело, питающееся и чувствующее, а это есть определение «животного». При желании вопрошающий после этого может спросить: «Каким животным он является?» — а если ему будет угодно, то он может спросить: «Каким телом, питающимся и чувствующим, он является?»

Часто вопрошающий, стремясь к краткости, прибавляет частицу «какой» к последнему различающему признаку, так что можно было бы спросить и так: «Каким чувствующим?» — что равносильно полному определению. Порядок и система, которых должен придерживаться отвечающий на вопрос «какой?», должен быть сохранен и тем, кто делит род на его виды, до тех пор, пока он не дойдет до вида, определения которого мы ищем; ибо, если он знает высший род, то ему следует делить его на такие различающие признаки, которые устанавливают ближайшие к нему виды. Он продолжает это делать в таком порядке до тех пор, пока он не дойдет до того вида, знания которого мы ищем. Если он при этом дойдет до безыменного вида, то он ставит на место имени определение и делит его. Если он дойдет до промежуточного звена, имеющего имя, то при желании он может делить либо его имя, либо его определение, дабы не допустить промежуточного рода, расположенного между видом, знание которого требуется, и его высшим родом; он будет брать различающие признаки, устанавливающие виды, пока не достигнет искомого вида.

(14). В. Рассуждение о собственном признаке

Собственный признак — это простая универсалия, существующая для какого-либо отдельного вида во всем его объеме и всегда, но не обозначающая его сущности и субстанции; таков, например, «ржущий» — для коня,

ным родом. Очевидно, что «высший род» может иметь лишь делящий его различающий признак, а не устанавливающий, и что «последний вид» может иметь лишь устанавливающий его различающий признак, но не делящий, в то время как каждый из промежуточных родов имеет одни различающие признаки, которые устанавливают его, и другие, которые делят его.

Если род, связанный с частицей «какой», является родом, отделенным от искомого вида, тогда подходящим ответом должен быть различающий признак, устанавливающий вид, ближайший к этому роду. Этот род непосредственно сопровождается им, и в результате мы получаем определение промежуточного рода, который находится ниже первого, к которому мы присоединили частицу «какой». Эта частица присоединяется опять ко второму роду, и ответом на вопрос является различающий признак, который устанавливает вид, ближайший ко второму роду, так что опять получается определение.

Если этот род равняется тому виду, который мы стремимся познать, тогда мы достигли того результата, к которому мы стремились.

(11). Если это определение носит более общий характер, чем искомый вид, то мы опять получаем промежуточный род, более близкий к искомому виду. Частица «какой» опять присоединяется к нему, и в ответ на вопрос мы получаем различающий признак, который непосредственно сопровождает третий род. Так мы поступаем и дальше в том же порядке, пока наконец совокупность различающего признака, посредством которого мы теперь даем ответ, и всего предшествующего не будет равняться и соответствовать тому виду, к познанию которого мы стремимся. Так, например, если мы спрашиваем: «Что такое человек?» — то мы сначала получаем ответ: «Человек есть известное тело»; когда мы, далее, спросим: «Каким телом он является?» — то подходящим ответом будет: «питающимся телом»; таким образом, получается определение: «питающееся тело», а это представляет собой определение вида, более близкого к «телу», но имеющего более общий характер, чем «человек». Мы спрашиваем: «Каким питающимся телом он является?» — и получаем в ответ: «чувствующим»; из этого следует, что человек есть питающееся и чувствующее тело. Это есть определение «животного», так как оно эквивалентно ему, и если бы мы искали значение «животного», мы достигли бы нашей цели и прекратили бы дальнейшие расспросы. Но так как это определение носит более общий характер, чем «человек», к определению которого мы стремимся, то мы должны к нему опять присоединить частицу «какой» и поставить вопрос: «Каким питающимся и чувствующим телом он является?» Ответ таков, что он разумен. Мы, таким образом, получили ответ, что он является питающимся, чувствующим и разумным телом, и находим этот ответ соответствующим и эквивалентным понятию человека. Если мы будем следовать этой системе и этому порядку, то мы достигнем искомого; именно этого порядка должны придерживаться как тот, кто вопрошает, употребляя частицу «какой», так и тот, кто отвечает ему.

(12). В том случае, когда мы, получая ответы на вопросы с частицей «какой», доходим до безыменного промежуточного вида (поскольку мы находим род, сопровождаемый различающим признаком, но не находим никакого имени, равнозначного совокупности их), — в этом случае необходимо, чтобы вопрошающий брал это определение, ставил его на место имени вида и задавал вопрос, прибавляя к нему частицу «какой». Так, например, если на вопрос о том, «что такое человек», отвечают, что он есть тело, а вопрошающий спрашивает, «каким телом он является», то он получает в ответ, что человек есть питающееся тело, и это есть род, непосредственно сопровождаемый различающими признаками, для которого в арабском языке нет равнозначного слова, и определение безыменного вида.

(13). Это определение должно занять место имени, поэтому и говорится: «Каким питающимся телом он является?» Если отвечающий доходит до определения вида, имеющего имя, то вопрошающий при желании может взять имя этого вида, присоединить к нему частицу «какой» и ставить дальнейшие вопросы, а если ему будет угодно, то он может взять и само определение. Так, например, он спрашивает относительно человека: «Каким питающимся телом он является?»

Ответ состоит в том, что он есть тело, питающееся и чувствующее, а это есть определение «животного». При желании вопрошающий после этого может спросить: «Каким животным он является?» — а если ему будет угодно, то он может спросить: «Каким телом, питающимся и чувствующим, он является?»

Часто вопрошающий, стремясь к краткости, прибавляет частицу «какой» к последнему различающему признаку, так что можно было бы спросить и так: «Каким чувствующим?» — что равносильно полному определению. Порядок и система, которых должен придерживаться отвечающий на вопрос «какой?», должен быть сохранен и тем, кто делит род на его виды, до тех пор, пока он не дойдет до вида, определения которого мы ищем; ибо, если он знает высший род, то ему следует делить его на такие различающие признаки, которые устанавливают ближайшие к нему виды. Он продолжает это делать в таком порядке до тех пор, пока он не дойдет до того вида, знания которого мы ищем. Если он при этом дойдет до безыменного вида, то он ставит на место имени определение и делит его. Если он дойдет до промежуточного звена, имеющего имя, то при желании он может делить либо его имя, либо его определение, дабы не допустить промежуточного рода, расположенного между видом, знание которого требуется, и его высшим родом; он будет брать различающие признаки, устанавливающие виды, пока не достигнет искомого вида.

(14). В. Рассуждение о собственном признаке

Собственный признак — это простая универсалия, существующая для какого-либо отдельного вида во всем его объеме и всегда, но не обозначающая его сущности и субстанции; таков, например, «ржущий» — для коня,

а «лающая» — для собаки. Он употребляется при установлении не субстанциального признака. Он имеет общим с различающим признаком то, что устанавливает различие между видами, а отличается от него тем, что устанавливаемое им различие не субстанциально. Очевидно, что собственный признак эквивалентен тому виду, собственным признаком которого он является, и между ними возможно обращение по объему, когда, например, мы говорим: «Всякий конь ржет», — и: «Всякое ржущее — конь».

(15). Г. Рассуждение о случайном признаке

Случайный признак — это простая универсалия, которая существует для рода и вида и имеет либо более общий, либо более специальный характер, но не передает сущности или субстанции вещи; таковы, например, термины: «белое» и «черное», «стоящий» и «сидящий», «движущийся» и «покоящийся», «горячий» и «холодный». Он бывает двух видов:

1) постоянный случайный признак, неотделимый от той вещи, в которой он существует, или от некоторых вещей, в которых он существует; как, например, «черный», который неотделим от смолы, и «горячий», который неотделим от огня.

2) отделимый случайный признак, который иногда есть, а иногда утрачивается, между тем как его носитель остается; таковы, например, «стоящий» и «сидящий» в применении к человеку.

Бывает и такой случайный признак, который существует лишь в одном виде, но только отчасти; такова, например, приплюснутость для носа, ибо она существует только в нем, но не в каждом носу; такова же голубизна для глаза; отчасти же она такова, что существует более чем для одного вида; таковы, например, черное и белое, движущееся и покоящееся.

Случайный признак может употребляться при установлении различий между тем или иным родом, тем или иным видом и тем или иным индивидуумом, но он не устанавливает различия между какой-либо вещью и тем, что является случайным для вещи, относительно ее сущности и субстанции. Он схож с различающим признаком в том, что устанавливает различия между видами, но отличается от него в том отношении, что вид не различается по своей субстанции. Поэтому случайные признаки могут называться различающими признаками, но не в абсолютном значении, а только в смысле «случайного различающего признака».

Иногда он может иметь общим с собственным признаком то, что он отделяет вид от вида не субстанционально, но он отличается от него тем, что собственный признак устанавливает всегда различия между всем видом, с одной стороны, и всем тем, что выходит за его пределы — с другой, в то время как случайный признак различает виды не от всего, но лишь от некоторых вещей и в известное время. Поэтому случайный признак может называться иногда собственным признаком по отношению, поскольку различие, устанавливаемое случайным признаком для вещи, относится к данной определенной вещи и в данное определенное время.

Если мы спрашиваем относительно Зайда: «Которое из лиц, находящихся в этом обществе, является им?» — и получаем в ответ: «Это тот, который говорит», — если среди всех только ему одному пришлось в тот

момент быть говорящим, то это будет признаком, отличающим его только от остальных лиц, находившихся в данном обществе, и лишь в данный определенный момент. Ибо могло случиться так, что он говорил бы в данный момент, но среди других людей, или был бы в обществе этих лиц, но говорил бы в другое время. Поэтому, когда мы говорим: «Тот, кто говорит», — то это уже собственный признак Зайда только по отношению к остальным присутствующим в данном обществе и лишь по отношению к данному моменту.

Более совершенное различие устанавливается неотделимым случайным признаком.

Далее из отделимых случайных признаков есть такие, которые находятся только в одном виде, но не во всех. Остальная часть отделимых случайных признаков дает очень слабое различие; как мы сказали, такие случайные признаки различают только по отношению к определенной вещи и к данному моменту. Порфирий Тирский в своей книге «Введение» называет отделимые случайные признаки, которые употребляются при различиях, «общими различающими признаками»; неотделимые он называет «специальными различающими признаками»; различающие признаки в абсолютном смысле, которые различают между видами субстанциально, он называет «самыми специальными».

Они также могут быть названы «субстанциальными различающими признаками» и «существенными различающими признаками».

(16). Род делится посредством различающих признаков; он может делиться также посредством собственных признаков видов, когда, например, мы говорим: «среди животных есть ржущие и есть лающие». Иногда он делится посредством случайных признаков, когда, например, мы говорим: «животные отчасти белые, отчасти черные».

Употребительным в науках и полезным при определении является деление рода посредством различающих признаков: последние с необходимостью доходят до определения видов и до самих видов. Может быть полезным также деление рода посредством собственных признаков; последние с необходимостью доходят до видов, но не дают их определений. Что касается деления рода посредством случайных признаков, то такое деление не приводит с необходимостью к искомым видам, например, в том случае, когда мы говорим: «животные отчасти белые, а отчасти не белые, отчасти пишущие, а отчасти не пишущие». Поэтому подобным делением в науках не пользуются.

(17). Е. Рассуждение о сложных универсалиях

Сложные значения, которые употребляются в качестве предиката или субъекта в суждениях, составлены из некоторых простых универсалий, перечисленных нами выше. Сочетание элементов, составляющих каждый из них, носит характер условный и ограничительный, но не пояснительный; к таким выражениям относятся определение, описание и высказывание, которое не является ни определением, ни описанием.

(a). Определение — это сложная универсалия, состоящая из рода и различающего признака, когда, например, мы говорим, что человек — это разумное животное. Если случится так, что какое-либо определение будет включать в себя род и более чем один различающий признак, как это имеет место в определении питающегося животного как «тела питающегося и чувствующего», то тебе следует знать, что признак, устанавливающий этот вид, является последним различающим признаком, а предшествующие различающие признаки, присоединенные к роду, представляют собой определение для рода этого вида, определение которого [т.е. рода] занимает место его имени. Этот род либо будет безымянным, и тогда определение занимает место его имени, либо он будет иметь имя, и тогда определение его берется, а название оставляется. Так, не вызовет возражения, если мы скажем, что «тело, принимающее пищу», является родом для «животного». Подобным же образом, если случится так, что определение будет включать в себя три, четыре или больше различающих признаков, то они будут промежуточными родами, определения которых будут браться вместо их имен, в соответствии с числом их различающих признаков, когда, например, при определении человека мы говорим, что это тело, питающееся, чувствующее и разумное, где «питающееся тело» есть род, а «тело, питающееся и чувствующее», есть другой род, находящийся ниже предшествующего.

Всякое прибавление другого различающего признака, поскольку совокупность их носит более общий характер, чем последний вид, дает род, находящийся ниже первого, пока мы не дойдем до последнего вида. Каждый промежуточный род прибавляет различающий признак к тому роду, который находится выше его; подобным же образом каждый вид прибавляет различающий признак к тому роду, который находится выше его. Это становится очевидным тогда, когда определение рода, находящегося выше вида, занимает место его имени и непосредственно сопровождается различающим признаком, который устанавливает вид. По этой причине люди говорили: «различающий признак — это то, благодаря чему вид превосходит род».

(18) (в). Описание состоит из рода и собственного признака, когда, например, мы говорим о человеке, что это смеющееся животное, а также — из рода и случайного признака или нескольких случайных признаков, когда, например, мы говорим, что человек — пишущее животное, или животное, которое продает и покупает.

(c). Высказывание, которое не является ни определением, ни описанием, может состоять из вида и случайного признака, когда, например, мы говорим о Зайде, что он белый человек. Иногда оно может состоять из нескольких случайных признаков, когда, например, мы говорим о Зайде, что он превосходный писарь.

Не исключено, что выражение, составленное из случайных признаков, будет равняться по своему объему тому виду, относительного которого оно применяется. Оно называется также его собственным признаком, когда, например, мы говорим относительно треугольника, что три его угла

равны двум прямым углам. Поэтому говорят, что это является собственным признаком треугольников. Подобным же образом мы говорим о человеке, что он восприимчив к знанию и тому подобное. Аристотель, действительно, в «Топике» называет описания собственными признаками.

Определение равняется по своему объему определяемой вещи, когда, например, мы говорим «всякий человек есть разумное животное» и «всякое разумное животное есть человек»; то же самое можно сказать об описании в его отношении к описываемой вещи. У смысла, имеющего имя и определение, последнее равнозначно его имени; оба они обозначают сущность вещи с той разницей, что имя обозначает смысл вещи и ее сущность в общих чертах, не так подробно и не так толково, в то время как определение обозначает смысл вещи и ее сущность толково и подробно при помощи признаков, составляющих ее суть.

Подобным же образом обстоит дело с описанием и именем: они равнозначны. Разница здесь лишь в том, что описание обозначает то, благодаря чему вещь отличается от остальных вещей, при помощи таких признаков, которые не устанавливают суть (бытие) вещи. Для обозначения смысла, не имеющего имени, вместо имени используется определение его или описание.

О происхождении наук

Письмо относительно причины, благодаря которой произошли философские науки, и относительно порядка их изучения

Глава I

Знай, что нет ничего, кроме субстанции и акциденции и Творца субстанции и акциденции, благословенного в веках.

Акциденцию воспринимают пять чувств, причем нет ничего посредствующего между ними и ею; так, зрение само по себе воспринимает цвет, причем оно различает между белым и черным; слух сам по себе воспринимает голос, причем он различает между высоким и низким; обоняние само по себе воспринимает запахи, причем оно различает между приятными и зловонными; чувство вкуса само по себе воспринимает вкусы, причем оно различает между сладким и горьким; осязание само по себе воспринимает осязаемые предметы, причем оно различает между мягким и твердым.

Субстанцию воспринимает только разум, причем посредствующим звеном между ним и ею служит акциденция. Разум познает, что за цветом находится нечто окрашенное и за голосом нечто слышимое; точно так же обстоит дело и с остальными чувствами.

Теперь же я докажу, каким образом возникли все науки из субстанции и акциденции и каким образом они начали существовать сами по себе.

(1). Речь о познании причины, благодаря которой возникла наука о числе

Я утверждаю, что число, которое представляет собой множество, составленное из единиц, возникло благодаря тому, что субстанция может быть разделена многими способами и содержит различные части. Так как субстанция по своей природе может быть потенциально разделена до бесконечности, то и число потенциально бесконечно. Наука о числе — это наука об умножении одних частей субстанций на другие, о делении их одни

на другие, о прибавлении одних к другим, об отнятии одних от других, о нахождении корня всех тех частей, которые имеют корни, о нахождении их пропорций и т. д. Отсюда ясно, каким образом было получено число, откуда оно возникло и стало умножаться, какова была причина, благодаря которой оно получило бытие, перешло от возможности к действительности и от небытия к бытию. Эту науку греческие мудрецы называют арифметикой.

(2). Речь о познании причины, благодаря которой возникла наука измерения

Я утверждаю, что после того, как субстанция начала делиться на множество частей, как мы показали раньше, произошло то, что каждой из ее частей стали приписывать какую-либо фигуру и располагать ее известным образом. Таким образом, получились круглые фигуры, треугольники, четырёхугольники, пятиугольники; так они возросли, согласно порядку чисел, до бесконечности, которая проявилась в частях разделенной субстанции. Так потребовалась наука, благодаря которой мы познали бы те фигуры, которые содержат эти части. Благодаря ей мы можем сравнивать фигуры и находить их общую меру; благодаря ей мы узнаем, какая фигура подобна другой, какая фигура входит в другую фигуру и какая заключает в себе другую фигуру и другие свойства фигур. Эта наука есть наука измерения. Итак, измеряющая наука — это та, благодаря которой мы узнаем меры и можем сравнивать между собой линии, поверхности и тела; она называется по-гречески геометрией. Отсюда ясно, каким образом появилась наука измерения и откуда она произошла, какова была причина ее перехода от возможности к действительности и от небытия к бытию.

(3). Речь о причине, благодаря которой возникла наука о звездах

Я утверждаю, что, так как субстанция по своей природе подвижна, то и движение ее разделилось на три вида, а именно — на быстрое, медленное и промежуточное между ними. Отсюда потребовалась наука, благодаря которой мы узнали бы ее движения и нашли меру для сравнения этих движений между собой; это есть наука о небесном движении. Благодаря ей мы узнаем пути планет и противостояния их в их собственных небесах, их движения, отступления и остановки. Но мы можем познать это только через посредство двух предшествующих наук, т.е. арифметики и геометрии, без которых это познание не только трудно, но и невозможно. Греки называют эту науку астрономией.

(4). Речь о познании причины, благодаря которой возникла музыкальная наука

Я утверждаю, что после того, как субстанция получила движение, она получила и звук, который разделился на три вида, а именно — на высокий, низкий и промежуточный между ними. Отсюда потребовалась наука, благодаря которой мы познали бы высокие звуки, низкие и промежуточные между ними, так что от нас не осталось бы скрытым ничто в этом отношении. Это наука о звуках.

Эта наука полезна в том смысле, что умеряет нравы тех, которые потеряли равновесие, делает совершенными тех, которые еще не достигли совершенства, и сохраняет равновесие у тех, которые находятся в состоянии равновесия. Эта наука полезна и для здоровья тела, ибо, когда заболевает тело, то чахнет и душа, когда тело испытывает помехи, то испытывает помехи и душа. Поэтому исцеление тела совершается таким образом, что исцеляется душа, что ее силы умеряются и приспособляются к ее субстанции, благодаря звукам, производящим такое действие.

У этой науки имеются три корня: метр, мелодия и жесты. Метр изобретен для того, чтобы привести к известным пропорциям разумные понятия; мелодия изобретена для того, чтобы привести к известным пропорциям высокие и низкие звуки; эти два корня подчинены чувству слуха. Жест же подчинен чувству зрения; он установлен для того, чтобы подобные и подлежащие сравнению между собой движения были согласованы с метром и звуком. Наука жеста подчинена этим двум главным чувствам, т.е. слуху и зрению. Таким образом, очевидно, откуда возникла наука музыки и как она произошла.

Этим завершаются науки, которые называются педагогическими, т.е. воспитательными. Эти четыре науки называются воспитательными, потому что воспитывают обучающегося им, делают его более тонким и указывают ему прямой путь для познания тех наук, которые следуют за ними.

(5). Речь о познании той причины, благодаря которой возникло естествознание.

Я утверждаю, что, так как субстанция иногда краснеет, а иногда бледнеет, иногда удлиняется, а иногда сокращается, иногда увеличивается, а иногда уменьшается, иногда рождается, а иногда погибает, иногда заболевает, а иногда исцеляется, то потребовалась наука, которая показала бы все это. Эта наука показывает нам все эти изменения, каковы они, каковы их поводы и причины. Благодаря этой науке, мы можем устранить вредные последствия, когда пожелаем, или увеличить их вредное действие. Эта наука есть наука о природах, т.е. о действии и претерпевании.

Если мы будем разыскивать ее происхождение, то мы найдем, что имеются четыре стихии, а именно: огонь, воздух, вода и земля; они составляют массу той субстанции, которая находится под кругом луны; из их качеств четыре, а именно: жар, холод, влажность и сухость, содержат акциденции субстанции и дают действие и претерпевание. Из этих четырех корней вместе с первыми четырьмя педагогическими науками возникла наука, которая относится к подлунному миру.

Согласно тому, что утверждали первые мудрецы, эта наука состоит из восьми частей; это прогностика, медицина, нигромантия — согласно физике, наука об образах, агрикультура, навигация, алхимия, которая является наукой об обращении вещей в другие виды, и наука о зеркалах.

Эта наука о природе более богата и имеет более широкий объем, чем какая-либо из педагогических наук. Эта наука наиболее обширная и нуждается в тех науках, которые предшествуют ей; особо

следует выделить прогностику и медицину, как относительно их достоинства, так и относительно порядка их изучения. Никто не может приступить к этим наукам и постигнуть их настоящим образом, если он прежде не овладеет всеми теми науками, которые предшествуют им. Этой наукой завершается познание всех акциденций абсолютной субстанции, находящейся в подлунном мире, и познание всей массы той субстанции, где происходит перемена форм, согласно увеличению или уменьшению.

Остается наука о массе высшей субстанции, так как остальные расположения и акциденции ее изучаются предшествующими науками. Под высшей субстанцией я понимаю не что иное, как вращающуюся и движущуюся природным движением сферу, которая помогает устройству этого мира, согласно могуществу, мудрости и воле Бога, Благословенного и Возвышенного. Из предпосланного очевидно, как возникла наука о природе и откуда она произошла.

(6). Речь о познании причины, благодаря которой возникла Божественная наука, каковая есть наука о познании Бога

Я утверждаю, что высшая субстанция, о которой мы выше упомянули и сущность которой рассмотрели, приводит нас к исследованию ее и ее массы. Таким образом возникла наука о субстанции неба и о тех субстанциях, которые находятся в нем, а именно о звездах, согласно неравенству их мер и различию их расположений. Так возникла наука о природе.

После этого рассматриваем, имеет ли эта субстанция творца или же ее возможно представить себе без творца, вечна ли она, не имеет ни предшествующего, ни последующего, ни начала, ни конца, как утверждает тот, кто не упражнялся в умозрении, не освоил науки, не знает ни наук о природе, ни логических аргументаций. Исследование этого становится причиной познания Бога и признания его творцом субстанции и акциденции. Отсюда возникло умозрение, которое приводит нас к Его бытию и побуждает нас познавать, потому что Он есть. Эта наука называется сверхприродной наукой — метафизикой, или Божественной наукой. Она есть конец и завершение наук, после нее нечего больше исследовать; она есть цель, к которой стремится всякое исследование и в которой оно находит успокоение.

Отсюда ясно, как возникла Божественная наука и как она произошла. Точно так же ясно, откуда произошли все другие науки, которые предшествуют ей. Ясно, что они возникли по поводу расположений субстанции и сопутствующих им акциденций, которые воспринимаются чувствами и постигаются интеллектом.

Глава II

Всю эту совокупность, о которой мы говорили, мы нашли путем умозрения, отвлекаясь от того, как следует выражать свои мысли, как следует обучать или обучаться. Что же касается того, как следует обучать или обучаться,

как следует выражать свои мысли, излагать, спрашивать и отвечать, то в этом смысле я утверждаю, что самой первой из всех наук является наука о языке, которая дает имена вещам, т.е. субстанции и акциденции.

Вторая наука — это грамматика; она учит, как упорядочивать имена, данные вещам, как составлять речи и изречения, обозначающие расположения субстанции, акциденции ее и вытекающие из этого следствия.

Третья наука — это логика; она учит, как располагать повествовательные предложения, согласно логическим фигурам, для получения из них заключений, благодаря которым мы познаем непознанное и судим о том, что истинно и что ложно.

Четвертая наука — это поэтика; она учит, как располагать речи, согласно их достоинству и последовательности, т.е. согласно их пропорциям и временам стоп, например, по четыре, по шесть или по восемь. Эти числа завершающие и наиболее приспособленные для этой цели.

Таков порядок наук, предшествующих арифметической науке, которые потом следуют за ней подобно тому, как они раньше предшествовали ей.

Поэтому тщательно наблюдай и размышляй, чтобы это послужило поводом, побуждающим твою душу вкусить от сладости мудрости и воспылать любовью к истине, ибо таким способом, если Бог пожелает, ты поймешь кое-что сокрытое и кое-что, что является благом для тебя.

Глава III

Как заключение нашей речи следует прибавить, каким образом можно доказать, что в сотворенных вещах нет ничего, кроме субстанции и акциденции.

Предположим в качестве примера, что яблоко — это субстанция, а его краснота — это акциденция, ибо доказательство имеет общий характер. Я, следовательно, утверждаю, что в сотворенных вещах нет ничего, кроме яблока и его красноты. Доказательство этого состоит в том, что все, что существует, или существует само по себе, или не существует само по себе. Это деление через противоречие, согласно которому нельзя помыслить и понять нечто среднее между ними. Существующее само по себе называется субстанцией, каково яблоко и все другое этого же рода. То же, что не существует само по себе, мы называем акциденцией, какова краснота яблока и все другое этого же рода. Отсюда вытекает, что все, что порождено, или есть субстанция, как, например, яблоко, или есть акциденция, как, например, краснота, которая существует в яблоке. Это и есть то, что мы стремимся доказать.

Остается доказать, что Творец вещей находится вне их, что Даритель бытия есть нечто иное от них; что это есть Бог, творец субстанции и акциденции, кроме которого нет Бога. Но так как это очевидно для самых опытных людей благодаря явным признакам и убедительным чудесам, то мы не собираемся приводить доказательство этого, так как это не входит в наши намерения.

Глава IV

Ты знаешь, что имеется пять материй, а именно — земля, вода, воздух, огонь и небо. Небо же, так как оно движется по своей природе, движет остальные четыре материи, смешивает и соединяет их, ибо, если бы не было неба, то они не двигались бы и не соединялись бы между собой. Субстанция, которая находится в подлунном мире, благодаря движению и смешению этих материй, получает разнообразные фигуры; акциденция сменяется акциденцией, форма формой, фигура фигурой, так что треугольник сменяется четырехугольником, земля переходит в воду, белое переходит в черное и т. д. Сама же субстанция не меняется; смена акциденций в субстанции не губит ее сущности; смена акциденций не разрушает самой субстанции, разрушаются лишь ее акциденции.

Доказательство того, что небо является пятой материей, состоит в том, что небо ни холодное и ни жаркое, ни влажное и ни сухое, ни легкое и ни тяжелое. Следовательно, природа его находится вне этих четырех материй.

Самое резкое разделение наук состоит в разделении их на науку о небе, науку обо всем том, что находится под небом, и науку о том, что находится вне их.

Масса той субстанции, которая охватывается небом, т.е. находится в подлунном мире, состоит из огня и воздуха, воды и земли. Эта субстанция всегда едина; меняются только ее акциденции, состоящие из четырех качеств, каковы: жар и холод, влажность и сухость. Так, например, сок пищи, превращающийся в кровь, один и тот же, но он окрашивается иначе и потом превращается в плоть; хотя он остается тем же самым, но он получает другую фигуру и окрашивается другим цветом. Точно так же пальма, косточка финика и сам человек представляют собой пребывающую субстанцию, у которой меняются только фигура и акциденции. По этой причине субстанция, которая находится в подлунном мире, называется тленной. Субстанция же неба не меняется; она меняет только место, но не получает многочисленных форм или многочисленных фигур. Таким образом, доказывается, что его масса находится вне массы этой тленной субстанции.

То, что существует вне всего этого, не имеет ни массы, ни материи, ни акциденции, но отделено от субстанций и акциденций, это один только Бог, Который благословен и выше всех богов.

Трактат о взглядах жителей добродетельного города

Глава XXVI
О потребности человека в объединении и взаимопомощи

По природе своей каждый человек устроен так, что для собственного существования и достижения наивысшего совершенства он нуждается во многих вещах, которые он не может доставить себе один и для достижения которых он нуждается в некоем сообществе людей, доставляющих ему каждый в отдельности какую-либо вещь из совокупности того, в чем он испытывает потребность. При этом каждый человек по отношению к другому находится точно в таком же положении. Вот почему лишь через объединения многих помогающих друг другу людей, где каждый доставляет другому некоторую долю того, что необходимо для его существования, человек может обрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе. Деятельность всех членов такого сообщества в совокупности своей доставляет каждому из них все то, в чем он нуждается для существования и достижения совершенства. Вот почему человеческие индивиды размножились и заселили обитаемую часть Земли, в результате чего и возникли человеческие общества, из коих одни представляют собой полные общества, а другие — неполные. При этом полные общества бывают трех видов: великие, средние и малые.

Великое общество — это совокупность обществ всех людей, населяющих Землю, среднее — это общество, представленное одним каким-либо народом, а малое — это общество, представленное жителями какого-либо города, занимающего определенную часть той местности, которую населяет тот или иной народ. Неполные общества составляют жители селения и совокупность обитателей квартала, затем — совокупность тех, кто живет на какой-нибудь одной улице, затем — совокупность тех, кто живет в одном доме. Последние составляют общество низшей ступени. Квартал и селение — оба вместе — принадлежат городу, но только селение принадлежит городу в том смысле, что оно обслуживает город, в то время как квартал принадлежит городу, составляя его часть. Улица является частью

квартала, дом — частью улицы, город — частью местности, народ — частью всей совокупности обитателей Земли.

Величайшее благо и высшее совершенство могут быть достигнуты в первую очередь городом, но никак не обществом, стоящим на более низкой ступени совершенства. Так как природа блага в действительности такова, что оно достигается по желанию и свободному выбору (а зло также достигается по желанию и свободному выбору, так что город может способствовать достижению некоторых целей, представляющих собой зло), всякий город может послужить достижению счастья. Город, в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается истинное счастье, является добродетельным городом, и общество, где люди помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельное общество. Народ, все города которого помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельный народ. Таким же образом вся Земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу для достижения счастья.

Добродетельный город подобен совершенному, здоровому телу, все органы которого помогают друг другу с тем, чтобы сохранить жизнь живого существа и сделать ее наиболее полной. Как органы тела различаются между собой, превосходя друг друга по своей природе и своим способностям (так, они состоят из одного главного органа — сердца; органов, приближающихся к этому главному органу по своим степеням, каждый из коих от природы наделен определенной способностью, с помощью которой он осуществляет свою деятельность в соответствии с естественной целью этого главного органа, и прочих органов, наделенных определенными способностями, с помощью которых они действуют в соответствии с целями тех органов, коих связь с главным органом ничем не опосредствована — и эти органы стоят на второй ступени, — а также — еще одних органов, кои осуществляют свою деятельность в соответствии с целями тех органов, которые находятся на второй ступени, и так далее вплоть до таких органов, которые обслуживают, но абсолютно ничем не управляют) — точно так же и члены городского объединения различаются между собой по своей природе, превосходя друг друга по своему положению. В городе есть определенный человек, глава, и прочие люди, приближающиеся к этому главе по своим степеням, каждый из которых согласно собственному положению и способностям осуществляет то действие, которое требует преследуемая главой цель. Они находятся на первой ступени. Ниже их следуют другие люди, которые действуют в соответствии с целями первых — эти занимают вторую ступень. Далее таким же образом следуют люди, которые действуют в соответствии с целями этих последних. Так располагаются по порядку различные члены городского объединения вплоть до тех, кто действует согласно целям этих последних и кто служит, но не обслуживается. Они занимают низшую ступень и являются людьми самого низкого положения.

Однако органы тела являются естественными органами, тогда как члены городского объединения хотя и являются также естественными, тем не менее положения и способности, по которым они осуществляют

свои действия ради города, не являются естественными, но имеют своим источником волю, поскольку члены городского объединения наделены превосходящими друг друга природами, делающими одного человека полезным другому в отношении одной какой-нибудь вещи. Но они являются членами городского объединения не только благодаря имеющейся у них природе, но и благодаря тем возникающим в них свойствам, которые имеют своим источником волю, — таким, как искусства и тому подобное. Аналогиями способностей, естественно образующих органы тела, являются у членов городского объединения их способности и положения, имеющие своим источником волю.

Глава XXVII
О главном члене городского объединения

Как из всех органов тела главный орган является сам по себе, согласно природе, наиболее совершенным и законченным; как из всего, что свойственно ему наряду с другими органами, то, что принадлежит ему, находится на высшей ступени превосходства; как ниже этого органа расположены другие органы, управляющие, в свою очередь, нижестоящими органами (причем их управление находится на низшей ступени сравнительно с управлением главного органа — они управляют, будучи сами управляемы), точно так же из всех членов городского объединения глава его является во всем, что ему свойственно, наиболее совершенным; то, чем он обладает наряду с другими членами городского объединения, является наиболее превосходным, и он стоит выше тех, кем он управляет и кто, в свою очередь, управляет другими.

Так же, как в первую очередь должно существовать сердце, которое только потом уже служит причиной существования всех других органов тела, равно как и возникновения в них способностей и расположения их в известном порядке, так что если придет в расстройство какой-нибудь из органов, то именно сердце обеспечивает устранение этого расстройства, — точно так же и глава данного города должен существовать в первую очередь, чтобы служить затем причиной существования городского объединения и его членов, причиной возникновения в них тех свойств, которые имеют своим источником волю, так что если приходит в расстройство один из членов городского объединения, то именно глава города обеспечивает устранение этого расстройства.

Как в числе природных действий органы, расположенные близко к главному органу, осуществляют в соответствии с природной целью первого управляющего органа наиболее возвышенные действия, а нижестоящие органы — менее возвышенные и так далее вплоть до тех органов, которые осуществляют самые низкие действия, так же среди действий, осуществляемых людьми по своей воле, члены городского объединения, наиболее близкие к главе его, осуществляют действия наиболее почетные, их подчиненные — менее почетные и так далее вплоть до тех членов городского объединения, которые осуществляют самые низкие действия.

Низкий характер действий может объясняться либо низменностью их объектов, пусть даже если сами действия приносят большую пользу, —

подобно действию мочевого пузыря и нижних кишок в теле, — либо их малой полезностью, либо их чрезвычайной легкостью. То же самое относится и к городу, и ко всяким объединениям, части которого приведены в гармонию, систему и порядок согласно природе, так как оно всегда имеет главу этого объединения, отношение которого к другим членам будет точно таким же.

Так же обстоит дело и со всеми существующими вещами. Отношение Первопричины к прочим существующим вещам подобно отношению повелителя добродетельного города к другим членам городского объединения. То, что свободно от материи, ближе всего расположено к Первопричине. Ниже того следуют небесные тела, за небесными — тела материальные. Все эти вещи следуют за Первопричиной, стремятся к ней и ей подражают, каждый — в меру своих сил. Однако эти вещи стремятся к цели соответственно своим степеням, так что низшая вещь следует цели той, что расположена несколько выше нее, а эта, в свою очередь, следует цели той, что расположена также выше нее, также и третья следует цели той, что находится выше нее, и так далее, кончая теми вещами, которые не имеют между собой и Первопричиной никакого посредника. Именно в таком порядке все существующие вещи и следуют цели Первопричины. Те вещи, которые с самого начала получили все, благодаря чему они существуют, были с самого начала предназначены к тому, чтобы следовать примеру и цели Первопричины, благодаря чему они и оказались на самых высоких ступенях. Те же, что не получили с самого начала всего, благодаря чему они существуют, были наделены силой, благодаря которой они движутся к тому, что они должны достичь, следуя таким образом цели Первопричины. Так же должно обстоять дело и с добродетельным городом. Все члены такого городского объединения должны посредством своих действий следовать цели первого главы города — каждый в соответствии со своей степенью.

Во главе добродетельного города не может стоять любой, какой случится, человек, так как управление зависит от двух вещей: во-первых, от того, чтобы человек по своей природе был готов к управлению, во-вторых, от положения и способностей, имеющих своим источником волю. Управление выпадает на долю того, кто предрасположен к нему от природы. Не всякое искусство может быть средством управления; напротив, большинство искусств — это искусства, которыми служат в городе, равно как большинство природных способностей являются способностями к служению. Среди искусств есть такие, которые выступают и как орудия управления, и как орудия служения другим искусствам, а есть и такие, которые могут быть только орудием служения, но отнюдь не управления. Равным образом и искусство управления добродетельным городом не может оказаться любым, какое случится, искусством и любой, какая случится, способностью.

Как нечто, являющееся первым и главным в каком-либо роде, не может быть управляемо чем-то другим из того же рода, подобно тому, как главный орган тела не может быть управляем ни одним другим органом (и это относится ко всему, что является главным в совокупности каких-либо вещей), точно так же и первый глава добродетельного города должен обладать таким искусством, которое не может быть ни средством служе-

ния чему бы то ни было, ни объектом управления со стороны какого-либо другого искусства. Его искусство есть такое искусство, цели которого подчинены все другие искусства, и ради нее совершаются все действия в добродетельном городе. Такой человек не управляется никем другим; это — человек, который достиг совершенства и стал разумом и понятием в действии. Это — человек, у которого способность воображения естественным путем достигла указанной нами высшей степени совершенства. Способность эта естественным образом предрасположена к восприятию как в момент бодрствования, так и в момент сна от деятельного разума индивидуальных вещей (их самих или их воспроизведений), а также — воспроизведенных понятий. Его страдательный разум должен уже достичь полноты всех понятий, так чтобы ни одно из них не ускользнуло от него, а сам этот разум стал разумом в действии.

Таким образом, любой человек, страдательный разум которого достиг полноты всех понятий, становится разумом в действии и понятием в действии, а познаваемое им само начинает познавать, и тогда человек приобретает некий разум в действии, степень которого является высшим по сравнению со страдательным разумом и который совершеннее его и больше, чем он, отделен от материи и ближе, чем он, расположен к деятельному разуму. Разум этот называется приобретенным разумом, он становится промежуточным между страдательным и деятельным разумом, и его ничто уже не отделяет от деятельного разума. Страдательный разум является как бы материей и объектом для приобретенного разума, а приобретенный разум является как бы материей и объектом для деятельного разума. Способность мыслить, которая является природной формой, представляет собой материю — объект для страдательного разума, который является разумом в действии.

Первая ступень, на которой человек становится человеком, это та, когда появляется природная форма, способная и готовая стать разумом в действии. Именно она является общей для всех, будучи отделена от деятельного разума двумя ступенями: переходом страдательного разума в разум в действии и образованием приобретенного разума. Между человеком, достигшим таким образом этой первой ступени человечности, и деятельным разумом также существуют две ступени. Когда совершенный страдательный разум и природная форма становятся как бы чем-то единым наподобие того единства, которое получается при сочетании материи и формы, и когда этот человек обретает человеческую форму, а именно, когда страдательный разум становится разумом в действии, — в этом случае его отделяет от деятельного разума лишь одна ступень. Когда природная форма становится материей страдательного разума, ставшего разумом в действии, страдательный разум становится материей приобретенного разума, приобретенный разум становится материей деятельного разума, и когда все это берется вместе, — тогда данный человек становится именно таким человеком, в котором пребывает деятельный разум.

Если это происходит в обеих частях его способности мыслить — в теоретической способности и способности практической, — а затем в его способности воображения, то тогда этот человек будет как раз тем, кто воспринимает Откровение, а Аллах (велик Он и всемогущ) открывается ему через посредство деятельного разума. То, что, переполнившись, переливается от Аллаха, Благословенного и Всевышнего, к деятельному разуму, переливается им к его страдательному разуму через посредство приобретенного разума, а затем — к его способности воображения. И человек этот благодаря тому, что переливается от него в его воспринимающий разум, становится мудрецом, философом, обладателем совершенного разума, а благодаря тому, что перетекает от него в его способность воображения — пророком, прорицателем будущего и истолкователем текущих частных событий — и все это благодаря тому существованию, в котором он познает Божественное. Подобный человек обладает высшей степенью человеческого совершенства и находится на вершине счастья. Душа его оказывается совершенной, соединенной с деятельным разумом упомянутым нами способом. Этот человек является именно тем, кому известно любое действие, с помощью которого можно достичь счастья. В этом состоит первое условие, которому должен удовлетворять глава. Далее, он должен вместе с тем обладать способностью хорошо, образно передавать словами все, что он знает; он должен уметь наилучшим образом направлять людей к счастью и к тем действиям, посредством которых оно достигается; он должен вместе с тем иметь достаточную телесную крепость для осуществления частных действий.

Глава XXVIII
О качествах главы добродетельного города

Таков этот глава — человек, который ни одному из людей не подвластен. Это — имам, это — первый глава добродетельного города, это — глава добродетельного народа и глава всей обитаемой части Земли. Подобным человеком может стать только тот, кто соединит в себе двенадцать врожденных природных качеств. Человек должен иметь, во-первых, абсолютно совершенные органы, силы которых настолько хорошо приспособлены для совершения тех действий, которые они должны выполнять, что если этот человек предпринимает какое-либо действие с помощью какого-либо органа, то он выполняет его с легкостью; уметь от природы отлично понимать и представлять себе все, что ему говорится, осмысливая сказанное ему в соответствии с тем, что имеет в виду говорящий, и с тем, как обстоят дела сами по себе; хорошо сохранять в памяти все, что он понимает, видит, слышит и воспринимает, не забывая из всего этого почти ничего; обладать умом проницательным и прозорливым, так, чтобы, заметив малейший признак какой-либо вещи, он мог быстро схватить то, на что этот признак указывает; обладать выразительным слогом и уметь излагать с полной ясностью все то, что он задумает; иметь любовь к обучению и познанию, достигая это легко, не испытывая ни усталости от обучения, ни мук от сопряженного с этим труда; быть воздержанным в еде, в употреблении напитков и в совокуплении, от природы избегать игру и испытывать отвращение к возникающим из нее удовольствиям; любить правду и ее по-

борников, ненавидеть ложь и тех, кто прибегает к ней; обладать гордой душой и дорожить честью: его душа от природы должна быть выше всех низких дел и от природы же стремиться к деяниям возвышенным; презирать дирхемы, динары и прочие атрибуты мирской жизни; любить от природы справедливость и ее поборников, ненавидеть несправедливость и тиранию и тех, от кого они исходят; быть справедливым по отношению к своим людям и к чужим, побуждать к справедливости и возмещать убытки жертве несправедливости, предоставляя всем то, что он полагает добрым и прекрасным; быть справедливым, но не упрямым, не проявлять своенравности и не упорствовать перед лицом справедливости, но быть совершенно непреклонным перед всякой несправедливостью и низостью; проявлять решительность при совершении того, что он считает необходимым, и быть при этом смелым, отважным, не знать страха и малодушия.

Совмещение всего этого в одном человеке — вещь трудная, и вот почему люди, одаренные подобной природой, встречаются очень редко и составляют лишь меньшинство. Так что, если подобный человек обнаружится в добродетельном городе и в нем осуществятся, когда он вырастет, первые шесть упомянутых выше условий или пять из них, то, не имея себе равных по способности воображения, он как раз и станет главой этого города. Если же случится так, что подобного человека не окажется в тот или иной момент, то поддерживаются законы и правила, установленные главой города и его преемниками, если таковые становились последовательно во главе города.

Вторым главой, преемником первого, станет тот, в ком с самого рождения и в отроческие годы осуществились упомянутые условия и кто, выросши, будет удовлетворять шести другим условиям:

— Первое — быть мудрым;

— Второе — быть знающим, хранящим в памяти законы, правила и обычаи, установленные для города первыми имамами, и следовать им во всех своих действиях;

— Третье — проявлять изобретательность в том, относительно чего не сохранилось от его предшественников соответствующего закона, следуя при этом примеру первых имамов;

— Четвертое — обладать проницательностью и догадливостью, позволяющими ему познавать в любое время как существующее положение вещей, так и будущие события, каковые не могли быть угаданы первыми имамами; в действиях же этих своих он должен ставить своей целью улучшение благосостояния города;

— Пятое — уметь словом своим направлять людей к исполнению законов первых имамов и тех законов, которые он создал после них, следуя их примеру;

— Шестое — обладать телесной силой, необходимой для ведения военных дел, знать при этом военное искусство — как искусство служебное и как управляющее искусство.

Если же не обнаружится такого человека, который один соединял бы в себе все эти качества, но нашлись бы двое таких, из которых один был бы мудрым, а другой удовлетворял бы остальным условиям, то таковые

оба стали бы главами города. Если же эти качества распределяются среди представителей целой группы людей, так что один обладает мудростью, другой — еще одним качеством, третий — еще одним, четвертый — еще одним, пятый — еще одним, шестой — еще одним, то в случае, если все они договорятся между собой, они все будут добродетельными главами. Если когда-нибудь случится так, что в руководстве будет отсутствовать мудрость, то, пусть оно и удовлетворяет всем остальным условиям, добродетельный город останется без государя, и глава, управляющий городом, не будет уже в этом случае государем, а городу самому будет угрожать гибель.

И если не найдется какого-нибудь мудреца, которого можно было бы приставить к этому главе, город через некоторое время неминуемо погибнет.

Глава XXIX
О городах, противоположных добродетельному городу

Добродетельный город противоположен невежественному городу, городу безнравственному, городу обмена и заблудшему городу. Равным образом ему противоположны и отдельные люди — представители этих городов.

Невежественным городом является тот, жители которого никогда не знали счастья, им и в голову никогда не приходило к нему стремиться. Они никогда его не ведали и никогда в него не верили. Что касается благ, то они знают лишь те из них, которые только по видимости слывут во мнениях людей за блага и которые лишь во мнении людей выступают как цели жизни, — таковы телесное здоровье, богатство, наслаждения, свобода предаваться своим страстям, почести и величие. Каждое из этих благ является уже счастьем в глазах всех жителей невежественного города.

Величайшее же и полное счастье состоит в соединении всех этих благ. А благам этим противолежат несчастья — такие, как болезни тела, бедность, отсутствие наслаждений, невозможность следовать своим страстям и отсутствие почестей.

Невежественный город подразделяется на несколько городов.

Город необходимости — это такой город, жители которого стремятся ограничиться лишь необходимыми вещами, т.е. теми, которые нужны телу для его существования — едой, питьем, одеждой, жилищем, половыми сношениями и помощью друг другу в достижении этого.

Город обмена — тот, жители которого стремятся помогать друг другу для достижения зажиточности и богатства, но не как средства для достижения чего-то другого, а как цели всей жизни.

Город низости и несчастья — это тот город, жители которого стремятся к наслаждениям — в еде, питье, половых сношениях, короче — они стремятся к такому наслаждению, которое действовало бы на чувства и воображение, стремятся возбудить веселье и утешаться забавами во всех их видах и проявлениях.

Честолюбивый город — это такой город, обитатели которого стремятся помогать друг другу с тем, чтобы их почитали, восхваляли, чтобы

о них говорили и чтобы их знали другие народы, чтобы их прославляли и возвеличивали словом и делом, чтобы они выступали в великолепии и блеске — либо в глазах чужих, либо друг перед другом, — и все это в меру того, насколько они стремятся к этому или насколько им удается этого достигнуть.

Город властолюбивый — это такой город, жители которого стремятся к тому, чтобы другие покорялись им, а сами они не покорялись никому; их усилия направлены на достижение той радости, которую доставляет им только победа.

Город сластолюбивый — это такой город, жители которого стремятся к тому, чтобы каждый из них свободно мог делать то, что он хочет, ничем не сдерживая свою страсть.

Повелители невежественных городов подобны самим этим городам. Каждый из них ведет дела управляемого им города так, чтобы добиться удовлетворения собственных страстей и наклонностей.

Занятия жителей невежественных городов, которые могут быть рассмотрены как цели их жизни, составляет все то, что мы перечислили выше.

Безнравственный же город — это такой город, взгляды которого относятся к добродетельным и который знает счастье, Аллаха, Великого и Всемогущего, вторичные образования, деятельный разум и вообще все то, что могут знать жители добродетельного города и во что они верят; но действия жителей этого города являются теми же, что и действия жителей невежественных городов.

Переменчивый город — это такой город, воззрения и действия которого были в прежние времена теми же, что и воззрения и действия добродетельного города, но который впоследствии переменился: в него проникли иные идеи и действия его стали совсем другими.

Заблудший город — это тот, который полагает, что счастье будет после этой жизни. Но представления его изменились, и он имеет теперь об Аллахе, Великом и Всемогущем, о вторичных образованиях и о деятельном разуме настолько порочные представления, что таковые не могут ни служить основой для благочестия, ни быть приняты как подобия и образы всех этих вещей.

Первый глава этого города относится к тем, кто выдает себя за просветленного свыше, не будучи таковым в действительности, и использует для этого подлог, обман и высокомерие.

Повелители этих городов противоположны повелителям городов добродетельных; управление одних совершенно противоположно управлению других; то же относится и ко всем другим их обитателям. Повелители добродетельных городов, следующие друг за другом во времени, представляют собой как бы единую душу и как бы единого вечного государя. Равным образом, если случится так, что в одно и то же время будут существовать несколько добродетельных государей в одном или многих городах, то все они вместе будут являть собой как бы единого государя, а их души — как бы единую душу. Так же обстоит дело с жителями города всех прочих степеней: живя в разные времена и следуя друг

за другом, они все образуют как бы единую вечно пребывающую душу. Равным образом, если в одно и то же время оказывается несколько человек одной и той же степени в одном или многих городах, то их души будут составлять как бы единую душу, независимо от того, будут ли эти люди по своим степеням относиться к тем, кто главенствует, или к тем, кто обслуживает.

Одни объекты знания и деятельности жителей добродетельного города являются общими, а другие [даны] лишь людям определенных степеней. Каждый из них достигает предела счастья через посредство этих двух категорий вещей, а именно: того, что общо ему со всеми другими жителями города, и того, что свойственно только тем, кто относится к одной с ним степени. Если каждый из них выполнит все эти действия, то от деяний своих он обретет это состояние душевной благости и добродетели. Чем дольше он будет действовать таким образом, тем лучше, устойчивее и добродетельнее будет становиться состояние его души. Так же, как в результате долгих старательных упражнений в искусстве письма человек обретает совершенство в этом искусстве и чем дольше он этим занимается, тем сильнее и совершеннее становится он в этом искусстве, причем мастерство его растет от постоянного повторения этих действий, возрастает наслаждение, проистекающее из этого душевного состояния, а сам человек с еще большей радостью и любовью занимается этим искусством. Так обстоит дело с теми действиями, посредством которых обретается счастье: чем они больше и чаще выполняются и чем больше упорства проявляет в них человек, тем сильнее, добродетельнее и совершеннее делают они душу, предназначенную для счастья, так что она, все более и более совершенствуясь, оказывается не нуждающейся в материи и свободной от нее, и душа эта не разрушается вместе с материей и не нуждается в ней для своего существования.

Когда душа отделяется от материи, не обретая при этом другой телесной формы, она освобождается от акциденций, возникающих тем или иным образом в телах как таковых, так что о душе нельзя уже более говорить, что она движется или покоится — в данном случае уже следует применять к ней лишь такие высказывания, которые соответствуют тому, что не является телом. Все то, что в человеческом уме служит описанию тел, поскольку они суть тела, должно быть отрицаемо по отношению к душам, отделенным от материи. Понять же и представить себе такое состояние души — дело очень трудное и непривычное. Точно так же, отделяясь от тел, души освобождаются от всего того, что с ними было связано и что в них привходило ранее. Так как в этих, отделившихся от материи, душах были души, находившиеся в различных материях, и так как было ясно, что состояния души зависят — у одних в большей, у других в меньшей степени — от темперамента тела и что всякое состояние души определяется темпераментом того тела, в котором эта душа находится, то неизбежно следует, что состояние души должно изменяться с изменением тела, в котором она находится. Поскольку же изменчивость тел безгранична, то и изменчивость душ также безгранична.

Глава XXX
О соединении душ друг с другом

Когда одно поколение людей умирает, их тела уничтожаются, а души их, освобожденные от тела, достигают счастья, другие люди той же ступени следуют им, занимают их место и делают то же, что и они. Когда же и эти люди умирают, души их достигают той же степени счастья, что и их предшественницы, и каждая из них соединяется с подобной себе по виду, количеству и качеству. Поскольку они бестелесны, их соединение не вызывает, как бы велико оно ни было, никакого взаимного пространственного стеснения; происходит это потому, что они вообще не занимают никакого места, и то, как они встречаются и соединяются друг с другом, не подобно тому, как это происходит с телами.

Чем более умножаются подобные между собой сепаратные души, соединяясь друг с другом так, как интеллигибельное соединяется с интеллигибельным, тем большей силы достигает наслаждение каждой из них. Каждый раз, как к ним присоединяются последующие души, наслаждение последних возрастает от встречи с душами предшествующими, а наслаждение предшествующих возрастает также от соединения с последующими, ибо каждая из них, познавая свою сущность, познает также многократно сущности душ, ей подобных. Ее разумная сила качественно возрастает, и возрастание числа того, что здесь встречается, оказывается подобным росту мастерства писца в искусстве писания в результате долгих его упражнений. Присоединение одного к другому при возрастании силы каждого из них здесь занимает то же место, что и последовательность действий писца, которая делает его искусство еще более сильным и совершенным. Так как души присоединяются друг к другу до бесконечности, силы и наслаждения каждой из них с течением времени также беспредельно возрастают.

Так же точно обстояло дело с каждым из ушедших поколений.

Глава XXXI
О категориях искусств и счастья

Различные категории счастья превосходят одна другую по трем признакам: по виду, по количеству и по качеству, что подобно тому, как превосходят друг друга приводимые ниже категории искусств.

Превосходство одних искусств над другими состоит в принадлежности их к различным видам и в превосходстве одного из них над другим — таковы, например, ткачество, изготовление полотна, изготовление благовоний, искусство подметания, танцевальное искусство и искусство правоведения, таковы также медицина и риторика. Вот каким образом искусства различных видов превосходят одно другое.

Представители искусств, относящихся к одному виду, могут различаться между собой с количественной стороны. Так, из двух писцов один может обладать большей широтой знаний в искусстве писания, а другой — меньшей. Что касается данного искусства, то оно, например, образуется из соединения определенных познаний в языке, риторике, каллиграфии

и арифметике. Один из них может, например, иметь хорошую каллиграфию и обладать определенными познаниями в риторике, другой — иметь познания в языке, в некоторых элементах риторики и каллиграфии, а третий — обладать познаниями во всех этих четырех искусствах.

Превосходство по качеству таково, как если бы из двух писцов, освоивших одни и те же элементы искусства писания, один был более сильным и сведущим в освоенной области, чем другой. Таково превосходство по качеству.

По тем же признакам превосходят друг друга и категории счастья.

Что касается жителей прочих городов, то деяния их, будучи сами дурными, и их душам придают дурные состояния. Подобно этому, когда действия, относящиеся к искусству писания, дурны и не соответствуют природе этого искусства, они сообщают человеку худшую, дурную и несовершенную манеру письма, и чем больше повторяются эти действия, тем более несовершенным становится его искусство. Подобным же образом дурные действия жителей прочих городов придают их душам дурные, несовершенные состояния, и чем больше кто-нибудь из них упорствует в этих действиях, тем более несовершенным становится его душевное состояние, так что души их становятся больными. Вот почему они могут находить удовольствие в тех душевных состояниях, которые обретаются ими благодаря этим действиям. Вот так же люди, страдающие от телесных недугов (например, многие из тех, кто страдает от лихорадки) в результате нарушения темперамента считают приятной ту пищу, которая по своей природе не может доставлять никакого удовольствия, и, наоборот, плохо едят такие лакомства, которые по природе своей должны доставлять удовольствие. Точно так же и люди с больной душой благодаря своему воображению, нарушенному желаниями и обычаями, находят удовольствие в дурных положениях и действиях, страдая при этом от вещей прекрасных и добродетельных или же вовсе не представляя их себе. Как среди больных бывают такие, которые ничего не знают о своей болезни, и такие, которые, полагая, что они совершенно здоровы, настолько твердо уверяются в этом, что не внемлют словам лекаря, — так же и среди людей с больной душой бывают такие, которые ничего не знают о своей болезни и, считая себя добродетельными и здоровыми душой, совершенно не внемлют словам руководителя, учителя или наставника.

Глава XXXII
О жителях этих городов

Что касается жителей невежественных городов, то их души остаются несовершенными и необходимо нуждающимися для своего существования в материи, так как в них не было запечатлено с помощью первых понятий никакой истины. Когда материя, благодаря которой они существуют, уничтожается, силы, природа которых такова, что благодаря им существовало то, что уничтожилось, уничтожаются, а те силы, природа которых такова, что благодаря им существует то, что осталось, остаются. Когда же и эта оставшаяся часть разрушается и, разлагаясь, образует какую-то дру-

гую вещь, тогда то, что остается, становится некоторой формой для той вещи, которая образована разложением оставшейся материи. После этого каждый раз, как такой вещи случается разлагаться и образовывать какую-либо другую вещь, то, что остается, становится некоторой формой для того, что образовывается разложением, и так происходит до тех пор, пока вещь не разложится на элементы, и тогда последний остаток становится формой элементов.

То, что образуется после этого, будет зависеть от того, что образуется из этих частей элементов, которыми закончилось разложение материи. Так что если этим частям случится смешаться таким образом, что из этого смешения получится человек, то тогда таковые обретут форму человека. Если же им случится смешаться таким образом, что из этого смешения получится другой вид животного или не-животное, то таковые примут форму того или другого. Таковыми являются существа, гибнущие и переходящие в ничто — такие, как скот, хищники, змеи.

Что же касается жителей добродетельного города, то те душевные состояния, которые они приобрели благодаря взглядам своих предков, освобождают их души от материи. Скверные же душевные состояния, приобретенные ими из дурных поступков, сочетаясь с первыми состояниями, смущают эти первые состояния и противятся им, и вследствие противления последних первым душа испытывает великое мучение. Первые свойства также противятся последним, отчего душа также испытывает великое мучение, и в результате оказывается, что душа испытывает сразу две великие муки. Эти душевные состояния, приобретаемые в результате действий жителей невежественных городов, причиняют в действительности великую муку разумной части души; но разумная часть не замечает этой муки, будучи занята тем, что доставляют ей чувства. Отвлекаясь же от чувств, разумная часть замечает муку, наносимую ей этими состояниями, и тогда она освобождает душу от материи, отвлекая ее от чувств и всех вещей, поступающих извне.

Как опечаленный чем-либо человек не страдает от своих печалей и не замечает их, когда он занят тем, что доставляют ему чувства, пока, отвлекшись от чувств, он вновь не будет охвачен своей печалью; как больной, будучи занят какими-либо вещами, либо мало страдает от приносимых ему недугом мучений, либо не замечает их до тех пор, пока, отвлекшись от занимавших его вещей, он вновь не почувствует страдание, — так и разумная часть души — пока она занята тем, что доставляют ей чувства, она не замечает того мучения, с которым сопряжены дурные состояния, но это продолжается до тех пор, пока она, полностью отвлекшись от чувств, не станет замечать этого мучения, пока для нее не обнаружится мучительность этих состояний. И тогда эта разумная часть души будет вечно испытывать великие мучения. Если мучению этому подвергнется кто-нибудь, занимающий определенную ступень в этом городе, мучения каждого из жителей увеличатся вместе с мучениями его сотоварища, и так как это следование душ одна за другой и присоединение их бесконечно, то равным образом бесконечны и мучения их на протяжении веков; в этом и состоит несчастье в противоположность счастью.

Что касается жителей заблудших городов, то тот, кто сбил их с пути и увел от счастья, хотя оно было ему известно, во имя одной из целей жителей невежественных городов, принадлежит к жителям безнравственных городов; следовательно, несчастным здесь является он один, но отнюдь не жители данного города. Что же касается самих жителей, то они погибают и распадаются подобно тому, как это происходит с жителями невежественных городов.

Что касается жителей переменчивых городов, то если тот, кто изменил их положение и увел от счастья, является одним из жителей безнравственных городов, он один и будет несчастным, тогда как остальные также погибнут и распадутся подобно жителям невежественных городов.

Так происходит с каждым, кто уводит других от счастья по оплошности или ошибке.

Что же касается тех жителей добродетельного города, которые должны были вынужденно, не по своей воле совершать действия жителей невежественного города, то, если вынужденный совершать все это сам страдает от своих поступков, он не приобретает от своих вынужденных действий того душевного состояния, которое противоположно добродетельным состояниям и которое поколебало бы его положение и низвело бы его на ступень, занимаемую жителями безнравственных городов. Вот почему вынужденные действия его не причинят ему никакого вреда. Однако это может случиться с человеком лишь в том случае, если он находится под властью кого-либо из жителей городов, противоположных городу добродетели, или вынужден жить в местах, населенных противоположными ему людьми.

Глава XXXIII
О вещах, общих для жителей добродетельного города

Общими вещами, кои надлежит знать всем жителям добродетельного города, являются следующие. Во-первых, они должны знать Первопричину и все ее атрибуты; затем — вещи, существующие отдельно от материи, и свойственные каждой из них атрибуты, а также — занимаемые ими ступени вплоть до деятельного разума и деятельность каждой из них; далее, они должны знать небесные субстанции и свойственные каждой из них атрибуты; далее — природные тела, расположенные ниже этих субстанций, и то, как они образуются и разрушаются, а также то, что все происходящее в них делается совершенно, законченно, заботливо, справедливо и мудро и что во всем этом нет никаких упущений, недостатков или какой бы то ни было несправедливости; затем, они должны знать о происхождении человека, о том, как возникают способности души, и о том, как деятельный разум проливает на нее свет, образуя в ней первые понятия, а также волю и свободу выбора; далее, они должны знать первого главу и то, как совершается откровение; затем — тех глав, которые должны замещать первого главу при его отсутствии в тот или иной момент времени; далее, они должны знать о добродетельном городе, о его жителях и о том счастье, которого достигают их души; они должны знать

о противоположных ему городах и о том, что становится с душами их жителей после смерти — о том, что одних из них ждет несчастье, а других — небытие; далее, они должны знать о добродетельных народах и о народах, им противоположных.

Все эти вещи познаются одним из двух следующих способов: либо они запечатлеваются в их душах в том виде, в каком они существуют в действительности, либо же они запечатлеваются в душах по аналогии или подражанию, что получается в тех случаях, когда в этих душах возникают такие образы вещей, которые подражают самим вещам. Так, в добродетельном городе их познают мудрецы посредством доказательств и собственной интуиции; те, кто следует за мудрецами, веря и доверяя им, познают эти вещи такими, как их видят мудрецы; остальные познают их посредством подражательных представлений, так как их умы от природы или по привычке лишены способности понимать эти вещи так, как они существуют в действительности. Как те, так и другие вещи становятся объектами знания, однако те знания, которые имеются у мудрецов, безусловно, суть наилучшие знания. Среди тех, кто познает вещи посредством подражательных представлений, одни познают их с помощью представлений, близких к самому объекту, другие — с помощью представлений, несколько далеких от объекта, третьи — с помощью представлений, еще более далеких от объекта, а четвертые — посредством представлений, очень далеких от объекта. У каждого народа и у жителей каждого города эти вещи воспроизводятся посредством представлений, наиболее им известных. Наиболее же известные представления у каждого народа могут различаться либо в большинстве своем, либо частично, так что для одного народа они могут воспроизводить вещи иными, чем для другого. Вот почему у различных добродетельных городов и добродетельных народов могут быть различные религии, хотя все они верят в одно и то же счастье и стремятся к одним и тем же целям.

Когда эти общие вещи познаны посредством соответствующих им доказательств, относительно них не может быть никакого спора — ни спора, основывающегося на лжемудрствовании, ни спора, основывающегося на непонимании предмета, так как у спорящего тогда было бы не знание истинной природы предмета самого по себе, но ложное понятие о нем. Когда же эти общие вещи познаны посредством подражательных представлений, в этих последних могут оказаться спорные вещи, причем в одних подражательных представлениях таковых может быть меньше, в других — больше, в одних они могут быть более очевидными, в других — более скрытыми.

Среди тех, кто познает вещи посредством подражательных представлений, могут встретиться такие, которые, обнаружив спорные пункты, останавливаются на них. Таковые бывают нескольких категорий.

Те, кто нуждается в руководстве. Когда что-либо, по мнению кого-нибудь из них, оказывается ложным, и возвышается до другого представления, более близкого к истине и не могущего стать предметом для подобного спора. Если он этим удовлетворяется, то он останавливается на этом, но если такое представление ему кажется также ошибочным, он поднимается

еще выше. Если же он удовлетворяется, то он останавливается на этом. И всякий раз, как какое-либо представление на данной ступени оказывается, по его мнению, ошибочным, он поднимается на более высокую ступень. Если же все представления кажутся ему ложными, то это значит, что он обладает даром постигать истину...

К другой категории относятся те, кто следует некоторым целям невежественных городов — таким, как почести, достаток, наслаждение богатством и тому подобное. Увидев, что законы добродетельного города запрещают их, они обращаются к воззрениям добродетельного города с тем, чтобы извратить их все, будут ли они воспроизведениями истины или тем, что причастно к истине самой по себе. Воспроизведения же эти могут быть извращены двояким образом: во-первых, через те пункты, которые могут служить предметом спора, а во-вторых, посредством лжемудрствования и обмана. Сама же истина может быть извращена лишь посредством лжемудрствования и обмана. Все это делается для того, чтобы ничто не мешало этим людям достигнуть их невежественной и безобразной цели, и таковые не должны становиться членами добродетельного городского объединения.

Еще одна категория включает в себя тех, кому все представления кажутся ложными вследствие содержащихся в них спорных моментов, а также вследствие того, что по плохой сообразительности своей они не могут разобраться в том, какие из этих представлений содержат в себе истину, считая ложными те представления, которые не содержат в себе абсолютно ничего спорного. Когда же эти люди, возвысившись, приближаются к истине с целью познать ее, по плохой сообразительности своей они отклоняются от нее и воображают себе истину иной, чем она есть на самом деле, полагая при этом, будто та мнимая истина, которую они представили себе, как раз и является истиной. Если же их представление покажется им ложным, они начинают думать, будто ложной является представленная таким образом истина, а не то, что было понято ими. Отсюда они приходят к тому выводу, что не существует вообще никакой истины и что всякий, кто мнит себя достигшим истины, лишь занимается самообольщением, а тот, о котором говорят, что он ведет к истине, является лишь лгуном и обманщиком, добивающимся речами своими главенства или еще чего-нибудь в этом роде. В результате всего этого одни из подобных людей приходят в замешательство, а другим — подобно тому, как это происходит с людьми, разглядывающими предметы издалека или видящими что-либо во сне, — кажется, что истина существует, но она далека от постижения ее человеком в силу причин, которые, согласно их взглядам, недоступны его рассудку. Стремясь извратить то, что ими постигнуто, и не считая постигнутое истиной, они полагают, что постигли наконец истину.

Глава XXXIV
О взглядах жителей невежественных и заблудших городов

Города бывают невежественными или заблудшими в тех случаях, когда их верования основаны на некоторых старых порочных взглядах.

Некоторые, например, говорят так: мы видим, как некоторые существа противоположны друг другу и как каждое из них стремится к уничтожению другого существа. Каждое из них, как мы видим, получает вместе со своим существованием нечто такое, благодаря чему оно сохраняет это существование от уничтожения, и нечто такое, посредством чего оно защищает себя от действия противоположного ему существа и спасает от него свой род, а затем — нечто такое, посредством чего оно уничтожает противоположное ему существо и образует из него тело, подобное себе по виду, и, наконец, — нечто такое, благодаря чему оно способно, используя прочие вещи, обеспечить себе лучшее и постоянное существование.

Многие из этих существ наделены тем, что позволяет им преодолевать все, что им противодействует. Так обстоит дело с любым существом по отношению к его противоположности и ко всем прочим существам, так что нам кажется, будто каждое существо одно только и предназначено для достижения лучшего существования, будто именно для этой цели оно было наделено всем, что необходимо для уничтожения того, что ему вредит и не приносит пользы, и всем, что может быть использовано для обеспечения наилучшего существования. Мы видим множество животных, набрасывающихся на множество других животных и желающих нанести им вред и уничтожить их, не извлекая для себя из этого никакой видимой пользы, словно каждое из них по природе своей стремится к тому, чтобы в мире не было другого существа, кроме него самого, или как будто существование всякого другого животного наносит ему ущерб, словно вредным для него является уже одно то, что это животное существует. Затем, если каждое из двух существ и не преследует этой цели, то оно, тем не менее, стремится поработить другое существо для своей выгоды; таковы отношения различных видов между собой, а во многих из них таковы же отношения и между всеми индивидами внутри одного и того же вида. Эти существа устроены так, что они борются и враждуют между собой, причем самое сильное из них по сравнению с остальными имеет наиболее законченное существование. Победители же всегда либо уничтожают друг друга, считая, по природе своей, что существование всякого другого существа представляет собой несовершенство и является вредным для его собственного существования, либо же используют и порабощают друг друга, считая, что любое другое существо существует именно для него.

Полагают, что в происходящих вещах нет никакой системы; полагают, что степени существ не соблюдаются; полагают, что различные свойства появляются у каждого существа без того, чтобы оно их заслуживало, причем они не имеют вовсе собственного существования. Эти и другие подобные вещи проявляются в наблюдаемых нами и известных нам существах.

Некоторые говорят также, что у существ именно такова их врожденная природа и что действия, совершаемые природными телами, по своей природе являются именно теми, которые должны совершаться животными, обладающими свободой выбора, по их выбору и воле, а разумными животными — соответственно их разумению. Поэтому они сочли, что города должны бороться и враждовать друг с другом, что города эти не имеют никаких степеней, что в них нет никакого порядка и что здесь нет такого, чтобы один кто-нибудь заслуживал большее право на почет или еще что-нибудь, чем кто-либо другой. Они сочли, что каждый человек должен один пользоваться всеми имеющимися у него благами и бороться против другого за все то, что ему полезно, и что самый счастливый человек есть тот, который одержал победу над всем тем, что ему враждебно.

Все это приводит к возникновению в городах множества воззрений, свойственных невежественным городам. Так, некоторые полагают, что между людьми не существует вовсе никаких связей, естественных или произвольных, что каждый человек должен ущемлять интересы другого, что каждый должен чуждаться другого, что два человека могут объединяться не иначе, как по необходимости, и приходить к согласию не иначе, как по нужде, и что в случае объединения один человек всегда будет победителем, а другой — побежденным. Если что-либо внешнее толкает их к объединению и соглашению, то делать это они будут обязательно лишь постольку, поскольку в этом есть необходимость, и постольку, поскольку делать это их принуждает нечто именно внешнее. Как только это внешнее исчезнет, между ними обязательно установится отчужденность и они должны будут разойтись. Таков звериный взгляд из числа взглядов, принадлежащих человечеству.

Другие же, установив, что изолированный человек не в силах удовлетворить все свои нужды, не имея помощников и пособников, из коих каждый брал бы на себя заботу об одной из этих нужд, высказываются в пользу объединения.

Еще одни полагают, что это должно осуществиться через принуждение — так, чтобы нуждающийся в помощниках подчинил себе и поработил определенную группу людей с тем, чтобы затем с их помощью таким же образом подчинить себе и поработить другую группу людей. Такой помощник должен относиться к нему не как равный к равному, но как побежденный к победителю. Так, например, кто сильнее всех телом и вооружением, тот может подчинить себе кого-либо, а подчинив человека, он с его помощью может подчинить себе еще одного человека или группу людей, затем с помощью этих людей он может подчинить себе других — и в конце концов у него соберется определенное количество помощников, каждый из которых будет занимать определенную ступень; а как только их соберется у него в достаточном количестве, он может превратить их в орудия для исполнения своих прихотей.

Другие полагают, что между людьми существуют определенная связь, привязанность и согласие, но они расходятся между собой в понимании того, что лежит в основе этой связи. Некоторые из них считают, что общность людей заключается в происхождении от единого предка, который выступает как то, что связывает этих людей и на чем основывается их объединение, согласие, привязанность и взаимопомощь ради того, чтобы победить других и не допустить, чтобы их победили другие. Раздоры и неприязнь происходят из различий в происхождении. Прямое происхождение от общего предка и близость к нему определяет связь, более прочную, а принадлежность к ветвям, более отдаленным, вызывает связи более слабые — вплоть до того, что они полностью исчезают и уступают

место неприязни. В случае внешней необходимости, как, например, при внезапном бедствии, для борьбы с ним они объединяются не иначе, как в большие группы.

Некоторые же считают, что основой этой связи является общность в родстве: мужчины одного племени вступают в брак с женщинами другого племени, а мужчины этого последнего соединяются браком с женщинами первого племени — это и значит «породниться между собой». Некоторые полагают также, что связь определяется подчинением одному и тому же первому правителю, который первым объединил этих людей, организовал их, дав им тем самым возможность одержать победу и достичь одного из благ невежественного города.

Некоторые думают, что основой связи являются клятва, союз и взаимный договор, которые определяют личный вклад каждого человека, его обязательство не выступать против остальных, не покидать их и выступать совместно с ними для того, чтобы добиться победы и не допустить того, чтобы над ними одержали победу.

Некоторые считают, что основой связи являются сходство нравов, природных качеств и общность языка и что расхождение происходит из несходства этих черт. Этими чертами обладает каждый народ. Необходимо, чтобы ее представители избегали и чуждались представителей других народов, так как народы различаются между собой по этим трем признакам.

Другие полагают, что основой связи является общность дома и вообще общность местожительства. Общность дома порождает связь, наиболее тесную; затем идут общность улицы, общность квартала — вот почему люди ищут утешения у своего соседа, ведь именно он разделяет вместе с ними ту же улицу или тот же квартал, затем — общность города и общность той местности, где расположен город.

Имеются здесь также еще некоторые вещи, которые, как полагают, должны определять частичную связь между небольшим объединением и небольшой группой и между парой таких объединений и групп — такие, как продолжительное пребывание вместе, общность употребляемой еды и питья, общность ремесел, общность нагрянувшего бедствия — особенно, когда, будучи вместе, люди испытывают бедствие одного и того же вида — и тогда одни из них служат утешением для других, — общность какого-либо удовольствия, а также общность такого места, где никто не обеспечен от того, чтобы каждому из них мог понадобиться другой, — как, например, при совместном путешествии.

Говорят, когда группы различаются между собой одной из этих связей, тогда, — будет ли это различие иметь место между двумя какими-нибудь племенами, городами, союзниками или народами, — они будут различаться между собой таким же образом, каким один индивид отличается от другого индивида, ибо нет никакой разницы между тем, как отличается один человек от другого человека, и тем, как отличается одна группа людей от другой группы. Все равно они неизбежно будут бороться и враждовать друг с другом, причем целями этой борьбы будут безопасность, честь, благосостояние, удовольствия и все то, что может послужить средством

для достижения перечисленных целей. Каждая группа будет неизбежно стараться лишить другую группу всех указанных благ и присвоить их себе. Таково же будет и стремление каждого отдельного индивида по отношению к другому индивиду. Та группа, которая лишит другую группу перечисленных благ, будет блаженным и счастливым победителем. Свойства эти коренятся в самой природе как каждого отдельного человека, так и каждой группы людей; они вытекают из самого естества природных существ. А все, что коренится в природе, то справедливо, и справедливость, следовательно, состоит в борьбе, она заключается в том, чтобы определенная группа покоряла все группы, какие ей только не попадутся. Что же касается покоренного, то в результате своего поражения он получает ущерб либо для своего телесного благосостояния или даже гибнет и уничтожается, и тогда существование свое продолжает один только победитель, либо для своей чести, и тогда он остается униженным и порабощенным, используемым в качестве раба победившей его группой, и он будет делать только то, что будет больше всего способствовать как достижению победителем того блага, ради которого он боролся, так и продлению его жизни. Значит, и порабощение побежденного победителем также является справедливым; и исполнение побежденным всего того, что наиболее полезно победителю, равным образом является справедливым. Значит, все это — природная справедливость, а таковая как раз и является добродетелью. Следовательно, все эти действия суть действия добродетельные, и когда победившая группа получает завоеванные блага, необходимо, чтобы наибольшая часть этих благ была отдана тому, кто больше всех сделал для их завоевания, а наименьшая досталась тому, кто сделал для этого меньше всех. Если в результате победы у побежденного была отнята честь, то наибольшая доля ее достанется тому, кто сделал больше всех для этой победы; если же это богатства, он также получит наибольшую часть, — и так обстоит дело со всеми прочими благами. Это, по их мнению, тоже есть естественная справедливость.

Говорят: что касается всего другого, что называют справедливостью, например, в купле и продаже, возвращении долга, в том, чтобы ни на кого не гневаться, никого не притеснять и тому подобное, то тот, кто поступает таким образом, делает это прежде всего из страха, слабости или будучи принужден к этому внешней необходимостью. Подобное будет иметь место тогда, когда две стороны, представляя собой как бы двух равных по силе индивидов или две равные по силе группы, будут поочередно одолевать друг друга. Когда все это затянется на долгое время, каждая из этих сторон, отведав оба состояния, окажется в невыносимом состоянии, и тогда они объединятся и поделятся между собой, уступив каждая другой некоторую часть тех благ, из-за которых они боролись. Блага эти от этого свойств своих не потеряют, а стороны условятся, что ни одна из них никогда не будет предъявлять перед другой претензий на то, чем она обладает, кроме как на определенных условиях, о которых обе эти стороны и договариваются. Из всего этого рождаются условия, устанавливаемые для купли и продажи, возникают взаимопочитание, взаимоутешение и прочие явления того же рода. Подобное имеет место в том случае, когда один че-

ловек оказывается слабее другого или испытывает перед ним страх. Пока в отношении друг к другу люди находятся в упомянутом положении, они обязательно должны объединиться, но как только один из них оказывается сильнее другого, он неизбежно должен нарушить договор и постараться подчинить себе этого другого.

Или же бывает так, что двое сталкиваются с чем-то для них внешним, чему они могут противодействовать лишь путем совместных действий и при том условии, если они оставят взаимные распри, и тогда они начинают действовать сообща — до тех пор, пока это внешнее продолжает существовать. Может случиться и так, что каждый из них, будучи озабочен тем, чтобы добыть некую вещь, приходит к тому мнению, что цели своей он может достичь лишь с помощью другого и через совместные с ним действия. В последнем случае они оба оставляют на это время взаимные распри и начинают оказывать друг другу помощь. Когда же в результате указанных причин различия между ними сглаживаются и когда, по прошествии с этого момента определенного периода времени, подрастают те, кому неизвестно, с чего все это началось, то эти последние считают, что существующий ныне порядок вещей и есть сама справедливость — им и невдомек, что в начале всего этого были страх и слабость. Пользуясь всем этим, они будут испытывать гордость, а между тем тот, кто пользуется этими вещами, либо слишком слаб, либо боится взять что-либо у другого — подобно тому, как это бывает с человеком, испытывающим желание сделать то же, что и другой.

Глава XXXVI
О смирении

Что касается смирения, то оно заключается в признании того, что некое божество правит миром и что духовные лица руководят и управляют всеми такими действиями, как теми, что служат прославлению божества, молитвами, восхвалением и освящением; если человек исполняет эти обряды и отказывается от многих благ, являющихся предметом желания в этой жизни, и если он твердо придерживается всего этого, то ему возместят за все это и воздадут великими благами, коих он достигнет после смерти. Если же он не придерживается ни одного из этих обрядов и пользуется благами в течение своей дольной жизни, он будет наказан за это после своей смерти великими бедами, кои настигнут его в потусторонней жизни.

Все это — хитрости и козни против одной группы и в пользу другой. Все это — хитрости и ловушки, которые использует тот, кто неспособен бороться за эти блага открыто и честно, козни, к которым прибегает тот, кто не имеет силы захватить эти блага собственными руками и силой своего оружия, без притворства и чужой помощи, чтобы запугать других и вынудить их оставить все эти блага или некоторые из них, дабы ими овладели другие; так поступает тот, кто бессилен бороться за то, чтобы захватить и отвоевать их для себя. Таким образом, того, кто придерживается этих обрядов, будут принимать за пренебрегающего земными благами; о нем будут думать хорошо и на него будут полагаться. Его не будут ни опасаться, ни остерегаться, ни подозревать в чем-либо. Напротив того — он скроет свои замыслы и поведение свое будет расписывать как божественное. Таким образом, он будет иметь внешность и образ человека, который вовсе не ищет для себя всех этих благ; по этой причине его будут почитать, возвеличивать и искать его расположения путем доставления ему иных благ. Люди будут покорны ему, они полюбят его и не будут осуждать его, если он будет во всем следовать своим страстям; более того, все будут находить прекрасным любой безобразный поступок, какой только он не совершит. Так он завоюет у всех почет, главенство, богатства, удовольствия и получит все блага. Конечно, все эти обряды были введены именно с этой целью.

Как охота на хищных зверей ведется либо путем открытой борьбы и нападений, либо с помощью хитростей и ловушек, так же и захват этих благ может производиться либо посредством открытого требования, либо с помощью обмана. Человек нападает, но делает вид, будто цель его — иная, чем та, которую он действительно преследует; его не будут опасаться, остерегаться и ему не будут противодействовать, и он легко, таким образом, достигнет своей цели.

Когда человек придерживается этих обрядов и проявляет при этом большую настойчивость, делает он это с тем, чтобы добиться определенных вещей, ради которых все это и было создано. Принимает он эти обряды лишь для видимости — с тем, чтобы завоевать одно какое-либо благо или все эти блага, — и он будет желанным для людей, и те будут считать его все более и более правдивым, мудрым, знающим и ученым; его будут почитать, уважать и возвеличивать. Но когда он совершает эти обряды ради самих же обрядов, а не для того, чтобы посредством них получить эти блага, тогда он оказывается в глазах людей впавшим в ошибку, введенным в заблужденье, злодеем, глупцом, безумцем, несчастным, ничтожным, бессильным — он окажется предметом всеобщего осуждения. Однако многие будут в насмешку высказывать ему похвалы, другие окажут ему поддержку в своих собственных интересах, дабы он не оспаривал каких-либо благ, но оставил бы их, чтобы последние были в обилии для них и для других. Третьи будут хвалить его поведение и образ действий из страха, чтобы люди, не признающие это поведение, не лишили бы их того, чем они владеют. Четвертые будут хвалить и считать его счастливчиком только потому, что сами заблуждаются так же, как и он.

Эти и подобные этим взгляды суть взгляды жителей невежественных городов, и разделяются они многими людьми в отношении того, что они наблюдают в различных существах. Когда на их долю выпадают блага, ради которых они боролись, нужно, чтобы эти блага были сохранены, удержаны, увеличены и умножены, и если этого не сделать, они исчерпаются.

Некоторые полагают, что все они всегда и всюду должны стараться победить других, и каждый раз, как они победят одну группу людей, они обращаются против другой. Иные полагают, что блага эти следует вытягивать друг у друга или у посторонних людей, и они сохраняют и увеличивают эти блага, либо приобретая их друг у друга — посредством купли, продажи, обмена и тому подобного, — либо у посторонних лиц — посред-

ством борьбы. Иные же думают увеличивать эти блага с помощью обоих этих средств сразу.

Некоторые еще считают, что для достижения этих благ людям следует разделиться на две части: одна часть будет добывать их посредством сделок в своей среде, другая — посредством отвоевывания их у других. Они будут, таким образом, разделены на две группы, каждая из которых будет иметь свой особый способ добывания благ: одна будет использовать борьбу, другая — добровольные сделки. Некоторые из них полагают, что группа, осуществляющая сделки, должна состоять из женщин, а группа, осуществляющая борьбу, — из мужчин. Причем, если кто-нибудь оказывается слишком слабым для ведения борьбы, то такого включают в группу, осуществляющую сделки. Если же кто-нибудь не подходит ни для того, ни для другого занятия, то такой человек должен рассматриваться как лишний. Некоторые полагают, что группа, осуществляющая сделки, должна состоять из других людей, не из тех, кто борется, и что именно представителям этой группы надлежит взять на себя — вследствие их характера — задачу по сохранению, приумножению и увеличению завоеванных благ.

Иные полагают, что у существ может иметь место лишь борьба между различными видами; что же касается существ, входящих в один и тот же вид, то по отношению к ним вид выступает как то, что их связывает, почему последние и должны поддерживать между собою мир. По отношению же к людям связующим началом выступает человечность, и людям, поскольку они принадлежат к роду человеческому, надлежит поддерживать между собою мир. После этого они отвоюют у прочих видов все, чем они могут воспользоваться, оставив то, что не принесет им никакой пользы.

Если же среди бесполезного окажется и вредное, то последнее непременно будет уничтожено, а безвредное будет оставлено.

Поэтому они и говорят: если дело обстоит именно таким образом, то те блага, которые могут быть приобретены людьми друг у друга, должны приобретаться посредством добровольных сделок, а те блага, которые люди могут приобрести и использовать, лишь взяв их у существ другого вида, должны приобретаться посредством борьбы, поскольку существа прочих видов не обладают разумом и потому не способны к совершению добровольных сделок. Они говорят: вот что естественно для человека, а что же касается воинственного человека, то таковой — постольку, поскольку он воинственен — чужд человеческой природе. Поэтому, если на Земле должны будут существовать народы или группы, лишенные свойственной человеку природы и стремящиеся завоевать у других групп принадлежащие им блага, то те народы и те группы, которые обладают этой природой, вынуждены будут прибегать к помощи особых групп людей, выделенных специально для того, чтобы давать отпор упомянутым группам, если те будут совершать на них нападения, и отвоевывать у них блага, если последние были завоеваны ими у них раньше. Таким образом, каждая группа будет иметь в себе две силы: одну для борьбы и защиты, другую — для совершения сделок. Однако та сила, посредством которой защищаются, не является такой принадлежностью данной группы, которую она может использовать произвольно — к силе этой она может прибегать лишь вынужденно, при наличии какой-либо внешней угрозы. Одни и другие думают различно: первые полагают, что мирные отношения не являются тем, что привходит извне, а последние полагают, что борьба не является тем, что привходит извне.

Отсюда и происходит этот взгляд, принадлежащий жителям мирных городов.

Глава XXXVII
О невежественных городах

Среди невежественных городов бывают города необходимости, обмена, падшие города, города честолюбивых и сластолюбивые. Жители этих городов, исключая жителей сластолюбивого города, озабочены целями одного и того же рода. Что же касается жителей сластолюбивого города, то они имеют большое число забот: в этом городе встречаются заботы всех невежественных городов. Что касается борьбы и защиты, к которым бывают вынуждены прибегать мирные города, то ими занимаются либо жители этих городов все вместе, либо только некоторые из них, так что жители этих городов оказываются разделенными на две группы: на группу, имеющую силу для борьбы и защиты, и на группу, такой силой не обладающую. Таким образом они сохраняют имеющиеся у них блага. Представители последней группы из числа жителей невежественных городов обладают здоровыми душами, тогда как представители первой группы имеют порочные души, ибо таковые полагают, что борьба является благом, причем в обоих своих проявлениях — как та, которая ведется открыто, так и та, которую ведут, прибегая к хитрости. Тот из них, кто может бороться открыто, поступает именно так, а тот, кто не может поступать таким образом, прибегает к вероломству, мошенничеству, лицемерию, подлогу и обману.

Другие верят в то, что существуют счастье и совершенство, коих человек достигает после своей смерти, в другой жизни, и что существуют подлинные добродетели и добродетельные поступки, совершаемые людьми для того, чтобы достичь с их помощью счастья после своей смерти. Посмотрев на природные существа и увидев в них то, что они не могли отрицать или отвергать, они подумали, что, если допустить, будто все природное таково, как оно представляет взору, тогда мнения жителей невежественного города оказались бы необходимыми. Поэтому они предпочли сказать, что природные существа, предстающие перед взором в таком-то виде, имеют иное существование, помимо того, которое наблюдается в настоящее время, и что это существование, которым они обладают в настоящий момент, не является для них естественным, но противоположно тому, которое является для них естественным. Нужно по воле своей ставить такие цели и действовать таким образом, чтобы уничтожить это существование и достичь таким путем того существования, которое как раз и представляет собой природное совершенство, ибо это видимое существование препятствует достижению совершенства, и если оно будет уничтожено, то тогда будет достигнуто совершенство.

Другие находят, что существование существ есть то, которое реализовалось в настоящий момент, но другие вещи сочетались и перемешались с ними, испортив их, помешав им совершать их действия и придав многим из них чуждые им формы так, что в результате всего этого они приняли, например, не-человека за человека, а человека за не-человека и то, что является человеческим действием, они приняли за нечеловеческое действие, а нечеловеческое действие — за человеческое. Таким образом, теперь оказалось, что человек не делает того, что ему надлежит делать согласно его природе, и делает то, что согласно его природе делать ему не следует. Равным образом множество вещей стали считаться ими истинными, хотя они таковыми и не являются, а многие другие — невозможными, хотя они также не являются таковыми.

Сторонники обоих упомянутых мнений полагают, что это видимое существование должно быть уничтожено с тем, чтобы получилось то существование. Человек является одним из природных существ, и существование, которым он обладает в настоящий момент, не является его естественным существованием — последнее представляет собой не это существование, а другое — то существование, которым он обладает ныне, противоположно тому существованию и создает для него препятствие; то существование природным не является.

Некоторые думают, что соединение души с телом не является естественным, что человек — это и есть душа, а присоединение тела к ней портит ее и искажает ее действия, что пороки исходят от души по причине соединенности ее с телом, что ее совершенство и добродетель состоят в том, чтобы освободиться от тела. В блаженстве своем она вовсе не нуждается в теле; также и для достижения блаженства она не нуждается ни в теле, ни в тех вещах, которые находятся вне тела, — таких как богатство, соседи, друзья, жители города: именно телесное существование вызывает потребность в гражданских обществах и прочих внешних вещах. Они и решили поэтому, что телесное существование должно быть отброшено.

Другие же находят, что тело свойственно человеку по природе, и полагают, что по природе ему не свойственны именно аффекты души и что полная добродетель, посредством которой он достигает счастья, заключается в уничтожении и истреблении этих аффектов. Одни отнесли это ко всем аффектам — таким как гнев, страсть и тому подобные, — ибо, по их мнению, именно таковые являются причиной предпочтения мнимых благ — таких как почет, достаток и удовольствия; а предпочтение борьбы порождается гневом и силой, вызывающей гнев, — отсюда же возникают раздоры и отчужденность. Вот почему они и решили, что все эти аффекты должны быть уничтожены. Одни полагают, что это относится к страсти, гневу и другим подобного же рода аффектам и что добродетель и совершенство состоят в их уничтожении. Иные же полагают, что это относится к другим аффектам — таким как ревность, скупость и им подобным. Вот почему, по мнению некоторых, то, что образует естественное существование, отличается от того существования, которым мы обладаем в настоящее время, и причина возникновения страсти, гнева и прочих аффектов души противоположна тому, что образует ее разумную часть. Вот почему некоторые — как, например, Эмпедокл — причиной того почли противоречие двух действующих начал; у других — как, например, у Парменида — в его открыто высказанных взглядах, а также у прочих естествоиспытателей...

Среди прочих взглядов, о которых мы можем судить по тому, что рассказывают о многих древних мыслителях, имеется и такой: «Умри по воле — будешь жить по природе». По их мнению, смерть бывает двоякой: смертью естественной и смертью по воле. Под смертью по воле они подразумевают уничтожение таких аффектов души, как страсть и гнев, а под смертью естественной — отделение души от тела. Под естественной же жизнью они понимают совершенство и счастье. Так обстоит дело, по мнению тех, кто в таких аффектах души, как страсть и гнев, видит состояния, для человека противоестественные.

Упомянутые нами воззрения древних мыслителей являются порочными — от них произошли взгляды, послужившие основой для распространения схизм во многих из заблудших городов.

Иные, наблюдая те состояния природных существ, о которых мы говорили перед этим, и обнаружив, что существуют различные, противоположные друг другу существа и что последние то существуют, то не существуют, — увидев все то, о чем мы говорили выше, иные решили, что существа, являющиеся ныне объектом нашего чувственного и разумного восприятия, не имеют определенных субстанций. Равным образом, по их мнению, эти существа не имеют вовсе никакой присущей только им природы — так, чтобы субстанция какой-нибудь из них была этой и только этой, а не какой-либо другой природой. Но субстанция каждой из них, по их мнению, состоит из бесконечного множества вещей. Такое, например, можно сказать о человеке. То, что понимается под этим словом, есть нечто лишенное определенной субстанции. Но субстанция человека и то, что понимается под этим, представляют собой бесконечное множество вещей. Однако то, что мы чувственно воспринимаем теперь из его субстанции, есть именно данный объект чувственного восприятия, и то, что мы мыслим из нее, является именно тем, что утверждается нами как объект нашего теперешнего разумного восприятия, и вместе с тем совершенно не исключено, что все это — нечто другое, а не данное мыслимое и не данное чувственно воспринимаемое. И это относится к любой вещи: она не такова, как она существует в настоящее время, и субстанция ее не такова, как она представляется разуму по одному только своему названию — она это и нечто иное, чего мы не воспринимаем ни чувствами, ни разумом, но что, будучи на месте той вещи, которая существует ныне, могло бы стать объектом как наших чувств, так и нашего разума. Однако то, что стало существующим, есть именно это, и если не говорят, что природа — природа того, что понимается под каждым словом, — не является данным, вот сейчас мыслимым объектом, но представляет собой множество других вещей, и если говорят, что оно есть это, но что оно может быть и не этим, а чем-то нами не мыслимым, то никакой разницы здесь нет, ибо из всего возможного и допустимого, когда оно положено существующим, никак не может следовать невозможное. Так обстоит дело со всем тем, что, по-нашему, является единственно возможным или допустимым, хотя возможно, что

есть и нечто другое. Но необходимость этого не та, какую мы получаем, производя умножение, когда, например, три, будучи помножено на три, дает существование девяти — субстанция его не такова: из этого может возникнуть какое-либо другое число, какая-нибудь другая — любая, какая случится — неисчисляемая вещь или еще что-нибудь такое, чего мы не воспринимаем ни чувствами своими, ни разумом; вполне возможно, что это будет какая-нибудь из бесчисленных чувственных и интеллигибельных вещей, еще не бывших объектом чувственного и разумного восприятия либо даже вовсе не существующих, чтобы быть воспринимаемыми чувствами и разумом.

Таким же образом все то, что с необходимостью вытекает из данной вещи, следует не потому, что необходимым это делает ее субстанция, а потому, что так случилось, и потому, что некий деятель, внешний для данной вещи, произвел в ней другую вещь — либо в то время, когда эта вещь производилась, либо в один из моментов ее существования. Возникновение же вещи в данное время в том виде, в каком она существует, обязано либо случаю, либо тому, что некий деятель извне сотворил и то и другое.

Было бы вполне возможным, если бы вместо того, что мы понимаем под словом «человек», возникла другая вещь, отличная от той, которую мы мыслим сейчас. Но этому деятелю из всех возможных для него вариантов было угодно выбрать именно это понятие, в результате чего наше чувственное восприятие и понимание человека стали именно такими, а не иными.

Подобное воззрение относится к тому же роду, что и взгляды тех, по мнению которых противное и противоречащее тому, что мы мыслим в данный момент о какой-либо вещи, может быть как раз истинным. Однако нам случилось представить себе, что истина и справедливость — это то, что мы считаем таковым в данный момент. То, что понимается под словом «человек», может быть чем-то другим, а не тем, что понимается под этим в данный момент, — оно может представлять собой бесконечное множество вещей, — так что каждая из этих вещей представляет собой природу этой понимаемой сущности, и если таковые и образуют с данным, вот сейчас мыслимым объектом единую по числу вещь, то сам мыслимый сейчас объект не представляет собой вещи, единой по числу, а то, что мыслится под словом «человек», не является чем-то иным, как вот этим, в данный момент мыслимым объектом. Если эта сущность и не едина по числу, но, напротив того, множественна и обладает различными определениями, то слово «человек» употребляется по отношению к тому и другому в качестве общего имени. Однако если было бы возможным, чтобы и то и другое появилось вместе в действительности, то они были бы подобны таким двум вещам, к которым в данный момент прикладывают имя «'айн» («то же самое»), и существовали бы вместе вещи, бесконечные по числу. Если же не было бы возможным, чтобы и то и другое существовало вместе, и если бы они существовали последовательно, тогда эта сущность в своей целокупности была противоречивой и противополагалась бы самой себе. Если же она противополагалась бы самой себе, будучи бесконечной или конечной, тогда из этого с необходимостью вытекало бы следующее: все, что является единственно возможным или что не может иметь своей противоположности, может иметь такое начало, которое либо противоположно ему, либо ему противоречит, либо противно ему — и все это может быть во всей целокупности (и это будет истинным), — либо вместо этой сущности, либо вместе с ее противоположностью. Из всего этого с необходимостью вытекает, что ни одно высказывание не верно и что все высказывания верны, а также — что в мире нет ничего невозможного. Тогда, если что-либо будет принято за природу какой-нибудь вещи, может получиться так, что она окажется совсем иной, чем то, что понимается под данным словом в настоящее время. Природа вещи, о которой мы не знаем, что она собой представляет, и которая может возникнуть и быть воспринятой чувствами или разумом и стать понятой, не является, однако, в настоящее время объектом нашего разумного познания. Вещь, о которой мы в настоящий момент не знаем, что она собой представляет, может в целокупности своей быть противоречивой и противоположной самой себе; таким образом, то, что, по нашему мнению, является невозможным, могло бы не быть невозможным.

Это и другие того же рода воззрения уничтожают мудрость и делают истинными вещи, запечатленные в душах как невозможные, ибо в них утверждается возможность существования в субстанциях всех вещей, противоположных существований и существований, бесконечных в своих субстанциях и акциденциях, причем ни одна вещь из них не утверждается невозможной.

Книга о классификации наук[45]

Что касается науки о музыке, то она, коротко говоря, заключается в изучении видов мелодий, того, из чего они слагаются, для чего их слагают, как их слагают и какими они должны быть, чтобы их действие [на душу] было более проникающим и впечатляющим. То, что известно под этим названием, делится на две науки, из коих одна образует практическую науку о музыке, а другая — теоретическую.

Практическая [наука о] музыке имеет своей целью создание тех или иных видов чувственно воспринимаемых мелодий при помощи различных средств, предназначенных для их [создания] либо природой, либо искусством. К числу естественных средств относятся гортань, язык, язычок и то, что в них имеется, а также нос. К числу искусственных средств относятся такие [инструменты], как *мизмар*, лютня и т. п. Музыкант-практик лишь извлекает тона и мелодии при помощи средств, которые обычно и служат для их создания.

Что же касается теоретической [науки о музыке], носящей умозрительный характер, то она дает знание о тонах и мелодиях, а также о причинах всего того, из чего создается мелодия, не постольку, поскольку она связана с материей, а в отвлеченной форме, безотносительно к инструменту и всякой материи. Она рассматривает мелодии как предмет слухового восприятия вообще, независимо от того, какому инструменту и какому телу случается быть их источником.

Теоретическая наука о музыке распадается на пять крупных разделов.

В первом разделе речь идет о началах и первоосновах, к которым обращаются при выяснении того, что включает в себя данная наука, о том, как эти начала применяются, какими способами исследуется это искусство, из каких и скольких элементов оно состоит и каким должен быть его исследователь.

Во втором [разделе] речь идет об основах этого искусства. Этот раздел касается происхождения тонов, дает знание об их количестве и количестве их видов, объясняет отношение одних тонов к другим и содержит доказательство относительно всего этого. В нем разъясняются также виды расположения и порядка тонов, благодаря которым последние становятся

согласованными, с той целью, чтобы можно было подбирать подходящие тона и слагать из них мелодии.

В третьем разделе речь идет о применении того, что разъяснялось относительно основ, начал и доказательств, к различного вида искусственным средствам, предназначенным для [создания тонов], об извлечении всех этих [тонов] при помощи упомянутых средств, о расположении их в заранее определенном порядке, коему разъяснение дается в началах [науки о музыке].

В четвертом разделе речь идет о видах естественных ритмов, составляющих метрическую основу тонов.

В пятом разделе говорится о составлении мелодий вообще, а также о составлении совершенных мелодий, каковые сочиняются для поэтической речи, слагающейся согласно определенному порядку и строю, о способах применения поэтической речи соответственно тем или иным целям мелодии и об определении тех мелодий, которые благодаря этой речи становятся более впечатляющими и проникающими [в душу], достигая цели, ради которой их создают.

[О происхождении наук][46]

Я утверждаю, что после того, как субстанция получила движение, она получила и звук, который разделился на три вида, а именно: на высокий, низкий и промежуточный между ними. Отсюда потребовалась наука, благодаря которой мы познали бы высокие звуки, низкие и промежуточные между ними, так что от нас не осталось бы скрытым ничто в этом отношении. Это наука о звуках.

Эта наука полезна в том смысле, что умеряет нравы тех, которые потеряли равновесие, делает совершенными тех, которые еще не достигли совершенства, и сохраняет равновесие у тех, которые находятся в состоянии равновесия. Эта наука полезна и для здоровья тела, ибо когда заболевает тело, то чахнет и душа, когда тело испытывает помехи, то испытывает помехи и душа. Поэтому исцеление тела совершается таким образом, что исцеляется душа, что ее силы умеряются и приспособляются к ее субстанции, благодаря звукам, производящим такое действие.

[4]. Речь о познании причины, благодаря которой возникла музыкальная наука.

У этой науки имеются три корня: метр, мелодия и жесты. Метр изобретен для того, чтобы привести к известным пропорциям разумные понятия; мелодия изобретена для того, чтобы привести к известным пропорциям высокие и низкие звуки; эти два корня подчинены чувству слуха. Жест же подчинен чувству зрения; он установлен для того, чтобы подобные и подлежащие сравнению между собой движения были согласованы с метром и звуком. Наука жеста подчинена этим двум главным чувствам, т.е. слуху и зрению. Таким образом, очевидно, откуда возникла наука музыки и как она произошла.

«Братья чистоты»

(X век)

Тайная религиозно-философская организация «Братья чистоты», политически связанная с исма'илитскими кругами ши'изма, возникла в Басре (Ирак) в середине X века. Члены этой организации ставили своей целью распространение философских и научных знаний с целью искоренения пороков современного им общества.

«Братьями чистоты» были написаны 52 трактата (или «послания»), которые составили своеобразную энциклопедию, известную под названием «Послания братьев чистоты и друзей верности». В этом обширном сочинении нашли отражение все отрасли знания того времени: математика, естествознание, философия и другие. В разделе «Посланий», посвященном математическим наукам, имеется специальный трактат «О музыке», фрагменты из которого приводятся ниже.

Послания «Братьев чистоты»
5. О музыке[47]

Знай, о брат мой (да поспешествует Аллах тебе и нам духом, от Него исходящим): материей всякого искусства, требующего ручного труда, являются природные тела, и все, что производится им, составляет телесные формы. Иначе обстоит дело с музыкой, материя[48] которой целиком представляет собой духовные субстанции, а именно души слушателей, и всякое ее воздействие на душу находит также <чисто> духовное проявление. Ведь музыкальные мелодии <слагаются> из звуков и тонов, кои воздействуют на души так же, как искусство мастеров в других <областях> воздействует на материи, лежащие в основе их ремесла.

Эти тона и звуки могут побуждать души к выполнению тяжелых работ и к тому, чтобы заниматься утомительными ремеслами, вливать в них бодрость и укреплять решимость при совершении дел трудных, изнурительных для тела и поглощающих лучшие <силы> души и запасы средств. Это те бодрые мелодии, кои находят свое применение на войне. В сражениях к ним прибегают для *хулы*[49], особенно когда ее сочетают с ритмичными стихами, описывающими битвы и прославляющими доблестных <воинов>.

Эти мелодии и тона могут также подавлять вспышки гнева, класть конец вражде, примирять <людей> и внушать <им> дружбу и любовь. Так, рассказывают, что на одной пирушке встретились два враждовавших между собой человека, с давних пор питавших друг к другу ненависть и затаенную злобу. И вот в то время, когда они вместе пили, ненависть их прорвалась наружу, страсти их разгорелись и оба уже были готовы порешить друг друга. И тогда музыкант, увидев, к чему у них клонится дело (а в своем искусстве он был большим мастером), изменил извлекаемые им из струн тона, начал исполнять для них нежную, успокаивающую мелодию и продолжал свою игру до тех пор, пока гнев их не остыл, пока они не встали, не обнялись и не примирились.

Мелодии и тона, далее, могут изменять состояния души и претворять друг в друга ее противоположные нравственные качества. Так, рассказы-

вают, что несколько музыкантов собралось по приглашению одного знатного мужа. Тот рассадил их на своем собрании соответственно их мастерству, как вдруг к ним явился некий оборванец и хозяин усадил его выше их всех. Это вызвало на лицах музыкантов выражение несогласия, и тогда хозяин, желая показать им превосходство <пришельца> и умерить их недовольство, попросил его исполнить им какую-нибудь мелодию. <Незнакомец> извлек какие-то бывшие при нем деревянные предметы, приладил их друг к другу, натянул на них струны, ударил по ним, заиграв на один лад, и заставил всех, кто был на том собрании, рассмеяться — такую утеху, веселье и радость вселил он в их души. Потом он ударил по струнам, заиграв на другой лад, и заставил всех разрыдаться — так трогательна была мелодия и такую грусть вселила она в их сердца. Затем он перестроился и заиграл на новый лад так, что всех усыпил. После этого он встал, вышел и был таков.

Из того, о чем говорилось выше, явствует, что воздействие музыкального искусства на души слушателей бывает столь же разнообразно, как и воздействие искусства мастеров <в других областях> на материи, лежащие в основе их ремесла. Именно поэтому им пользуются все народы, составляющие род человеческий, а также многие <виды> животных. О том, что это искусство имеет действие на душу, свидетельствует следующее: люди к нему прибегают и на свадьбах, пиршествах и званых собраниях, когда им радостно и весело, и на похоронах, когда их одолевают грусть, тоска и горе, и на рынке, и дома, и в пути, и на привале, и на отдыхе, и на работе, и на собраниях у царей, и в жилище простолюдина; к нему обращаются мужчины и женщины, дети и старцы, ученые и неученые, ремесленники и торговцы — люди всех сословий.

Глава о том, что музыкальное искусство обязано своим происхождением мудрецам

Знай, о брат мой (да поспешествует Аллах тебе и нам духом, от Него исходящим): все искусства были изобретены мудрецами благодаря их мудрости, а затем люди научились им у этих мудрецов и обучили друг друга, так что эти искусства стали наследием, перешедшим простым людям от мудрецов, обучающимся от ученых, ученикам от наставников. Таким образом, <и> музыкальное искусство было изобретено мудрецами благодаря их мудрости, а люди научились ему у этих мудрецов и использовали его так же, как и другие искусства, <...> применительно к тем или иным целям.

Что касается цели, ради которой <музыкальное искусство> используется поборниками Божественных законов в храмах и молитвенных домах при богослужении, при жертвоприношениях, при молебствованиях и при оплакивании — как это делал пророк Да'уд (мир да будет над ним), когда он читал свои псалмы, и как это делают христиане в своих церквах и мусульмане в своих мечетях, устраивая красивые песнопения и читая напевно <Священные тексты>, — то заключается она в том, чтобы растрогать сердца, подчинить и смирить души, <склонить их> к повиновению, повелениям и запретам Всевышнего, к покаянию пред Ним во грехах своих и к возвращению в <лоно> Господа, Славного и Всевышнего, по стезе предначертанных <Им> законов.

При богослужении, при восславлении <Господа> и при чтении <Священных текстов> использовали музыкальные мелодии, называющиеся «печальными», т.е. такие мелодии, которые трогали сердца <людей>, когда <они> внимали им, вызывали в их глазах слезы, внушали <их> душам раскаяние за прошлые грехи, делали их более искренними и совестливыми. В этом заключается одна из причин изобретения мудрецами музыкального искусства и его применения в храмах при жертвоприношениях, молебствованиях и богослужениях. Еще одна изобретенная ими мелодия, которую называют «бодрой», использовалась полководцами в сражениях и для хулы: она вселяла в души смелость и отвагу.

Еще одна изобретенная ими мелодия использовалась в лечебницах на рассвете: она облегчала больным страдания, причиняемые хворью и недугом, смягчала их остроту и исцеляла от многих недомоганий и болезней.

Еще одна изобретенная ими мелодия используется на похоронах, когда <люди охвачены> горем, печалью и унынием; она утешает души, облегчает страдания, причиняемые несчастьем, разгоняет тоску и утоляет печаль.

Еще одна изобретенная ими мелодия используется при выполнении тяжелых работ и когда занимаются утомительными ремеслами — таковы мелодии, исполняемые носильщиками, строителями и лодочниками: она облегчает усталость тела и утомление души.

Другие изобретенные ими мелодии используются на свадьбах и пиршествах, когда <людям> радостно, приятно и весело. Эти мелодии хорошо известны — они исполняются и в наши дни.

<Музыкальное> искусство могут применять и <при обращении> с животными. Так, например, поступают погонщики верблюдов, которые прибегают к *хида'*[50] на заре и ночью для понукания верблюдов и облегчения им бремени поклажи. Оно применяется и теми, кто пасет овец, коров и коней, когда последние подходят к водопою, чтобы посвистом возбудить в них желание напиться. <В обращении> с теми же <животными> используются и иные мелодии: <одни> — при наступлении времени течки и при случке, другие — при доении, чтобы получить больше молока. Охотники за газелями, фазанами, *катами*[51] и другими птицами используют по ночам мелодии, с помощью которых они заставляют их падать, так что их можно потом брать <голыми> руками.

Женщины, <нянчащие> детей, используют мелодии, останавливающие плач и навевающие сон.

Из того, о чем говорилось выше, явствует, что музыкальное искусство используется каждым народом и доставляет наслаждение всем животным, наделенным чувством слуха. Напевы воздействуют на души, имеющие духовную <природу>, так же как другие искусства воздействуют на материи, обладающие телесной <природой>.

И мы теперь говорим: музыка — это напев; музыкант — это тот, кто исполняет напев; музыкальные <инструменты> — это орудия, <воспроиз-

водящие> напев; напев — это мелодии, находящиеся друг с другом в определенном сочетании; мелодия — это следующие друг за другом тона; тона — это размеренные звуки; звук — это удар, возникающий в воздухе от взаимного столкновения тел, как мы это уже разъясняли в «Послании о воспринимающем и воспринимаемом».

Глава о <гармоничном> слиянии звуков и их дисгармонии

Знай: высокие и низкие звуки составляют противоположности. Однако, если между ними окажется гармоническое отношение, они будут согласованными, сольются и соединятся, став размеренной мелодией, и тогда они доставят слушателю удовольствие, духам — радость и душам — наслаждение. Если же между ними не окажется <такого> отношения, они будут несогласованными и чуждыми друг другу, гармонии в них не будет, и тогда они не только не доставят слушателю удовольствия, но будут для него неприятны, души проникнутся к ним отвращением, духи — неприязнью.

Высокие звуки бывают горячими; они нагревают грубую смесь химусов[52] и утончают ее. Низкие звуки бывают холодными; они увлажняют горячую, сухую смесь химусов. Умеренные же звуки, <занимающие среднее положение> между высокими и низкими, сохраняют умеренную смесь химусов в ее <прежнем> состоянии так, чтобы она не вышла из равновесия. Громоподобные устрашающие дисгармонирующие звуки, внезапно и разом достигая слуха, нарушают смесь, выводят ее из равновесия и <могут> вызвать смерть от неожиданности. Для <извлечения> подобных звуков существовал <особый> инструмент, которым пользовались греки на войне, вселяя им страх в души своих противников. Те, кто дул <в этот инструмент>, пуская его в ход, затыкал себе уши. Что же касается гармоничных, размеренных и умеренных звуков, то они приводят смесь в равновесие, вызывают радостное настроение, доставляют усладу духам и утеху душам.

Глава о действии звуков на смеси

Знай, о брат мой (да поспешествует Аллах тебе и нам духом, от Него исходящим): смесь тел бывает многих разновидностей и природа животных — многих видов. Каждой же смеси и каждой природе соответствует определенный тон и подходит определенная мелодия, а число их ведомо лишь одному Аллаху, Великому и Всемогущему. Об истинности сказанного и верности описанного нами ты можешь убедиться по собственным наблюдениям, если обратишь внимание на то, что у каждого народа существуют мелодии и напевы, кои доставляют ему наслаждение и радость, не вызывая их у остальных народов. Таковы, например, песни <жителей> Дейлема[53], тюрок, арабов, армян, эфиопов, персов, румов[54] и других народов, различающихся между собой по языку, природе, нравам и обычаям. Точно так же и в одном из этих народов, взятом отдельно, ты можешь найти людей, получающих удовольствие от тех или иных мелодий и тонов и испытывающих от них душевную радость, между тем как те же мелодии

и тона не доставляют никакого наслаждения остальным <представителям того же народа>. Подобно этому ты можешь встретить и отдельного человека, который в одно время получает от какой-нибудь мелодии удовольствие и наслаждение, между тем как в другое время та же мелодия не только не приносит ему удовольствия, но заставляет его испытывать отвращение и страдание. Ты можешь заметить, что подобным же образом обстоит дело и с суждениями людей относительно того, что они едят, пьют, обоняют, надевают и относительно прочих предметов наслаждения, уборов и украшений. Все эти <суждения> зависят от различных смесей, природ, строения тела, места и времени, как мы это разъяснили отчасти в «Послании о нравах».

Глава о том, что небесные сферы в своем движении <издают> тона, подобные тем, что <издают> лютни

Знай, о брат мой (да поспешествует Аллах тебе и нам духом, от Него исходящим): если бы единичные <тела>[55] небесных сфер в своем движении не <издавали> звуков и тонов, обитателям их не было бы никакого проку от имеющегося у них чувства слуха. А если бы они не обладали слухом, то они были бы глухими, немыми и слепыми, — но ведь таковы <лишь> косные, несовершенные в своем существовании минералы. Посредством же логико-философских рассуждений было установлено и убедительно доказано, что обитатели небес и жители сфер — ангелы и преданные рабы Божьи — слышат, видят, разумеют, познают, читают и денно и нощно без устали прославляют <своего Господа>. Хвала же, <возносимая ими Господу>, — это мелодии, превосходящие по красоте своей чтение Да'удом псалма в святилище; это тона, доставляющие большее наслаждение, чем те, которые издают струны сладкозвучных лютен в царских палатах.

Из того, о чем говорилось, явствует, что движениям небесных сфер и светил свойственны приятные, доставляющие душам их обитателей наслаждение и утеху тона и мелодии и что эти тона и мелодии напоминают обитающим там душам о радостях мира наднебесных духов, субстанции которых благороднее субстанций небесного мира, т.е. мира душ. Свидетельством верности описанного и доказательством истинности сказанного нами служит то, что тона, <издаваемые> движениями музыканта, напоминают единичным душам[56], пребывающим в мире возникновения и уничтожения, о радостях небесного мира, подобно тому, как тона, <издаваемые> движениями небесных сфер и светил, напоминают обитающим там душам о радостях мира духов. Все это следует из посылок, достоверность которых подтверждается мудрецами и кои выражены в их высказывании о том, что вторичное сущее, выступающее в качестве действия, в своих состояниях подражает состояниям первичного сущего, выступающего в качестве его причины. Это одна посылка. Другая посылка заключена в их высказывании о том, что единичные <тела> небесных сфер служат первыми причинами единичных <тел>, пребывающих в мире возникновения и уничтожения, что движения первых суть причины движений последних, что движения последних уподобляются движениям первых и что, следо-

вательно, тона, <издаваемые> последними, должны уподобляться тонам, <издаваемым> первыми. Дело здесь обстоит так же, как с движениями детей, которые, играя, подражают поступкам отцов и матерей. Точно так же ученики и обучающиеся подражают в действиях своих и занятиях действиям и поступкам учителей и наставников.

Поскольку в мире возникновения имеют место упорядоченные движения, таковые издают согласованные тона, свидетельствующие о том, что в мире небесных сфер их упорядоченные, непрерывные движения <также издают> согласованные тона, доставляющие радость их душам и побуждающие их стремиться ввысь подобно тому, как дети по природе своей стремятся <подражать> поступкам отцов и матерей, ученики и обучающиеся — поступкам наставников, простолюдины — поступкам царей, а разумные <люди> по природе своей стремятся <подражать> поступкам ангелов и уподобиться последним. Ведь и определение философии гласит о том, что она есть уподобление божеству в меру человеческой способности.

Говорят, что мудрец Пифагор благодаря чистоте субстанции своей души и проницательности разума своего услышал тона, <издаваемые> движениями небесных сфер и светил, и благодаря превосходным врожденным качествам своим вывел основы музыки и тона мелодий. Из мудрецов он был первым, кто рассуждал об этой науке и поведал об этом таинстве. за ним последовали Никомах, Птолемей, Евклид и другие мудрецы.

Именно такую цель преследовали мудрецы в использовании музыкальных мелодий и тонов, <издаваемых> струнами, в храмах и молитвенных домах при жертвоприношениях, <предписываемых> Божественными законами, — особенно тех мелодий, которые размягчали черствые сердца и напоминали беспечным душам и беззаботным, суетным духам о радостях их духовного мира, светлой их обители и пристанища в их <потусторонней> жизни. Ударяя по этим струнам, они читали нараспев слова и стихи того же содержания, описывающие блаженство мира духов, наслаждение и радости его обитателей, подобно тому, как мусульманские воины, отправляясь в поход, декламируют коранические стихи такого же содержания, дабы растрогать сердца и пробудить в душах влечение к миру духов и к блаженству рая.

Причина же, по которой в некоторых законоположениях пророков (мир да будет над ними) на музыку наложен запрет, заключается в том, что люди прибегали к ней не с той целью, с какой ее использовали мудрецы, а ради развлечения и забавы, для разжигания страстей, связанных с наслаждениями и суетой дольнего мира. Примером стихов, распеваемых на один лад <с подобной музыкой>, могут послужить слова того, кто сказал:

Берите свою долю счастья и наслаждения,
Ибо всему, как бы ни был долог срок, приходит конец!

или того, кто сказал:

Никто еще не пришел к нам и не поведал,
В раю он после смерти или в аду.

Знай: большинство людей, заслышав подобные стихи, начинает думать и воображать, что нет ни наслаждения, ни блаженства, ни утехи, ни радости вне окружающих их чувственных предметов, что изречения пророков (мир да будет над ними) о блаженстве рая и наслаждениях их обитателей — небылицы, что изречения мудрецов о радостях мира духов, о его превосходстве и возвышенности — ложь и обман, не соответствующий действительности, и тогда эти люди впадают в сомнения и смущение.

Знай, о брат мой (да поспешествует Аллах тебе и нам духом, от Него исходящим): если бы ты не уверовал в то, что было сообщено тебе пророками (мир да будет над ними) о блаженстве рая и наслаждениях его обитателей, и не поверил тому, что поведали тебе мудрецы о радостях мира духов, но согласился бы с тем, что внушают тебе лживое воображение и порочное мнение, то оставался бы ты смущенным, сомневающимся, заблуждающимся и вводящим в заблуждение.

Но вернемся к нашему рассуждению. Мудрецы, занимавшиеся наукой о музыке, говорим мы, определили, чтобы струн у лютни было не более и не менее чем четыре. Тем самым они хотели уподобить свои творения происходящим в подлунном мире природным явлениям в подражание мудрости Создателя (да будет он превознесен), как мы это разъяснили в послании об арифметике. Вот почему <струна> «зир» является подобием элемента огня, а издаваемый ею тон соответствует его жару и пылу; <струна> «масна» является подобием элемента воздуха, а издаваемый ею тон соответствует влажности и мягкости воздуха; <струна> «маслас» является подобием элемента воды, а издаваемый ею тон соответствует влажности и холодности воды; <струна> «бамм» является подобием элемента земли, а издаваемый ею тон подобен тяжести и грубости земли. Описанные свойства <струн> соответствуют имеющимся между ними отношениям и тем воздействиям, которые оказывают издаваемые ими тона на смесь природы тех, кто их слушает. И действительно, тон, издаваемый <струной> «зир», укрепляет смесь желтой желчи, увеличивает ее силу и действие, противодействуя смеси флегмы и утончая ее; тон, издаваемый <струной> «масна», укрепляет смесь крови, увеличивает ее силу и действие, противодействуя смеси черной желчи, утончая и размягчая ее; тон, издаваемый <струной> «маслас», укрепляет смесь флегмы, увеличивает ее силу и действие, противодействуя смеси желтой желчи и смягчая ее остроту; тон, издаваемый <струной> «бамм», укрепляет смесь черной желчи, увеличивает ее силу и действие, противодействуя смеси крови и успокаивая ее кипение.

Таким образом, если сочетать эти тона в мелодии сообразно с <перечисленными смесями> и исполнять <полученные> мелодии в течение дня и ночи, природа которых противоположна природе преобладающих болезней и случающихся недомоганий, то они смягчат их, уменьшат их остроту и облегчат больным страдания. Ибо когда соединяются во множестве предметы, подобные друг другу по природе, их действие приобретает большую силу, их влияние проявляется <в большей мере> и они одолевают то, что им противодействует, как это известно людям на примере сражений и ссор.

Глава о редкостных <изречениях> философов о музыке

Рассказывают, что несколько мудрецов и философов собрались по приглашению некоего царя и тот повелел записывать все мудрые изречения, которые встретятся в их разговоре. И когда музыкант исполнил одну трогательную песню, один из мудрецов сказал: «Пение обладает таким достоинством, проявление которого не под силу речи и кое она не способна выразить словами. Душа же выражает его в размеренной мелодии, которая, доходя до слуха, доставляет <человеческой> природе наслаждение, радость и удовольствие. Так прислушайтесь же к разговору и тайному увещанию души, дайте природе <своей> и мысли <насладиться> красотой ее, и она вас не обманет».

Другой сказал: «Слушая музыку, остерегайтесь, чтобы животные страсти души не возбудили в вас склонности к красоте природы, не отклонили вас от праведного пути и не сделали вас глухими к возвышенным тайным увещаниям души».

Другой сказал музыканту: «Направь душу к ее благородным силам, к кротости, великодушию, смелости, справедливости, щедрости и милосердию и сделай так, чтобы природа не возбуждала животных страстей».

Другой сказал: «Музыкант, если он мастер своего дела, <может> направлять души к добродетелям и отвращать от низких поступков».

Другой сказал: «Некий философ услышал пение певиц и обратился к своему ученику: "Пройдем к этому музыканту — возможно, он одарит нас возвышенным <музыкальным> образом". — Подойдя же к музыканту, он услышал неразмеренную мелодию и некрасивый мотив. Тогда он сказал своему ученику: "Прорицатели утверждают, что звуки, издаваемые совой, свидетельствуют о чьей-то смерти; если это верно, то звуки, издаваемые этим музыкантом, свидетельствуют о смерти совы"».

Другой сказал: «Музыка[57], хотя она <даже> не животное, обладает высоким красноречием, передавая затаенные <чувства> души и сокровенные <мысли> разума. Однако все, что она говорит, подобно речи иноземца и нуждается в переводчике; ведь слова ее просты и не содержат в себе букв алфавита».

Другой сказал: «Хотя звуки и тона музыки просты и не содержат в себе букв алфавита, души питают к ним наибольшую склонность и более всего к ним восприимчивы ввиду существующего между ними сходства. Ведь и души представляют собой простые, несложные духовные субстанции, и точно так же обстоит дело с тонами, а подобные между собой вещи испытывают друг к другу влечение».

Другой сказал: «Музыкант — переводчик и выразитель музыки, так что если музыкант хорошо выражает идею <музыки>, то он доводит до понимания затаенные <чувства> души и передает сокровенные <мысли> разума. В противном же случае его исполнение будет небрежным».

Другой сказал: «Мысли музыканта и тонкие <оттенки> в выражении им тайн сокровенного могут быть поняты лишь душами возвышенными, очищенными от недостатков природы и отрешенными от животных страстей».

Другой оказал: «Создатель (да будет Он превознесен), связав единичные души с животными телами, сотворил в их первоначальном единстве плотские страсти и предоставил им вкушать телесные наслаждения в дни детства, а затем лишил их <этих удовольствий> и удержал их от таковых в дни старости, дабы указать им на усладу, радость и блаженство, <предуготовленные> им в духовном мире, и возбудить в них стремление к ним. Когда слушаете музыкальные тона, вникайте в указание Его на "Мир душ"».

Другой сказал: «Когда разумные души очищаются от плотских страстей, удерживаются от физических наслаждений и расстаются с материальными устремлениями, они начинают исполнять печальные мелодии, вспоминая о своем высоком, возвышенном духовном мире и тоскуя по нему. А природа, заслышав эту мелодию, мешает душе прелестью своих форм и блеском своих красок, дабы вернуть ее к себе. Остерегайтесь же козней природы и не попадайтесь в ее сети».

Другой оказал: «Слух и зрение — лучшие из пяти чувств, это самые благородные чувства, коими Создатель (да будет Он превознесен) наделил живое существо. Но, по моему мнению, зрение лучше, ибо оно подобно дню, а слух подобен ночи».

Другой сказал: «Нет, слух лучше зрения, ибо зрение блуждает в поисках предметов своего восприятия и, чтобы воспринять их, служит им, подобно рабу. Предметы же слухового восприятия доводятся до слуха, чтобы они служили ему, как царю».

Другой сказал: «Зрение воспринимает только по прямым линиям, а слух воспринимает из сферической среды».

Другой сказал: «Предметы зрительного восприятия имеют телесную <природу>, а предметы слухового восприятия имеют духовную <природу>».

Другой сказал: «Посредством слуха душа получает сведение о том, что для нее не существует как по месту, так и по времени, а посредством зрения она может достичь только того, что в наличии в данное время».

Другой сказал: «Слух различает четче, чем зрение, так как он благодаря своей утонченности узнает размеренную речь и гармоничные тона, замечает разницу между созвучным и несозвучным, определяет нарушение ритма и ровность мелодии, тогда как зрение относительно большинства воспринимаемых им предметов допускает ошибки: так, оно может принять большое за малое и малое за большое, близкое за далекое и далекое за близкое, движущееся за неподвижное и неподвижное за движущееся, прямое за кривое и кривое за прямое».

Другой сказал: «Поскольку субстанция души имеет родство и соответствие с гармоническими числами, поскольку тона музыкальных мелодий размеренны и поскольку между периодами звучания тонов и разделяющими их паузами существует определенная пропорция, они приносят удовольствие природе <людей>, наслаждение — духам и радость — душам, ибо им свойственны подобие, соответствие и родство. Точно так же <душа> судит и о красоте лица и о прелести природных предметов, ибо красота природных предметов зависит от пропорциональности их строения и гармоничности составляющих их частей».

Ибн Сина

(980–1037)

Абу 'Али Ибн Сина (Авиценна) родился в местечке Афшана, близ Бухары. Великий философ провел жизнь, полную тревог и скитаний. Одно время Ибн Сина находился при дворе правителя Хорезма. Позже, гонимый нашествием султана Махмуда Газневидского, он перебрался в Джурджан, где им была начата работа над знаменитым «Каноном врачебной науки». Ибн Сина — автор трех энциклопедических трудов: «Книги исцеления», «Книги спасения» и «Книги знания». Умер он в Хамадане.

В своих многочисленных трактатах и книгах (число их, по мнению специалистов, достигает 276) Ибн Сина затрагивал все отрасли знаний своего времени: физику, метафизику, психологию, логику, этику, политику, астрономию, математику, медицину и т.д. Специальному рассмотрению музыкальной теории посвящены пять его сочинений: раздел «Свод науки о музыке» в «Книге исцеления», раздел «Сокращенное изложение науки о музыке» в «Книге спасения», часть раздела «Математика» в «Книге знания», не дошедший до нас трактат «Введение в музыкальное искусство» и известная лишь по упоминанию автора в «Книге исцеления» работа под названием «Книга об атрибутах».

Жизнеописание[58]

Отец мой был родом из Балха[59]. Во времена эмира Нуха Ибн Мансура[60] он переехал оттуда в Бухару и, поступив на государственную службу, принял на себя тогда же ведение дел в селении Хурмайсан близ Бухары, которое принадлежало в том округе к числу главнейших. Неподалеку от него расположено селение Афшана, где отец взял в жены мою матушку и, поселившись там, остался жить. Там и родился я, а потом — мой брат. Позже мы переселились в Бухару. Здесь ко мне были приглашены учитель Корана и учитель адаба[61] (словесности); когда мне исполнилось десять лет, Коран и многое из словесности я усвоил уже настолько, что вызывал удивление.

Отец был среди тех, кто внял призыву египтян присоединиться к их учению и стал считаться исма'илитом[62]. Он — а с ним и мой брат — слушал их рассуждения о душе и разуме, как об этом говорят и как это они сами понимают. Иногда бывало, они обсуждают эти вопросы между собой, а я прислушиваюсь к ним, понимаю, о чем говорят, но душой не принимаю, и они начинают меня убеждать. Заводили они также разговоры о философии, геометрии и индийском счете. Потом отец стал меня посылать к одному торговцу-зеленщику, знавшему индийский счет, и я учился у него.

Затем в Бухару приехал Абу 'Абдаллах ан-Натили. Поскольку он утверждал, что разбирается в философии, отец поселил его у нас в доме, и он принялся за мое обучение. Еще до его приезда я занимался фикхом, посещая Исма'ила аз-Захида, и стоило мне освоиться с принятыми у факихов способами составления вопросов и возражений, как из меня вышел самый бойкий полемист. Вскоре под руководством ан-Натили я приступил к изучению «Эйсагоге»[63]. Когда он рассказал мне об определении рода — мол, это то, что сказывается при ответе на вопрос «что это?» о некотором множестве вещей, различающихся по виду, — я изумил его, разобрав это определение так, как ему никогда не приходилось слышать. Он поражался: какой бы вопрос им ни поднимался, у меня складывалось о нем представление более ясное, чем у него самого. И он наказал отцу: я должен заняться ни чем другим, как только наукой. В итоге мне удалось с ним усвоить лишь те начала логики, что лежат на самой поверхности; о тонкостях же

ее у него не было ни малейшего понятия. Позднее я начал изучать книги самостоятельно, читал комментарии и, в конце концов, овладел логикой в совершенстве. Что касается книги Евклида[64], то с ан-Натили я прошел пять-шесть теорем из ее первой части, а все остальное решал уже сам. После этого я перешел к «Альмагесту»[65]. Когда покончил с его вводными разделами и дошел до геометрических теорем, ан-Натили сказал мне: «Разбери их сам, да реши — потом покажешь мне, и я объясню тебе, где верно и где неверно». Муж сей не вздумал и притронуться к книге, так что разбираться в ней мне пришлось самому. А сколько теорем, он понял только тогда, когда изложил их и растолковал ему я. Затем ан-Натили распрощался со мной и уехал в Гургандж, я приступил к самостоятельному изучению книг — текстов и комментариев — по физике и метафизике, и передо мной стали постепенно раскрываться врата науки.

Вскоре во мне пробудилась склонность к медицине, и я взялся за изучение посвященных ей сочинений. Врачебная наука отнюдь не относится к разряду трудных, а потому я преуспел в ней за самый короткий срок настолько, что учиться у меня медицине начали почтенные врачи. Пока я пользовал больных, мне открылись такие дающиеся опытом способы лечения, которые нигде не были описаны. Наряду с этим я занимался фикхом и участвовал в связанных с ним диспутах. И было мне в ту пору от роду шестнадцать лет.

Вслед за тем я на полтора года целиком погрузился в науку и учебу, возобновив занятия по логике и всем отраслям философии. За это время не выпало и ночи, чтоб я выспался, и не было случая, чтоб я в течение дня занимался чем-нибудь другим. Я клал перед собой стопкой листы бумаги и, разбирая доказательства, каждый раз записывал, какие у оных силлогистические посылки, каков их порядок, какие выводы из них могут следовать, и при этом старался не упустить из виду условий, коим должны отвечать посылки, и так до тех пор, пока, наконец, вопрос не становился мне ясен. Если с тем или иным вопросом у меня не ладилось и мне не давался в нем средний термин силлогизма, я отправлялся в соборную мечеть и молился, взывая о помощи к Создателю Вселенной, пока мне не отмыкалось то, что было замкнутым, и не облегчалось то, что было многотрудным.

Возвратившись домой, я ставил перед собой светильник и вновь принимался читать и делать записи. Всякий раз, как одолевала дрема или чувствовалась усталость, я обращался к кубку с вином — пил, чтоб ко мне вернулись силы, — и затем возобновлял занятия, а всякий раз, как мною овладевал сон, те же самые вопросы являлись в сновидении, и немало их мне прояснилось во сне. И так продолжалось до той поры, пока я окончательно не окреп во всех науках и стал разбираться в них в меру человеческих возможностей. Все, что было познано мною тогда, таково, будто я познал это только теперь, — по сей день к тому не прибавилось ровно ничего.

Со временем, овладев логикой, физикой и математикой, я добрался до Божественной науки[66]. Прочитал книгу «Метафизика»[67], а что в ней — не понял. Замысел автора сей книги оказался для меня столь неясен, что она была вот уже сорок раз[68] как перечитана и запомнилась мне наизусть,

а я все равно не мог уразуметь ни самой ее, ни ее назначения. Отчаявшись, я сказал себе: вот книга, к постижению которой нет никакого пути. Но однажды захожу я как-то после полудня в книжный ряд, и является взору моему торговый посредник, а в руках у него книжка, кою он громко призывает у него купить. Показывает книжку и мне, но я отказываюсь от нее — отказываюсь с досадой человека, разуверившегося в пользе той науки. А он мне говорит: «Покупай же — владелец книги в деньгах нуждается, и цена ее невелика — уступлю за три дирхема». Покупаю, и оказывается, что это сочинение Абу Насра ал-Фараби о целях книги «Метафизика». Вернувшись домой, я тотчас принялся за чтение, и предо мною разом раскрылись цели этой книги — ведь она еще прежде мне запомнилась наизусть. Возрадовавшись, назавтра я щедро одарил бедных во благодарение Всевышнего Аллаха.

Однажды Нуха Ибн Мансура, тогдашнего правителя Бухары, постигла болезнь, озадачившая врачей. Поскольку я в ту пору был известен среди них как человек, много знающий и начитанный, они завели при эмире разговор обо мне и предложили вызвать меня. Я явился, вместе с ними принял участие в его лечении и служением ему удостоился отличия. Както раз попросил я у него разрешения войти в библиотеку, почитать хранившиеся там книги и ознакомиться с их содержанием. Разрешение мне было дано. И вот впускают меня в здание со множеством комнат, в каждой из которых — лари со сложенными в стопки книгами: в одной комнате — книги по арабскому языку и поэзии, в другой — по правоведению, и так в каждой — книги по одной из наук. Ознакомившись с перечнем сочинений древних ученых, я прошу то, что мне нужно, и вижу такие произведения, о коих многие не слышали даже по названиям и которые не приходилось и мне видеть ни прежде, ни потом. Прочитав эти книги, я усвоил то, что в них было полезного, и узнал, каких степеней достиг тот или иной ученый в своей науке.

К тому времени, когда мне минуло восемнадцать лет, со всеми этими науками у меня было уже покончено. В отношении знания я обнаруживал тогда больше твердость памяти, а теперь оно у меня более зрелое, в остальном это то же самое знание — с тех пор у меня ничего нового не обновилось[69].

Жил со мною по соседству некто по имени Абу-л-Хасан Просодист, который попросил меня составить сводное сочинение об этих науках, и я написал ему «Совокупность», назвав сию книгу его именем и включив в нее все науки, кроме математики. А был мне тогда двадцать один год.

Жил со мною по соседству и некто Абу Бакр ал-Бараки, по месту рождения — хорезмиец, по складу ума — законник, славный знаток правоведения, толкования Корана и аскетизма, человек, питавший к оным наукам необычайную склонность. Этот человек попросил меня составить комментарии к книгам, и написал я ему книгу «Итог и суть» в двадцати примерно томах. Для него же мною была составлена книга по этике под названием «Благочестие и грех». Обе эти книги имеются только у него, так как для снятия копии ни ту, ни другую он никому не одалживал.

Некоторое время спустя скончался мой отец, и мною стали распоряжаться обстоятельства. Я взялся за кой-какие дела по государственной службе, но необходимость вынудила меня покинуть Бухару[70] и перебраться в Гургандж, где визирем был любитель этих наук Абу-л-Хасан ас-Сухайли. Меня представили тамошнему эмиру 'Али Ибн Ма'муну — а был я тогда в одежде правоведа, с повязкой, охватывающей подбородок, — и назначили мне месячное жалованье, вполне соответствующее таким, как я.

Затем необходимость вынудила меня перебраться в Нису, оттуда — в Абивард, оттуда — в Тус, оттуда — в Саманган, оттуда — в Джаджарм, что на границе Хорасана, а оттуда — в Джурджан. Моей целью было — попасть к эмиру Кабусу. Но случилось так, что эмира схватили и заточили в какую-то крепость, где он и умер[71]. Тогда я отправился в Дихистан, перенес там тяжелую болезнь и оттуда вернулся в Джурджан. Здесь ко мне присоединился Абу 'Убайд ал-Джузджани. По поводу своих злоключений я сочинил *касыду*, в которой был такой бейт:

Мне город мал любой, с тех пор как стал велик,
Я вздорожал ценой — исчез мой покупщик[72].

Шайх Абу 'Убайд сказал: «Вот дословно то, о чем поведал мне Учитель, а отсюда речь пойдет о том, что с ним было уже на моих глазах. Успех же от Аллаха.

Жил в Джурджане человек, охотник до этих наук, по имени Абу Мухаммад аш-Ширази. По соседству с собой он купил для Учителя дом и поселил его там. Я же навещал его каждодневно, изучал "Альмагест" и просил его диктовать о логике. Так он продиктовал мне "Среднее изложение логики", а для Абу Мухаммада аш-Ширази составил книгу "Начало и возврат" и книгу "Общие наблюдения". Там им было написано немало книг, таких, например, как первая часть "Канона"[73] и изложение "Альмагеста", а также множество трактатов. Позже, в Горной стране[74] им были написаны остальные его сочинения.

Вот перечень всех его произведений: книга "Совокупность" — в одном томе; книга "Итог и суть" — в двадцати томах; книга "Благочестие и грех" — в двух томах; книга "Исцеление" — в восемнадцати томах; книга "Канон" — в четырнадцати томах; книга "Общие наблюдения" — в одном томе; книга "Беспристрастное разбирательство" — в двадцати томах; книга "Спасение" — в трех томах; книга "Руководство" — в одном томе; книга "Указания"[75] — в одном томе; книга "Среднее изложение" — в одном томе; Книга "'Алаева"[76] — в одном томе; книга "Колики" — в одном томе; книга "Арабский язык" — в десяти томах; книга "Средства от болезней сердца" — в одном томе; книга "Изложение" — в одном томе; часть "Восточной мудрости" — в одном томе[77]; книга "Объяснение модусов" — в одном томе; книга "Возврат" — в одном томе; книга "Начало и возврат" — в одном томе; книга "Дискуссии" — в одном томе.

Среди его трактатов такие: "Предопределение и судьба", "Астрономические инструменты", «Цель "Категорий"», "Логика" в стихах, касыды о величии и мудрости, "О согласных звуках", " Разбор общих мест диалектических рассуждений", "Краткое изложение Евклида", " Краткое

изложение о пульсе", "Определения", "Небесные тела", "Указание относительно науки логики", "Разделы философии", "Конечность и бесконечность", "Обет", написанный им для себя, "Хайй, сын Йакзана", "О том, что пространственные измерения тела не являются его сущностными свойствами", "Рассуждение о цикории", речь "О том, что одна и та же вещь не может быть субстанцией и акциденцией", "О том, что знание Зайда иное, чем знание 'Амра", послания дружеские и служебные, послания касательно вопросов, обсуждавшихся им с некоторыми досточтимыми учеными, комментарии к "Канону", сочинение "Существо философии", сочинение "Тенета и птицы".

Со временем он перебрался в Рей и поступил на службу к Государыне и ее сыну Маджд ад-Даула[78] (узнавали же о нем по прибывавшим вместе с ним письмам, в которых содержалась оценка его достоинств), когда Маджд ад-Даула страдал меланхолией. Там им была составлена книга "Возврат", и он оставался в Рее до тех пор, пока Шамс ад-Даула не предпринял на этот город поход, последовавший за убийством Хилала ибн Бадра Ибн Хасануйи и поражением войск Багдада. Обстоятельства затем сложились так, что Учителю пришлось отправиться в Казвин, а оттуда в Хамадан, поступить на службу к Казбануйх и вести ее дела. И только потом произошло его знакомство с Шамс ад-Даула, пригласившим его ко двору, поскольку у того начались колики[79]. Учитель пользовал его, пока Аллах не дал тому исцеление, и в награду получил многие дары. Проведя там сорок дней и ночей и став одним из приближенных эмира, он возвратился домой.

Вслед за тем эмир предпринял поход на Кирмизин, чтобы вести войну с 'Анназом; в этом походе его сопровождал и Учитель. Потерпев поражение, эмир отступил к Хамадану, после чего Учителю было предложено занять пост визиря. Он занял эту должность, но случилось так, что войска взбунтовались против Учителя, почувствовав угрозу своему положению. Дом Учителя подвергся осаде, самого его взяли под стражу, а имущество разграбили — забрали все, что у него было. Войска добивались от эмира его казни; тот отказался его казнить, но, идя им на уступку, все же согласился выслать его за пределы государства. Сорок дней скрывался Учитель в доме шайха Абу Са'да Ибн Дахдука. Тем временем у эмира Шамс ад-Даула снова начались приступы колик, и он послал за Учителем. Когда Учитель явился ко двору, эмир принес ему глубокие извинения, и тот начал его лечение. Окруженный почетом и уважением, он остался у эмира, и ему вновь был предоставлен пост визиря.

Спустя некоторое время я предложил ему составить комментарии к произведениям Аристотеля. Он ответил, что у него сейчас для этого нет свободного времени, но добавил: "Если тебя устроит, чтоб я написал книгу, в коей изложил бы из этих наук то, что представляется мне истинным, не входя в дискуссии с теми, кто придерживается отличной от моей точки зрения, и не утруждая себя их опровержением, то я сделаю это". Я согласился, и, начав с раздела о физике, он приступил к написанию сочинения, которое было названо им "Исцеление". К тому времени он уже завершил первую книгу "Канона".

Каждый вечер в его доме собирались ученики; поочередно мы читали: я — из "Исцеления", кто-нибудь другой — из "Канона". Когда мы заканчивали, приглашались разного рода певцы, подавались сосуды для вина, и мы предавались пиршеству. Вечерами же занятия проводились потому, что днем свободного времени не оставалось из-за его службы у эмира. Так и жили мы некоторое время. Но вот однажды Шамс ад-Даула предпринял поход на Тарум, чтоб вести войну с тамошним эмиром, и где-то около того места у него возобновились приступы колик. Болезнь обострилась и усугубилась еще и другими недугами, вызванными тем, что эмир не заботился о своем здоровье и редко когда следовал предписаниям Учителя. Боясь, что он умрет, воины понесли эмира на носилках обратно в сторону Хамадана, но по дороге тот скончался. Затем, когда эмиром был провозглашен сын Шамс ад-Даула, предлагали назначить визирем Учителя, однако он отказался и вошел в тайную переписку с 'Ала' ад-Даула, изъявляя готовность служить ему, перейти к нему и примкнуть к его окружению[80].

Учитель укрылся в доме Абу Галиба 'Аттара, а я предложил ему закончить книгу "Исцеление". Вызвав Абу Галиба, он попросил у него бумагу и чернильницу, тот принес их, и Учитель наметил примерно в двадцати тетрадках размером в восьмушку главные вопросы. На это у него ушло два дня, по истечении которых, не имея под руками ни единой книги и не обращаясь ни к одному источнику — все по памяти и наизусть, он изложил главные вопросы. Затем, положив эти тетрадки перед собой, он взял бумагу и начал исследовать каждый вопрос в отдельности, составляя к нему комментарии. Он писал по пятидесяти листов в день и в итоге закончил всю "Физику" и "Метафизику", за исключением книги "О животных" и книги "О растениях". Затем он приступил к разделу "Логика" и написал из него одну часть.

Между тем переписка Учителя с 'Ала' ад-Даула вызвала против него подозрения у Тадж ал-Мулка[81]; тот вознегодовал за это на Учителя и велел его немедля разыскать. Учитель был выдан кем-то из своих недругов, схвачен и препровожден в крепость под названием Фардаджан. Там он сочинил касыду, в которой говорилось:

Мое, как видишь, истинно вхожденье,
Как выбраться — вот в этом все сомненье.

В крепости он находился четыре месяца. Затем 'Ала' ад-Даула пошел на Хамадан, захватил его, а потерпевший неудачу Тадж ал-Мулк очутился в той же крепости. Когда 'Ала' ад-Даула оставил город, Тадж ал-Мулк ибн Шамс ад-Даула вместе с Учителем вернулся в Хамадан. Учитель поселился в доме 'Алида и занялся составлением раздела о логике для книги "Исцеление". Еще до этого, в крепости, им были написаны книга "Руководство", трактат "Хайй, сын Йакзана" и книга "О коликах", а сразу по прибытии в Хамадан он написал "Средства от болезней сердца".

Так прошло некоторое время, в течение которого Тадж ал-Мулк прельщал его заманчивыми посулами. Затем Учитель решил направиться в Исфахан. Он, а с ним вместе я, его брат и двое слуг, переодетые в облачение суфиев, тайно пустились в путь и, натерпевшись по дороге всяких злоключений, добрались наконец до Тихрана под Исфаханом. Нас встретили друзья Учителя, приближенные и придворные эмира 'Ала' ад-Даула. Учителя одарили нарядами и верховыми животными, а поселили его в квартале под названием Куй Кунбад, в доме 'Абдаллаха Ибн Биби, где была вся необходимая ему утварь и обстановка. При эмирском дворе он встретил почет и уважение, кои только и могут заслужить такие, как он. Эмир 'Ала' ад-Даула предписал в дальнейшем проводить в своем присутствии пятничными вечерами научные собрания, на которые потом приходили ученые разных рангов, в том числе и Учитель, и ни в одной области знания он не был превзойден.

В Исфахане, работая над завершением книги "Исцеление", он дописал разделы по логике и "Альмагесту", а еще раньше составил краткое изложение Евклида, арифметики и музыки. В каждую из книг по математике он внес дополнения, которые, по его убеждению, были совершенно необходимыми: "Альмагест" дополнил десятью теоремами, касающимися параллакса, а заключительную его часть — кое-чем таким об астрономии, чему не было подобного в прошлом; Евклида — рядом геометрических теорем; арифметику — некоторыми красивыми свойствами чисел; музыку — кое-какими вопросами, ускользнувшими от внимания древних ученых. Книга "Исцеление" была завершена им за исключением двух книг — "О растениях" и "О животных", которые он дописал, будучи в пути, в тот год, когда 'Ала' ад-Даула предпринял поход на Сабур Хваст. В пути же им была написана книга "Спасение".

Учитель находился при дворе 'Ала' ад-Даула и стал одним из его приближенных. Во время похода на Хамадан, предпринятого 'Ала' ад-Даула, в котором его сопровождал Учитель, как-то вечером в присутствии эмира зашел разговор о погрешности, вкравшейся в эфемериды, что были составлены на основании старых астрономических наблюдений. Эмир велел Учителю заняться наблюдением за светилами и отпустил необходимые для этого средства. Учитель принялся за дело, поручив мне подготовить нужные инструменты и нанять сведущих в их производстве мастеров; в итоге многие вопросы прояснились: в отношении астрономических наблюдений погрешность возникла из-за множества путешествий[82] и связанных с ними затруднений. В Исфахане же Учитель написал "'Ала'еву" книгу.

Одной из удивительных черт Учителя была такая: за двадцать пять лет, что я сопутствовал и служил ему, мне ни разу не приходилось видеть, чтобы оказавшуюся у него новую книгу он читал всю подряд — обычно он прямо обращался к содержавшимся в ней трудным местам и сложным вопросам, смотрел, что говорит о них ее автор, и выяснял для себя, каков уровень его познаний и насколько он умен.

Как-то сидел Учитель на приеме у эмира, где присутствовал Абу Мансур ал-Джаббан[83]. Затронули какой-то вопрос о языкознании, по поводу которого и Учитель высказывал имевшиеся у него соображения, но тут, обращаясь к нему, Абу Мансур говорит: "Ты философ и врач. В языкознании же ты сведущ не настолько, чтобы с твоими суждениями о нем

было должно соглашаться". Эти слова задели самолюбие Учителя, и он на три года погрузился в штудирование книг по языкознанию и даже велел доставить ему из Хорасана одно из сочинений Абу Мансура ал-Азхари — книгу "Об исправлении языка". В конце концов Учитель достиг в языкознании такого уровня, подобный которому редко когда случается встречать. Он сочинил три касыды, включив в них редко используемые в речи слова, и написал три послания, составленные одно — в стиле Ибн ал-'Амида, другое — в стиле ас-Саби, третье — в стиле ас-Сахиба[84]. Учитель велел переплести их, а переплету придать обветшалый вид; затем он подговорил эмира показать книжку Абу Мансуру ал-Джаббану и сказать при этом: "Обрели мы сию книжку в степи на охоте. Просмотрел бы ты ее да рассказал нам, что там в ней". Абу-Мансур принялся за изучение книжки, и многое из того, что там было, оказалось для него непостижимым. И тогда Учитель сказал ему, что-де то, что в этой книге тебе непонятно, упоминается в языковедческих сочинениях там-то и там-то, и назвал ему известные книги по языкознанию, из которых он и почерпнул те обороты. В суждениях своих о языке Абу Мансур был краснобаем, не заслуживающим в оной науке ни малейшего доверия, а потому, сообразив, что послания написаны Учителем и что к этому его побудила причиненная в тот день обида, взял свои слова обратно и извинился перед ним. Позже Учитель составил книгу по языкознанию, которую назвал "Арабский язык", и другого подобного сочинения в данной науке не составлялось. Набело ее Учитель не переписал, и когда он умер, книга так и осталась в черновом своем виде — восстановить ее в надлежащем порядке уже никто не может.

Занимаясь врачеванием, Учитель из своего опыта накопил много знаний, каковые намеревался изложить в книге "Канон", набросал кое-что в тетрадках, но те оказались утерянными прежде, чем книга "Канон" была доведена до конца. Вот пример: однажды, когда у него болела голова, ему показалось, будто какое-то вещество стремится опуститься к оболочке мозга, он стал беспокоиться, как бы там не образовалась опухоль; тогда он велел принести побольше льду, растолок его, завернул в тряпку и накрыл ею голову, и так он делал до тех пор, пока больное место не очистилось, перестав впитывать то вещество, и боли не прекратились. Вот еще пример: в Хорезме он предписал страдавшей туберкулезом женщине не принимать никаких лекарств, кроме розового варенья на сахаре, так что, приняв на протяжении какого-то времени сто *маннов*[85], она исцелилась.

В Джурджане Учитель написал "Краткое изложение логики", которое затем включил в первую часть "Спасения". Один экземпляр, попав в Шираз, стал предметом обсуждения группы тамошних ученых. По некоторым рассматривавшимся в нем вопросам у них возникли сомнения, и они изложили их в тетрадке. Среди тех ученых был ширазский судья, который послал эту тетрадку Абу-л-Касиму ал-Кирмани — другу Ибрахима Ибн Баба ад-Дайлани, знатоку науки о внутреннем смысле Корана, — присовокупив к ней письмо шайху Абу-л-Касиму. Он отправил обе бумаги с нарочным, и тот попросил Абу-л-Касима передать

тетрадку Учителю и добиться от него ответа. В знойный день, когда солнце уже клонилось к закату, Абу-л-Касим пожаловал к Учителю и вручил ему письмо и тетрадку. Учитель прочел письмо и возвратил обратно, тетрадку же положил перед собой; рядом с ним ведут разговоры, а он изучает себе ее содержание. С уходом Абу-л-Касима Учитель послал меня за чистой бумагой, и я скрепил ему пять тетрадок в десять листов фараоновой четвертки каждая. После того как мы совершили вечернюю молитву, Учитель, поставив свечи, распорядился принести вина, мне и своему брату велел садиться и угощаться, а сам приступил к составлению ответа на те вопросы. Так он писал, попивая, до полуночи, пока нас с его братом не одолел сон, и он велел нам идти. Под утро за мной пришел посланный им человек, я явился к нему и застал его за молитвой, а те пять тетрадок лежали перед ним. Учитель сказал: "Возьми их и доставь шайху Абу-л-Касиму ал-Кирмани, да передай ему, что я спешил с ответом, дабы не задерживать гонца". Когда я принес их, удивлению Абу-л-Касима не было предела. Отправляя назад посланца, он сообщил ширазским ученым о случившемся, и этот случай людская молва сделала незабываемым событием.

Проводя астрономические наблюдения, Учитель изобретал невиданные дотоле инструменты, и о таковых им написан был один трактат. (На протяжении восьми лет я и сам занимался астрономическими наблюдениями, чтобы уточнить то, что рассказывает о своих наблюдениях Птолемей.) Учитель написал также книгу "Беспристрастное разбирательство", но в тот день, когда в Исфахан вошел султан Мас'уд[86], его воины разграбили вещи Учителя, среди которых была и эта книга. Напасть на ее след потом не удалось.

Учитель был крепок в отношении всех сил. Из вожделеющих же сил самой могучей и преобладающей у него была половая, и он злоупотреблял ею, что, естественно, сказывалось на его темпераменте. А поскольку он держался на крепости своего темперамента, кончилось дело тем, что в год, когда 'Ала' ад-Даула сражался с Таш Фаррашем под Караджем, у Учителя начались приступы колик. Опасаясь, что эмира вынудят к отходу и что отступать со всеми ему не удастся из-за болезни, Учитель хотел излечиться во что бы то ни стало и промывал себе кишечник по восемь раз в день. В итоге у него воспалилась одна из кишок, на ней образовались язвы.

Вместе с 'Ала' ад-Даула ему пришлось спешно двигаться в направлении Изаджа, и там у него начались припадки, которыми иногда сопровождаются приступы колик. Тем не менее он следил за собой, делая себе от язв и продолжавшихся приступов колик промывания кишечника. Однажды, чтобы умерить вызываемые коликами кишечные ветры, он велел включить в промывочный состав два *даника*[87] зерен сельдерея, между тем один лекарь, сам вызвавшийся пользовать Учителя, бросил туда этих зерен пять дирхемов. Не знаю, умышленно он так сделал или по оплошности (меня при этом не было), но язвы из-за крепости раствора увеличились. Кроме того, от припадков он употреблял *митридат*[88], и вот один из его слуг, примешав туда большое количество опиума, подал его Учителю, и тот принял.

В данном же случае дело было в том, что слуги изрядно пообчистили его казну и, дабы уйти от расплаты за учиненное ими, желали его погибели.

В таком состоянии Учитель был доставлен в Исфахан, где он вновь занялся собой: сдавший настолько, что был не в силах стоять на ногах, он не переставал лечить себя до тех пор, пока не смог ходить и бывать при дворе 'Ала' ад-Даула. Вместе с тем, не проявляя сдержанности, он злоупотреблял близостью с женщинами. До конца избавиться от недуга ему так и не удалось — все время, бывало, то сляжет опять, то пойдет на поправку.

Затем, когда 'Ала' ад-Даула направился в Хамадан и его сопровождал Учитель, болезнь в пути возобновилась и не отпускала его до самого Хамадана. Он понял, что силы его пришли в упадок и их уже слишком мало, чтоб отогнать болезнь, а посему лечением своим пренебрегал и говорил: "Управитель, что ведал доселе моим телом, управлять отныне неспособен — во врачевании теперь уж проку нет". Протянувши так еще какое-то время, отошел он в лоно Господа своего и был предан земле в Хамадане в лето четыреста двадцать восьмое[89]. Год рождения его — триста семидесятый[90]. Значит, прожито им было пятьдесят восемь лет.

Аллах да примет его по делам его праведным!»

Трактат о Хайе, сыне Йакзана[91]

Настойчивая просьба ваша[92], о братья мои, растолковать вам повесть о Хайе, сыне Йакзана, сломила упорство мое в отказе, распустила узел решимости моей отговариваться да отнекиваться — вот, и приходится мне подчиниться вам, оказать вам в деле сем помощь. А успех уж — от Аллаха. Как-то в бытность мою в родном краю[93] довелось мне с приятелями моими[94] отправиться в одну из окрестностей его, облюбованную людьми для отдыха и прогулки[95]. Когда мы бродили вместе по округе, откуда ни возьмись появился пред нами благообразный старец. Отмеченный печатью прожитых им многотрудных лет, и в глубокой старости сохранил он свежесть совсем еще юношеских сил: в величественной осанке его не было и признака сутулости, старческая немощь не тронула его стать, седины же у него пробилось как раз столько, сколько седеющему придает только красоту[96], — и мне тут же захотелось познакомиться с ним. Побуждаемый возникшей во мне неодолимой потребностью сблизиться с ним и вступить в общение, я с приятелями направился к старцу, и стоило нам подойти к нему, как он первым пожелал нам мира и многолетия[97], удивив нас сладкозвучностью речи, что лилась из его уст[98].

Наперебой заговоривши с ним, стали мы расспрашивать старца обо всем житье-бытье его, разузнавать, чем живет он, чем промышляет, да как зовут его, как величают и откуда он родом. Старец же нам отвечал: «Зовут и величают меня Хайем, сыном Йакзана, родом я из города Иерусалима[99], а чем занимаюсь — скитаюсь вот по странам миров, так что ведомы они мне уже вдоль и поперек. Лицом я обращен к отцу моему, — а он живой[100]. Это он, снабдив меня ключами ко всем наукам, направлял стопы мои по стезям, что ведут в самые разные уголки мира, пока путешествием своим я не сомкнул горизонты областей».

Мы задавали ему вопросы о науках, стараясь получить от него разъяснение содержащихся в них тайн, пока не дошли до физиогномики, и проницательность, которую я обнаружил у него в этой науке, повергла меня в крайнее изумление — обсуждать эту науку он начал тогда, когда мы только еще собирались его расспросить о ней[101].

Он сказал: «Физиогномика — это одна из тех наук, прибыль от которых отсчитывается наличными. Ибо она делает тебе явными те свойства человеческой природы, которые всякий стремится держать в тайне от других, так что сообразно с этим ты будешь с человеком либо откровенен, либо скрытен. Физиогномика сделает в тебе заметными черты полустершиеся, особенности чуть заметные и качества почти исчезнувшие, и если коснется тебя рука исправления, то доведет тебя до совершенства, а начни тебя обтачивать совратитель — вступить тебе на скользкую тропу. Вот и ты в окружении тех, кто не отступает от тебя, а ведь это дурные спутники, и тебе не избавиться от них. Они введут тебя в соблазн, если только не оберечет тебя некое щедрое покровительство. Тот, который перед тобой[102], — это обманщик и краснобай, выдумывающий небыль и сочиняющий измышления. Он снабжает тебя вестями, кои никогда не служили дорожным припасом и в коих быль замутнена небылью и правда заслонена ложью. Но при всем том он служит тебе соглядатаем и дозорным: через него доходят до тебя сведения о том, чего не видно с твоей стороны и что удалено от местоположения твоего. И тебе ничего не остается, как отделять у него быль от небыли, отыскивать правду в измышлениях, извлекать истину из груды ошибок — без него тебе все равно не обойтись. И может статься, что возьмет тебя за руку удача и выведет из тупика блужданий: может случиться, что замешательство заставит тебя застыть на месте; а может оказаться так, что заманит тебя в ловушку правдоподобие измышлений.

Тот, который справа от тебя[103], — буян: коли поднимется в нем ярость, не подавить ее уговорами, не умерить ласкою. Он — что огонь в сухих дровах, что поток на крутой стремнине, что львица, потерявшая детеныша своего.

Тот же, который слева от тебя[104], — гадостный чревоугодник и похотливый жеребец: только праху насытить его утробу, только земля утолит вожделение его. Лижущий, лакающий, жрущий, алчущий, он — что боров, которого морили голодом, а затем выпустили на навоз. Связан ты с ними, о несчастный, так, что избавит тебя от них лишь побег из родных краев да в такую землю, на которую не ступить ногой никому из подобных им. Но покуда час для побега сего еще не настал и пока нет тебе спасения от них, пусть рука твоя повелевает ими и пусть восторжествует над ними власть твоя. И упаси тебя передать им свою узду или ослабить им поводья свои. Лучше совладай с ними, показав себя добрым хозяином, и в меру давай им волю. Ибо если ты будешь тверд с ними, то ты подчинишь их себе, а не они — тебя. Ты оседлаешь их, а не они — тебя. Что до действенных средств, применимых к ним, то состоят они в том, чтоб одернуть сего ненасытного дурня и умерить его вожделения, справившись с ним посредством необузданного озорника, а того неподатливого строптивца поставить на место, утихомирив ласкательством льстивого дурня[105]. Что до этого лживого краснобая, то не питай к нему благосклонности, пока он не предъявит тебе надежного ручательства от Аллаха, — вот тогда и доверяй ему, не отказывайся прислушиваться к тому, что он, хоть и путано, сообщает тебе, и ты не упустишь среди сообщений его те, что заслуживают проверки в своей обоснованности и достоверности»[106].

После того как эти приятели были описаны мне, я обнаружил, что доверие мое нуждается в скорейшем подтверждении того, что он поведал. И когда я вновь стал проверять их уже целенаправленным путем, пока я занимался ими и терпел их, то подчиняя их себе, то сам оказываясь у них в подчинении, поведанные сведения о них подтвердились сведениями, полученными через опыт. Аллах да поспешествует добрососедству с этими спутниками до часа расставания! [107].

Затем, как человек, обуреваемый страстным стремлением и нетерпеливым желанием скорее начать свое путешествие[108], я принялся заклинать старца, чтобы он указал, куда мне направить стопы. Он же мне в ответ: «Тебе, как и всем в твоем положении, недоступно путешествие, подобное моему, и дорога сия заказана тебе, как всем им, пока не посчастливится тебе уединиться, а срок тому предустановлен, и не опередить его. Так что довольствуйся путешествием, перемежающимся остановками, когда придется то находиться в пути, то быть занятым вот этими. Коли ты со всем рвением своим отдашься путешествию, я сойдусь с тобой, а с ними ты разлучишься; буде же овладеет тобою тоска по ним, ты вернешься к ним, а со мною будешь в разлуке до той поры, пока решительно не порвешь с ними».

Разговор наш принял затем такой оборот, что я стал расспрашивать его о каждой из областей, кои он объял познанием своим и о коих располагал всеми сведениями. И он сказал: «Рубежей земли — три. Один из них — это тот, к которому примыкают Запад и Восток[109]. Он познан целиком, и о большей части того, что заключено в нем, распространены повсюду сведения, как вполне разумные и достоверные, так и диковинные. Два же остальных рубежа — неведомые: один — за Западом, другой — за Востоком [110]. Каждый из них имеет заповедный рубеж, и преступить их могут только избранные, обретшие силу, которая от природы людям никогда не дается[112]. А обретению ее помогает омовение в некоем журчащем источнике неподалеку от стоячего источника жизни[111]. Если забредет к нему путник и очистится им, и испробует сладкой воды его, то растечется по членам его созидательная сила, которая придаст ему крепость, достаточную для того, чтобы пересечь ту пустыню, и он не погрузится в море-океан, гора Каф не изнурит его стремнинами своими, и адское воинство не скатит его в преисподнюю»[113].

Мы попросили его рассказать об этом источнике подробнее, и он сказал: «Вы, наверняка, уже наслышаны о том, как обстоит дело с тьмой, царящей в той стороне, где полюс: восходящее на небо солнце озаряет ее в назначенный срок раз в году; кто безбоязненно вступит в ее пределы, тот очутится под конец на просторе бескрайнем и полном света[114]. Первое, что попадется ему там, — это журчащий источник, который прокладывает себе путь рекою до перешейка[115]. Всяк искупавшийся в нем станет столь легким и проворным, что удержится над водой, не влекомый ко дну, взберется на гребни горных хребтов, не почувствовав усталости, и под конец выберется к одному из двух запредельных ему доселе рубежей»[1162]. Мы стали расспрашивать его о западном рубеже[117] — ведь страна наша[118] близка к нему, — и он сказал: «На самом дальнем краю Запада есть боль-

шое тинистое море, которое в Божественной книге именуется "тинистым источником"[119]. Солнце[120] заходит, именно когда встречает его на своем пути. Пространство, на коем раскинулось оно, относится к пустынной области, ширь которой не поддается определению[121] и которая не осваивается никем, кроме случайно попадающих сюда чужеземцев[122]. Тьма никогда не покидает ее поверхности, и переселенцы здесь уловчаются удержать только искорки света, когда солнце склоняется к закату. Почва в ней — солончаковая; всякий раз, как ее заселяют те, кто приходит сюда, чтобы освоить эти места, она извергает их, а если некоторые все же обосновываются на ней, что ни осваивают они — все приходит к разрухе, как ни обстраиваются — все рассыпается прахом. Между обитателями ее то и дело возникают распри, доходящие до смертоубийства. Где какое сообщество окажется посильнее, там оно захватывает все что ни есть в жилищах у других, изгоняет их и старается само обосноваться на их месте, но добивается лишь того, что терпит разорение. Так у них заведено, и исправиться им не суждено[123]. В область сию может занести всякое животное и растение; но стоит им обжиться в ней, попастись и испробовать здешней воды, как они обрастают необычным для их облика покровом: ты увидишь здесь, к примеру, человека, а покрыт он звериной шкурой, да густая трава проросла на нем — и так дело обстоит с любым другим видом[124]. Так что область сия — разоренный край, солончаковая пустыня, полная смуты, волнения, вражды и злобности, красоту и радость для себя заимствующая из места отдаленного[125].

Между этой областью и вашей есть другие, но за областью сей, начиная оттуда, где стоят столпы небосвода, простирается область[126], сходная с ней[127] в нескольких отношениях: это пустынная равнина, населенная одними пришлыми чужеземцами; свет похищается ею у чужого народа, хотя к проему для света она расположена ближе, чем упомянутая ранее область; служит она местом, где заложены опоры небесных тел, точно так же, как указанная область служит местом, где заложены и укреплены опоры этой земли. Только жители этой области обосновались здесь прочно, поселения друг у друга пришельцы силой не отторгают, и у каждой общины есть определенный участок земли, который никто из чужих не захватывает в награду за одержанную победу[128]. Ближайший к нам обитаемый край — это страна[129], населенная малорослым и проворным в движениях племенем. Городов же там насчитывается девять. Затем следует царство[130], жители которого еще меньше тех ростом и помедлительней их в движениях, а любимые занятия их — письмоводство, астрономия, белая магия, наука о талисманах, тонкие ремесла и углубленные работы. Городов же там насчитывается десять.

Затем следует расположенное по ту его сторону царство[131], жители которого — обладатели красивой наружности, охотники до пиршеств и увеселений, — люди, не знающие горести и печали, тонкие знатоки игры на лютне, распространенной у них во множестве разновидностей. Управляет ими женщина, и они имеют естественное предрасположение к доброте и мягкосердечию, так что отвращение у них вызывает уже одно упоминание о зле. Городов же там насчитывается девять.

Затем следует царство[132], жители которого подороднее телом и еще большей красоты. Их особенность в том, что удаление от них полезно, а приближение к ним вредно. Городов же там насчитывается пять.

Затем следует царство[133], в коем укрывается племя, несущее земле порчу. Душегубство, кровопролитие, коварное убийство, членовредительство служат им утехой наряду с увеселениями и развлечениями. Царствует над ними некто рыжеволосый, испытывающий постоянное искушение учинить пытку, казнь или телесную расправу. Как заверяют те, кто передает вести об этом царстве, завороженный той царицей, он охвачен страстью к ней. Городов же там насчитывается восемь.

Затем следует обширное царство[134], коего жители преисполнены нравственной чистоты, справедливости, мудрости, благочестия, решимости предоставить любой стране все, что нужно для ее благополучия, готовности проявить участие к близкому и далекому, оказать любезность знакомому и незнакомому. И им как нельзя более повезло по части красоты и благолепия. Городов же там насчитывается восемь.

Затем следует царство[135] , населенное племенем, у коего мысли — путаные, а устремления — злобные. Однако если уж надумало оно исправиться, то дает тому самое веское подтверждение, а коли решило напасть на какое племя, то не наносит удара, бросаясь очертя голову, но коварно и скрытно подбирается к нему, не торопится в действиях и не выказывает нетерпения в отношении того, что падет с дерева или прорастет из земли само. Городов же там насчитывается восемь.

Затем следует огромное царство[136] с широко разбросанными землями и великим множеством жителей, край, где обосновываются не в городах, а в пустынной равнине, разделенной двенадцатью рубежами, и где имеется двадцать восемь поселений[137]. Ни один разряд жителей здесь не вступает в поселение другого разряда, пока те, кто находится впереди, не освобождают своих жилищ — вот тогда их место занимают без промедления[138]. Племена, что населяют предыдущие царства, путешествуя, непременно наведываются сюда[139].

К нему примыкает царство[140], горизонты которого и поныне неведомы. В нем нет ни городов, ни округов, и не укрыться там никому, кого можно было бы воспринять зрением. Жители его суть духовные существа из числа ангелов — люди там не обитают[141]. На тех, кто ниже, повеление и предопределение нисходят из этого царства. А по ту его сторону нет никакой обитаемой земли[142].

Итак, к двум областям сим примыкают земли и небеса, что с левой стороны мира, каковые и образуют Запад. Если ты отправишься от них в сторону Востока, то пред тобою предстанет область, не заселенная ни людьми, ни травами и кустарниками, ни деревьями, ни камнями. Вся она — привольно раскинувшаяся суша да пучина морская, да ветры, заключенные в подземелье, да жарко полыхающий огонь[143]. Пересекши ее, ты окажешься в области, где встретятся тебе и недвижные громады гор, и реки быстротечные, и вольные ветры, и ливнем разражающиеся тучи; ты найдешь здесь самородки золотые и серебро, камни благородные и простые, всех родов и видов — только нет здесь ничего произрастающего[144].

Путь через нее приведет тебя в область, изобилующую — помимо перечисленного — многоразличными растениями: как травами и кустарниками, так и деревьями, как плодовыми, так и неплодовыми, как приносящими орехи, так и дающими семена, — только не услышать тебе в них даже писка или шипения живого существа[145]. Отсюда ты попадешь в область, в коей тебе собраны и все ранее перечисленное, и многообразные виды бессловесных животных: плавающих, пресмыкающихся, ходящих и летающих, рождаемых и самозарождающихся, — только нет здесь человека[146]. И отсюда ты выйдешь уже в этот ваш мир[147], а о том, что содержит он в себе, вы имеете понятие и по собственным наблюдениям, и по рассказам других.

Если же ты направишься прямиком на Восток, то встретишь солнце[148], восходящее меж двух сонмищ[149] пособников сатаны. Ведь у сатаны есть два таких сонмища: одно — летает, другое — шагает. Из них шагающее племя включает в себя два рода: род, наделенный норовом хищника, и род, наделенный норовом скотины; меж ними постоянная, никогда не утихающая распря. Оба они — по левую сторону Востока[150], что же до демонов, которые летают, то их волости — по правую сторону Востока. В их облике нет единообразия; напротив, каждой особи их, можно сказать, свойственна неповторимая внешность: может попасться облик, составленный из сочетания двух либо трех, либо четырех обликов, вроде парящего человека или свиноголовой гадюки; а может попасться облик-недоносок, вроде особи — половины человека, особи — одной ноги человека, особи — кисти руки человека или какой другой подобного рода твари. Похоже на то, что составные образы, запечатлеваемые художниками, перенесены как раз из этой области. Тот, кто вершит делами сей области[151], велел проложить пять дорог[152] для гонца, расставив также на них пограничные охраны своего царства[153]. Здесь хватают пленных обитателей этого мира[154] и записывают поступающие отсюда сведения. Пленные передаются блюстителю пяти дорог[155], следящему за вратами области, а при пленниках — вести в грамоте, свернутой в свиток и закрепленной печатью, дабы ее не прочел блюститель. Оному дозволено и вменено в обязанность только препровождать их всех к некоему хранителю[156], который представляет их царю[157]. Пленники находятся в ведении этого хранителя, а их пожитки он поручает беречь другому хранителю[158]. Всякий раз, как из вашего мира захватывают людей, животных или чего другого, они начинают производить потомство по образам своим, сочетая их друг с другом либо же не донашивая их[159]. Из упоминавшихся двух сонмищ пособников сатаны одно[160] отправляется в эту вашу область и, застигая людей, проникает в самое их дыхание, чтобы добраться до тайников сердца. Из двух же шагающих сонмищ то, что имеет обличие хищников[161], подстерегает, когда возьмет человека хоть малейшая досада, и тогда принуждает его выйти из себя, расписывая ему в лучшем виде такие злодейства, как убиение, членовредительство, опустошение и истязание. Оно взлелеивает в душе ненависть, подстрекает чинить всяческую несправедливость и притеснение.

Что до второго из указанных сонмищ[162], то, оседлав назойливость и опершись на настойчивость, оно не перестает нашептывать сердцу человеческому слова, коими расписывает ему деяния порочные, поступки

омерзительные и всяческое непотребство, прельщая его оными и подстрекая к ним, пока тот не окажется втянутым в них бесповоротно.

Что же до летающего сонмища, то оно лишь наущает человека считать ложным все незримое, расписывает перед ним красоту поклонения тому, что сотворено природой и искусством, и тайно внушает ему, будто нет другого рождения, нет воздаяния за дурные и благие дела и нет вечносущего над царствием[163].

В этих двух сонмищах есть разновидности особей, которые бывают близ границ области, расположенной за той, где обитают земные ангелы, и которые следуют верным путем тех ангелов, отказавшись от заблуждения бунтовщиков и приняв образ жизни благих от духовных. Таковые, коли смешаются с людьми, не совращают их, не сбивают с пути истинного, а напротив — благую помощь они оказывают им в очищении их. Это — *джинны* и *хинны*[164].

Кто выберется за пределы области сей, тот вступит в области, населенные ангелами[165]. Из этих областей та, что примыкает к земле, — обитель для ангелов земных. А оные — двух разрядов: справа — ведуны и повелители, слева, что напротив него, — исполнители и вершители[166]. Оба разряда то, низвергаясь, упадают в области джиннов и людей, то, взмывая, поднимаются к небесам. Сказывают, что хранители и благородные писцы[167] — как раз из их числа: тот, кто сел наблюдать за правой стороной, принадлежит к повелителям — ему и диктовать; тот же, кто сел наблюдать за левой стороной, принадлежит к вершителям — ему и писать.

Кому дано отыскать путь, что ведет через область сию, тот, вырвавшись на волю, окажется по ту сторону неба, и взору его предстанет потомство от первотворения[168]. У потомства же этого есть царь, коему единому оказывается повиновение[169]. Первый рубеж там населен слугами великого их царя[170], и они, верноподданные, усердствуют в выполнении дел, сулящих хоть какое-то приближение к нему. Это — племя смиренников, глухих к зову алчности, скупости, похоти, зависти или лени. Им поручено было освоить окраинные земли царства, и они заселили их. Это оседлые жители, горожане, для коих обителью служат прочные замки и роскошные палаты из глины, замешенной столь изощренным способом, что глина области вашей с замесью сей не идет ни в какое сравнение: она крепче алмаза, яхонта и всего, что в твердости своей не знает износу. Жизнь дарована им долгая, и срок платежа в их последний час отодвинут настолько, что смерть похитит их лишь за гранью времени самой что ни на есть отдаленной. Жизнь же они коротают в безропотном осваивании окраинных земель.

За ними идет племя тех, кто находится в более близком общении с царем и кто неутомимо прислуживает собранию, уподобляясь ему[171]. Их оберегали, а потому в исполняемых ими делах никем не заменяли. Они выделены за родственную близость свою, и им предоставлена возможность лицезреть высшее собрание, обступать его, дана радость в созерцании постоянном, безотрывном любоваться ликом царя своего. Во украшение свое наделены они добротою в нравственных качествах, тонкостью и проницательностью в мыслях, благоразумием в подаваемых ими советах, а равно чарующей внешностью, восхитительной миловидностью

и безупречнейшей стройностью. У каждого из них — строго очерченный предел, известное положение и отведенная ему ступень, которую никто не может ни оспаривать у него, ни делить с ним, так что все остальные или возвышаются над ним, или же довольствуются скромным местом своим ниже его. Среди них положение, наиближайшее к царю, занимает один — он отец для них, а те чада и внуки для него[172]. От него к ним исходят обращение царя и указ его. К удивительным особенностям их относится то, что свойственная им природа не торопит их дожить до седин и дряхлости, а тот, кто у них родоначальником, хотя он и старше их всех, превосходит остальных и щедро дарованной ему жизненной силою, и изумительной красой неувядающей юности. Отказавшись от крова, все они удалились в пустынную степь, и глубже всех царь.

Впросак попадает всяк, кто для царя сего начнет выводить хоть какое-то родословие; бреднями окажутся слова того, кто вздумает ручаться хоть за какое-нибудь славословие, что оно достойно его; тщетными будут старания того, кто станет искать для него хоть какое-то описание[173]. Сравнения бегут с его пути, и любители сравнений не помышляют применять их к нему даже в мечтах своих. У него нет различимых членов, но в красоте своей он — лик, в щедрости же — длань. Красота его затмевает проявления всякой другой красоты, а великодушие его делает жалкой ценность любого иного великодушия. Когда кто-нибудь из тех, кто обступает его ковер, вознамерится лицезреть его, опустит изумленный взор его долу, и взор тот вернется с унижением, уведенный, можно сказать, назад прежде, чем достиг его. Красота его — как бы завеса красоты его; обнаруживая себя, он как бы прячется, проявляя себя — как бы скрывается[174]. Так и с солнцем: задернется дымкой — видно отчетливо, а засияет — недоступно для взора. Ибо свет его — завеса света его. Воистину, тот царь в полном блеске восходит над родичами своими, не скупясь, позволяет им любоваться собой; если же им не удается разглядеть его хорошенько, то лишь из-за недостатка их же собственных сил. Воистину, он всевеликодушный, многоизбыточный, вселюбящий, всещедрый, всерадушный, всеодаряющий. Коли кто завидит воочию хоть какое-то проявление благолепия его — быть взору его прикованным к нему, и не оторваться оному от него ни на единое мгновение.

Среди людей отдельные переселяются к нему. Он из милостей своих воздает каждому свое, внушает им презрение к благам этой области вашей, так что если они возвращаются от него, то удостоенными высокой почести[175]. Старец Хайй, сын Йакзана, сказал: «Коли б, беседуя с тобою и пробуждая тебя, я не приближался к нему, быть бы заняту мне с ним, и не до тебя уж было бы мне. А хочешь — следуй за мною к нему[176]. С миром».

Книга исцеления. Математика. 3. Свод науки о музыке[177]

Первое рассуждение. (Введение)

Настала нам пора завершить математическую часть философии изложением свода науки о музыке. Мы ограничим себя изложением этой науки соответственно тому, что в ней существенно, что привходит в рассматриваемое ею учение и что является побочным следствием из ее начал и основоположений. Мы не будем вдаваться в пространные рассуждения относительно числовых основ и следствий, касающихся арифметики, коим разъяснение дается, как и подобает, в искусстве числословия, приводя извлечения [из этого искусства] или растолковывая все, чего [оно] касается. Мы не будем также уделять внимание уподоблениям небесных фигур и нравственных качеств души соотношениям музыкальных интервалов, ибо это в обычае лишь тех, кто не отличает одну науку от другой и не проводит грани между тем, что существенно, и тем, что акцидентально, — тех, кто придерживается ветхой философии, унаследованной [ими даже] не в виде краткого изложения ее сути, и за коими последовали иные поверхностные люди из числа тех, кто усвоил философию в упорядоченной форме и постиг ее уже исследованные подробности. Возможно, что склонность следовать за другими привела их к заблуждениям, что авторитет древних [мыслителей] скрыл ошибочность [их взглядов] и тем самым способствовал их одобрению, что ходячие [предрассудки] помешали им постичь истину и что [дурная] услуга отвратила их от [самостоятельного] исследования. Мы же, по мере наших сил, старались постичь истину такой, как она есть, не внемля зову ходячих [предрассудков], хотя осмотрительность уберегала нас часто, но не всегда, и осторожность предотвращала заблуждения в большинстве случаев, но не во всех. Ведь чтобы уберечься от допущенных нами оплошностей и упущений, потребовались бы совместные усилия нескольких исследователей. Аллах да поспешествует нам в том, о чем мы обращаемся к нему с мольбой, облегчив нам милостью своею постижение истины и избавив нас от ошибки.

Прежде чем приступить вплотную к рассмотрению данного искусства, мы предпошлем ему введение, не имеющее ничего общего с [изложенными] учениями и весьма мало сходное с прочими, уже предпосылавшимися основоположениями наук. Это введение включает в себя суждения, выработанные разумом на основе опыта, и законы, построенные на безошибочном наблюдении и подкрепленные философскими доводами и научными положениями. И мы говорим:

Из всего того, что подлежит чувственному восприятию, звук выделяется приятностью, свойственной ему именно как звуку. Он отличается от [прочих родов чувственно воспринимаемого, в коих] один вид доставляет чувству наслаждение, а другой вызывает отвращение [сам по себе, а] не вследствие [его] неприятной чрезмерной силы; последнее составляет общее свойство всех чувственно воспринимаемых качеств. Например, запах бывает противен в зависимости от того, каков его вид. Так, запах какой-нибудь гнили вызывает отвращение, даже если он неясен и еле ощутим. Но запах может быть неприятен также и вследствие своей насыщенности и чрезмерной силы возбуждающего действия на чувство, хотя он [в любом случае] будет соответствовать своему роду и напоминать о своей природе. Так, например, обстоит дело с острым запахом, исходящим из мускуса, равно как с ярким излучением, распространяющимся от солнечного диска: и то и другое могут утомить чувство, хотя последнее обращается к ним с полной доверчивостью. В роде же звука нет ничего такого, что вызывало бы в чувстве наслаждение или отвращение постольку, поскольку это звук, хотя в роде звука бывает и нечто такое, что оказывается неприятным вследствие чрезмерной силы [воздействия на чувство]. В последнем случае неприятное действие звука бывает связано скорее с инструментом, ибо оно сопряжено с чрезвычайно сильным, резким или прерывистым движением, но оно отнюдь не связано с тем, что звук является предметом именно слухового восприятия. И если даже [можно говорить, что звук] неприятен постольку, поскольку он воспринимается слухом, то лишь [в том смысле, что] он имеет чрезмерную силу.

Звук бывает для души приятным или неприятным в другом отношении: либо с точки зрения создаваемого им настроения, либо с точки зрения композиции. Вызываемое же тем и другим наслаждение или отвращение свойственно различающей силе животной души, но не чувству слуха как таковому (выше ты уже ознакомился с тем, как обстоит дело с данным чувством у человека и у животного).

А теперь нам следует получше рассмотреть этот вопрос. И мы говорим: в природе — этом Божественном следе, запечатленном в телах, — проявляется стремление к сохранению ее состояний в упорядоченном виде и к придаче им определенной стройности. С ведома творца ее животные поддерживают дальнейшее существование своих видов посредством размножения, размножение осуществляется через сочетание самки с самцом, а для их сочетания требуется, чтобы они приблизились друг к другу. Но самец и самка не могут все время находиться друг подле друга: необходимость совершать различные движения может разлучить их, а упомянутая выше цель может заставить их испытать потребность в сближении после удаления и в соединении после разъединения. Вот тогда-то на помощь животным приходит средство, прибегая к которому, они подзывают к себе друг друга и благодаря которому самец узнает о местопребывании самки и самка — о местопребывании самца на далеком расстоянии. Это средство служит животным для подачи знаков и при других обстоятельствах, например, когда им надо собраться для оказания помощи или отпугнуть кого-то от родственных себе животных. Прибегая к этому средству, птенцы, щенки и зверята призывают на выручку своих отсутствующих избавителей или предупреждают себе подобное существо, когда оно ведет себя неосмотрительно, о надвигающейся опасности и помогают ему избежать беды. Правильность сказанного мной относительно этих явлений следует из опыта. Кроме того, ты можешь удостовериться в них, признать их необходимость и убедиться в том, что это действительно бывает, если вникнешь в то, как Создатель печется о своих творениях, ибо упомянутые явления нужны и приносят пользу.

Это средство не могло быть ни каким-то телом, соединяющим близкое и далекое, присутствующее и отсутствующее, ни какой-нибудь чувственной акциденцией, подлежащей восприятию лишь с определенной стороны, способной проникать лишь на короткое расстояние и не воспринимаемой позади препятствия не только издали, но и вблизи. Это средство могло быть только таким, каким является звук. Ведь ты не станешь отрицать наличие у звука таких качеств, как способность проникать на далекие расстояния, распространяться во все стороны и не заслоняться каким-либо препятствием, находящимся вблизи.

Что касается человека, то нужда заставляет его сообщать другим людям, что у него на душе, и узнавать, что на душе у других. Ведь существование рода человеческого зависит от взаимообщения людей, а обособление лишает человека средств к существованию и самых необходимых для жизни предметов, как это тебе известно и из других рассуждений. Но для того, чтобы что-то сообщать и что-то узнавать, необходимо было произвести нечто такое, что выражало бы стремление души к тому и другому; необходимо было также, чтобы это нечто было легко воспроизводимо, а воспроизведение его осуществлялось каким-то естественным органом и чтобы это нечто быстро исчезало, когда в нем пропадала потребность. Поэтому люди также оказались нуждающимися в средстве, подобном крикам [животных], благодаря естественным изменениям которого они могли бы придавать ему нужные оттенки. Они вынуждены были также прибегать и к искусственным изменениям его, чтобы таковые соответствовали различным целям, количество которых едва можно представить себе в воображении.

Прочие живые существа, [помимо человека], поскольку каждая их особь, подобно нам, добывает себе пищу, но не испытывает насущной потребности в общении с другими, — если не считать тех случаев, когда она побуждается к общению причинами, внешними по отношению к необходимости поддержания жизни особи, т.е. [стремлением] к размножению, — издавая звуки, удовлетворяются лишь естественными изменения-

ми [голоса]. Но хотя причина, вынуждающая издавать звуки, такова, как мы объяснили выше, и хотя звук обязателен не всегда — его издают, а потом он пропадает, — в природе как разумных, так и неразумных животных было создано стремление прибегать к нему, [например], и при неприятном настроении. Было устроено так, что звуки могут претерпевать естественные и искусственные изменения, а животные — находить в них успокоение, когда испытывают тревогу или боль, и утеху, когда ими овладевает большая радость или печаль. А если звуки украшены к тому же гармоничностью и стройностью, то это действует на душу еще сильнее. Ведь лучший поэт — тот, кто управляет изменениями [своего голоса] с более тонким чувством и с более ясным представлением значения гармонии, ибо в нем от природы заложена любовь к звукам по причинам, указанным выше.

Все это особенно ярко проявляется у людей, ибо основой используемых ими средств служат звуки разумной речи. Сама природа придала речи людей, носящей условный характер, естественные оттенки, проявляющиеся при понижении голоса, когда льстят, выказывают свою покорность или уговаривают, когда признаются в собственной слабости и немощи или взывают к милосердию, при резком и торопливом произношении звуков, когда угрожают, хотят показаться сильным, напускают на себя строгость и склоняют к смирению, благодаря чему речь становится выразительнее и достигает своей цели в более полной мере. В говоре людей встречаются и другие выразительные средства, обогащающие их речь разнообразными оттенками, благодаря чему, как я уже говорил тебе, они могут достичь своих целей, коих без этих искусственных средств добиться им было бы трудно.

Далее, большое наслаждение, особенно людям, доставляет подражание. Если тоном голоса подражают какому-нибудь качеству, душа испытывает сладкое чувство либо от самого этого качества, либо от его необходимых следствий.

Гармония звуков приятна по следующим причинам. Ей присуща стройность, передающаяся различающей силе так, как если бы ей свойственно было воспринимать эту стройность самой по себе, без посредства [внешнего] чувства; [она приятна также] потому, что в ней подражают различным настроениям. [Наконец], гармония звуков обладает свойством, которого лишены остальные [виды] гармонии: душа с ликованием встречает первый из двух приведенных в гармонию тонов подобно тому, как она вообще встречает все то, что доходит до нее нового и желанного; затем, когда этот тон исчезает, душа впадает в возбужденное состояние, как при слишком быстрой утрате того, что она приобрела с трудом; после этого все снова налаживается и устраивается, когда появляется другой тон, который кажется все тем же тоном, но вернувшимся уже в новом виде, согласованном с прежним. Тебе должно быть уже известно, что наиболее бесспорной причиной наслаждения является ощущение приятного, когда оно нежданно возникает после боли, испытанной от его утраты. Так вот, наивысшее духовное наслаждение доставляет то, что случается со звуком, когда он внезапно посещает душу, потом вдруг покидает ее и когда наконец тоска от разлуки с ним уступает место восторгу от его возврата в приятном

для души, согласованном виде. Вот почему душа питает страстную любовь к гармонии звуков и согласованности ритмов, кои вызывают в воображении звуки и близки к ним по своей природе.

Поспешим же теперь перейти к самой этой науке, которой предшествующее рассуждение служило лишь введением.

Глава 1. Описание [науки] о музыке; о причинах [возникновения] звуков, их высокости и низкости

Музыка есть математическая наука, в коей изучаются тона с точки зрения их созвучия и несозвучия, а также разделяющие их промежутки времени, с тем, чтобы знать, как создаются мелодии. Определение музыки указывает на то, что она состоит из двух видов исследования: первый вид — это исследование тонов самих по себе, он называется гармоникой; второй вид — это исследование разделяющих их промежутков времени, он называется ритмикой. Каждый из этих видов исследования имеет начала, восходящие к другим наукам, — они могут восходить к арифметике, к физике и, в редких случаях, к геометрии...

Трактат о птицах[178]

Не найдется ль кого среди братьев моих, чтоб одолжил меня вниманием своим, а я поведал бы ему хоть толику горестей моих? Может, разделит он со мною по-дружески тяготу мою — дружба друга ведь тогда не смешана с корыстью, когда чистоту свою сохраняет и в радости, и в горе. Только сыщу ли я друга, столь чистого и верного, если времена наступили такие, что сравнялась дружба со сделкою торговой: обращаются к ней ныне единственно тогда, когда к другу взывать понуждает какая-то потребность, а как надобность пройдет, так и знать-то не знают никакого уж друга? Не посетишь ты уж нынче друга, пока беда не посетит тебя самого, и уж не вспомнится о нем, пока память тебе не вернет нужда.

И все ж есть на свете братья, чей союз скреплен Божественным родством, есть на свете друзья, чье единство упрочено сопричастием к миру возвышенному. Они созерцают истинные сущности оком зрения внутреннего, очищая недра души своей ото всякого сомнения. Соединить же братьев в такой союз в силах лишь вестник Божественного призвания. А коли они таковы, пусть же примут вот этот завет.

Братья во истине! Делитесь меж собою тайнами своими, и да поднимет при встрече всяк перед братом своим тот полог, что заслоняет недра души его, дабы один среди вас стал другому учителем и дабы всем вам уделом было сообща обретенное совершенство.

Братья во истине! Уединитесь, как уединяется еж, что в уголке укромном открывает свое сокровенное и открывает свое открытое. Аллах тому свидетель — к вашему сокровенному принадлежит то, чтобы раскрыться, к откровенному же — то, чтобы сокрыться[179].

Братья во истине! Сбросьте кожу с себя, как сбрасывает ее с себя змея. Ступайте по земле так, как ступает муравей, звуки шагов которого не слышны никому. Уподобьтесь скорпиону, что несет оружие свое на кончике хвоста своего, ибо с тылу-то и норовит демон застичь человека врасплох. Примите яд, чтобы остаться живым; возлюбите смерть, чтобы продолжить существование свое. Держитесь всегда в полете, не выбирайте насиженных гнезд — ведь в гнездах-то и отлавливается всякая птаха. Коли

нет у вас крыльев — похищайте их, добывайте их, если надо обманом. Ибо лучший из светочей — тот, кому дано воспарять в поднебесье. Уподобьтесь страусу, что заглатывает кости раскаленные. Уподобьтесь стервятнику, что пожирает кости твердейшие. Уподобьтесь саламандре, что легко и доверчиво дает себя обволакивать пламени. Уподобьтесь летучим мышам, что никогда не показываются белым днем — ведь, воистину, летучая мышь — непревзойденная среди птиц.

Братья во истине! Самый мужественный — тот, кто встречает смело свой грядущий день; самый же малодушный — тот, кто медлит с совершенствованием своим.

Братья во истине! Не диво, если ангел бежит от зла, а зверь совершает зло, — ведь у ангела нет органа для уничтожения, а у зверя — для разумения. Но удивления достойно то, что человек, коему дано властвовать над страстями своими, отдает себя в подчинение им, озаренный внутри светом разума своего. И, воистину, ангелоподобным становится тот, кто выдерживает натиск страстей; кому же нет мочи дать им отпор, тот не достигает и степени зверей.

А теперь приступим к повести нашей и объясним, какая с нами случилась напасть. Так знайте, о братья во истине:

Вышли люди в поле на ловлю птиц — расставили силки, устроили ловушки, рассыпали, как положено, корм и притаились в траве, я ж тем временем был в птичьей стае. И вот заметили они нас и принялись свистом подманивать к себе. Нам же, зачуявшим лишь обилие корма и прибавление сотрапезников, не закралось в грудь сомнение, и не поколебало замысел наш подозрение. А потому поспешили мы в их сторону и попались все, как были, запутавшись в тенетах. И вот уже петли сдавили нам горло, сети прижали крылья, узы опутали лапы. Чем отчаяннее тщились мы совершать движения, тем лишь большее это причиняло стеснение. И покорились мы было погибели, и так заняты были каждый муками своими, что не до заботы было об остальных собратьях. Но пришло время, и занялись мы выдумыванием уловок для спасения — да так, что забыли даже о положении своем, притерпелись к сетям и с клетками свыклись.

Однажды, выглядывая сквозь петли тенет, завидел я стайку птиц, высвободивших головы и лапы свои из сетей, выбравшихся из клеток и готовых уже упорхнуть. На лапах их были остатки пут — не столь тесные, чтобы помешать их спасению, но и не столь свободные, чтобы не отравлять им жизнь. В памяти моей они воскресили то, что я уже предал было забвению, напомнив о невыносимости того, к чему я уже, казалось, привык, о чем прекратил скорбеть и чему перестала сокрушаться душа моя. Я окликнул их из клетки, моля приблизиться и поведать мне, изнемогающему в тяжком положении своем, как выбраться на волю. Их же, вспомнивших тут о коварстве ловцов, это только вспугнуло еще пуще. Но когда я принялся заклинать их дружбой нашей извечной, нерушимым товариществом и непреложным обетом, в сердце у них утвердилось доверие, покинуло грудь подозрение, и подлетели они ко мне вплотную.

Я стал расспрашивать их, что и как с ними, а они рассказали, что натерпелись того же, чего я натерпелся, и что отчаялись было и что уже почти свыклись с бедой. Потом они занялись мною. И вот спали узы с шеи

моей и сети с крыльев моих, двери клетки распахнулись, и я услышал: «Пользуйся спасением!» Тут я начал просить их высвободить лапы мои из пут, но в ответ мне сказали: «Было б в наших силах, освободили б мы сперва собственные лапы свои. А то слыхано ль, чтоб немощный пользовал немощного?» Когда я выбрался из клетки и готовился упорхнуть, мне сказали: «Прямо перед тобой земли, коих просторы преодолев ты только и сумеешь оградить себя от всяческой напасти. Так что следуй за нами — нами ты будешь спасен и направлен по верному пути».

Вел нас полет посредине меж двух раковин горы, по долине, то тучно-травянистой, то бесплодно-опустошенной[180], пока, оставив эти места позади и пересекши смежные с ними края, не достигли мы вершины горы, с которой предстали нашему взору восемь горных хребтов с гребнями необозримой вышины[181]. «Спешите! — стали одни из нас говорить другим. — в безопасности мы будем лишь после того, как перенесемся через них целыми и невредимыми».

Многое нам пришлось испытать прежде чем, перелетев через шесть хребтов, не добрались до седьмого[182]. Когда же мы проникли в его пределы, одни из нас стали говорить другим: «Не пора ль отдохнуть? Сил нет после всего, что выпало нам на долю, а расстояние от недругов отделяет нас далекое». И мы сочли за благое дать телам нашим отдохновение, ибо передышка — самое верное средство уберечь себя от опасности отбиться от стаи.

Опустились мы на гребень горы и очутились среди садов, до краев утопающих в зелени, сплошь в тени, полных жизненной силы, с плодоносными деревьями, струящимися речками и обилием цветов. Дивный край этот насыщал твой взор такими формами, великолепие которых, можно сказать, ошеломляло ум и завораживало душу; слух твой он услаждал трогательными напевами и чарующими мелодиями; ароматом же веяло от него таким, что не сравниться с ним ни тонкому благоуханию мускуса, ни нежному запаху амбры. Собирая плоды тех садов, пробуя вкус влаги из их рек, вдыхая аромат их цветов, мы оставались там, пока с нас не спала усталость. И тогда одни из нас стали говорить другим: «Спешите! Нет обманщика коварней, чем осмотрительность; нет оплота нежней, чем бдительность. Оставаться дольше в земле сей — беспечности подобно. Ведь позади недруги наши, что спешат нам вослед и разыскивают место пребывания нашего. В путь! Возьмемся же и покинем эту землю. Пребывание здесь — блаженство, но не столь великое, как спасение». И было решено всеми продолжить путь.

Удалившись от тех краев, мы опустились на восьмой хребет[183]. И оказался он особенным: вершина его уходила в небосвод, а склоны его служили обиталищем для птиц, коих сладкозвучнее, красочнее опереньем, изысканнее обликом и добросердечнее я не видывал. Вступив в общение с ними, мы познали обходительность, любезность и дружелюбие их по таким деяниям благим, что и ничтожнейшие из них мы не свершили б, хоть отдай мы на это всю свою жизнь и даже еще несколько жизней в придачу.

Когда между нами водворилась непринужденность, мы поведали им о злоключениях своих; они же обнаружили к нам участливое внимание и рассказали: по ту сторону горы есть город — в нем восседает верховный царь; кто б из терпящих гнет ни обращался к нему с мольбой о помощи

и упованием на нее, от того отстраняет он горе всемогуществом своим и содействием.

Доверившись совету тех птиц, полетели мы в город царя, явились ко двору его и стали ожидать от него разрешения и соизволения. И вот объявили о разрешении впустить пришельцев, и нас ввели в царский дворец. Очутились мы в помещении столь обширном, что простор его не объяло бы никакое наше описание. Но когда мы пересекли его из конца в конец и перед нами подняли полог, нашему взору открылось помещение, перед светозарным раздольем которого то первое помещение показалось нам тесным, а лучше сказать — совсем даже крошечным. В конце концов мы добрались до царевого покоя. И когда перед нами поднялся еще один полог, во всей красе своей явился взору нашему царь. Сердца наши разом приковались к нему, и изумление нас охватило столь великое, что было уж не до излияния каких-то там жалоб. Царь догадался, однако, с чем пришли мы к нему, и лаской своей стал возвращать нам решительность, и, набравшись, наконец, смелости, мы вступили с ним в разговор. Когда мы поведали ему о злоключениях своих, он молвил: «Лапы вам развязать из пут смогут лишь те, кто их связал, но я готов отправить к ним посланца, чтоб велел им ублаготворить вас и освободить от пут. Так ступайте же с миром и радостью»[184].

И вот мы в пути с данным посланцем. Братья мои пристали ко мне — просят поведать им о царевой красе. Описать его вкратце можно такими словами: «Царь тот таков, что какое бы благолепие, не смешанное с уродством, какое бы совершенство, не порченное изъяном, ни явилось уму твоему, все равно ты найдешь их сполна приложимыми к нему; всякое совершенство в истинном бытии своем обнаруживает в нем осуществление, любой, даже в смысле иносказательном; в красоте своей он весь — лик, в щедрости же своей — длань»[185].

Но сколько братьев, выслушав повесть мою, заявили мне: «Ты не был в полете — в полете разум был твой; то не тебя ловили — ловили душу твою. Слыхано ль, чтоб люди царили, а птицы говорили! В темпераменте твоем, сдается, возобладала желчь, и мозгом твоим овладела сухость[186]. Тебе следует пить отвар тимьяновой повилики, взять за правило купаться в пресной прохладной воде, вдыхать испарения кувшинкового масла, быть разборчивым в еде и выбирать из нее то, что питательней, любовной страсти избегать, поздние бдения прекратить да думать поменьше. Знали мы тебя прежде как человека разумного, видели в тебе мужа рассудительного, здравомыслящего, ныне же он знает, что у нас на душе — так болит она за тебя, так расстроены мы душою из-за душевного расстройства твоего».

Слов много, а проку — чуть! Худшая речь — пропадающая даром.

К Аллаху — обращение за помощью, а к людям — непричастие. У кого же иное убеждение, тот потеряет и в жизни грядущей, и в жизни нынешней; «и узнают угнетатели, каким поворотом они обернутся»[187].

Комментарии

1 *Адаб* — комплекс знаний, требовавшихся от многосторонне образованной «культурной» личности и предполагавших прежде всего усвоение стилистики, поэтики и прочих словесных дисциплин.

2 То же самое Абу Наср говорит в «Книге букв».

3 Чтобы не быть заподозренным в каких-то намеках относительно ислама, в «Книге букв» ал-Фараби оговаривается, что речь у него идет повсюду лишь о вероучениях, созданных людьми, а не о Богооткровенных религиях, т.е., в частности, и не об исламе: «Философия, имеющаяся сегодня у арабов, перешла к ним от греков» [см.: Ал-Фараби, 1969, с. 159].

4 В этом случае философ должен либо покинуть данное общество, либо хранить молчание, оставив в покое и общество, и исповедуемую им религию. Когда же в общественной жизни произойдут фундаментальные сдвиги, возникнет необходимость в обновленной интерпретации вероучения с тем, чтобы предоставить философам максимальную свободу действий, которой они призваны будут воспользоваться для толкования данной религии в ее первоначальном, «правильном» виде.

5 Под последними подразумеваются знания, передаваемые риторикой и поэзией. «Распространенные» знания в данном контексте не следует ассоциировать с диалектикой, так как последняя начинается там, где знания этого вида принимаются в качестве посылок для дальнейшего силлогистического рассуждения.

6 Дословно: «из субстрата (*хамил* — "носитель") и атрибута (*махмул* — "несомое")».

7 «Никомахова этика» состоит из десяти книг.

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

9 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 XXXV, 79–82).

10 Имру'-л-Кайс (500—540) — знаменитый арабский поэт доисламского периода.

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

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

13 То есть управление детьми, слугами и другими домочадцами.

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

15 Миля — мера длины, равная 1000 «строительных локтей», или 750 м.

16 Фарсах — мера длины, равная 3000 «строительных локтей», или 2250 м.

17 Дословно: образов.

18 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».

19 Под «первым» ал-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).

20 *Хувийа* (ср. средневековый термин *haecceitas*).

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

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

23 То есть на теорию и практику.

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

25 Здесь, по-видимому, пропуск в рукописном тексте, поскольку следующая за этим фраза не увязана по смыслу с предыдущей.

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

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

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

29 Категорий.

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

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

32 Кругов географической широты.

33 Дословно: наполнения.

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

35 Речь идет о земном экваторе.
36 Имеется в виду пояс Зодиака.
37 Т.е. акцидентально.
38 То есть элементы.
39 Речь идет о собственном признаке и акциденции (случайном признаке), разбираемых Фараби в его Комментариях к "Введению" Порфирия.
40 В данном высказывании на арабском языке используется предлог (или частица) «ли», указывающий на принадлежность.
41 То есть не к категории отношения.
42 То есть кроме утверждения и отрицания.
43 То есть кроме утверждения и отрицания.
44 в тексте значится: «ал-инсан ва-л-вахид» — «человек и один», читаем: «ал-иснан ва-л-вахид» — «два и один» (ср. аналогичный пример предшествования по природе в книге Ибн Сины «Даниш-нама» [Ибн Сина, 1957, с. 165]).
45 Перевод с арабского осуществлен А.В. Сагадеевым по изданию: [*Al-Farabi's Arabic-Latin Writings on Music...*,1960]. Текст издан по рукописи библиотеки Эскуриала.
46 Пер. С лат. А.И. Рубина. Публикуется по: [*Из истории философии...*, 1960, с. 150–151].
47 Перевод осуществлен А.В. Сагадеевым по изданию: [*Послания...*, 1957].
48 Слово «материя» употребляется здесь в относительном смысле: душа, как пассивное начало, выступает в качестве материи музыкального искусства как начала активного.
49 *Хула* (*хиджа'*) — жанр поэзии древних арабов, выражавшийся в сатирических стихах, с которыми они обращались к своим противникам.
50 *Хида'* — пение, которым погонщики верблюдов сопровождают шаг своих животных. — *Прим. перев.*
51 *Ката* — род куропаток. — *Прим. перев.*
52 *Химусы* — состав перевариваемой в желудке пищи. — *Прим. перев.*
53 Дейлем — область южнее Каспийского моря.— *Прим. перев.*
54 То есть византийцев. — *Прим. перев.*
55 Имеются в виду небесные светила. — *Прим. перев.*
56 То есть душам людей. — *Прим. перев.*
57 Здесь и в следующем абзаце арабского текста вместо «музыка» значится ошибочно «музыкант». — *Прим. перев.*
58 Было опубликовано в кн.: Сагадеев А.В. *Ибн Сина (Авиценна)*. 2-е изд. М.: Мысль, 1985.
59 Автобиография Ибн Сины, сохранившаяся в нескольких мало отличающихся друг от друга вариантах, была записана со слов ал-Джузджани. Воспоминания Абу 'Али Ибн Сины, доведенные до 1012 г., дополняются рассказом ал-Джузджани о дальнейшей жизни учителя вплоть до его кончины в 1037 г. Мемуары Ибн Сины и дополнения к ним ал-Джузджани переведены А.В. Сагадеевым с арабского по последнему критическому изданию этих текстов: [*The life of Ibn-Sina*, 1974].

60 Ар-Рида Абу-л-Касим Нух (976–997) — эмир из династии Саманидов.
61 См. примеч.1.
62 Исма'илиты — представители религиозно-философского учения, служившего идеологическим знаменем ряда социальных и политических движений, направленных против власти 'аббасидских халифов. Это учение было, в частности, использовано при утверждении династии Фатимидов в Египте, откуда осуществлялась его пропаганда в различных концах мусульманского мира, в том числе и во владениях Саманидов.
63 Произведение Порфирия Тирского, служившее введением к логическим трактатам Аристотеля.
64 Имеются в виду «Начала» Евклида.
65 «Альмагест» — арабизированное название астрономического труда Клавдия Птолемея «Великое построение».
66 «Божественной наукой» Ибн Сина именовал или всю метафизику, или ту ее часть, в которой рассматривались вопросы о необходимо сущем и эманационном происхождении из него мира.
67 Сочинение Аристотеля.
68 Здесь и далее число 40 следует понимать не буквально, а в качестве символа, обозначающего (как никогда) некое множество.
69 Сравните рассуждение Ибн Сины в «Книге знания»: «Возможно найти такого редкого человека, который, если захочет, то поймет без учителя все науки подряд с начала до конца в течение одного часа, потому что он связан с действующим умом так хорошо, что ему не надо думать, словно ему откуда-то подсказывают, и в самом деле это так. Такой человек должен быть источником учения для человечества, и это не странно. Мы сами видели такого рода человека. Он изучил вещи мышлением и трудом, но при наличии силы догадки он не нуждался во многих трудах, и догадки его о многих вещах соответствовали тому, что было написано в книгах. Таким образом, ему не надо было читать много книг и трудиться над ними. Этот человек в возрасте 18–19 лет усовершенствовался в науках: философии, логике, физике, метафизике, геометрии, астрономии, музыке, медицине и прочих сложных науках до такой степени, что не встречал себе подобного. Он в последующие годы остался на том же уровне знаний, и ничего к его знаниям не прибавилось» [Ибн Сина, 1957, с. 280].
70 Отъезд Ибн Сины приходится примерно на 1002 (год смерти отца)–1005 гг., когда правлению Саманидов здесь был положен конец вторжением Караханидов (999 г.) и оставаться в охваченном смутой городе стало опасно.
71 Принятый на службу хорезмшахом 'Али Ибн Ма'муном (997–1009), Ибн Сина примкнул к кружку живших в столице Хорезма — Гургандже — ученых, среди которых был и ал-Бируни. Гостеприимный город Абу 'Али был вынужден покинуть потому, что его, как и некоторых других из тех ученых, вытребовал к себе газневидский султан Махмуд — деспот, известный своей нетерпимостью к свободомыслию. Кабус ибн Вашмгир Шамс ал-Ма'али (976–1012), к которому стре-

мился попасть после этого Ибн Сина, — правитель Гургана (Джурджана) из династии Зийаридов, меценат, знаток философии и астрономии, поэт и мастер эпистолярного стиля.

72 Бейт допускает и иной перевод: «Не возвеличился, а град мне мал любой; в цене не возрастал — где ж покупатель мой? «В некоторых вариантах автобиографии касыда приписывается не Ибн Сине, а ал-Джузджани.

73 «Канон медицины».

74 В так называемом Персидском Ираке.

75 «Указания и примечания».

76 «Книга знания» («Даниш-нама»), посвященная автором.

77 Часть, посвященная логике, — «Логика восточников».

78 Умерший в 997 г. буидский правитель Рея Фахр ал-Даула оставил после себя четырехлетнего наследника Маджд ад-Даула и вдову Ширин, которую окружающие называли просто Государыней. Ширин стала регентшей, а после того как Маджд ад-Даула достиг совершеннолетия, отказалась передать ему власть, и тот, впав в «черную меланхолию», коротал время между виновозлияниями и утехами гарема.

79 Эти новые скитания Ибн Сины, согласно одному из источников, были вызваны повторными поползновениями султана Махмуда заполучить прославленного ученого. В своей исходной персидской форме слово «кадбану» означает «государыня»; кто именно здесь подразумевается, сказать трудно; Шамс ад-Даула — буидский эмир, ставший в 997 г. правителем Хамадана и Кирмиза (Кирманшаха).

80 'Ала' ад-Даула — буидский эмир, пришедший к власти в Исфахане в 1008 г., — был известен как покровитель ученых, и, по свидетельству одного источника, инициатива в переписке с Ибн Синой принадлежала ему.

81 Тадж ал-Мулк занимал при Шамс ад-Даула должность визиря, и, видимо, именно он был сменен на этом посту Ибн Синой.

82 Имеются ли здесь в виду путешествия ученых, проводивших астрономические наблюдения, прохождение («путешествие») таблиц через множество рук или что-нибудь другое, сказать трудно.

83 Абу Мансур ал-Джаббан — филолог, чье прозвание (ал-Джаббан) указывает на то, что правильному арабскому языку он обучался у бедуинов, в пустыне («ал-джаббана»).

84 Названные лица прославились как превосходные стилисты.

85 *Манн* (или *мана*) мера веса, равная 257 *дирхемам* (*драхмам*). 1 дирхем — около 3 г.

86 Исфахан был временно захвачен войсками Мас'уда вскоре после того, как последний был выдвинут султаном Махмудом в правители Персидского Ирака.

87 *Даник* — мера веса, равная 1/6 дирхема (драхма) — 0,5 г.

88 *Митридат* — лекарственная кашица, в состав которой обычно входил опиум.

89 1037 г. н.э. Согласно источникам, Ибн Сина скончался в июне этого года.

90 980 г. н.э.

91 Был опубликован в переводе А.В. Сагадеева в кн.: Ибн Сина (Авиценна). *Избранное*. м.: Книга, 1980.

92 Хайй, сын Йакзана (букв. Живой, сын Бодрствующего) — так зовут и величают одного из двух главных действующих лиц аллегорического трактата (или, как его иногда называли средневековые арабоязычные авторы, повести), написанного Ибн Синой в бытность его узником крепости Фардаджан. Хайй — олицетворение деятельного разума, т.е. последнего из истекающих от Необходимо Сущего космических интеллектов, каковой символизирует, в свою очередь, одновременно законосообразность мира, проявляющуюся в его срединной, подлунной части, и отражение этой законосообразности в коллективном разуме человечества. Другое главное действующее лицо — авторское «я», которое у Ибн Сины используется обычно для персонифицированного обозначения человеческой, т.е. разумной души. Описание мысленного путешествия, которое совершает авторское «я» вместе со старцем (шайхом, Учителем) Хаййем по странам Запада (материального мира) и Востока (мира умопостигаемого), представляет собою иносказательное резюме теоретической части философии мыслителя. Трактат переведен по критическому изданию арабского текста в кн.: Corbin H. *Avicenna et 1e récit visionnaire*. T. II. Teheran—Paris, 1954.

93 В теле.

94 С тремя животными силами души, коим характеристика будет дана ниже.

95 Речь идет о выхождении разума за пределы чувственного, непосредственно связанного с телесными органами мира.

96 Мир пребывает в беспрерывном изменении, но законы, им управляющие, постоянны, вечно молоды и выражают нерушимую стройность Вселенной.

97 Сам по себе человеческий интеллект лишь предрасположен к принятию умопостигаемых форм и в этом смысле выступает как потенциальный или материальный разум: актуализация же его, т.е. превращение в действительность заложенной в нем возможности познания мира осуществляется посредством «соединения» с деятельным разумом, которому в данном акте принадлежит инициативная роль.

98 Познание служит источником эстетического наслаждения.

99 Букв.: из города Святости (или Непогрешимости). Это арабское название Иерусалима акцентирует здесь мысль о непреложности управляющих миром законов.

100 Как далее выяснится, отец Хаййа — это олицетворение перворазума, т.е. космического интеллекта, непосредственно истекающего от необходимо сущего и символизирующего, в свою очередь, данную нам в нашем опыте систему мира. В замечании, что он — живой, содержится намек на сущностное тождество перворазума и деятельного разума, олицетворяемого Хаййем (Живым): в подлунном мире аккумулируется действие всех закономерностей универсума, и здесь же

они постигаются высшим порождением этого мира — человеческим разумом.

101 Физиогномика символизирует суть рационального познания — продвижение от известного к неизвестному, от явления к сущности, от внешнего к внутреннему, глубинному. Проницательность Хаййа иллюстрирует эту суть познания мира интеллектом: суждение о внешнем облике собеседников служит для него средним термином силлогизма, заключением которого является суждение об их желании познакомиться с физиогномикой.

102 Сила воображения.

103 Сила гнева.

104 Сила вожделения.

105 Гнев и вожделение как противоположно направленные психические силы должны обеспечить необходимую для умосозерцания гармонию души, если их действия внесут друг в друга умеренность.

106 Произвольно комбинируя единичные представления, воображение, как правило, оказывается не в ладу с объективной действительностью: но в некоторых случаях получающиеся таким путем комбинации образов могут и отражать истину, что вскрывается при иносказательном толковании (например, при расшифровке сновидений и пророчеств).

107 Указание на роль целенаправленного опыта в установлении адекватности знаний, приобретаемых от других или выводимых из предшествующего неупорядоченного опыта (наблюдения).

108 Все сущее, как это объясняется в «Трактате о любви», испытывает страстное стремление к достижению специфического для него совершенства бытия: для разума такое совершенство состоит в полноте знания, т.е. в «соединении» с деятельным разумом.

109 Запад — материальный аспект сущего; Восток — формальный; рубеж, к которому они примыкают, — телесный мир.

110 Область чистой первоматерии и область чистых форм.

111 Речь идет об интеллектуальной элите — о мудрецах, которые для проникновения в сущность вещей должны иметь помимо природных к тому задатков соответствующую философскую подготовку.

112 Журчащий источник — логика как наука о правилах движения мысли от известного к неизвестному: стоячий источник жизни — интеллектуальная интуиция.

113 Пустыня — непознанная область бытия; море-океан — материальный, чувственный мир; гора Каф — совокупность космических интеллектов, управляющих движением небесных сфер и явлениями подлунного мира; преисподняя — невежество как противоположность знания, приносящего людям интеллектуальное блаженство.

114 К актуализации потенциального разума, к отвлеченному мышлению путь пролегает через чувственное постижение материального мира (через тьму).

115 Перешеек, о котором говорится в Коране (XXV, 55; V, 20; XXIII, 102), — грань, разделяющая познанное и непознанное.

116 Разум, вооруженный логикой, познает природу вещей, представляющих собою сочетание формы и материи.

117 О материальном аспекте сущего.

118 Плоть, в коей обретается человеческая душа.

119 Упоминаемый в Коране (XVIII, 84) тинистый (или зловонный) источник, в который закатывается солнце, — первоматерия.

120 Солнце здесь воплощает субстанциальные формы.

121 Занимаемое первоматерией пространство, которое Ибн Сина обозначает термином *мамадд*, однокоренным со словом «материя» (*мадда*), не поддается определению потому, что в противном случае мы имели бы не первоматерию, а материю, наделенную телесной формой.

122 Первоматерия, как таковая, лишена всяких форм, ввиду чего последние выступают в качестве чуждых ей начал.

123 Драматическое описание беспрерывной смены форм в материи касается подлунного мира — «мира возникновения и уничтожения».

124 Предрасположение определенного участка материи к принятию видовой формы высшего или низшего порядка зависит от большей или меньшей соразмерности смеси, образуемой в нем четырьмя элементами (землей, водой, воздухом и огнем): в единичных субстанциях, принадлежащих к высшим видам сущего, наличествуют соответствующим образом модифицированные свойства низших видов (например, в растениях — свойства минералов, в животных — свойства минералов и растений и т. д.).

125 А именно — из мира чистых форм.

126 Область небесных сфер.

127 С областью возникающих и уничтожающих вещей, подлунным миром.

128 Сходство дольнего мира с миром горним обусловлено тем, что и там, и здесь видовые формы соединены с материей, в которую они как бы привходят извне. Разница же между этими мирами состоит в том, что формы горнего мира навечно закреплены за каждым из единственных в своем виде небесных тел. Описание иерархической структуры небесных тел дается ниже в соответствии с несколько измененной Птолемеевой системой вместе с их астрономическими и астрологическими характеристиками.

129 Луна.

130 Меркурий.

131 Венера.

132 Солнце.

133 Марс.

134 Юпитер.

135 Сатурн.

136 Сфера неподвижных звезд.

137 Эклиптика, т.е. большой круг небесной сферы, по которому происходит кажущееся годичное движение Солнца, пересекает двенадцать зодиакальных созвездий; путь Луны на небесной сфере имеет двадцать восемь «стоянок» — областей, определяемых по наличию в них тех или иных звезд.

138 Изменение положения звезд на видимом небосводе определяется не свойственным им самим движением, а круговращением всей небесной сферы, к которой они кажутся прикрепленными неподвижно.
139 Перечисленные ранее светила (Луна, Солнце и планеты), кроме видимого, суточного вращения с небесной сферой, имеют и собственное вращение, в силу чего они как бы «наведываются» в созвездие Зодиака (Солнце проходит каждое из них в течение одного месяца).
140 Умопостигаемое беззвездное небо (эмпирей), которое символизирует мир как возможно сущее, данное нашей мысли в единстве заключенных в нем детерминаций.
141 Указание на чисто интеллигибельный характер этого мира, его отрешенность от телесности и движения.
142 Сущее на высшем уровне абстракции, необходимо сущее само по себе, которое не поддается ни определению, ни описанию, а постигается лишь интеллектуальной интуицией.
143 Мир четырех элементов в их первоначальном состоянии.
144 Неорганический мир, образуемый смешением элементов.
145 Растительное царство.
146 Животное царство.
147 Мир человека как существа разумного.
148 Разумная душа.
149 Арабское *карн* обозначает одновременно сонмище, группу кого-то и рог (намек на рога сатаны).
150 Два рода шагающего сонмища — собирательные образы сил гнева и вожделения; летающее сонмище — такой же образ силы воображения. Первые две силы более связаны с материальным миром, чем третья, а потому шагающее сонмище помещено левее летающего.
151 Душа.
152 Нервы, по которым передаются ощущения, свойственные пяти внешним чувствам (зрению, слуху, вкусу, обонянию и осязанию).
153 Органы ощущения.
154 Формы чувственно воспринимаемого мира.
155 Воспринимаемые формы передаются общему чувству.
156 Общее чувство, не способное проникнуть в универсальное содержание восприятий, передает их памяти.
157 Рациональной части души.
158 Восприятия хранятся в памяти, а заключенные в них общие представления (идеи) передаются так называемой силе догадки.
159 Речь идет о способах образования общих понятий.
160 Воображение.
161 Гнев.
162 Вожделение.
163 Воображение связывает человека с чувственным миром, отвлекая от размышлений о мире умопостигаемом, о сущем как таковом, между тем как именно подобного рода размышления обеспечивают индивиду интеллектуальное блаженство и бессмертие.

164 Эти две категории демонов олицетворяют души праведников, чьи свойства, сами по себе недостаточные для проникновения в высшие истины бытия, служат аналогом тех свойств, которыми должен располагать, мудрец, прежде, чем погрузится в чистое умосозерцание.
165 Области интеллектуальной деятельности.
166 Справа — теоретический разум, слева — практический.
167 «А ведь над вами есть хранители — благородные писцы» (Коран, XXXII, 10–11).
168 По ту сторону чувственно воспринимаемого мира — умопостигаемый мир космических разумов и душ.
169 Необходимо сущее само по себе, или Бог традиционных религий.
170 Космические души.
171 Космические разумы, подражающие вечной и неизменной мысли необходимо сущего.
172 Перворазум. У Плотина (Эннеады, V 2, 1) родителем сущего считается само божество (Единое), которое пребывает по ту сторону сущего; у Ибн Сины же эта роль отводится перворазуму, который символизирует эмпирически постигаемый аспект сущего, взятого в его единстве; целокупность же сущего, схватываемая в интеллектуальной интуиции, образует другой его аспект, символизируемый необходимо сущим (царем), который, таким образом, не запределен сущему, а тождествен ему. В этом суть пантеизма Ибн Сины.
173 Необходимо сущее не имеет ни рода, ни видового различия, ни каких-либо других характеристик и потому не поддается никакому определению или описанию.
174 Диалектика необходимо сущего состоит в том, что оно проявляется в возможно сущем и только в нем одном, но его проявления в нем не тождественны его сущности.
175 Имеются в виду три категории предающихся богомыслию людей, о которых рассказывается в трактате Ибн Сины «Указания и замечания».
176 Заключительная реплика Хаййа служит как бы переходом к содержанию «Трактата о птицах».
177 Перевод осуществлен А.В. Сагадеевым по изданию: Ибн Сина. *Исцеление. Математика. 3. Свод науки о музыке* / Под ред. З. Йусуфа. Каир, 1956 (на араб. яз.). Издание основано на десяти рукописях, принадлежащих Оксфордской и Лейденской библиотекам, библиотеке Дж. Рейлондза в Манчестере, библиотеке Королевского Азиатского общества (Лондон), Египетской библиотеке, Индийской библиотеке (Лондон) и библиотеке ал-Азхар в Каире.
178 В литературе и фольклоре у многих народов мира птица служит обычно воплощением человеческой души. В аллегорическом трактате (иногда именуемом «повестью») о птицах под последними также разумеются человеческие души, а именно те, что стремятся постичь мир в единстве — как проявление пантеистического бога.

Трактат состоит из трех частей: пролога, рассказа о птицах-душах и эпилога.

В прологе содержится завуалированная критика господствующих религиозных представлений, исходя из которых люди рассматривают веру как своего рода коммерческую сделку, а Бога («друга») — как партнера в этой сделке. Соответствующая часть пролога по содержанию своему совпадает с одним из разделов «Книги указаний и примечаний», в котором речь идет об «аскетах» и «набожных людях», заключающих с Богом торговый контракт: первые входят с ним в сделку для обретения благ и в здешней, и в потусторонней жизни, а вторые — дабы в обмен на земные радости получить гарантированное блаженство в загробном мире. Этим лицам в названной книге противопоставляются искатели истины, которые отказываются от радостей земного бытия не ради мифического блаженства в райских кущах, а для того, чтобы, ничем не отвлекаясь, шествовать по пути к интуитивному постижению пантеистического бога.

К этим «братьям по истине» и обращается в прологе автор.

В повествовательной части трактата Ибн Сина рассказывает об основных этапах познания человеком тех сторон действительности, которые входят в сферу компетенции теоретического разума, и о том, что теоретическое знание, даже если оно проникло в глубочайшую сущность природного бытия, оказывается недостаточным для совершенствования социальных и нравственных аспектов человеческой жизни. Индивид, чья душа первоначально находится в плену чувственного мира, под влиянием и с помощью других индивидов освобождает из этого плена свои познавательные силы — разум и воображение (голова и крылья птицы), не будучи, однако, в состоянии дать такую же свободу силам гнева и вожделения (лапы птицы), связанным с практической жизнью. Вместе со своими собратьями он познает мир земной, мир космический и мироздание в целом (горные хребты, через которые пролегает маршрут летящей стаи). Посредством дискурсивного мышления, а затем интуиции (два помещения в царском дворце) он познает высшую истину — Бога (царь), но эта истина не может ничем помочь в вопросах, решаемых практическим разумом, самостоятельно, оставаясь в пределах теоретического разума. Единственный выход из положения — установление между тем и другим разумом такой связи, при которой практический разум подчинялся бы теоретическому, или, другими словами, нормы человеческого общежития строились бы на принципах истинного философского знания. Поскольку же эти нормы должны быть общезначимыми, а общезначимыми они могут стать лишь обретя религиозную форму, принципы истинного философского знания должны быть препарированы так, чтобы их можно было положить в основу «истинной» или «добродетельной» (по терминологии ал-Фараби) религии как имитации истинной философии. Препарированные таким образом философские принципы (олицетворяемые посланцем царя) призваны устранить разлад между теоретическим и практическим разумом, создать условия для идеального человеческого общежития и тем самым вывести философов из-под опеки «истинной» религии,

господствующей в несовершенном обществе. Более того, коль скоро практический разум должен подчиняться разуму теоретическому, носители философской мудрости и должны возглавлять построение на таких принципах совершенное общество.

Но изложенная только что концепция идеального, с точки зрения Ибн Сины, общества уже выходит за рамки настоящего трактата (его повествовательная часть завершается констатацией того факта, что птицы-души возвращаются от царя с «оным посланцем»).

В эпилоге автор иронизирует по поводу гипотетических упреков в его адрес со стороны собратьев-философов, для которых повесть о птицах представляется порождением больного рассудка. В «Книге указаний и примечаний» Ибн Сина и сам склоняется анализировать состояние, в которое впадают упомянутые искатели истины на пути к мистическому единению с Богом, в свете не только психологии, но и психопатологии (уже одно это обстоятельство, между прочим, указывает на несостоятельность утверждений о том, что Ибн Сина тяготел к мистической разновидности пантеизма и что данный трактат, как и другие его аллегорические произведения, представляют собой образец мистической литературы). Смысл этой иронии заключается в том, что поведанная птицей история как раз и являет собой пример способа, которым доступная для немногих избранных философская истина может быть изложена более широкой аудитории: пусть каждый толкует эту истину на том уровне мышления, до которого позволяют ему возвыситься его природные задатки и образование.

«Трактат о птицах» вместе с двумя другими аллегорическими произведениями Ибн Сины — «Трактатом о Хайе, сыне Йакзана» и «Трактатом о Саламане и Абсале» — образуют как бы трилогию, обеспечивая переход от содержания первого сочинения, касающегося сферы деятельности теоретического разума, к содержанию второго, в котором разбираются драматические ситуации, возникающие в области деятельности разума практического.

179 Это соотношение между эзотерическим (сокровенным) знанием и знанием экзотерическим (раскрывается в форме, доступной для непосвященных) может иметь следующие три значения. Во-первых, высшее знание, являющееся достоянием избранных, требует того, чтобы последние применяли его к практической жизни с целью превращения общества из несовершенного в совершенное, т.е. чтобы вытекающие из этого знания нормы социальной и индивидуальной жизни они передавали людям в понятном для всех виде; вместе с этим эти же нормы требуют того, чтобы упомянутое знание оставалось исключительно достоянием интеллектуальной элиты, поскольку распространение его среди «широкой публики» имело бы только негативный результат: люди, не способные подняться до уровня избранных, и не приобщились бы к этому знанию, и потеряли бы веру в основоположения религии как единственного общезначимого регулятора социальной жизни и нравственного поведения индивидов. Во-вторых, венчающая это знание идея Необходимо Сущего, или Бога,

будучи предметом интуитивного постижения, может быть выражена в символах и образах, лишь приблизительно передающих его сокровенную сущность, ибо эти символы и образы черпаются из мира, представляющего собой проявления пантеистического бога, а таковой одновременно и тождествен своим конечным проявлениям, и отличен от них. В-третьих, в несовершенном обществе истины, излагаемые меньшинством, должны быть излагаемы в завуалированной форме и в целях безопасности, но так, чтобы символическое толкование соответствующих текстов вело к пониманию их экзотерического содержания. Излагаемые далее в прологе рекомендации «братьям по истине» имеют в виду как раз подобного рода ситуацию.

180 Первый этап полета символизирует познание душой подлунного мира. Две раковины горы должны заключать в себе жемчужные зерна — субстанции формы и материи (в арабском языке одно и то же слово обозначает и жемчуг, и субстанцию). Долина символизирует «мир возникновения и уничтожения», т.е. мир, в котором одни формы беспрестанно сменяются другими. В «Трактате о Хаййе, сыне Йакзана» этот мир символизируется солончаковой пустыней, осваиваемой переселенцами, которые, враждуя друг с другом, разоряют угодья соперников, присваивают их и вновь возделывают, пока очередное нашествие врага не приводит все опять в опустошение и т.д. без конца.

181 Сфера Луны и остальные восемь небесных сфер символизируются девятью горами, совокупно образующими космическую гору Каф.

182 До сферы неподвижности звезд.

183 Речь идет об эмпирее — сфере беззвездного неба.

184 Истина, постигаемая теоретическим разумом, не способна оказать прямого влияния на область компетенции практического разума, так как эту область составляют деяния людей, непосредственным образом проистекающие из воли, а не из истины. Но сама воля опосредствуется воображением, ибо человеческие действия всегда направлены на достижение определенной цели, а цель дается в воображении. На воображение же действуют рассуждения, передающие те или иные истины в образной форме и благодаря этому способные влиять на волю человека, вызывая в нем положительные и отрицательные эмоции (таковы поэтические рассуждения — см. прим. к разделу «Логика» из «Книги знания»). Следовательно, человеческое общежитие может быть преобразовано «истинной» религией, черпающей свои принципы из истинного теоретического знания и передающей их «широкой публике» в форме, способной оказать влияние на ее воображение, а следовательно, и волю. Эти принципы, персонифицированные в образ посланца царя, в философии Ибн Сины излагаются на основании теории эманации (истечения мира от Божественного начала), которая повторяет в обратном порядке путь, пройденный душой в познавательном продвижении от низших начал к высшему.

185 Необходимо сущее не может иметь никаких положительных атрибутов, или качеств. Его можно описывать или в негативных терминах

(«бесконечное» и т.п.), или в терминах, обозначающих его отношение к возможно сущему, к его собственным проявлениям. В последнем случае необходимо сущее можно описывать, например, как начало, придающее миру универсальную законосообразность, гармонию и красоту, — и сравнивать с прекрасным лицом, — или как начало, не скупясь дарующее миру само его существование (ибо последнее и составляет его сущность) — и сравнивать с щедрой рукой.

186 Средневековая медицина мусульманского Востока основывалась на представлении о том, что состояние здоровья человека зависит от соотношений, в которых смешаны в его организме четыре элемента (огонь, воздух, вода и земля) со свойственными им попарно основными качествами (сухость, влажность, тепло и холод); болезни, по этому представлению, возникают вследствие нарушения соразмерности упомянутой смеси («темперамента»), преобладанием одной из входящих в ее состав четырех жидкостей, природа которых определяется этими элементами и качествами (кровь, желтая желчь, флегма и черная желчь).

187 Слова, завершающие главу Корана под названием «Поэты» (Коран XXVI, 228). В конце этой главы, в целом посвященной перечислению легендарных событий, свидетельствующих об истинности пророческой миссии Божиих посланцев (ср. «посланца» пантеистического бога в нашем трактате), содержится осуждение поэтов как лиц, которые «говорят то, чего не делают»; однако оно не распространяется на поэтов, «которые уверовали и творили добрые дела» и которые за это «были угнетены», но затем получили Божью помощь. В данном случае Ибн Сина, видимо, хотел выразить свою убежденность в конечном успехе той трудной миссии философов, о которой рассказывается в трактате и существо которой заключается в необходимости соединить слово (теоретический разум) с делом (практический разум).

Библиография

Аристотель. *Философское наследие. В 4 т.* / Под ред. Иткес. М., 1960.

ал-Багдади, Абу Мансур. *Ал-Фарк байна-л-фирак.* Каир, 1948.

ал-Байхаки. *Татиммат сиван ал-хикма.* Лахор, 1935.

Бартольд В.В. Теократическая идея и светская власть // *Соч.*, т. VI. М., 1966.

Беляев Е.А. *Мусульманское сектантство.* М., 1957.

ал-Джарр Х., ал-Фахури Х. *Та'рих ал-фалсафат ал-'арабиййа.* Т.1. Бейрут, 1957.

Жузе П. *Мутазилиты: догматико-историческое исследование в области ислама.* Казань, 1899.

Ибн Сина. *Исцеление. Математика. 3. Свод науки о музыке* / Под ред. З. Йусуфа. Каир, 1956 (на араб. яз.).

Ибн Сина. *Даниш-намэ (Книга знания)* / Пер. А.М. Богоутдинова. Сталинабад, 1957.

Ибн Сина (Авиценна). *Избранные философские произведения.* М.: Книга, 1980.

Ибн Халдун. Введение (фрагменты) // *Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв.* М., 1961.

Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1961.

Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. / Под ред. С.Н. Григоряна / Пер. с араб. А.В. Сагадеева, А.И. Рубина. М.: Изд-во АН СССР, 1960.

Маркс К. *Из ранних произведений.* М., 1956.

Музыкальная эстетика стран Востока. М.: Музыка, 1967.

Послания братьев чистоты и друзей верности. Т. 1. Вып. 2. Бейрут, 1957 (на араб. яз.).

Сагадеев А.В. *Ибн-Сина (Авиценна).* М., 1980.

Сагадеев А.В. *Ибн Сина (Авиценна).* 2-е изд. М.: Мысль, 1985.

ал-Фараби. *Китаб ал-хуруф.* Бейрут, 1969.

ал-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // ал-Фараби. *Философские трактаты.* Алма-Ата. 1970.

ал-Фараби. О достижении счастья // ал-Фараби. *Социально-этические трактаты.* Алма-Ата, 1973.

ал-Фараби. Трактат о канонах искусства поэзии // ал-Фараби. *Логические трактаты.* Алма-Ата, 1975.

Философские трактаты ал-Кинди / Под ред. М.А. Абу Рида. Каир. Ч. 1, 1950; Ч. II, 1953.

Alfarabius. *De Phlatonis Philosophis.* L., 1943.

Alfarabius. Compendium Legum Platonis // *Plato arabus.* Vol. III. L., 1952.

Corbin H. *Avicenna et 1e zecit visionnaire.* T. II. Teheran — Paris, 1954.

Corbin H. L'initiation Ismaélienne ou l'esoterisme et le Verbe // *Eranos-Jahrbuch, 1970. Bd. 39. Mensch und Wort. Vortrage gehalten auf der Eranos Tagung in Ascona vom 19, bis 27. Aug. 1970.* Leiden, 1973.

Al-Farabi's Arabic-Latin Writings on Music / Ed. by M.J. Farmer. New York–London–Frankfurt, 1960.

The life of Ibn Sina / A critical ed. and annot. transl. by W.E.Gochlman. Albani. N.Y., 1974.

Rosenthal F. *Knowledge triumphant.* N.Y., 1970.

Указатель имен

А

'Аббасиды 9
'Абд ал-Му'мин 11
'Адуд ад-Даула 11, 213, 214, 215, 217, 218, 240
Абу Йа'куб Йусуф 11
Абу Рида, М. А. 30, 251
ал-Азхари, Абу Мансур 216–218, 216
'Ала' ад-Даула 11, 214, 215, 216, 218, 240
'Али Ибн Ма'мун 212, 239
Аристотель 39, 85, 89, 117, 124, 125, 128, 129, 161, 237, 250
'Аттар, Абу Галиб 214
ал-Ауза'и Абу 'Амр 'Абд ар-Рахман 9
ал-Байхаки, Захир ад-Дин Абу-л- Хасан 'Али ибн Зайд 12, 13, 250
ал-Бакиллани, Абу Бакр 9
ал-Бараки, Абу Бакр 211

Б

Бартольд В.В. 8, 250
Беляев Е.А. 25, 250
ал-Бируни Абу Райхан 239
Буиды 9, 11, 240
ал-Багдади, Абу Мансур 9, 24, 250
Бэкон, Роджер 30

Г

ал-Газали, Абу Хамид Мухаммад 9, 27,
Гегель 26
Герберт (папа Сильвестр II) 30

Д

Давид Непобедимый 13
ад-Дайлани, Ибрахим Ибн Баба 216
Да'уд 200, 203
ал-Джаббан, Абу Мансур 240
Джахиз, Абу 'Усман ал-Басри 29
ал-Джузджани, Абу 'Убайд 212, 238

Е

Евклид (Эвклид) 204

Ж

Жузе, П. 26, 27, 250

З

Зийариды 240

И

Ибн ал-'Амид, Абу-л-Фадл 216
Ибн ан-Надим 29
Ибн ал-Хаммар, Абу-л-Хайр 11
Ибн Баджжа, Абу Бакр Мухаммад (Авемпаце)
Ибн Дахдука, Абу Са'ад 213
Ибн Зур'а, Абу 'Али 'Иса Ибн Исхак 12
Ибн Рушд, Абу Йусуф Йа'куб 11, 27
Ибн Са'дан, Абу 'Абдаллах 11
Ибн Сина, Абу 'Али (Авиценна) 11, 28, 208, 238, 239, 240, 241, 243, 245, 246, 247, 248, 249
Ибн Таймиййа, Таки ад-Дин Ахмад 30
Ибн Туфайл, Абу Бакр Мухаммад 11
Ибн Халдун, 'Абд ар-Рахман 10, 250
Ибн Хасануйи, Хилал Ибн Бадр 213
Иисус 24
Имру'-л-Кайс 237
Исма'ил аз-Захид 209, 239

К

Кабус ибн Вашмгир, Шамс ал-Ма'али 239
Казбануйх 213
ал-Кайравани, 'Абдаллах Ибн Хусайн 24
Караханиды 239
ал-Кармати, Абу Тах Сулайман 24
Кардано, Дж. 30
Климент Александрийский 13
ал-Кинди, Абу Йусуф Йа'куб ибн Исхак 2, 10, 11, 13, 29, 30, 237, 251, 260
ал-Кирмани, Абу-л-Касим 216, 217
ал-Кифти, Джамал ад-Дин 29
Корбэн, А. 23
Кумайр, Й. 107

М

Маджд ад-Даула 213, 240
Маймонид 26
ал-Ма'мун 10, 11, 29
Маркс, К. 28, 250
Ма'суд 217
Матта ибн Йунус, Абу Бишр 106
Махмуд Газнавидский
Мец, А. 27
Моисей 24
ал-Муст'асим 10
ал-Мутаваккил 10
Мухаммад 24, 25, 36
Му'тасим 29

Н

ан-Натили, Абу 'Абдаллах 209, 210
Низам ал-Мулк 24
Никомах 204
Нух Ибн Мансур 9, 24, 215, 216, 240, 250

П

Парменид 193
Пифагор 204
Платон 21, 89, 116
Плотин 245
Порфирий 30, 106, 107, 150, 159, 238, 239
Просодист, Абу-л-Хасан 211
Птолемей, Клавдий 204, 217, 239

Р

ар-Рази, Абу Бакр 11
Рейлондз Дж. 245
Ренан, Э. 27
Риттер, Х. 30
Роузентал Ф.
Рубин, А.И. 107, 238, 250

С

Са'ади, Абу 'Умар Ахмад ибн Мухаммад 26
ас-Саби, Абу Исхак Ибрахим ибн Хилал 216
Сагадеев, А.В. 2, 4, 6, 26, 238, 251, 260
Сайф ад-Даула 11
Саманиды 239
ас-Сарахси Ахмад Ибн ат-Тайиб 11
ас-Сахиб 216
Сведенборг 24
ас-Сиджистани, Абу Сулайман 11, 12
Симпликий 14
Сократ 16
ас-Сухайли, Абу-л-Хасан 212
ас-Сухраварди, Шихаб ад-Дин Йахйа ал-Мактул 23

Т

Тадж ал-Мулк 214, 240
Таш Фарраш 217

Ф

ал-Фараби, Абу Наср 2, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 28, 106, 236, 246
Фатимиды 239
Фахр ал-Даула 240
Фома Аквинский 28

Х

Хунайн Ибн Исхак 10

Ш

Шамс ад-Даула 11, 213, 214, 240
аш-Шахрастани, Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим 27
аш-Ширази Абу Мухаммад 212
Ширин 240

Указатель географических названий

А
Абивард 212
Алеппо 11, 106
'Анназ 213
Арабский халифат (Халифат)
Афшан 208, 209

Б
Багдад 26, 27, 29, 106, 213
Балх 209
Балх 29, 198
Басра
Бахрейн 24, 25
Ближний Восток 30
Бухара 208, 209, 211, 212

Г
Гранада 11
Гургандж 210, 212

Д
Дамаск 106
Дейлем 238
Джаджарм 212
Джурджан 208, 212
Дихистан 212
Древняя Греция 12

Е
Европа 27, 28, 30, 107
Египет 245

И
Иерусалим 219, 241
Изадж 217
Ирак 198
Исфахан 214, 217, 218, 240
Йемен 24, 29

К
Казвин 213
Каир 30, 245, 250, 251
Карадж 217
Каспийское море 238
Кинда 29
Кирмизин (Кирмиз, Кирманшах) 213, 240
Куфа 29

Л
Лондон 245

М
Манчестер 245

Н
Ниса 212

П
Персидский Ирак 240

Р
Рей 213, 240

С
Сабур Хваст 215
Саманган 212
Севилья 11
Средний Восток 7, 30, 106
Сырдарья 106

Т
Тарум 214
Тус 212

Ф
Фараба 106
Фардаджан 214, 241
Фес 11

Х
Хамадан 11. 208, 213, 214, 215, 218, 240
Харран 106
Хорасан 24, 212, 216
Хорезм 11, 208, 216, 239
Хурмайсан 209

Ш
Шираз 216

Указатель терминов и этнонимов

А
адаб 9, 209, 236
арабы 26, 107, 245, 250, 251
армяне 202

Б
батин 25

Д
данник 217, 240
джинны 225
дирхем (драхма) 240

З
захир 25

И
исма'илизм, исма'илиты 9, 23, 24, 25, 209, 239
ишракиты 23

К
карматы 24, 25
касыда 240
ката 201, 238
катиб 10

М
мадда 243
манн (*мана*) 240
мизмар 196
митридат 217, 240
му'тазилиты 29, 250
мутакаллимы 9, 18–20, 26, 27

Н
нусайрийа 24

П
персы 26

Р
ратл 81
румы 202

С
силсилат ал-'ирфан 23

Т
та'вил 23
таклид 26
танзил 23
тарика 25
тюрки 202

У
улемы 8, 129
умма 8

Ф
факихи 8, 209
фалсаф, фаласифа 8, 27
фарсах 63
фикх 209, 210

Х
хакика 25
хида 201, 238
химусы 202, 238
хинны 225
хувийа 237
хула (хиджа) 238

Ш
шари'а 23, 25

Э
эфиопы 202

Summary

The first volume of the three-volume edition *Medieval Muslim Philosophy in Translations by Arthur V. Sagadeev* includes translations from several important works of al-Kindi, al-Farabi, "the Brethren of Purity" and Ibn Sina. This volume is introduced by a Sagadeev's essay on the status of philosophy in "theological society" of the Medieval Muslim East, where the author speculates about correlation of philosophical knowledge with Islam and states that the problem of esoteric and exoteric aspects of knowledge is actual not only for philosophical schools, but for all ideological and cultural phenomena in the Muslim East.

The anthology is opening by the works of al-Kindi, "the philosopher of the Arabs". He was the first Muslim who adopted and incorporated from the Greek (essentially Aristotelian) tradition a certain number of concepts into Muslim philosophical tradition. *The Quantity of the Books of Aristotle and what is required for the Acquisition of Philosophy* divides Aristotelian works into (1) books about logic (*Categories, On Interpretation, Prior Analytics, Posterior Analytics, Topics, On Sophistical Refutations, Rhetoric, Poetic*), (2) physics (*Physics, On the Heaven, On Generation and Corruption, On the air and terrestrial Phenomena, On Plants, On the Soul*), (3) about things not needed the bodies for its existence, but sometimes existed with the bodies (*On the Soul, On Sense and Sensible, On Sleep and Sleeplesness, On Longevity and Shortness of Life*), (4) about things not needed the bodies and not connected with its (*Metaphysics*) and (5) ethics (*Nicomachean Ethics*). In this book al-Kindi presents a prolegomena to Aristotelian doctrine. This is the form, in which Aristotelian philosophy has been adopted in the Muslim world.

In *The Book on the five Essences* al-Kindi deals with Aristotelian views about things that enter in all substations: matter, form, place, movement and time. Al-Kindi explains indications of these essences by examples of artificial things.

In *The Explanation of the Efficient Proximate Cause of Generation and Corruption* al-Kindi writes about sorts of movement. The first sort of movement is a movement as a change of place. The other sorts of movement are growth, decrease, transformation. Generation and corruption are two kinds of movement when a thing changes its essence. Al-Kindi considers a cause of any matter in Aristotelian causality (material cause, formal cause, efficient cause and final cause). Existence of the things, subject to generation and corruption, depends on average distance of the Sun from the Earth, from its movement in the ecliptic and from Sun following behind movement of the great sphere forcing it to move from the East on the West.

The following thinker, al-Farabi supposed that philosophy and rational science are superior to faith. Greek philosophy is a method of reaching felicity. According to his opinion, this philosophy is closed. Self-sufficing system could answer for all rational questions inside any distinctive tradition. Al-Farabi's *Main Questions* is the small book formulated an essence of his philosophical doctrine in the compressed form. It consist of the definition of knowledge, existence, necessary existence, Primary Reason, sphere of Reasons, four elements, primary matter, nature, driver, place, time, sensations.

In *Paraphrase of Aristotle's Categories* al-Farabi speculates about problems of universals. He defined ten Aristotle categories: substance, quantity, quality, relation, place, time, position, state, action. After the descriptions of these categories al-Farabi speculated about distinguish between substantial and accidental. Substance is neither predicable of a subject nor present in a subject. Accident consists in one of the relations. According Aristotle's *Categories*, al-Farabi considers the kinds of relations between things: opposed the one of the other (as correlatives to one another, as contraries to one another, deprivation and possession, affirmation and negation), one is prior to another (reference to time, in nature, according to order, according to perfection), simultaneous (in nature being of each neither is in any way the cause of the others being).

In *Paraphrase of Porphyry's Introduction (Isagoge)* al-Farabi enumerates those things of which are made all judgments, i.e. the parts of syllogism. He divides all judgments into categorical and hypothetical arts. Al-Farabi defines genus, species, differentia and other definitions.

Al-Farabi's *Survey of the Sciences* is grounded on the acceptance of three things: substance, accident and God (as the Creator of substance and accident). Accidence is perceived by five senses. Substance is perceived only by reason. Al-Farabi analyzes the causes for the science of number, measuring, the science of stars, music, natural science, theology. The hierarchy of sciences for education has this appearance: science of language, grammar, logic and poetics. These sciences premise with arithmetic.

On the Principles of the Views of the Inhabitants of the Excellent State is the most renowned work of al-Farabi and a program work for the Muslim political science. According to al-Farabi, the desire for consolidation is fundamental property of human nature. Any person can attain the perfection as a result of human life only through the association with many people who help each other. Al-Farabi divides all complete societies into three kinds: great, middle and small ones. The great society is the entire population of the Earth. The middle society is one people. The small society consists of the inhabitants of one state. Incomplete societies consist of the inhabitants of a settlement, the inhabitants of a quarter, the people living in one street and the inhabitants of one house. The greatest benefit and the highest perfection can be reached only by state. Just as the human body is an organized whole moved by the herd, in like manner the excellent state is to be regulated according to this model. In this state the hierarchy of rulers is coming under the control of supreme power. The ruler is a person who has attained the perfection and achieved the stage of the Active Intellect. He is a person whose ability of imagination has attained the highest degree of perfection. His passive intellect should get the completeness of all concepts and transform them into the Active Intellect. The ruler of the excellent state must posses some qualities: great intelligence, perfect memory, eloquence, love for study and aim at knowledge, temperance in food, drink, sexual relations and enjoyments, love for truth, aversion to falsehood, pride and honor. The "ignorant state", the "dissolute state", the "turncoat state" and the "straying state" are opposed to the excellent state. The "ignorant state" (*al-madinat al-jahiiyya*) has no knowledge of true happiness and exchanges it for health, wealth and pleasure. This state consists of some types. In the state of necessity inhabitants limit themselves to food, clothing, shelter and sexual relations. In the state of change inhabitants aspire to help each other for prosperity and riches achievement as the purposes of life, but not as means for achievement something another. In the state of meanness and misfortune inhabitants aspire to the enjoyment of eating, drinking and sexual relations (i.e.

to the enjoyment for senses and imagination. The inhabitants of ambition state aspire to raise and the making of a name. The inhabitants of power-seeking state love only domination over all. In the voluptuous city inhabitants abandon to their passion. The "dissolute state" (*al-madinat al-fasiqa*) is the state which has views similar to the perfect state, but its actions are similar to the ignorant state. Views and actions of the "turncoat state" (*al-madinat al-mubaddala*) in the past were similar to those of the perfect state, however they have subsequently changed. The "straying state" (*al-madinat ad-dalla*) has wrong ideas about God and His truth. The "excellent state" (*al-madinat al-fadila*) is the unity of the human souls cooperated to gain happiness. When one generation of people dies, their bodies are destroyed and their souls released from a body gain to happiness. The process of joining of the human souls together creates unity. Happiness for this unity increases in the process of joining of others souls.

The part on the subject of music from al-Farabi's *On the classification of sciences* actually presents a musical theory of the thinker. It consists from the study of kinds of melodies, its components, goals and methods of composing, and reasons why music has an impressive effect on the soul. These traits share on two sciences: practical and theoretical science of music. The practical science has to do with instruments. The theoretical science has to do with melodies as a subject of acoustical perception. The science of music has three roots: metre, melody and gestures.

The *Epistles of the Brethren of Purity* is the famous monument of the Muslim philosophical tradition. The "Brethren of Purity" or the "Sincere Brethren and Loyal Friends" (*ikhwan as-safa' wa khullan al-wafa'*) is the name which the authors of this book used to conceal their true identity. The Epistles consist from 52 treatises. This is the encyclopaedia of sciences: mathematic, natural science, philosophy etc. of the 10th century. Translation of the 5th Epistle (*Music*) is included in present edition. The matter for this science is ideal substances as opposed to others sciences. Music has an influence on the human souls. The melodies and tone can suppress passions, put an end to enmity, reconcile people and inspire them with friendship and love. Sounds divide into different classes by its properties. Ideal combination of sounds forms a harmony. According to Greek theory, that was very popular in the Muslim world the nature of human character is a mixture. Thus certain sounds influence to certain nations (as the types of human nature). The motions of the celestial spheres make the tones like lutes. There are ideal tones. Sages aspire to imitate those tones. Because the music is a key for transformation in human nature sages gave it consideration in their aphorisms.

Ibn Sina, known in the West as Avicenna, is the most famous philosopher in the Muslim world. His detailed "Biography" was written by his disciple al-Juzjani who included it in his biography. Ibn Sina's memoirs cowers the period from his birth till 1012 (after encounter with al-Juzjani) are supplemented with the al-Juzjani's story (according to al-Qifti's *Ta'rikh al-hukama'*, from dictation) about the further life of his teacher up to his death in 1037. This document exists in two recensions (one is incorporated in the account of Ibn Sina by Ibn al-Qifti and Ibn Abi Usaybi'a, other exists in various manuscripts). Some variants of the *Biography* are given the Persian title (*Sargudhasht*). Ibn Sina's curriculum vitae gives consideration the actual course of his studies. "Biography" is not only important source of Ibn Sina's life, but also the description of intellectual background in Central Asia in the 11th century.

Philosophical system of Ibn Sina rooted in the Aristotelian tradition and created the main stream of *falsafa*. But in his corpus (which is, according to G.C. Anawati, about 276 works) we find also a number of works with mystical or esoteric aspect. Subject area of these treatises is the theory of mysticism (Sufism). Hayy, son of Yaqzan (the Living, son of the Wakeful) is the name of the character of two Arabic philosophical treatises (by Ibn Sina and Ibn Tufayl). Until the end of the 19th century Ibn Sina's short book was much less known than one by Ibn Tufayl. *The Account of Hayy b. Yaqzan* was written by Ibn Sina during his imprisonment in the fortress of Fardajan about 1023. This work was written under the influence of the poetical allegory *Hayy ben Meqits* by the Spanish Hebrew author Abraham ibn Ezra. The name of Hayy b. Yaqzan is the proper name of the Active Intellect. "Living" places perfection in life in intelligence and action. This is the emanation from "the Wakeful [One]" as the pure Intellect which doesn't sleep. This interpretation is connected with theory of emanation. The human souls [of mystics] advanced to the edge of the intellectual knowledge met a splendid Sage whose name is the Living, son of the Wakeful. He travels "through all the countries of the world, to be able to embrace them all in an exhaustive knowledge. My face is always turned towards my father (the Wakeful). I have received from him the keys to all knowledge". Hayy teachs the human soul that its nature does not possess by the terrestrial world. The soul must beware of its evil "companions" (carnal pleasures, violence and giddy imagination). It is necessary to compel them to obey and not to let them take control. In this case the soul can travel like Hayy. After this speech the Sage describes for the soul a mystical geography of the world. He gives an account of the East and the West. The East is the region of origin of the light. The West is the place of darkness and carnal forms. Hayy sketches out the regions of the world plased between the immaterial Orient and carnal Occident. Ibn Sina's description of these regions has detailed topography of the world (coutries, mountains, sees, nations) connects with Greek and Muslim geographical tradition, the Qur'an, Semitic and Iranian legends. Above the terrestrial world is the King, the prime and necessary Being. He is in an absolute unity without divisions that our language attributes to him. "If you wish, follow me towards Him". This is the last speech of Hayy, the Active Intellect.

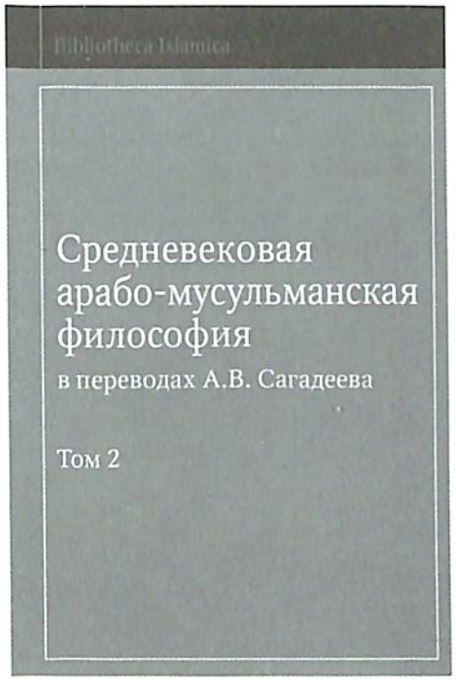
The "Book of Healing [of the Soul]" is the important, complete Ibn Sina's work. It is his encyclopaedia of the philosophical sciences. The "Book of Healing" consists of nine volumes. The "Collection of the Science of Music" is the third book of the art "Mathematics". The science of music is conclusion of mathematics in Ibn Sina's system. His general approach in music theory is similar to al-Farabi's theory. In the beginning the philosopher gets a fix on the problem of the nature of sound. The sound underlies any signal by means of which animals communicate. The following step is a human speech. A sound has an influence on the human souls. Harmony of sounds is most pleasant for soul. According to Ibn Sina's theory, the highest spiritual pleasure results from sound transformation. The sound suddenly visits soul then suddenly leaves it and when, at last, the melancholy from separation gives way to delight owning to its return. Thus the soul feeds passionate love to harmony of sounds and a coordination of rhythms which cause sounds in imagination. Music is a mathematical science which studies tone in its accords, time intervals dividing its. Music consists of two kinds of research. The first kind is a research of tones per se. It is called harmony. The second kind is a research of time intervals dividing

tones. It is called rhythmics. Each of these kinds of research has the beginnings which are going back to other sciences. Its can go back to arithmetic, physics and geometry.

"The Recital of the Birds" (*Risalat at-tayr*) with two other mystic allegorical works (*Account of Hayy b. Yaqzan, Salaman and Absal*) under forms a trilogy. The *Account of Hayy b. Yaqzan* gives an account on the Active Intellect and his nature. Hayy invites the human soul to fly towards God. In *The Recital of the Birds* Ibn Sina describes this fly of the human souls like fly of bird. He appeals to mystic company or brotherhood at first. In this brotherhood each man connects with other by friendship. All brothers connect with God as the true friend. For approaching to God the mystic must annihilate his carnal nature like snake that casts off its old skin. In the second part Ibn Sina describes the mystical journey of birds. This is a mystical journey of the human souls. There were people in the field on catching of birds. They have placed a dragnet, have arranged traps, scattered the corns and have hidden in the grass. The people caught a flock of birds and caged its. One bird breaks out from the cage and joins to the flock of birds. But their paws were in bonds. These birds fly across the eight mountain ridges and vales. They arrive to a town. The fair king rules in it. The kind speaks: "Only those who have bonds your paws can untie its, but I am ready to send to them the messenger". He sends his messenger with the birds. This allegoric story was a source for popular topic of Sufi literature. The journey of birds to God has become a subject "The Language of the birds" (*Mantiq at-tayr*) by Farid ad-Din 'Attar and other Sufi poets. Mystic allegory of Ibn Sina became widespread topics. Nets and cage became allegory for the human body. The journey of birds became a symbol of spiritual Sufi journey. Mountains and vales that birds cross symbolize *maqam*s (the stage of the Sufi way). The king is God. His messenger is messenger or prophet who sent to people. But many people consider this story as delirium of morbid imagination because only elite can understand this sense. Ibn Sina's history is similar to Plato's myth about cave.

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ МАРДЖАНИ ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ В 2009 Г. СЛЕДУЮЩИЕ ИЗДАНИЯ:

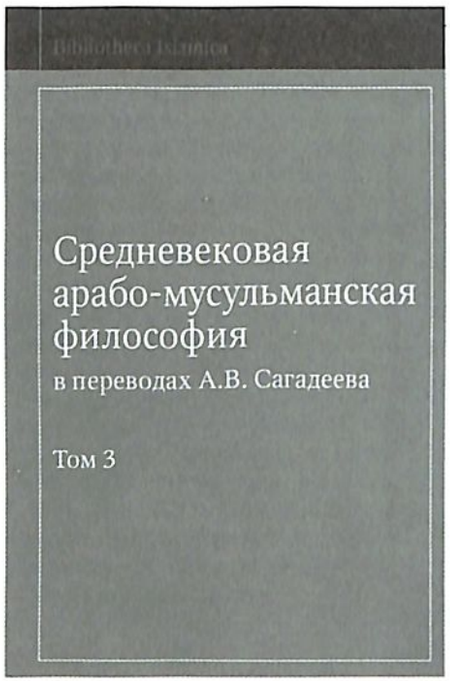
СРЕДНЕВЕКОВАЯ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ПЕРЕВОДАХ А.В. САГАДЕЕВА: В 3 Т. Т. 2. БАХМАНЙАР. 2-Е ИЗД., ДОП. М., 2009.



Настоящее издание, представляющее собой второй том трехтомного проекта публикации собрания переводов известного российского востоковеда А.В. Сагадеева (1931–1996), содержит перевод наиболее значительного произведения выдающегося представителя позднего перипатетизма Бахманйара ал-Азарбайджани (ум. 1065/1066), ближайшего ученика Ибн Сины. Как и предыдущий том, предлагаемое издание включает комментарии, библиографию, указатели имен, географических названий, терминов и этнонимов.

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ МАРДЖАНИ ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ В 2009 Г. СЛЕДУЮЩИЕ ИЗДАНИЯ:

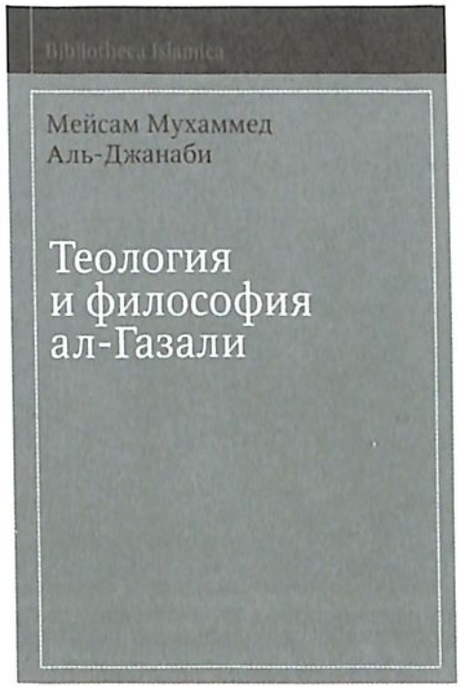
СРЕДНЕВЕКОВАЯ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ПЕРЕВОДАХ А.В. САГАДЕЕВА: В 3 Т. Т. 3. ИБН-БАДЖЖА. 2-Е ИЗД., ДОП. М., 2009.



Завершающий том трехтомного собрания переводов средневековой арабо-мусульманской философии известного российского востоковеда А.В. Сагадеева (1931–1996) включает в себя переводы важных философских произведений выдающихся представителей арабо-мусульманской мысли: Ибн Баджжи, Ибн Туфайля, ал-Газали, Ибн Рушда, ас-Сухраварди, а также классика арабской средневековой словесности Ибн Фатика.

Издание снабжено комментарием, библиографией, указателями имен, терминов и этнонимов и географических названий.

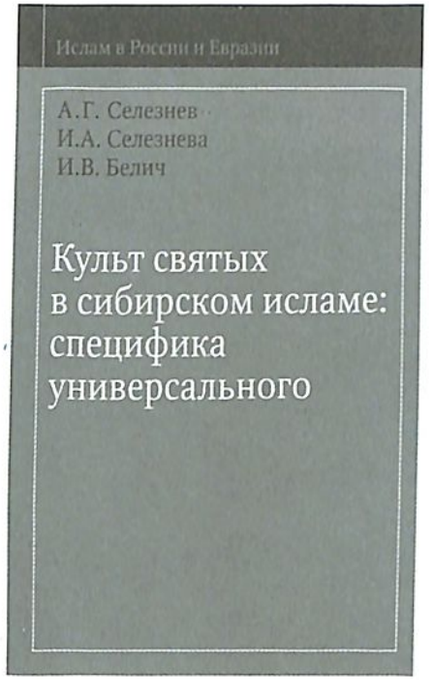
МЕЙСАМ МУХАММЕД АЛЬ-ДЖАНАБИ. ТЕОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ АЛ-ГАЗАЛИ. ИЗД. 2-Е. М., 2009.



Труды Абу Хамида ал-Газали (1058–1111), которого благодарные современники называли «оживителем веры» и «доводом ислама», представляют собой не только неотъемлемую часть духовного наследия мира ислама, но и одну из основ, один из источников самосознания человечества. В процессе эволюции личности ал-Газали и его идей отразились не только достижения культуры халифата, но и судьба античной интеллектуальной традиции, итоги ее осмысления за те пять веков, которые предшествовали созданной им всеохватной идейной системе.

Автор предлагаемого читателю исследования удачно совмещает в своей работе академическую фундированность и погруженность в изучаемую им культурную традицию.

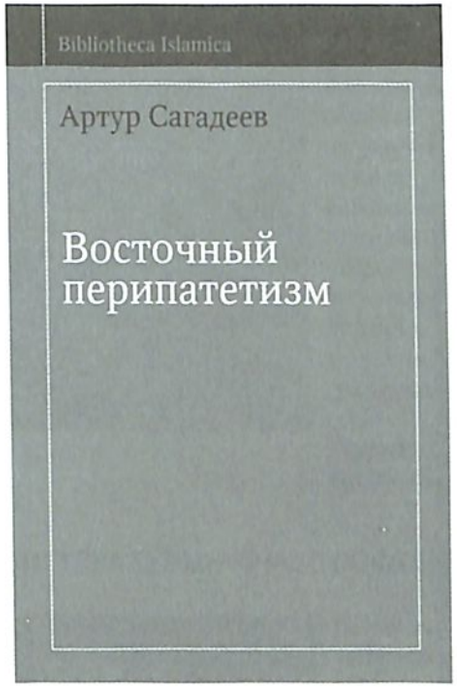
**А.Г. СЕЛЕЗНЕВ, И.А. СЕЛЕЗНЕВА, И.В. БЕЛИЧ.
КУЛЬТ СВЯТЫХ В СИБИРСКОМ ИСЛАМЕ: СПЕЦИФИКА УНИВЕРСАЛЬНОГО. М.: ИЗД. ДОМ МАРДЖАНИ, 2009.**



В работе как объект этнологического изучения рассматривается культ святых в сибирском исламе, прежде всего у тоболо-иртышских татар. Проанализированы основные составляющие данного культа: почитание святых исламских подвижников, институт мусульманских святилищ, представления об общеисламских персонажах, органично включенных в локальную религиозную традицию. Выявляются общие и особенные черты в функционировании культа, диалектическое взаимодействие универсальных и регионально-специфических его элементов. Прослеживается влияние суфизма на формирование религиозного комплекса сибирских мусульман.
В научный оборот вводится полевой этнографический и фольклорный материал.
Книга рассчитана на историков, этнографов, культурологов, религиоведов и всех интересующихся данной проблематикой.

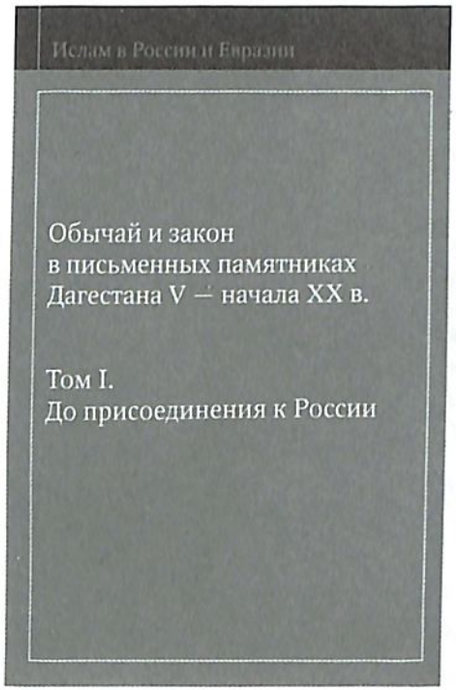
ВЫПУЩЕНЫ СЛЕДУЮЩИЕ ИЗДАНИЯ:

**А.В. САГАДЕЕВ. ВОСТОЧНЫЙ ПЕРИПАТЕТИЗМ.
М.: ИЗД. ДОМ МАРДЖАНИ, 2009.**



Читателю предлагается фундаментальное исследование выдающегося российского арабиста, философа и историка Артура Владимировича Сагадеева (1931–1996). Эта работа стала итогом многолетних авторских изысканий в области средневековой арабской философии (фалсафа). Перед читателем открывается многоплановая, четко детализированная картина взаимодействия различных культур Средиземноморья и Ближнего Востока — арабской, иранской, эллинистической, древневосточных культур. Ислам смог объединить все эти культуры, не уничтожая их самобытности. Он открыл широкие возможности не только для собственно религиозного спекулятивного философствования, но и для рационалистической философии, представленной прежде всего именами ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда и прочими менее известными авторами. Именно это направление восприняло колоссальное наследие древнегреческой философии и науки, обогатило и углубило их, трансформировало в условиях новой эпохи, радикально отличной не только от Античности, но и от современных ей западноевропейской и византийской традиций.

ОБЫЧАЙ И ЗАКОН В ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКАХ ДАГЕСТАНА V – НАЧАЛА XX В.: В 2 Т. / СОСТ. И ОТВ. РЕД. В.О. БОБРОВНИКОВ. М.: ИЗД. ДОМ МАРДЖАНИ, 2009.



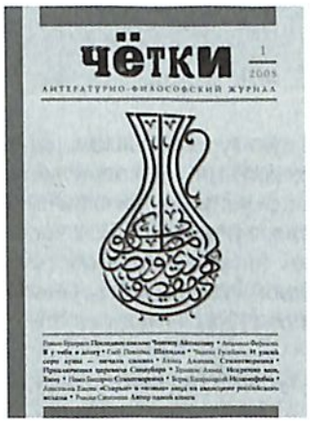
Книга представляет сборник переводов с арабского, тюркских и кавказских языков памятников обычного права Дагестана. Она подготовлена востоковедами и этнографами из Махачкалы и Москвы. В 2 томах собраны договоры, нормативные тексты и этнографические описания, рисующие средневековую новую и новейшую историю адата в регионе. Среди них каноны царя Кавказской Албании Вачагана Благочестивого (488), «Завещание Андуника» (1485), соглашения и судебники XVII–XIX вв. общин и конфедераций горцев Гидатля, Андалал, Джара, Келеба, Цекоба, кодексы Тарковского шамхальства и Мехтулинского ханства, «Адаты кумыков» Маная Алибекова. Все переводы, включая работы классика дагестанской арабистики М.Д. Саидова, приводятся в уточненном и дополненном виде, снабжены историко-этнографическими комментариями. Публикацию источников предваряет теоретический раздел с исследованиями по истории правового обычая в Дагестане. Книга содержит факсимиле оригиналов важнейших восточных источников, карты и аннотированную библиографию по дагестанскому адату.

НАУЧНЫЙ ИСЛАМОВЕДЧЕСКИЙ АЛЬМАНАХ PAX ISLAMICA – МИР ИСЛАМА

Первый в России опыт независимого научного издания, посвященного проблемам изучения ислама, истории и культуры мусульманских обществ. Журнал направлен в равной степени на изучение «классического» и современного ислама. Особое внимание уделяется изучению ислама в России. Публикуются материалы по истории средневековой мусульманской мысли, исследования по социологии, политологии и экономике исламского мира, статьи по истории ислама в России, эссе, посвященные культурному взаимодействию в межцивилизационном пограничье.

Журнал выходит 2 раза в год.
Главный редактор – А.Ю. Хабутдинов.

ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ «ЧЁТКИ»



Новое издание продолжает традицию дореволюционных толстых журналов, богатых красивыми иллюстрациями, – в отличие от издаваемых на плохой бумаге, без художественного оформления «толстяков» советской и постсоветской эпох. К числу находок журнала следует отнести названия рубрик, которые соответствуют названиям классических произведений мусульманской художественной и научной литературы: «Ожерелье голубки», «Беседы птиц», «Привалы путников», «Базилик разумных» и другие. Четки – один из символов духовности, который присутствует во всех религиях.

Журнал выходит 4 раза в год.
Главный редактор – Р.И. Беккин.

Электронный
адрес журнала: www.chetky.ru
e-mail: chetky@mardjani.ru

ИСТОКИ И ЭВОЛЮЦИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ: СЕРИЯ «ИСКУССТВО ТЮРКСКОГО МИРА». ВЫП. 1. КАЗАНЬ, 2009.

В сборник «Истоки и эволюция художественной культуры тюркских народов», который открывает серию «Искусство тюркского мира», вошли материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения педагога-просветителя, художника Ш.А. Тагирова (1858–1918), которая стала первым научным форумом по проблемам искусствознания в тюркском мире на современном этапе. Конференция была проведена 17–18 апреля 2008 г. в Казани Институтом языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ.

В материалах рассмотрены следующие аспекты художественной культуры тюрок: изобразительное и декоративно-прикладное искусство, архитектура, театрально-музыкальное искусство, перспективы художественного образования и эстетического воспитания.

ТАТАРСКИЙ ШАМАИЛЬ: СЛОВО И ОБРАЗ. КАТАЛОГ ВЫСТАВКИ.

Аннотированный каталог к выставке «Татарский шамаиль: слово и образ. Искусство каллиграфии» (Москва, 24 апреля – 15 июня 2009) представляет основные вехи истории искусства татарского шамаиля. Он включает старинные шамаили, выполненные на оборотной стороне стекла, печатные шамаили, получившие распространение в Казани на рубеже XIX–XX вв., а также работы профессиональных художников, обратившихся к этому традиционному искусству в наши дни. Каталог сопровождает статья, посвященная происхождению, типологии, символике и месту этого вида искусства в культуре народов Поволжья. Представляет интерес как для искусствоведов, так и для широкого круга читателей.

Серия «Bibliotheca Islamica»
Том 1

Научное издание

Средневековая арабо-мусульманская философия
в переводах А.В. Сагадеева

Ответственный редактор серии: П.В. Башарин
Составитель: Н.С. Кирабаев
Ответственные редакторы тома: П.В.Башарин, Н.С. Кирабаев
Редактор: Т.М. Мастюгина
Корректор: А.А. Конькова
Составление указателей: П.В. Башарин, Р.В. Псху
Разработка серийного оформления: Э.М. Кагаров
Компьютерная верстка: Ю.С. Мазо

Подписано в печать 12.11.2009
Формат 60x90/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура «Октава». Усл. печ. л. 15,7.

Тираж 1000 экз. Заказ В-1725.

«Издательский дом Марджани»
117997, г. Москва, ул. Вавилова, д. 69

Отпечатано в типографии ОАО ПИК «Идел-Пресс»
в полном соответствии с качеством предоставленного
электронного оригинал-макета.

420066, г. Казань, ул. Декабристов, д. 2.
E-mail: idelpress@mail.ru

Bibliotheca Islamica

ISBN 978-5-903715-09-1

19
С-75

В первый том трехтомного собрания переводов средневековой арабо-мусульманской философии известного российского востоковеда А.В. Сагадеева (1931—1996) вошли наиболее значимые философские произведения представителей восточного перипатетизма: ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сины, а также Послание «Братьев чистоты» о музыке.

Работа включает комментарий, библиографию, указатели имен, терминов и этнонимов и географических названий.