

A decorative border at the top of the page, featuring a repeating geometric pattern of interlocking squares and diamonds in a dark blue color.

ПИСАТЕЛИ
И УЧЕНЫЕ
ВОСТОКА

Б.Я. Шидфар

ИБН СИНА

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Главная редакция восточной литературы

ПИСАТЕЛИ
И УЧЕНЫЕ
ВОСТОКА

Б.Я. Шидфар

ИБН СИНА

9602

Москва 1981



Редакционная коллегия

*А. С. Герасимова (секретарь), Г. Ф. Гирс,
Л. Ф. Керцелли, Е. А. Лебедев, А. Д. Литман,
Ю. М. Нагибин, Н. И. Никулин, Б. А. Розен-
фельд, В. И. Семанов, В. Ф. Сорокин, Э. Н. Тём-
кин, Н. Т. Федоренко, В. В. Цыбульский, Е. П. Че-
лышев (председатель), П. М. Шаститко,
Л. З. Эйтли*

Ответственный редактор

Г. Б. Шаймухамбетова

Шидфар Б. Я.

Ш 56 Ибн Сина. М., Главная редакция восточной ли-
тературы издательства «Наука», 1981.

184 с. («Писатели и ученые Востока»).

Книга написана в связи с тысячелетнем со дня рождения Ибн Сины (Авиценны), выдающегося среднеазиатского мыслителя и врача. Очерк философского творчества и медицинской деятельности Ибн Сины дается на широком фоне политической и общественной жизни мусульманского средневековья: много внимания уделяется вопросам культуры народов Средней Азии, Среднего и Ближнего Востока.

Ш 10501-004
013(02)-81 —БЗ-41-2-80. 0302010000

1Ф

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1981.

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

В настоящую серию входят очерки о выдающихся поэтах, писателях и мыслителях Востока различных исторических эпох. Авторы книг рассказывают об их творчестве, жизни и деятельности, об их роли в развитии своих национальных культур, об их вкладе в мировую литературу и науку.

Вопросы литературного и научного творчества писателей и ученых восточного мира раскрываются на широком историческом фоне своего времени. Главное внимание при этом уделено показу достижений культуры и науки соответствующих стран и народов.

Вышли:

В. Г. Эрман. Калидаса (1976).
В. А. Бейлис. Воле Шойинка (1977).
В. В. Малявин. Жуань Цзи (1978).
С. П. Картузов. Алекс Ла Гума (1978).
Б. Я. Шидфар. Абу Нувас (1978).
Е. П. Челышев. Сурьякант Трипатхи Нирала (1978).
П. А. Гринцер. Бхаса (1979).
А. Н. Сенкевич. Хариванш Рай Баччан (1979).
С. Д. Серебряный. Видьяпати (1980).
В. Н. Кирпиченко. Юсуф Идрис (1980).
Л. Е. Бежин. Се Линъюнь (1980).



Как бы мне хотелось знать, кто я
И что я ищу в этом мире...

Прочтя эти строки, невольно останавливаешься в недоумении: ведь, казалось бы, великий медик и философ, овладевший всеми доступными в его время знаниями, составивший знаменитый «Канон медицинской науки», настольную книгу каждого врача в течение многих столетий, мог быть довольным своей судьбой и не сомневаться, правильно ли он прожил жизнь. И действительно, современники Абу Али ибн Сины, или Авиценны, как называли его в XIII в. европейцы, когда «Канон» стал им известен в латинском переводе, с глубоким уважением относились к замечательному ученому, а их потомки не уставали превозносить необыкновенный ум и эрудицию «лучшего философа Востока, доказательства истины для всех людей». Так именовал Абу Али автор XII в. Низами Арузи, который писал о нем: «Каждый, кто выступает против этого великого мужа, исключает себя из общества людей разума, причисляет себя к разряду безумцев и красуется среди глупцов».

Однако и при жизни и после смерти у Абу Али не было недостатка в противниках, выскивавших «ересь» в его сочинениях и философских построениях. Спор вокруг наследия Ибн Сины не утихает до сих пор, и это не случайно: оно настолько сложно и многогранно, что с каждым поколением прочитывается и истолковывается по-новому.

Более того, огромное наследие Ибн Сины еще не освоено полностью, хотя немало ученых из разных стран мира посвятили жизнь исследованию его творчества. Число трудов, посвященных Абу Али, очень велико, начиная от средневековых комментариев его сторонников и противников до комментированных переводов и научных работ современных востоковедов и философов. Среди

этих работ можно отметить книгу Карра де Во «Авиценна», вышедшую в Париже в 1900 г., книгу С. Афина «Авиценна, его жизненный путь и творчество» (Лондон, 1958), исследование Б. Гуашон «Философия Авиценны и ее влияние в средневековой Европе» (Париж, 1951).

В современном авиценоведении почетное место занимают исследования ученых из разных республик Советского Союза. Большим достижением советской науки является полный перевод на русский язык «Канона медицинской науки», осуществленный коллективом переводчиков, в числе которых были У. Каримов, М. Салье, Ю. Завадовский, П. Булгаков. В 1956—1960 гг. в Ташкенте вышло пять томов «Канона», в 1979 г. — первый том второго издания, в 1980 г. — второй. Таджикский ученый акад. А. Богоутдинов в 1957 г. опубликовал перевод на русский язык «Книги знания», в 1967 г. там же, в Душанбе, появился комментированный перевод математических глав «Книги знания» (С. Умарова и Б. Розенфельда). Одним из последних изданий произведений Ибн Сины было опубликованное С. Серебряковым «Послание о любви» с переводом на русский язык, словарем и комментарием (Тб., 1976). В 1980 г. избранные произведения Ибн Сины были опубликованы также в Душанбе и Москве.

Советские востоковеды, философы, медики создали ряд интересных работ, в которых рассматриваются отдельные аспекты творческого наследия Ибн Сины. Среди них можно назвать книгу М. Болтаева «Вопросы гносеологии и логики в произведениях Ибн Сины и его школы» (Душ., 1965), А. Закуева «Психология Ибн Сины» (Баку, 1958), В. Джураева «Хирургия Абу Али Ибн Сины и ее исторические истоки» (изд. 2-е. Таш., 1979), В. Терновского «Ибн Сина» (М., 1969), А. Кадырова и У. Саипова «Великий средневековый ученый-медики Ибн Сина» (Таш., 1980), Ю. Завадовского «Абу Али ибн Сина. Жизнь и творчество» (Душ., 1980).

В этом году мы отмечаем тысячелетний юбилей Абу Али ибн Сины, выдающегося ученого и мыслителя, человека с нелегкой судьбой, с мятежным духом. В сознании людей средневековья, на Востоке и в Европе, Авиценна был окружен ореолом таинственности и славы. Данте в «Божественной комедии» поместил Авицен-

ну в лимб, обитель великих людей, живших до Христа или «веровавших не по христианскому обычаю». Он писал:

Там — геометр Эвклид, там — Птолемей,
Там — Гиппократ, Гален и Авиценна...

Пер. М. Лозинского

О Ибн Сине писать не просто из-за сложности его произведений, неясности ряда моментов его жизненного пути, необходимости использования косвенных указаний, имеющих в самых разнородных источниках. При написании истории жизни Абу Али нельзя было не обратиться к сочинениям средневековых авторов — биографов «знаменитых людей», таких, как Якут аль-Хамави (1179—1229), Ибн Абу Усейба (1203—1269), Ибн аль-Кифти (1167—1248), историков и философов — Ибн Мискавейха (ум. 1030), аль-Фараби (873—950), аль-Кинди (ум. 873), Ибн аль-Асира (1160—1234), Бейхаки (996—1077), богословов — аль-Газали (1059—1111), аш-Шахрастани (1076—1153), аш-Шахруди (XII в.), сочинениям, характеризующим эпоху Ибн Сины, ее общий идеологический фон, ибо в противном случае многие особенности жизненного и творческого пути Ибн Сины останутся непонятными.

Однако главным источником для воссоздания реального облика Ибн Сины, ученого и человека, кроме довольно краткой биографии, написанной его учеником аль-Джуджани, естественно, должны быть его собственные труды. Именно из этого принципа исходили мы в своей работе. Нами использованы имеющиеся переводы на русский язык «Канона врачебной науки», «Книги знания», ряда отрывков из других сочинений Абу Али. При цитировании таких источников, как «Четыре беседы» Низами Арузи и «Кабус-наме», использовались готовые переводы, в которые были внесены отдельные незначительные изменения. В остальных случаях нами давались собственные переводы.

Те сочинения Абу Али и его современников, которые до сих пор остаются в рукописях или были недоступны автору, цитируются по выдержкам, имеющимся в работах ряда арабских исследователей.

Говорит Абу Али аль-Хасан ибн Абдаллах ибн Сина: «Отец мой жил в Балхе, а оттуда переехал в Бухару в дни правления Нуха ибн Мансура. Затем он занимал при Нухе должность наместника и сборщика налогов в небольшом древнем городе под названием Хурмитан. входившем в округу Бухары, поблизости от которого находится селение Афшана. Отец взял оттуда жену, мою матушку, и жил в том же селении. Там родились я и мой брат. Через некоторое время мы переехали в Бухару. Ко мне стал приходить учитель Корана, а также преподаватель арабского языка и поэзии, того, что называют адабом, и я достиг значительных успехов.

Мой отец принадлежал к числу тех, кто принял учение египтян-исмаилитов, и причислял себя к их сторонникам. Он присутствовал на их диспутах, слушал их беседы о душе и разуме, как понимают эти вопросы исмаилиты. Это учение принял и мой брат, и они с отцом часто рассуждали об этих вещах, а я прислушивался к их беседам и понимал все, что они говорили. Тогда они стали уговаривать меня присоединиться к ним, постоянно вовлекали меня в беседы о философии, геометрии и индийском счете».

Абу Али ибн Сина родился в 980 г., и его сравнительно недолгая жизнь прошла в беспокойное время распада когда-то могущественного Арабского халифата.

В последние десятилетия X в., хотя халифат номинально еще существовал, подлинного единовластия в государстве уже не было. В Багдаде реальная власть принадлежала эмирам из рода Буидов, выходцев из северо-иранской провинции Дейлем, назначавшим и смещавшим халифов по своему усмотрению. Функции халифа фактически ограничивались теперь раздачей инвеститур вассальным правителям, формально подчиненным ему,

но фактически независимым, таким, как Буиды, или Хамданиды, чьи владения находились в Сирии, или Саманиды, правившие Мавераннахром, как тогда называли Среднюю Азию, и Хорасаном.

Современник и соперник Ибн Сины — философ и историк Ибн Мискавейх в своем сочинении «Опыт народов» донес до нас слова одного из аббасидских халифов, аль-Муты (946—974), который жаловался, что Буиды не оставили ему ни власти, ни денег и что «мирские дела» неподвластны ему. А известный путешественник, географ и поэт Абу Дулаф аль-Хазраджи (X в.) причислял халифа аль-Муты к «сасанидам» — так называли в насмешку нищих и бродяг, промышлявших разными малопочтенными ремеслами. Перечисляя членов «славного братства сасанидов», Абу Дулаф в «Сасанидской поэме» пишет:

Бесчисленны наши ремесла: слепец, поводырь, проповедник, Немой, конокрад, попрошайка и сеййид*, пророка наследник, И нищий, владеющий тронem ценой унижений безмерных, Пленник Муизз ад-Даула, Муты, халиф правоверных.

Авторитет багдадского халифа как духовного главы государства несколько повысился при последующих правителях — ат-Таи (974—991) и аль-Кадыре (991—1031), которым удалось удержаться на троне ценой «унижений безмерных» и почти полного отказа от «мирских дел».

В конце X в. значительная часть так называемых восточных провинций халифата попала под власть Газневидов, династии тюркского происхождения, столица которых находилась в городе Газна (совр. Афганистан), Египет был завоеван Фатимидами, выходцами из Северной Африки, родословная которых, по их словам, восходила к Фатиме, дочери пророка Мухаммада. Правители этой династии, современники Ибн Сины, аль-Азиз (975—996), аль-Хахим (996—1020) и аз-Захир (1020—1035) не признавали не только светской, но и духовной власти багдадского халифа, так как были теснейшим образом связаны с исмаилитами, которых Ибн Сина называет «египтянами», с одной из радикальных шиитских

* Сеййид (букв. «господин») — почетное наименование человека из рода пророка Мухаммада.

сект, игравшей очень большую роль в идеологической жизни Ближнего и Среднего Востока и Средней Азии в X—XI вв.

Еще в VII в. между мусульманами начался спор о том, кто может быть халифом, духовным вождем ислама и светским правителем мусульманского государства. Сторонники Али ибн Абу Талиба, зятя пророка (мужа его дочери Фатымы), которых называли «шиит Али» (букв. «приверженцы Али»), утверждали, что халифат является достоянием только потомков Али. Их противников, отрицавших исключительное право Алидов на халифат, стали называть «ахль ас-сунна» (букв. «люди обычая»). Отсюда идет разделение мусульман на два основных направления — суннитов и шиитов.

В дальнейшем наметился целый ряд разногласий между суннитами и шиитами и в областях законовещения и богословия. Одной из главных отличительных особенностей шиизма было признание исключительной роли Али ибн Абу Талиба и его потомков в исламе. Али почитался ими наряду с Мухаммадом.

Большая часть шиитов признает законность верховной власти двенадцати потомков Али (последовательно), или «двенадцати имамов», исмаилиты же ограничивают количество «законных имамов» семью и получили свое название по имени седьмого имама — Исмаила.

В конце X в. исмаилиты, связанные с сектой карматов, основавшей собственное государство на крайнем юге халифата, в Бахрейне, стремились к расширению своего влияния и повсюду рассылали своих проповедников. Они, как мы видели из рассказа Ибн Сины, сумели увлечь его отца и брата и, может быть, повлияли на мировоззрение его самого, хотя он специально отмечает, что его «уговаривали присоединиться к ним», и нигде не заявляет о том, что принял их учение (тогда в Мавераннахре это было небезопасно).

Резкие выпады против исмаилитов (например, обвинение в том, что их учение заимствовано у зороастрийцев и противоречит исламу) были вызваны целым рядом причин, среди которых в первую очередь надо назвать политические противоречия между государствами, сложившимися в X—XI вв., после распада халифата. При этом Газневиды претендовали на роль ревнителей ислама и защитников суннизма, отвергая даже незначи-

тельные отклонения от него. Такую же позицию заняли и правители Андалусии (арабской Испании), принявшие титул халифов и соперничавшие с шиитами Фатымидами за господство в Средиземном море. Естественно, что такие средневековые авторы, как Ибн ан-Надим (ум. ок. 995), Абд аль-Кадир аль-Багдади (ум. 1038), Ибн Хазм (ум. 1064), придерживавшиеся суннизма и жившие в «суннитских» государствах, не могли сказать ничего положительного об исмаилитах или хотя бы беспристрастно отозваться о них, так как в условиях засилья михны, мусульманской инквизиции, это грозило бы им жестокой карой.

Суммируя основные особенности раннего исмаилизма, можно сказать, что его базой являлись, во-первых, «чистый ислам», т. е. Коран, а во-вторых, философские учения древних греков и произведения эллинистических авторов, главным образом Плотина и Прокла. При этом учение исмаилитов относится мусульманской традицией к так называемому «внутреннему», или «еретическому», направлению ислама — аль-батын (другое направление, «внешнее», или «ортодоксальное», — аз-захир).

Учение батынитов послужило основой многих средневековых мусульманских мистических учений, которые обычно объединяются (весьма условно) под наименованием суфизма. Можно сказать, что ни один из крупных деятелей мусульманского средневековья не остался в стороне от суфизма в той или иной его форме. Именно учения различных батынитских сект были основным выражением оппозиции ортодоксальному исламу.

При всем разнообразии этих сект и мистических течений общими для них были взгляд на Коран как на некую полную скрытого смысла аллегорию, поддающуюся толкованию, и довольно свободное и критическое отношение к «внешним» проявлениям «искренней веры» (молитва, различные ритуальные церемонии и т. д.), что давало повод противникам батынитов обвинить их в «отмене шариата» (например, в средневековом сочинении «Рассказ о религиях», написанном автором, жившим в Газне, оплоте суннизма).

Рассказ Ибн Сины показателен в том отношении, что сразу вводит нас в атмосферу культурной жизни Бухары, одного из самых крупных, богатых и красивых городов Мавераннахра того времени.

Уже в VIII в. жители Хорасана и Мавераннахра принимали самое активное участие в экономической, политической и культурной жизни халифата. В Багдаде, его столице, были целые кварталы, заселенные купцами и ремесленниками из Мавераннахра и Хорасана. На весь халифат славились бухарские, самаркандские и мервские ученые-законоведы и передатчики хадисов, рассказы о жизни пророка и его сподвижников. Множество знаменитых средневековых литераторов, астрономов, математиков носили прозвища «аль-Бухари», т. е. «бухарец» (так, кстати, называет себя в одном из своих трудов и Ибн Сина), «ас-Самарканди», т. е. «самаркандец», «аль-Фаргани», т. е. «ферганец», «аль-Маргилани», т. е. «маргеланец», и т. д. Упомянем специально великого философа аль-Фараби (873—950), получившего почетный титул «второго учителя» («первым учителем» считался Аристотель), — он был уроженцем города Фараба — и современника Ибн Сины хорезмийца аль-Бируни, о котором мы будем говорить позже.

Средневековая мусульманская культура, развивавшаяся на территории Мавераннахра, в значительной мере арабоязычна, так же как латиноязычна христианская культура средневековой Европы.

Отметим, что к X в. арабский язык стал в полном смысле слова наднациональным и межнациональным языком всех образованных мусульман. В разработке арабской научной терминологии сыграли большую роль многие ученые и переводчики, такие, как басриец, перс по происхождению Сибавейх (ум. 770), создавший первую арабскую грамматику, сириец Исхак ибн Хунейн (ум. 911), врач и философ, который перевел на арабский язык частью непосредственно с греческого, а частью с сирийского основные научные труды греческих ученых: «Начала» Евклида, «Альмагест» Птолемея (в арабской передаче «Альмаджеста»), работы Платона, Архимеда и главным образом Аристотеля. Много сделал для разработки арабской научной терминологии и Абу Бишр Матта (ум. 940), первый переводчик «Поэтики» Аристотеля на арабский язык. Можно назвать десятки переводчиков и стилистов, арабов и неарабов, каждый из которых внес свою долю в шлифовку арабского языка. Немалая заслуга в разработке научной терминологии арабского языка принадлежит также группе философов

X в., которые называли себя «Братья чистоты» и написали 52 послания (небольшие трактаты, наиболее популярный тогда жанр научной литературы), охватившие все известные тогда науки — от математики до мистики (тасаввуф).

Очень большую роль в развитии художественного и научного стиля сыграли мутазилиты, сторонники рационалистического направления в богословии и горячие поклонники Аристотеля, особенно его «Логики». Среди них были выдающиеся литераторы, такие, как Бишр ибн аль-Мутамир (VIII в.), ан-Наззам (ум. 835), учитель знаменитого прозаика аль-Джахиза, и, наконец, сам аль-Джахиз (775—868), один из основоположников средневековой арабской научной и художественной прозы, автор широко известных и читаемых до сих пор сочинений «Книга о животных», «О речи и изложении», «Книга скупых» и ряда посланий.

Наряду с арабским функционировали и местные языки: в Хорасане и Мавераннахре, различных областях Ирана, в Малой Азии продолжал развиваться язык дари, тюркские языки, в Египте — коптский, в Северной Африке — берберский.

Язык дари получил широкое признание как язык поэзии и литературы, и когда современник и друг Ибн Сины аль-Бируни писал, что этот язык подходит только для хикаятов (коротких рассказов), то это означало, что дари, как и другие местные языки (исключая сирийский и греческий), еще не признавался языком научной литературы. О расцвете поэзии говорят такие имена, как Рудаки (ум. 940) и Фирдоуси (932—1020).

Вернемся к рассказу Ибн Сины. Город Балх, откуда отец Абу Али переехал в Бухару, в IX в. был центром провинции Хорасан. В X в., во время правления эмира Нуха ибн Мансура (976—997), он входил в состав государства Саманидов, однако уже значительно уступал по величине городам Мавераннахра, особенно Бухаре. В Балхе и его округе, где находилось селение Саман, уроженцами которого были основатели правящей династии, жили сторонники Саманидов, и можно предположить, что сам правитель Нух ибн Мансур или кто-нибудь из его придворных пригласил отца Абу Али, предложив ему прибыльную должность сборщика налогов.

Бухара в X в. была одним из крупнейших и красивейших городов Средней Азии. В центре города возвышались четыре величественных здания куполообразной формы, построенные из крепкого кирпича, с толстыми стенами и арками, вознесенными высоко над землей. Отсюда в разные стороны расходились узкие улицы, заполненные лавками ремесленников, в том числе сажафов-переписчиков и книготорговцев, у которых можно было купить самую редкую книгу. В городе было много дворцов богатых купцов и крупных чиновников, с деревянными дверьми и балками, покрытыми росписью и резьбой, которую можно и сейчас увидеть на «летней половине» в старинном бухарском доме. С тех времен сохранилась усыпальница эмира Исмаила Самани, поражающая совершенством формы и декора.

Будучи центром плодородного оазиса, Бухара была окружена кольцом цветущих селений с множеством плодородных садов и виноградников. Городок Хурмитан (совр. Рамитан), о котором говорит Ибн Сина, находился на караванном пути в Хорасан, Шаш (совр. Ташкент) и на север, в населенные кочевниками степи. Недалеко от Хурмитана начиналась пустыня.

Селение Афшана, откуда была родом Ситара, мать Абу Али, расположенное почти у стен Бухары, славилось хорошим климатом, вкусной водой и плодовыми садами, и не удивительно, что семья Абу Али прожила там несколько лет. Затем отец Абу Али переехал в Бухару — видимо, еще и для того, чтобы его сыновья могли получить образование.

В эпоху Ибн Сины в Бухаре было множество образованных людей, местных и приезжих, так как ученые и литераторы уезжали из разоренного буидским завоеванием и постоянными смутами Багдада, из Сирии, подвергавшейся частым нападениям византийцев, в сравнительно спокойные тогда города Мавераннахра.

В соответствии с обычаями того времени Абу Али, как и другие мальчики его возраста, с шести лет начал учиться. Поскольку отец Абу Али был состоятельным и знатным человеком, мальчик не посещал мактаб, начальную школу, где учитель за небольшую плату занимался с детьми чтением, письмом и основами грамматики. Обучение начиналось обычно с чтения Корана, и именно эта книга служила как бы букварем для пя-

ти-шестилетних детей. В дальнейшем ученики проходили еще и шархи, комментарии к Корану. Здесь они знакомились с содержанием священной книги, переводя отдельные стихи на родной язык (переводить Коран целиком мусульманам запрещается). Может быть, трудности, с которыми дети сталкивались с самого начала, подготавливали их к дальнейшему погружению в схоластическую ученость.

Знать наизусть если не весь Коран, то хотя бы большую его часть было в то время обязательным не только для будущего богослова или законоведа — это было не менее важно для «писца», чиновника государственной канцелярии, так как отдельные коранические изречения, стихи (аяты) и даже части глав (сур) нередко включались в официальные документы в качестве то необходимых формул, то как стилистический прием. Коран должны были знать философы и врачи, чтобы в нужный момент аргументировать свои высказывания выдержками из него. Кораническая лексика широко использовалась и при изучении арабского языка, который в Бухаре не был родным для ее жителей. С учениками занимались также грамматикой арабского языка, читали книги назидательного характера, поэтические антологии.

Ибн Сина сообщает, что его отец и брат, принявшие учение исмаилитов, увлекали его «в беседы о философии, геометрии и индийском счете».

Дело в том, что исмаилизм сохраняет в себе явные следы влияния как неоплатонизма и неопифагорейских учений, так и раннехристианских гностических сект. Известно, однако, какое место в философии пифагорейцев и неопифагорейцев играла символика чисел. Сторонники учения исмаилитов также придавали символическое значение, особенно в своих толкованиях Корана. Тщательно высчитывая, например, количество букв «алиф» в Коране, они путем сложных вычислений и рассуждений стремились найти в нем предсказание власти семи имамов. Такими же способами они обосновывали и некоторые другие свои теоретические положения.

Точными науками, которыми занимался Ибн Сина, были «индийский счет», т. е. арифметика с начатками алгебры, и геометрия. Последнюю в средневековых государствах Ближнего и Среднего Востока, как в мусуль-

манском халифате, так и в христианской Византии, учили по Евклиду. Знакомство с геометрией было обязательным для каждого образованного человека, хотя ортодоксальные мусульмане относились к ней почти как к философии, с некоторой опаской, как к науке, связанной с «еретиками» и «неверными», т. е. христианами.

Очень интересный рассказ в связи с этим приводит известный философ и логик Абу Хаййан ат-Таухиди, старший современник Ибн Сины (ум. 1009). Постоянно находившийся под подозрением ввиду «еретического направления» мыслей и «приверженности к философии», он в своем сатирическом сочинении «Пороки двух вазиров» издевается над глупостью и невежеством своего противника, некоего Ибн Савабы, приписывая ему следующий рассказ:

Ко мне привели старца из (христианского.— Б. Ш.) монастыря с неподвижным, полубезумным взглядом, с длинными космами, перепоясанного поясом, закутанного в хламиду... Он сказал: «Принесите мне чернильницу и лист бумаги»... Потом он взял свое перо, стал им что-то царапать и наконец поставил точку, такую маленькую, что мой взор еле различал ее и моему взгляду она представлялась подобной зернышку... А потом он подошел ко мне и сказал: «О человек, эта точка представляет собой вещь, которую нельзя разделить на части». Тогда я воскликнул: «Клянусь господом Каабы, ты хочешь ввести меня в заблуждение! Что это за вещь, которую нельзя разделить?» Он ответил: «Это простой элемент». Этот ответ смутил меня и поставил в тупик, и я едва не лишился рассудка... Я спросил его: «А что это за простой элемент?» Он ответил: «Как, например, всевышний Аллах или душа». И я, не удержавшись, воскликнул: «Ах ты безбожник! Ты приводишь Аллаха в пример, а ведь всевышний Аллах сказал: „Не приводите Аллаха в пример, ведь Аллах всеведущ, а вы не ведаете!“» (Далее Ибн Саваба рассказывает, как, прогнав этого учителя геометрии, он пригласил геометра-мусульманина.) Он вынул из рукава что-то вроде огромного зонда, который употребляют лекари... и сказал мне: «Я не лекарь, этим я черчу свою геометрию на тахте (специальный низкий столик)». И он стал чертить, а я следил за ним с сильно бьющимся сердцем. Окончив чертить, он сказал мне, как будто речь шла о чем-то маловажном: «Вот эта черта — длина без ширины». И я тут же вспомнил прямой путь господина нашего и сказал ему: «Пусть гнев господень поразит тебя! Разве ты не знаешь, что сказал всевышний Аллах о прямом пути, ведущем в рай? Как ты осмеливаешься здесь чертить и уподоблять, искажать и изменять, лгать и с пути сбивать?! Ведь прямой путь острее пронзающего меча и рассекающего лезвия, он тоньше волоса, он длиннее всего, что ты можешь вообразить, ужас, внушаемый им, силен. Ты хочешь столкнуть меня с прямого пути? Ты думаешь, я глуп и не понимаю того, что скрывается в твоих словах и таится в твоих мыслях? Клянусь Аллахом, как только ты провел черту и сказал, что это — длина без ширины, я понял, что ты

имеешь в виду прямой путь и хочешь, чтобы мои ноги соскользнули с него и чтобы я низвергнулся в геенну огненную. Я взываю к Аллаху и заявляю, что непричастен к геометрии, к тому из людей, кто призывает меня изучать ее и указывает на необходимость знать ее. Я отрекаюсь от геометров, от того, что они говорят тайно и явно, и от того, чему они учат».

Таким образом, наиболее консервативной частью мусульманского общества в эпоху Ибн Сины занятие математикой, несмотря на то что оно было желательным и для лиц «гуманитарной» профессии, рассматривалось все же как нечто еретическое. И не случайно Ибн Сина специально отмечает, что его отец и брат, принявшие «учение египтян», занимались геометрией и «индийским счетом»: он как бы подчеркивает их широкую образованность и свободомыслие.

Опасливо относились ортодоксы-сунниты и к философии. Было широко распространено изречение: «Потерпит неудачу тот, кто стремится постигнуть бога через философию». Философы не считали своей основной задачей «постижение бога», однако, естественно, «первопричина» бытия и «необходимо-сущее» занимают очень большое место в философских системах предшественников Ибн Сины — аль-Кинди и аль-Фараби.

По сообщению Ибн Сины, его отец присутствовал на диспутах исмаилитов и слушал их беседы о «душе и разуме». Дело в том, что исмаилитские проповедники считали имама воплощением мирового разума и мировой души, космическим, богоподобным существом, стоящим вне земного мира и над ним. Нужно думать, что на богословских диспутах этот вопрос всегда вызывал многочисленные разногласия.

Говорит Абу Али аль-Хасан ибн Абдаллах ибн Сина: «Затем мой отец стал водить меня к одному человеку, который держал бакалейную лавку и знал индийский счет, чтобы я учился у него.

Потом в Бухару приехал Абу Абдаллах ан-Натили, которого называли „философом“. Отец поселил его у нас в доме, надеясь, что я смогу чему-нибудь научиться у него. До приезда ан-Натили я занимался фикхом (законоведением), посещая для этого Исмаила аз-Захида, и был в числе его лучших учеников. Я привык к употреблению разных видов речей истца и ответчика, как было принято у законоведов.

Когда приехал ан-Натили, я начал читать с ним „Исагогу“, и всякий раз, как он говорил мне, что при определении такого-то вопроса люди расходятся во мнениях, я давал ему такое определение, какого он никогда не слышал. Ан-Натили очень удивлялся и предостерегал отца, чтобы тот не отвлекал меня от занятий науками и не заставлял заниматься каким-либо иным делом. Любой вопрос, который мы разбирали, я представлял себе лучше, чем он. Так я прошел с ним основные вопросы логики, что же касается тонкостей, то он и сам их не знал.

Тогда я сам стал читать разные книги без помощи учителя и изучал комментарии к ним, так что хорошо усвоил логику, а также книгу Евклида: пять или шесть первых теорем я прочел с ан-Натили, а остальные части книги изучил потом сам.

Затем я перешел к изучению „Альмагеста“. Когда я кончил чтение вводных частей и приступил к геометрическим фигурам и построениям движения небесных тел, ан-Натили сказал мне: „Займись чтением этой книги и попробуй разобраться сам, а потом излагай мне то, что ты прочтешь, дабы я объяснил тебе, что верно, а что

ошибочно“. Не успел этот человек уйти, как я начал разбирать книгу. А после этого сколько трудных фигур он понял, когда я изложил их ему и объяснил так, что ему все стало ясно!»

Ибн Сина не говорит о возрасте, в котором он начал изучать «индийский счет» и фикх, однако из дальнейшего изложения видно, что в то время ему было примерно десять-двенадцать лет. Не будем удивляться тому, что он занялся столь серьезной и «взрослой» наукой, как законоведение, в таком возрасте: в мусульманских странах традиционное мусульманское образование предусматривает начало обучения детей, как говорилось выше, с пяти-шести лет, и если ребенок был наделен такими выдающимися способностями, уникальной памятью, громадной работоспособностью и жаждой к знаниям, как Абу Али, то он мог к десяти годам усвоить почти всю сумму знаний, необходимых для специализации в какой-либо науке — фикхе, медицине или астрономии. Понятие специализации было тогда весьма условным, и обычно «ученый человек» обладал равными знаниями во всех науках, если не отдавал предпочтение одной из них. Этот энциклопедизм составлял одну из важнейших черт тогдашней интеллигенции. Каждый из ученых должен был, во-первых, знать весь комплекс наук адаба, начиная с грамматики, поэзии, Корана и арабского языка, и, во-вторых, иметь хотя бы общее представление об астрономии, математике, медицине и химии.

Однако философия не входила в обязательный комплекс наук. Мы видим даже, что в таком крупном культурном центре, как Бухара, не нашлось никого, кто мог бы преподавать философию, кроме приезжего и не очень сведущего, судя по рассказу Ибн Сины, ан-Натили. Отметим, правда, что Ибн Сина не всегда бывал объективен. Известна, в частности, его негативная оценка Ибн Мискавейха, весьма вдумчивого историка-хрониста и автора общеизвестных сочинений по этике.

То, что отец Ибн Сины поселил «философа» ан-Натили в своем доме, не является необычным: тогда литераторы и ученые часто жили у знатных и состоятельных людей, исполняя должность личного медика, астролога, домашнего учителя. Часто эмир, правитель области или просто богатый человек приглашали известного ученого,

чтобы тот написал для них книгу, назвав ее в честь заказчика. Иногда для литератора или ученого покупался дом, и тот жил на обеспечении заказчика на время исполнения заказа. Правда, заказчик мог и не заплатить или заплатить ниже условленной суммы, но это зависело только от его воли.

Таким образом, Абу Али, освоив «индийский счет» у некоего бакалейщика, перешел к изучению фикха у Исмаила аз-Захида. Само слово «захид» имеет значение «аскет», «богобоязненный», однако это вовсе не означает, что человек, у которого Абу Али учился фикху, действительно был аскетом, отрехшимся от мира. Вернее всего, это было просто прозвище законоведа, некий «признак профессии», ибо человек, занимающийся фикхом, непосредственно связанным с религией, по самому своему положению считается «богобоязненным» и бескорыстным (что, конечно, отнюдь не часто встречалось на практике). Само-мусульманское законоведение представляет собой дальнейшее развитие доисламского обычного права и основано на принципе прецедента: судья выносит решения, истолковывая по-своему отдельные выдержки из Корана и хадисов.

Мавераннахр и особенно Бухара славились своей школой законоведения. Не случайно автор канонического сборника хадисов «Истинный» был уроженцем Бухары. Аль-Бухари (810—870) начал изучать науку о хадисах в 11 лет, а после продолжавшихся 16 лет путешествий в Мекку, Медину, Египет, Синд (примерно соответствующий нынешнему Пакистану) и другие области халифата составил на основании пятисот тысяч хадисов, записанных им во время странствий, свой сборник, включив лишь «истинные», т. е. достоверные, по его мнению и по мнению его наставников, хадисы.

Для того чтобы изучать мусульманское законоведение, требовалась прежде всего отличная память, так как нужно было запомнить не только содержание каждого хадиса, но и его иснад — длинную цепь передатчиков, надежность и авторитетность которых как бы гарантирует достоверность хадиса. Поскольку хадисы имели силу закона, вопрос о достоверности того или иного хадиса имел отнюдь не академический интерес, будучи связан теснейшим образом с практической жизнью. Вот, например, хадис «Глава ар-Раййан о постящихся»:

Мне рассказал Халид ибн Махлад со слов Сулеймана ибн Бнляля, который говорил: «Мне рассказал Абу Хазин со слов Абу Сахля, да будет доволен им Аллах, что пророк, да будут с ним благословения и молитвы Аллаха, говорил: „В раю есть дверь, называемая „ар-Раййан“, в которую войдут только те, кто соблюдал пост, и это будет в день Страшного суда. Никто иной не войдет в эту дверь. Спросят: „Где те, что постились?“ — и они встанут, и, кроме них, никто не войдет в эту дверь. Когда они войдут, дверь закроется, и никто больше не сможет войти“».

К этому хадису имеется следующий комментарий (составленный средневековыми богословами ас-Синди и аль-Касталлани): «Его слова: „...в которую войдут только те, кто соблюдал пост“ — означают, что имеются в виду те постящиеся, которые, служа Аллаху, предпочитают пост, а возможно, что тот, кто не постится так усердно, не сможет войти в эту дверь, даже если его позовут. А те, кто сможет пройти в любую дверь, также не смогут пройти в эту дверь, если не будут усердно поститься. А всевышний Аллах знает лучше».

Приведем также хадис по вопросу о том, можно ли громко говорить в мечети:

Мне рассказывал Али ибн Абдаллах, который сказал: «Мне рассказал Яхья ибн Саид со слов аль-Джуейда ибн Абдаррахмана, который говорил: „Мне рассказывал Яхья ибн аль-Хузейфа со слов ас-Сальба ибн Язида, который говорил: „Я стоял в мечети, и там спорили двое. Вдруг я увидел халифа Омара ибн аль-Хаттаба, который сказал мне: „Пойди и приведи этих двоих“. Я привел их к нему, и он спросил их: „Кто вы такие и откуда?“ Они ответили: „Мы из Таифа“. Омар сказал им: „Если бы вы были из нашего города, я приказал бы больно побить вас. Как это вы поднимаете голос в мечети посланника Аллаха, да будут с ним мир и молитвы Аллаха!“»

Вслед за этим хадисом записан другой, где приводятся слова пророка, из которых можно сделать вывод о том, что шуметь в мечети можно, если есть необходимость. Комментатор поясняет, что эти два хадиса, как бы противоречащие друг другу, на самом деле не противоречивы, а лишь говорят о том, что вообще громко говорить в мечети нельзя, но если есть необходимость, то можно.

Каждый хадис из собранных аль-Бухари представляется собой, в сущности, живой и колоритный рассказ, рисующий нравы в эпоху раннего ислама. Хадисы были рассчитаны на устную передачу и на запоминание даже при наличии записей, однако запомнить их и коммента-

рий к ним было довольно трудно, учитывая то, что требовалось ориентироваться в информантах, знать, надежен ли тот или иной источник либо нет.

В традиционном исламе нет писаного закона, подобного римскому праву, где бы в четкой форме регламентировались все стороны общественной жизни человека. Вынесение приговора судьей определялось его знанием хадисов и Корана, умением убедительно аргументировать свое решение ссылками на признанные авторитеты. Для этого, как говорит Ибн Сина, будущему законоведу требовалось еще усвоить «разные виды речей истца и ответчика», т. е. быть знакомым с правилами ведения судопроизводства, которые были разработаны в то время до тонкостей. Нас может удивить, что такими вопросами мог заниматься десяти-двенадцатилетний мальчик, однако для усвоения той книжной учености, которой полагалось владеть тогда образованному человеку, начинать надо было именно с этих лет, чтобы к 16—17 годам уже заняться избранным делом.

Далее Ибн Сина сообщает о том, что после приезда в Бухару ан-Натили он начал читать с ним «Исагогу». Эта книга, название которой в переводе с древнегреческого, буквально означает «введение», представляет собой сокращенное переложение на арабском языке сочинения выдающегося философа эпохи эллинизма Порфирия Тирского. Полное название этого труда Порфирия — «Введение в категории Аристотеля». Оно представляет собой своего рода комментарий к сочинению Аристотеля «Категории». Порфириевское «Введение» (или «Исагога»; еще одно ее название — «О пяти звучаниях») оказывало большое влияние на развитие философии как на Востоке, так и на Западе, в особенности в раннем средневековье.

Изучив «Исагогу», Ибн Сина переходит к знакомству с сочинением Евклида. Обратим внимание на принятый в то время порядок преподавания дисциплин: от чисто «гуманитарных», таких, как поэзия, язык и фикх, к логике, необходимой для занятия в будущем любой наукой, а отсюда — к математике и астрономии.

Нужно отметить, что продолжать учиться могли не только те, у кого были богатые родители, но и главным образом очень способные и прилежные юноши, которые были в состоянии, преодолев бесконечную зубрежку,

приступить к занятиям науками, требующим уже не просто заучивания, но и глубокого понимания. И первой ступенью этого перехода от зубрежки к умению рассуждать была логика. Потому преподавание логики занимает в тогдашней системе образования такое большое место.

Прочтя самостоятельно «Начала» Евклида, Абу Али также самостоятельно изучает «Альмагест», древнейшее из дошедших до нас сочинений по астрономии, созданное александрийцем Птолемеем и переведенное с древнегреческого одним из самых выдающихся врачей и переводчиков — Хунейном ибн Исхаком (810—873), арабом из племени аббад, исповедовавшего христианство, который также перевел на сирийский и арабский языки сочинения Платона, Аристотеля, Гиппократ и Галена, разработав основы арабской философской и медицинской терминологии.

«Альмагест» излагает основы учения о положении и движении небесных тел. Наука о «положении небесных тел» была наряду с медициной важнейшей из прикладных наук и в древности, и в период средневековья. Это и понятно: вызванная к жизни развитием мореплавания, торговли и земледелия, астрономия имела и большое культовое значение еще с тех времен, когда «поклонялись звездам». Астрономия в собственном смысле слова тесно переплеталась с астрологией, в основе которой лежало представление о том, что небесные тела влияют на судьбы людей и что течение жизни каждого человека зависит от того, какое расположение небесных тел было в день, когда он родился. Были разработаны сложные правила и «фигуры» движения небесных тел, основанные на точных математических расчетах и тысячелетнем опыте, и все эти данные употреблялись для составления гороскопов. Ученый должен был уметь судить, благоприятным ли будет тот или иной день для выступления в поход, женитьбы и т. д.

Итак, Абу Али завершил свое общее образование, изучив Коран, арабский язык и поэзию, основы логики, считавшиеся подступами к философии, геометрию и астрономию, а также законоведение и начатки богословия. Теперь перед ним встал вопрос, как бы мы сказали сейчас, о выборе профессии.

Об отношении к разным специальностям, наукам и ремеслам в эпоху Ибн Сины лучше всего свидетельствует «Кабус-наме», книга, автором которой является Кей-Кавус, внук старшего современника Абу Али — Кабу-са ибн Вашмгира (ум. 1012), эмира Табаристана и Гургана (Северный Иран). Книга эта, написанная в жанре «зеркала» человеком, отнюдь не принадлежавшим к числу ученых и не отличавшимся большими талантами, отражает как раз ту «среднюю точку зрения», которая была характерна для горожан — ремесленников, торговцев, чиновников — и в конечном итоге преобладала в общественном сознании.

Науки, имеющие практическое значение, — это медицина, астрономия и астрология, математика, землемерие и тому подобное, а занятия, которым нельзя себя посвятить, не владея какой-либо практической наукой, — это музыка, врачевание коней, постройка подземных канализационных и оросительных сооружений и тому подобное... Знай же, сын мой, что ни из какой науки ты не извлечешь столько выгоды, как из науки духовной... но ученый должен иметь какое-нибудь занятие, чтобы заработать себе на жизнь. Так, если законовед не будет судьей, или учителем, или проповедником, то ничего не получит из мирских благ. Если астроном не займется составлением календарей, начертанием гороскопов, предсказаниями и гаданиями, то и ему не достанется мирской выгоды... Потому, сын мой, займись богословием, и приобретешь и этот мир, и мир будущий... Если ты станешь поэтом, старайся, чтобы речи твои были сложны, но доступны... ибо стихи складывают для других, а не для себя. Если будешь искать покровителя или читать свои стихи на рынке за плату, не хмурься, не носи грязной одежды и не делай кислого лица. Будь всегда приветлив и улыбчив, заучи наизусть множество рассказов, приключений, остроумных и забавных изречений и произноси их на рынке и перед покровителями — ведь поэту без всего этого не обойтись.

Много советов дает автор «Кабус-наме», и из этих советов, иной раз кажущихся нам наивными и смешными или, напротив, очень современными, видно, как трудно было прожить образованному человеку, «интеллигенту», который за гроши читал на рынке свои стихи или унижался перед «покровителем».

Абу Али не захотел стать богословом, несмотря на соблазны «блаженства в будущей жизни». Пытливый ум и деятельный характер юноши побудили его заняться самой человеческой и жизненно важной наукой — медициной.

Говорит Абу Али аль-Хасан ибн Абдаллах ибн Сина: «Потом ан-Натили расстался с ним и уехал в Гургендж (Ургенч). А я занялся чтением различных извлечений и комментариев по естественным и богословским наукам, и врата подлинного знания стали приоткрываться передо мной.

Потом я захотел изучать медицину и начал читать медицинские сочинения. Это нетрудная наука, и не удивительно, что я добился в ней выдающихся успехов за самое короткое время, так что известнейшие медики изучали врачебное искусство под моим руководством. Ко мне стали обращаться больные, и мне открылись способы их излечения, так как я уже приобрел значительный опыт, очень важный для меня. При этом я не оставлял занятий фикхом и участвовал в диспутах. Тогда мне было шестнадцать лет.

Я усиленно занимался чтением и изучением разных наук полтора года. В это время я снова прочел логику и все части философии. Ни одну ночь я не проспал до утра, а днем не занимался ничем, кроме чтения. Я положил перед собой нарезанные листы бумаги, и всякий раз, как рассматривал какой-нибудь довод, я записывал соответствующие случаи на этих листах и раскладывал их по порядку, а потом снова перечитывал в надежде на то, что получу какой-нибудь результат. Я следил, чтобы были соблюдены те же условия, как и в предшествующих случаях, так что в конце концов вопрос становился мне ясен.

Всякий раз, когда я не мог решить какой-нибудь вопрос или найти истинное определение и общую линию в аналогии, я ходил утром в мечеть, молился и просил творца всего сущего открыть мне скрытое и сделать легким трудное. Днем я возвращался к себе домой, ставил перед собой светильник, читал и писал. Когда же

меня одолевал сон или я чувствовал слабость, я выпивал чашу вина, чтобы поддержать свои силы, а потом снова начинал писать. Когда я крепко засыпал, мне обычно снился тот самый вопрос, так что я часто решал вопрос во сне.

Так было до тех пор, пока я накрепко не запомнил все науки и не постиг их так, как только может постигнуть человек. Все, что мне известно сегодня, я постиг тогда, и моих знаний не прибавилось до нынешнего времени».

Первое, что поражает при прочтении этих строк, — целеустремленность шестнадцатилетнего юноши, какая-то одержимость в овладении знаниями самого различного характера. Он вновь и вновь перечитывает труды по логике и овладевает ею более сознательно, изучает «все части философии» и при этом не оставляет занятий законоведением, принимая участие в диспутах по всевозможным вопросам судопроизводства. При этом нужно обратить внимание на строгую методичность занятий юноши: взять хотя бы ту своеобразную «картотеку», которую он составлял, занося на разные листы бумаги отдельные казусы, чтобы потом объединить их «по аналогии» — ведь аналогия (кыяс) была одним из основных инструментов мусульманской юриспруденции и в суде подчас приходилось трудно в классификации казусов и нахождении аналогии. Например, из упомянутого выше хадиса о том, дозволено ли громко говорить в мечети, можно сделать практический вывод и подвергнуть взысканию (чаще всего денежному штрафу) людей, затевающих спор в мечети, если это не вызывалось необходимостью.

Но, несмотря на интерес, проявленный Ибн Синой к фикху, он стал не законоведом, а врачом и именно как врач прославился и на Востоке и в Европе.

Автор «Кабус-наме» говорит: «Нет более полезной и почтенной науки, чем наука врачевания, ибо пророк сказал, да благословит его Аллах и да пошлет ему мир: „Наука существует двух видов — наука о религии и наука о телах“». Он посвящает далее целый раздел «науке врачевания» и упоминает в связи с этим ряд книг, с помощью которых изучались в то время основы медицины (именно основы, ибо Кей-Кавус не был врачом и обладал лишь минимумом медицинских познаний).

Нужно сказать, что те сочинения, которые называет Кей-Кавус, были главными пособиями по медицине в течение очень долгого времени, и, несомненно, Абу Али также пользовался ими. Это прежде всего «Шестнадцать трактатов» Галена (которые несколько раз переводились на арабский язык; возможно, в этих переводах принимал участие и Хунейн ибн Исхак, о котором говорилось выше). В данном сочинении, своеобразной медицинской энциклопедии, излагались основные сведения по теоретической и практической медицине того времени.

Изучение «Шестнадцати трактатов» начиналось с «Трактата об элементах», где шла речь о четырех основных элементах, из которых состоит вселенная. Затем переходили к трактатам «О темпераментах», «О силах природы» (о различных сочетаниях элементов), «Об анатомии» («Большая анатомия» и «Малая анатомия»). Более специальные сведения содержались в «Трактате о пульсе», который заучивали наизусть, поскольку в диагностике очень большое значение придавалось наблюдениям за пульсом. Изучались также трактаты «О болезнях», «О гигиене» (в арабском переводе название этого труда значит «Как должно вести себя здоровым»), «О прогнозе и благоприятных и неблагоприятных признаках болезни», «О кризисах во время болезни и их сроках», «О различных свойствах мочи», «О симптомах», «О наблюдениях над кровью во время кровопускания», «О лечении острых и хронических заболеваний».

Большим авторитетом пользовались сочинение Галена, не входящее в «Шестнадцать трактатов», «Взгляды Гипократа и Галена» и его же «Книга, повествующая о том, что душевные силы подвластны телесному темпераменту». Для более глубокого изучения причин болезней и «расстройства темпераментов» рекомендовалось штудировать приписывавшиеся Аристотелю сочинения «Бытие и уничтожение» и «Небеса и мироздание». Кроме этого большое значение придавалось знанию сочинений Аристотеля «О душе», «Ощущение и осязаемое», а для знания строения и функций органов предписывалось изучать «Книгу о животных» Аристотеля.

Перечисленные сочинения составляли «классическую» часть тогдашней медицины и были переведены на арабский язык очень рано, почти все во второй половине VIII и первой половине IX в. Именно благодаря этим

переводам была разработана арабская медицинская терминология, которая ввиду своей четкости и ясности использовалась в течение почти тысячелетия.

Кроме этих трудов, носящих в основном теоретический характер и неразрывно связанных с философскими концепциями античности, изучались и трактаты ближневосточной медицинской школы, главным образом ученых Ирака и Ирана. Эта школа, теоретические послылки которой почти не отличались от основных положений античной медицины, носила гораздо более практический характер, придавая важное значение опытам. Проводить их на больных можно было благодаря наличию общественных больниц, обычно содержавшихся за счет вакфов, различных хозяйств, часть дохода с которых специально предназначалась для этих целей.

Огромную роль в развитии практической медицины и организации больниц сыграл Абу Бекр Мухаммад ибн Закария ар-Рази (864—932), уроженец иранского города Рей, известный в средневековой Европе под именем Разес и получивший прозвища «арабский Гален» и «первый лекарь мусульман». Под руководством ар-Рази была создана общественная больница в Багдаде, потом в Рее, и он проводил лечение в этих больницах. Для деятельности ар-Рази характерно стремление все проверить на опыте, ставшее затем отличительным качеством его последователей, к числу которых принадлежал и Ибн Сина. Опыты ар-Рази были еще несовершенны, но говорили о пытливости его ума и о том, что он, не полагаясь целиком на авторитет предшественников, стремился проверить все известные ему истины в области медицины. Так, перед постройкой больницы в Багдаде ему предложили на выбор несколько земельных участков. Чтобы определить, на каком из этих участков «здоровее воздух», ар-Рази приказал выставить в центре каждого по куску сырого мяса, а потом выбрал для больницы тот участок, где мясо не портилось дольше всего. Нам подобная проба может показаться несколько наивной, но она, вероятно, была не менее показательна, чем любая другая, так как учитывала многие факторы, как известные ар-Рази (степень влажности, задымленность, наличие света), так и неизвестные (например, зараженность микроорганизмами).

Отдавая предпочтение практическим вопросам, ар-

Рази составил популярное руководство по медицине «Всеобщая книга», а также труды «Мгновенное исцеление» и «Наставник». Безусловно, Абу Али изучал и эти книги. Отметим, что в своем «Каноне врачебной науки», о котором речь пойдет ниже, Ибн Сина, как и ар-Рази, уделяет большое внимание практической медицине.

Изучал он также и «Вопросы» Хунейна ибн Исхака, искусную компиляцию и переработку сочинений Галена, а также «Сокровищницу» известного переводчика, математика и медика Сабита ибн Курра (836—901), книги об изготовлении «простых и сложных» лекарств, компиляции, составленные как практическими врачами, так и теми, кто опирался не столько на личный опыт, сколько на имеющиеся письменные источники.

Как видим, во времена Ибн Сины медицина отнюдь не была простой наукой. Очевидно, выдающиеся успехи молодого врача можно объяснить прежде всего его серьезным, подвижническим отношением к науке, а также глубоким проникновением в психологию больного. Ему безоговорочно верили, он умел убедить своих больных так же, как и своих противников на диспутах по законоведению, и в этом была часть его успеха. Именно такие люди, образованные, логично мыслящие, в совершенстве обладающие искусством обхождения с больными, поднимали уважение к врачу на небывалую высоту.

Низами Арузи, автор популярного в средние века сочинения «Четыре беседы», писал примерно через 70 лет после смерти Ибн Сины: «Врач должен быть человеком тонкой натуры, мудрым и проницательным. Его качества должны проявляться в угадывании признаков болезни, иначе говоря, он должен обладать быстротой умозаключения от известного к скрытому. Тот врач, который не понимает свойств человеческой души и не отличается душевной тонкостью, не достигнет подлинной мудрости до тех пор, пока не изучит логику».

Определенное влияние оказала на формирование мусульманской медицины и древнеиндийская медицина. В городе Гундишапур, на территории халифата, в VIII—IX вв. практиковали многие представители древнеиндийской медицинской школы, некоторые из них были придворными медиками халифов. Главное же ее достоинство было в том, что она ориентировалась на практику, на опыт, на гибкость в применении лекарств.

Необходимость проведения опытов в медицине была настолько общим местом, что даже автор «Кабус-наме», дилетант, одинаково поверхностно писавший обо всех науках, сообщает: «Лекарь должен проводить много опытов, но только не на людях известных и именитых. Пусть работает в больницах, видит множество больных и много лечит, чтобы редкие болезни не представляли для него трудности и изменения в органах были ему ясны. Он должен увидеть собственными глазами все то, о чем читал в книгах, чтобы впоследствии не оказаться беспомощным в лечении».

Однако при всей добросовестности и знаниях таких врачей, как, например, ар-Рази, их опыты нередко носили односторонний характер, общественные больницы зачастую не отвечали элементарным гигиеническим требованиям, которые выдвигались теоретически. В этом нельзя винить врачей: средств, отпущенных на содержание больниц, было недостаточно, хотя обычно наиболее известные медики лечили в них больных бедняков бесплатно. С нашей точки зрения, опыты на людях (апробирование новых способов лечения) недопустимы, однако в то время никто и не помышлял о возможности проведения медицинского опыта на животных, так как считалось, что благодаря наличию «животной души» у животного и «говорящей души» у человека человек и животное слишком далеки друг от друга. Поэтому в качестве объекта опытов (главным образом фармакологических) использовались бедняки, которые лечились в общественных больницах, и автор «Кабус-наме» не случайно предостерегает от проведения опытов «на людях известных и именитых».

Обратим внимание на то, что большое значение придавалось знанию философии и логики для успешных занятий медициной не только теоретически, но и практически. Это может удивить нас, так как, в нашем представлении, философия и медицина непосредственно не связаны между собой. Однако в средние века считали по-иному. Например, между четырьмя «элементами», составляющими, согласно еще античным концепциям, весь материальный мир, и четырьмя темпераментами человека прослеживалась прямая связь. Не случайно арабский термин «мизадж», являясь точным эквивалентом слова «темперамент», буквально означает «смещение»,

«смесь». Таким образом, подразумевается, что все разнообразие окружающего мира представляет собой комбинации сочетаний четырех элементов — воздуха, огня, земли и воды, — обладающих каждый конкретными свойствами: легкостью, холодностью, жаром, сухостью и твердостью, текучестью и влажностью и т. д. Человек также состоит из четырех элементов. Земле соответствуют кости, воде — флегма, огню — кровь и воздуху — пневма. От того, какой элемент преобладает у человека, зависит его характер, и этот человек может быть склонным к горячности, упрямым, жизнелюбивым или меланхоличным.

Характерно, что Ибн Сина не занимался теоретизированием в области медицины, считая ее наукой в основном практической, хотя был склонен к теоретическим построениям. Когда мы будем говорить о прославившем его как величайшего медика «Каноне врачебной науки», то остановимся специально на короткой теоретической части этой энциклопедии. Сейчас же мы снова обратимся к «Кабус-наме», книге, дающей наиболее показательную картину общепринятых взглядов по теории медицины, с которыми должен был познакомиться Абу Али в возрасте примерно 14 лет (ибо в 16 лет он уже сам читал на эти темы «лекции»):

То, что составляет тело человека, или материально, или формально. Материальное или очень далеко от тела человека (т. е. «первично»), как элементы, число которых — четыре: воздух, огонь, земля и вода, или ближе к человеческому телу (вторично), как темпераменты, число которых девять: один уравновешенный и восемь неуравновешенных, четыре простых и четыре сложных; далее идут четыре составных человеческого тела: флегма, желчь желтая, желчь черная и кровь, а далее идут части тела.

Практическая ценность такой «теории» невелика, очевидно, для автора важнее всего классификация, упорядочение, мы же подчеркнем, что все «упорядоченные» и «упорядочивающие» числа строго соответствуют друг другу.

Приведем еще одну выдержку из этого сочинения, из которой ясно видно, как проводится мысль о непосредственной связи между «далеко отстоящим», т. е. первичными элементами, и состоянием здоровья человека, его характером и внешностью:

Тучность является следствием холодности темперамента, сухость — следствием горячности темперамента, румянец — следствие преобладания крови, а бледность — следствие преобладания желчи... То, что заставляет тело переходить из состояния в состояние, называется необходимыми причинами, и их шесть видов: первый — воздух, второй — пища, третий — движение и покой, четвертый — сон и бодрствование, пятый — удовлетворенность и подавленность, шестой — печаль, гнев, страх и т. п. Необходимыми их называют потому, что людям без них не обойтись, и каждое душевное состояние влияет на тело человека. Когда эти причины находятся в равновесии, то и действие их правильно и равномерно. Но если какая-либо из этих причин будет преобладать и состояние равновесия нарушится, то и телесное равновесие будет потеряно. В результате этого человек заболевает.

Далее автор говорит о причинах болезней. Они бывают, по его мнению, «простые»: «горячие, холодные, влажные и сухие» или «сложные»: «горячие и сухие», «горячие и влажные», «холодные и сухие», «холодные и влажные» и т. д. Всюду мы видим классификацию, поддающуюся строгому числовому учету, и если суммировать слова Кей-Кавуса, то общий вывод таков: болезни проистекают от нарушения «равновесия» или отсутствия «умеренности и соразмерности», т. е. недостатка тех самых качеств, которые считались в то время высшим благом и в философии, и в этике, и соответственно в медицине.

Строгая и четкая схема происхождения любого заболевания придавала врачу уверенность в том, что он, обнаружив причину болезни, т. е. уяснив, в чем именно состоит нарушение равновесия «элементов» в теле больного, сумеет восстановить это равновесие, прописав лекарство, восполняющее недостаток одного элемента и устраняющее избыток другого.

Эта теория при всей своей прямолинейности подсказывала врачу-практику, хорошо изучившему характер больного и его «историю болезни», каким образом достичь наилучших результатов. Вот один из случаев «чудесного исцеления», которое приписывается Мухаммаду ибн Закарии ар-Рази:

У одного из правителей рода Саманидов, эмира Мансура ибн Нуха ибн Насра, началась болезнь, которая перешла в паралич, и он оказался прикованным к постели, и врачи не могли его вылечить. Эмир послал своего человека, чтобы тот пригласил для лечения Мухаммада ибн Закарию ар-Рази... Когда тот прибыл в Бухару, эмир принял его, и они встретились друг с другом. Врач приступил к лечению и был усерден, но никакого облегчения не наступило.

Однажды ар-Рази вошел к эмиру и сказал: «Завтра я применю другое лечение, но из-за него тебе придется потерять лучшего коня и самого быстрого мула».

На другой день ар-Рази повез эмира из дворца в баню у ручья Мулийан. Коня и мула, о которых сказал Абу Закария, держали оседланными у дверей бани, а обязанности стремянного выполнял слуга ар-Рази. Врач приказал не пускать в баню никого из слуг и домашних. Затем он усадил эмира посреди бани, облил его несколько раз теплой водой, а потом взял особое питье, которое он приготовил до этого, отведал его сам и дал выпить эмиру... Потом он выждал, пока питье не проникло эмиру в суставы, вышел из бани, оделся, вернулся к эмиру, встал перед ним и начал говорить всякие бранные слова: «Ах ты такой-сякой!.. Если я не покончу с тобой, то пусть меня не зовут больше сыном Закарии!» Эмир, крайне разгневанный, поднялся со своего ложа и встал на колени. Тогда Мухаммад ибн Закария вынул из-за пояса нож и стал говорить с эмиром еще грубее. Эмир, наполовину от гнева, наполовину от страха, поднялся на ноги. А Мухаммад ибн Закария, увидев это, повернулся и вышел из бани. Он и его слуга сели один на коня, другой на мула и направились к Аму. Ко времени следующей молитвы врач уже переправился через реку и до Мерва нигде не останавливался. Сойдя в Мерве с коня, он написал эмиру следующее письмо: «Да будет долгой жизнь падишаха, да будет крепким его тело и нерушимым повиновение ему. Твой слуга начал лечение и применил всевозможные средства. Однако ты был очень слаб, и обычное лечение было бы весьма длительным. Я отказался от него и прибег к лечению, которое подействовало не на тело, а на душу. Я принес в баню и дал выпить падишаху особое питье, потом подождал, пока оно проникнет в суставы и укрепит в них. Тогда я разгневал падишаха, чтобы в душе его зародилась сила гнева, которая своим жаром растворит питье, и оно подействует».

Рассказывают, что эмир совершенно излечился и щедро отблагодарил ар-Рази, простив ему его дерзость. Можно несколько усомниться в достоверности этого рассказа, особенно потому, что ар-Рази умер около 936 г. и никак не мог быть современником ни Мансура ибн Нуха I (961—970), ни Мансура ибн Нуха II (997—999). В крайнем случае он мог (все-таки дата его смерти точно не установлена) быть современником эмира Нуха ибн Насра, который начал править в 942 г.

Как видим, этот рассказ носит полулегендарный характер, но не это для нас важно — в данном случае мы хотели бы обратить внимание на своеобразную «психотерапию», примененную врачом, который объяснил свой необычный метод тем, что желал привести в движение «силу гнева» (или «отвращающую силу»), которая была так же эффективна, как и «сила желания» (две основные силы, свойственные, по воззрениям того времени,

человеческой душе). Такие нешаблонные методы лечения, внимание к психологии больного, стремление учесть всю совокупность обстоятельств, сопутствующих болезни, и факторы, которые могли бы способствовать ее излечению, были характерны позже и для Ибн Сины, который и в своих сочинениях, и в своей практике использовал опыт предшественников. Так, учение об анамнезе еще до Ибн Сины было очень подробно разработано. «Кабус-наме» пишет: «Врач не должен начинать никакого лечения, пока не осведомится прежде о семье больного, роде болезни, причине болезни, темпераменте, возрасте и занятии больного, о его личности и характере, месте жительства и общем состоянии».

ПЕРВЫЕ СОЧИНЕНИЯ

Говорит Абу Али аль-Хасан ибн Абдаллах ибн Сина: «Наконец я полностью постиг естественные науки и математику и стал заниматься божественной наукой. Я прочел книгу „Метафизика“, но никак не мог понять, что там написано. Я то вчитывался в отдельные разделы, то оставлял их, пока не перечитал всю книгу сорок раз и не запомнил ее всю наизусть, не понимая ее и даже не имея представления, о чем в ней говорится. Тогда я, отчаявшись, сказал себе: „Эту книгу невозможно понять“.

Но однажды вечером я пришел на рынок переписчиков и увидел в руках у торговца какую-то книгу, которую он продавал. Торговец предложил мне купить ее, но я отказался, так как мне надоела метафизика и я был убежден в том, что это наука совершенно бесполезная. Тогда торговец сказал мне: „Купи у меня эту книгу, она недорогая, я продам ее тебе за три дирхема, ее владельцу нужны деньги“.

Я купил эту книгу, и оказалось, что это сочинение Абу Насра аль-Фараби, посвященное описанию разделов „Метафизики“. Я вернулся домой и тут же принялся читать ее. И мне тотчас же стали ясны цели и предметы всех разделов „Метафизики“, потому что я знал ее наизусть. Я очень обрадовался и на следующий день раздал много милостыни беднякам, возблагодарив всевышнего Аллаха.

В это время правителем Бухары был Нух ибн Мансур. Случилось так, что он заболел, и врачи не знали, как его вылечить. А тогда я уже стал известен своими знаниями и большой начитанностью. Врачи упомянули мое имя перед Нухом и попросили его пригласить меня. Я пришел к нему, и принял участие в лечении вместе с другими врачами, и был замечен им, и взят на службу.

Однажды я попросил у Нуха ибн Мансура разрешения посещать библиотеку рода Саманидов, ознакомиться с хранящимися там книгами и читать сочинения по медицине, имеющиеся в библиотеке. Он дал мне разрешение, и я вошел в эту библиотеку, где было множество комнат. В каждой комнате стояли сундуки с книгами, положенными одна на другую. В одном помещении были книги по арабскому языку и поэзии, в другом — по фикху, и так в каждой комнате были собраны книги по какой-нибудь из наук.

Я прочел каталог книг, написанных древними, и попросил те, которые были мне нужны. Я нашел там такие книги, даже названия которых были многим неизвестны, да я и сам не видел таких книг ни до этого, ни потом.

Я прочел эти книги до конца и понял, чего стоит каждый из ученых.

Когда мне исполнилось восемнадцать лет, я изучил все науки. Тогда я легче запоминал и больше помнил, зато сейчас мои знания более зрелые. Но с того времени я не узнал ничего нового.

По соседству со мной жил некий Абу-ль-Хасан аль-Аруди. Он попросил меня написать для него полное руководство по стихосложению. Я написал для него такую книгу и назвал ее именем аль-Аруди. В этой книге я говорил обо всех науках, кроме математики. Тогда мне был двадцать один год.

По соседству со мной жил также некий Абу Бекр аль-Барки аль-Хорезми, который занимался фикхом, толкованием Корана, был человеком набожным и любил науку. Он попросил меня сделать комментарии к нескольким его книгам, и я написал для него книгу по этике, которую назвал „Добродетель и порок“. Эти два сочинения имеются только у него. Они не известны никому, кто мог бы переписать их».

Итак, время ученичества кончилось для Абу Али в восемнадцать лет. Изучив весь комплекс известных тогда наук, Ибн Сина, по его собственному признанию, после этого уже не узнал ничего нового для себя, приобретая лишь жизненный опыт. Примерно с 997 г. начинается подлинно творческая деятельность Ибн Сины, оставившего более 150 сочинений. Некоторые из них

напечатаны, переведены на другие языки, некоторые остались в рукописях и хранятся в библиотеках в Европе, в Средней Азии, на Ближнем и Среднем Востоке, а иные утеряны и не дошли до нас. Причина их утраты заключается, может быть, в том, что они были написаны автором в одном экземпляре и больше не переписывались, подобно двум крупным сочинениям, упоминаемым Абу Али в его автобиографии. Возможно, некоторые сочинения были утеряны им самим в постоянных скитаниях или пропали во время походов Махмуда и Масуда Газневи и разорения монголами среднеазиатских, иранских и иракских городов в XIII в.

Труды Ибн Сины разного объема — от многотомных «Книги исцеления» и «Канона врачебной науки» до небольших, в несколько страниц, философских посланий и поэтических произведений, т. е. коротких поэм и двустиший.

У Ибн Сины, несмотря на его энциклопедизм и разносторонность, две постоянные темы — философия (теоретическая и «практическая») и медицина. Мы видели, как близко в ту эпоху стояла медицина к гуманитарным наукам, поэтому можем сказать, что Ибн Сина по преимуществу ученый-гуманитарий.

Нужно отметить, что классификация наук тогда довольно сильно отличалась от принятой ныне. Ибн Сина указывает, что в книге, написанной им для аль-Аруди, он «говорил обо всех науках, кроме математики», к которой, очевидно, не имел особой склонности, хотя позже и занимался ею. Посмотрим же, что понимал Ибн Сина под выражением «все науки».

Классификация наук приведена Ибн Синой в ряде его сочинений. Укажем попутно, что его взгляды постоянно развивались, как и его терминология, где возникали варианты.

В самом общем виде науки подразделяются Ибн Синой на теоретические и практические. Отражение подобного взгляда мы встречаем и в словах автора «Кабус-наме» о «науках теоретических и ремеслах, связанных с наукой», т. е. собственно практических науках, например ветеринарии.

В одной из самых крупных философских работ Ибн Сины, «Книге исцеления», проведена иная классификация, которая соответствует строению книги, состоящей

из четырех разделов. Здесь выделены: логика, естественные науки, математические науки и божественные науки. В разделе, посвященном логике, рассматривается главным образом ораторское искусство в его практическом аспекте — как искусство нападать и защищаться в суде (в полном соответствии как с античной ораторской традицией, так и с арабской традицией судовогодения — вспомним, что писал Ибн Сина о своем обучении искусству выступать в качестве истца и ответчика), а также поэзия. Под «естественными науками» подразумевалось главным образом изучение различных природных явлений. В раздел «математических наук» входили музыка, геометрия, астрономия и арифметика, а в раздел «божественных наук», как это ни покажется нам сейчас странным, — политика, этика, а также так называемая «первая философия», т. е. собственно философия.

В «Девяти посланиях» Ибн Сина декларирует еще один принцип классификации наук, не противоречащий названному выше, а дополняющий их. Эта классификация проведена под непосредственным влиянием трудов «Братьев чистоты». Ибн Сина был знаком с этими сочинениями с детства, так как его отец и брат, принявшие «учение египтян», постоянно их читали. Согласно указанной классификации, разделение наук осуществляется на основании того, зависит ли их предмет от человека или нет. Если предмет данной науки не зависит от человека, как, например, бог, земля, небо, то она относится к разряду теоретических. Если объект какой-либо науки зависит от воли человека и порожден им, то она включается в разряд практических. К практическим наукам относятся, например, политика, домоводство, этика.

Говоря о цели теоретических наук, Ибн Сина утверждает, что она состоит в познании истины и «совершенствовании души», ведь он, как и многие его современники и предшественники, начиная с «Братьев чистоты» и до Ибн Мискавейха, искренне верили в то, что «исправление» и «совершенствование» души и нрава возможно путем изучения философии и этики, регулярных «самоотчетов» (записей своих хороших и дурных поступков) и стремления к добру. Цель практических наук и «практической философии» — действовать соответственно тому, что предписывают теоретические науки. Ибн Сина

говорит об этом: «Целью практических наук является знание того, как поступать, цель теоретической философии — истина, а цель практической философии — благо».

В свою очередь, теоретические науки делятся на три группы в зависимости от степени их абстрагированности: чем менее абстрактна наука, тем ниже стоит она на иерархической лестнице, и, напротив, чем более она абстрактна, тем выше ее положение:

1) естественные науки, трактующие непосредственно о предметах, неотделимых от материи и в действительности и в воображении. Они включают в себя физику (т. е. изучение явлений природы), учение о металлах и минералах, а также медицину;

2) следующей наукой, стоящей ступенью выше на иерархической лестнице, Ибн Сина считает математику. Она отличается тем, что ее предмет, как говорит Ибн Сина, в действительности неотделим от материи, но отделен в воображении. Обратим внимание на то, что математика, в представлении Ибн Сины, имеет дело с числами и геометрическими фигурами, которые отделены от материи «лишь в уме», а не в действительности и потому являются «материальными». Это заставляет задуматься о том, какое значение придавал Ибн Сина слову «мадда» («материя») — только ли чувственное, вещественное или употреблял несколько шире. В чем причина того, что математическая наука считается Ибн Синой все еще в какой-то мере связанной с материей? Очевидно, это было вызвано главным образом тем, что его схема нуждалась в чем-то «среднем» между мало абстрагированными естественными науками и абсолютно абстрагированными «божественными науками»;

3) «божественные науки» занимают верхнюю ступень триады (число «три», излюбленное и фольклором и религией, сознательно или бессознательно избиралось средневековыми учеными). Они оперируют абстрактными понятиями, рассматривают категории причины и следствия, единичности и множественности, общего и частного и т. д., а также принципы других наук, обсуждают основные проблемы бытия и уничтожения. К таким проблемам принадлежит вопрос о сущем, необходимости его существования и его единстве. И, наконец, «божественные науки» рассматривают чисто ду-

ховные сущности, не связанные с материей, созданные необходимо-сущим. Ибн Сина в своих посланиях поясняет, что он имеет в виду под духовными сущностями: это, во-первых, херувимы, затем «второй разряд ангелов», которым поручены небеса, несущие престол Аллаха, управляющие всей природой, ответственные за все, что происходит в мире становления и уничтожения. Однако не будем понимать эти слова слишком буквально: Ибн Сина с детства прошел школу исмаилитских проповедников, и аллегория, основа батынитских учений, была ему чрезвычайно близка, как, впрочем, любому средневековому ученому, ибо аллегорическое видение мира и его явлений свойственно прежде всего научной мысли и художественному сознанию эпохи средневековья.

Несколько по-иному формулируя классификацию наук, Ибн Сина говорит в своих посланиях о существовании трех видов наук. Первая, или «низшая», наука занимается материальными предметами, вторая, или «средняя», — это наука, предмет которой сам по себе материален, но абстрагируется в нашем воображении, а третья, «высшая», или «всеобщая», наука рассматривает чисто абстрактные сущности.

Кроме того, у Ибн Сины имеется любопытное перечисление наук, существовавших в его время. В этой подробной классификации, где отмечены и такие сугубо «прикладные» науки, как «наука о талисманах» или «наука о проведении воды», Ибн Сина не дает оценки каждой из наук, не высказывает своего отношения к ним. Он просто классифицирует науки или то, что в его время считалось наукой.

1. Медицина, цель которой — изучение человеческого тела в здоровом и болезненном состоянии, способствующее устранению болезни, восстановлению здоровья и его сохранению.

2. Наука о движении звезд, основывающаяся, как говорит Ибн Сина, на «предположениях». Цель ее — определять по звездам судьбы царств, стран и людей и соотносить положение звезд с земными делами.

3. Физиогномика, цель которой — узнать характер человека по его телосложению, выражению и чертам лица, а также определить, для какого дела он пригоден.

4. Наука о талисманах, заключающаяся в умении

составить из различных растений и минералов вещества, способные повлиять на ход событий в мире.

5. Наука объяснения (толкования) снов. Цель ее — «постигнуть мудрые советы, почерпнутые из того, что увидела душа, скитаясь в мире неведомого» (т. е. во время сна, когда, как считалось, душа покидает тело на время), и руководствоваться этими указаниями в своей жизни.

6. Наука о волшебстве, сущность которой — пробуждать в элементах земного мира «силы, оказывающие чудесное воздействие на природу».

7. Алхимия, цель которой — отнять у различных веществ присущие им качества и придать им качества других веществ для того, чтобы добиться получения золота и серебра из дешевых металлов.

Итак, теперь мы можем представить себе, какой круг проблем охватывала «всеобъемлющая книга», написанная Ибн Синой по заказу аль-Аруди.

Средневековые авторы, писавшие об Ибн Сине (Ибн аль Кыфти, Ибн Абу Усейби и др.), упоминают, что он написал в то время еще книгу по стихосложению (аруду), отличавшуюся четкостью и ясностью изложения.

Не случайным был и интерес Ибн Сины к этике, которую еще Аристотель считал одной из важнейших «практических наук». Он характерен и для многих деятелей раннесредневековой мусульманской культуры, таких, как Ибн аль-Мукаффа (VIII в.), и ряда современников Ибн Сины.

Истоки развития этики в средневековой мусульманской культуре восходят, с одной стороны, к древнегреческой и эллинистической, с другой — к иранской традициям, которые влились в культуру Средней Азии, Ближнего и Среднего Востока и стали ее неотъемлемой частью (нужно сказать, что почти невозможно отделить «греческую» и «иранскую» традиции, поскольку они слились в эпоху эллинистического Ирана).

В сасанидском Иране еще до появления ислама были широко распространены сочинения по этике, представлявшие собой сборники изречений древних мудрецов Греции и Ирана — Сократа, Платона, царя Ануширвана, считавшегося образцом справедливости, его мудрого вазира Бузургмихра и др.

Одним из крупнейших авторов этических сочинений во времена Ибн Сины был Ибн Мискавейх, с которым Абу Али встречался в Рее (близ Тегерана), где тот был учителем философии и этики. Сочинения Ибн Мискавейха «Исправление нравов» и «Вечный разум» стали классическими произведениями средневековой мусульманской этики и пользуются популярностью до сих пор, постоянно переиздаваясь на арабском, персидском и турецком языках. По сочинениям Ибн Мискавейха, пользовавшегося, без сомнения, теми же источниками, что и Ибн Сина,— прежде всего персидскими дидактическими сочинениями, а также книгами Ибн аль-Мукаффы и переводами трудов древнегреческих философов,— можно примерно представить себе содержание трактата Ибн Сины «Добродетель и порок»: в нем, как и в других произведениях такого рода, речь шла, по всей вероятности, о достижении «умеренности» права, справедливости, умении сдерживать себя и не поддаваться страстям.

В известном «Завещании» Ибн Мискавейха описана своеобразная модель «совершенного», «достойного человека», в которой явственно чувствуется влияние философии стоиков.

Ибн Мискавейх говорит о том, что «достойный человек» должен в совершенстве владеть собой, управлять своими поступками, «помнить о здоровье во время болезни и о болезни во время здоровья, о беде во время радости и радости во время беды», т. е. «отбросить страх смерти», «не прислушиваться к словам злобных и завистливых людей, пока не будет обретен плод сдержанности — умеренность».

Для достижения «умеренности» или «гармоничности» нрава, по мнению Ибн Мискавейха, необходимо, в частности, «извлечение уроков из собственного жизненного опыта и истории разных народов». Не случайно он назвал свой исторический труд «Опыт народов». Кроме этого Ибн Мискавейх рекомендует чтение назидательных книг, подобных «Адабу большому» и «Адабу малому» Ибн аль-Мукаффы, также своих собственных дидактических произведений. Нравоучительные сочинения представляют собой перечисления «правил поведения» в виде афористических высказываний, приписываемых «древним мудрецам» Платону, Сократу, Галену, Лук-

ману, Ануширвану и Бузургмихру, сподвижникам пророка и Али ибн Абу Талибу (последнее совершенно естественно ввиду шиитских симпатий Ибн Мискавейха и целой плеяды литераторов и ученых из окружения Буидов, причем возникновение этих симпатий отнюдь не вытекало из приверженности Буидов к шиизму, а было одним из проявлений зарождающегося национального сознания народов, боровшихся против власти Аббасидов).

Кроме того, Ибн Мискавейх считает действенными средствами «исправления нрава» молитву и созерцание звездного неба, полагая, что и то и другое помогает человеку сосредоточиться, сконцентрировать свои мысли. Вспомним в этой связи рассказ Ибн Сины о том, как он прибегал к молитве, если не мог разрешить какой-нибудь трудный вопрос. У Ибн Мискавейха мы видим, таким образом, чисто психологическое обоснование молитвы. Отметим, что молитва является одним из способов достижения «совершенства», категории, играющей очень большую роль в философских построениях Ибн Сины. В «Книге о душе», во многом навеянной одноименным сочинением Аристотеля, Ибн Сина говорит: «Совершенство есть вещь, благодаря наличию которой животное становится актуально животным, а растение — растением».

Хочется отметить еще несколько моментов, которые обращают на себя внимание в приведенном в начале главы отрывке из автобиографии Абу Али. Часто пишут, что книга Абу Насра аль-Фараби, которую Ибн Сина купил на рынке, представляла собой комментарий на «Метафизику» Аристотеля. В тексте имеется в виду «Книга о тезисах», или «Книга о положениях метафизики». Книга аль-Фараби, очевидно, представляла собой не комментарий, а скорее изложение содержания сочинения Аристотеля. Вероятно, в ней были перечислены по порядку темы «Метафизики», что облегчило понимание этой книги.

Существует легенда о том, что Ибн Сина, прочтя все книги, хранившиеся в библиотеке Саманидов, запомнил их наизусть и, чтобы никто другой не смог ими воспользоваться, поджег библиотеку. Однако невозможно себе представить, чтобы ученый, для которого книги составляли смысл жизни, мог предать их огню. Кроме того, вряд ли даже Ибн Сина с его огромной работо-

способностью смог бы прочитать все книги, имевшиеся в библиотеке Саманидов. Мы не знаем точного их количества, но известно, что примерно в то же время Ибн Мискавейх, который был библиотекарем вазира Ибн аль-Амида в Рее, спас личную библиотеку вазира от разграбления во время одной из феодальных войн. В своей книге «Опыт народов» Ибн Мискавейх рассказывает, как был благодарен ему Ибн аль-Амид за спасение библиотеки: «Он сказал мне: „Все мои сокровища — ничто, все, что у меня есть, — это книги“». Книги вазира были вывезены почти на сотне верблюдов. Если библиотека вазира Ибн аль-Амида была так велика, то хранилище Саманидов, которые к тому времени уже почти 200 лет владели богатым и процветающим Мавераннахром, содержало намного больше книг.

Продолжением легенды о сожжении библиотеки Саманидов Ибн Синой является сказка, где Абу Али выступает как злой чародей, обладатель таинственной волшебной книги, которую он прячет ото всех, убивая своих учеников, сумевших прочесть ее.

Хочется обратить внимание еще на следующий момент. Обычно, говоря о развитии культуры в той или иной области «мусульманского мира» в средние века, упоминают о громадных библиотеках, принадлежавших правителям, — таких, как «Дом мудрости» аль-Мамуна, библиотека андалусского халифа аль-Хакама или библиотека Саманидов. Однако нужно иметь в виду, что библиотеки представляли собой достояние весьма узкого круга придворных ученых и были недоступны лицам, не принадлежавшим к нему. Сам Ибн Сина получил доступ в библиотеку саманидских правителей, несмотря на то что уже пользовался достаточно большой известностью, только после того, как, по его выражению, принял участие в лечении эмира. Кстати, эти слова противоречат иногда высказывавшемуся мнению о высокомерии Ибн Сины: ведь, диктуя свою биографию аль-Джузджани, Абу Али не говорит, что вылечил эмира сам, а замечает только, что принимал участие в его излечении, не подчеркивая свою исключительность.

Еще раз обратим внимание на то, что, когда Ибн Сина был уже признанным врачом и ученым, автором крупных научных трудов, ему шел всего 21-й год.

НАЧАЛО СКИТАНИЙ

Говорит Абу Али ибн Сина: «Потом умер мой отец и мне многое пришлось испытать. Я занимал одну из должностей при султани, а затем был вынужден уехать из Бухары и перебраться в Гургендж, где вазиром был тогда Абу-ль-Хусейн ас-Сухейли, покровитель наук. Я явился к эмиру Гургенджа, Али ибн Мамуну, в одежде факиха, которую я носил в то время. Мне назначили жалованье, достойное моих способностей и знаний.

Потом я вынужден был уехать в город Наса, оттуда — в Бавард, затем в Тус, потом в Шиккан (Шаккан). Из этого места я переехал в Саманкан, потом — в Джанджерум, откуда начинается граница с Хорасаном. Потом я перебрался в Гурган. Заветным моим желанием было добраться до эмира Кабуса, но случилось так, что как раз в это время Кабуса схватили и заключили в одну из крепостей, где он и умер.

Затем я отправился в Дихистан, но тяжело заболел и вернулся в Гурган, где мы встретились с Абу Убейдом аль-Джузджани. Тогда же я сложил о себе и своем тогдашнем положении стихи, в которых были такие строки:

*Когда я стал великим, ни один город не дает мне пристанища.
Когда цена мне стала высока, я не нахожу покупателя».*

В сухости и краткости рассказа, может быть намеренных, кроется глубокое трагическое чувство, которое прорывается лишь в стихах — одном бейте (двух строках русского перевода) — в самом конце приведенного здесь отрывка.

Для того чтобы понять, какие причины вырвали Абу Али из привычного «академического» окружения, заставили его погрузиться в самую гущу беспокойного, полного опасностей и тревог существования маленьких

городков Хорасана и Табаристана после обеспеченной жизни в Бухаре и Ургенче, столице некогда великого Хорезма, при Мамунидах лишь только пытающегося сохранить положение независимой державы, нужно вернуться несколько назад, к тому времени, когда еще был жив юнец Абу Али, когда Бухара не подвергалась с северо-востока нашествиям тюркских войск Илек-хана, когда Ибн Сина мог спокойно заниматься наукой, вести переписку с учеными Багдада, Рея и Ургенча.

Еще в начале 90-х годов X в., когда держава Саманидов доживала свои последние дни, подточенная феодальными распрями и выступлениями горожан и крестьян, страдавших от непосильных налогов, Самарканд и Бухара и окружающие их плодородные земли привлекали внимание завоевателей Караханидов, пришедших из восточных степей. В 992 г., когда Абу Али было 12 лет, Бухара была временно захвачена Караханидами, однако эмиру Нуху ибн Мансуру II удалось восстановить свою власть. В 999 г. Бухара была захвачена султаном Илек-ханом, у которого Абу Али, по его словам, находился на службе, однако немного позднее, в 1004 г., войска султана покинули город. Насколько можно судить по материалам хроник, Саманиды не оставляли надежды вновь захватить власть в Бухаре и Самарканде и стать верховными правителями Мавераннахра. Эти попытки не прекращались вплоть до 1005 г., когда был убит аль-Мунтасир, последний законный претендент на престол Саманидов, и его смертью ознаменовалась гибель Саманидской династии, власть которой над Мавераннахром придавала определенную стабильность положению в этой области. Вероятно, Абу Али, уже вынужденный из-за смерти отца отказаться от занятий наукой и поступить на государственную службу, желал восстановления власти Саманидов и был как-то связан с аль-Мунтасиром. Сам Абу Али обходит этот вопрос, но недвусмысленно подчеркивает, что должен был покинуть Бухару. Может быть, имело значение и то, что караханидский правитель Бухары отрицательно относился к «свободомыслию» и преследовал исмаилитов. Не исключено, что недоброжелатели и завистники Абу Али осведомили власти о том, что отец Ибн Сины и его брат были исмаилитами. Во всяком случае, в Бухаре создавалась тогда неблагоприятная обстановка и для Абу Али,

и вообще для сколько-нибудь свободного развития науки. Не случайно в этот период в Бухаре не осталось никого из видных ученых.

В противоположность Бухаре Ургенч, столица Хорезма, был в то время одним из наиболее процветающих и в экономическом и в культурном отношении городов Хорасана и Мавераннахра. Али ибн Мамун, правитель Хорезма, принадлежавший к династии Мамунидов, ревниво относился к своей славе покровителя наук и искусств не столько из-за бескорыстной любви к культуре, сколько противопоставляя себя основателям новых династий, мутагаллибам (т. е. захватчикам), как называет Ибн Мискавейх Буидов и им подобных. Конечно, и Саманиды, и Газневиды, и все прочие феодальные правители той эпохи думали главным образом о расширении своих земель и пополнении казны. Но если Мамуниды и Саманиды были выходцами из старой местной знати, кровно связанной с традициями своего народа, что, естественно, не мешало им нещадно его эксплуатировать, то Газневиды, захватившие власть в землях, населенных чуждыми им народами, проводили гораздо более жесткую и нетерпимую политику. Ибн Мискавейх пишет о Буидах, что их интересовала только добыча, захваченная в завоеванных странах, и что они не заботились об интересах подданных, поскольку были мутагаллибами и «пеклись только о том, как бы любыми способами получить с людей деньги».

Итак, Абу Али выбрал Ургенч, последнюю в Мавераннахре область, где правил «просвещенный государь», имевший ученого вазира Абу-ль-Хусейна аль-Сухейли, литератора, философа, образованного человека, благодаря усилиям которого в Хорезме в конце X — начале XI в. собралось множество выдающихся ученых, в том числе Абу Сахль аль-Масихи и Абу Рейхан аль-Бируни. С аль-Бируни Ибн Сину связывало давнее знакомство. Еще в то время, когда Абу Али жил в Бухаре, он вел оживленную переписку с Абу Рейханом аль-Бируни, который был старше его на семь лет. Бухарские ученые хорошо знали работы аль-Бируни в области естествознания, хронологии (сравнение календарей разных народов), астрономии. Как раз в это время Абу Рейхан заканчивал свой выдающийся труд «Следы минувших веков», который принято называть «Хронология древ-

них народов» или просто «Хронология». Конечно, и аль-Бируни интересовали вопросы философии, но больше в практическом отношении, в приложении к естествознанию.

Переписка между Ибн Синой и аль-Бируни представляет чрезвычайно большой интерес не только для освещения их воззрений, но и просто как человеческий документ. Если в вопросах, которые задает аль-Бируни, виден ученый-естествоиспытатель, тяготеющий к выводам, сделанным на основании экспериментов, того, в чем можно убедиться, увидев собственными глазами, то ответы Ибн Сины обнаруживают мыслителя-теоретика, оперирующего логическими построениями и философскими категориями. Может показаться на первый взгляд, что Ибн Сина ближе к «кабинетному ученому», отвечающему на вопросы с помощью схоластических хитросплетений и уходящему от непосредственных примеров из практики. Однако Ибн Сина уходит не от практики, а от эмпиризма, который нередко представляется прямолинейным у аль-Бируни, как в его опытах со змеей, которая, вопреки поверью, не слепнет от изумруда, или с волшебным «дождевым камнем», который на самом деле не может вызвать дождь.

Отдавая должное Абу Али, не будем забывать, однако, что аль-Бируни в это время 26 лет, он — зрелый, сложившийся ученый, и прежде всего естествоиспытатель. Ибн Сине же — лишь 18 лет, и в этой переписке он выступает еще во многом только как ученик Аристотеля.

Приведем несколько цитат, говорящих о разнообразии интересов ученых, об их жадном стремлении к истине.

Аль-Бируни. Если взять круглый, чистый и прозрачный стеклянный сосуд и наполнить его чистой водой, то им можно пользоваться вместо хрустальной лупы для зажигания. Если же этот сосуд вместо чистой воды будет наполнен воздухом, то он не будет ни зажигать, ни собирать лучи. Почему вода производит такое действие и почему зажигание и соби́рание лучей будут происходить только при наличии воды?

Ибн Сина. Вода есть тело плотное и гладкое, бесцветное по природе, а все, чему присущи такие качества, отражает свет. Поэтому свет отражается и от стеклянного сосуда, наполненного водой. Из отражения, которое сосредоточивает силы лучей, возникает зажигание. Что же касается воздуха, то от него нет отражения, потому что он в действительности прозрачен. Если в стеклянном сосуде будет находиться воздух, отражения сил лучей не произойдет.

Аль-Бируни. Каким образом и почему можно видеть то, что находится под водой, когда поверхность воды гладкая, а зрительные лучи отражаются от гладких тел?

Ибн Сина. Зрение, по Аристотелю, не состоит в исхождении лучей из глаз. Эти слова принадлежат не ему, а достойному Платону. Однако при рассмотрении данного вопроса расхождения между ними нет. Как доказал шейх Абу Наср аль-Фараби в сочинении «О согласии взглядов двух мудрецов», Платон выразил эту мысль в самом общем смысле. Аристотель же учит, что зрение есть восприятие льдистой влаги, которая касается прозрачной поверхности глаза и меняет окраску в зависимости от цвета тела, находящегося перед ней и передающего ей свой цвет.

А так как льдистая влага прозрачна, то она способна менять окраску и подвергается воздействию цвета. Но раз эта влага способна изменяться, значит, она и является органом, при помощи которого действует зрительная сила. Влага эта воспринимает все образы, которые перед ней возникают, что и есть зрение. Объяснение этого явления находится в комментариях ко второй книге трактата Аристотеля «О душе». Но раз это так, значит, вода и воздух, которые являются прозрачными телами, способны передавать качества цветов чувству зрения. Так снимается твое сомнение.

Нужно отметить, что аль-Бируни здесь, как, впрочем, и в других вопросах, не говоря этого прямо, подвергает сомнению некоторые положения Аристотеля. Создается впечатление, что ученый, пытающийся проверить все на опыте, интуитивно чувствует неудовлетворительность многих объяснений «первого учителя». Но если в химии и даже медицине опыт был более доступен, то в решении таких сложных вопросов физики и физиологии, которые интересовали аль-Бируни, тогдашняя наука, естественно, была бессильна. Абу Рейхан, кажется, намеренно задает Ибн Сине подобные вопросы, чтобы испытать его эрудицию, слава о которой дошла до хорезмийских ученых. Естественно также, что Ибн Сина и не мог ответить иначе, как ссылаясь в данном случае на авторитет Платона, Аристотеля и «второго учителя» — аль-Фараби.

Очевидно, оба ученых в общем шли по одному пути с той разницей, что Абу Рейхан никому не верил на слово, даже Аристотелю, стремясь собрать и критически осмыслить как можно больше материала, обращаясь для этого к культурному и научному наследию разных народов. Отнюдь не случаен интерес аль-Бируни к «международному» опыту, обобщенному им к тому времени в «Хронологии», а позже в «Книге о том, что из взглядов индийцев истинно, а что ложно», сочине-

нии, чаще всего называемом просто «Индия», написание которого явилось величайшим научным подвигом аль-Бируни.

Нужно отметить, что хорезмская школа ученых-естествоиспытателей имела давние и прочные традиции еще со времени деятельности жившего за два века до аль-Бируни Мухаммада ибн Мусы аль-Хорезми (чье имя в искаженном виде дошло до нас в слове «алгоритм»), математика, астронома и географа, работавшего в обсерваториях Мавераннахра, Ирака и Сирии. Ибн Сина был хорошо знаком также с работами Мухаммада ибн Мусы и других ученых-хорезмийцев, внесших многие усовершенствования в астролябию и другие астрономические инструменты. Можно сказать, что ученые хорезмской школы обращали преимущественное внимание на «точные» науки, в то время как бухарцы были более склонны к «гуманитарным».

Итак, когда перед Ибн Синой встала необходимость покинуть Бухару — он не знал, на какое время, но, по видимому, предполагал, что надолго, — его выбор пал именно на Хорезм, один из крупнейших центров мусульманской культуры в X — начале XI в.

Вот что пишет уже известный нам Низами Арузи о правителе Хорезма Абу-ль-Аббасе Мамуне, носившем титул «хорезмшах», и его окружении, вазире ас-Сухейли, врачах, философах и естествоиспытателях, которые были приглашены ко двору:

У хорезмшаха Абу-ль-Аббаса Мамуна был вазир, звали его Абу-ль-Хусейн Ахмад ибн Мухаммад ас-Сухейли, человек философского ума, благородной души и просвещенный. А хорезмшах тоже был любителем философии и почитателем просвещенных людей. Благодаря им при дворе собралось много философов и ученых: Абу Али ибн Сина, Абу Сахль Масихи, Абу-ль-Хейр Хаммар, Абу Рейхан аль-Бируни и Абу Наср аль-Аррак. Абу Наср был племянником хорезмшаха и в математике и ее разделах был вторым после Гиппократы и Галена; Абу Рейхан в астрономии стоял наравне с Абу Машаром и Ахмадом ибн аль-Джалилем. Абу Али ибн Сина и Абу Сахль Масихи были преемниками Аристотеля в философии, которая сочетает в себе все науки. И все они на этой службе имели полную обеспеченность в мирских благах, дружили между собой, беседовали и наслаждались перепиской.

Из ученых, названных Низами Арузи, мы говорили об Абу Рейхане аль-Бируни. Другие члены «академии Мамуна», указанные им, также были крупнейшими авто-

ритетами в своих отраслях науки. Интересно, что Низами Арузи говорит здесь о Ибн Сине не как о враче — очевидно, Абу-ль-Хейр Хаммар был более известен в Хорезме, а Абу Али, как явствует из его автобиографии, представился хорезмшаху как факих, впервые явившись к нему на прием в одежде законоведа. Его известность давно перешагнула пределы Бухары, и, судя по всему, хорезмские ученые приняли его как равного. Вероятно, приезду Абу Али предшествовала договоренность с вазиром хорезмшаха ас-Сухейли, который был одним из наиболее образованных людей того времени. Абу Сахль Масихи, полное имя которого — Абу Сахль Иса ибн Яхья аль-Масихи аль-Джурджани, прославленный философ и врач, близкий друг аль-Бируни и Ибн Сины, был христианином, как и другой известный врач — Абу-ль-Хейр Хаммар. Нужно сказать, что тогда врачи-христиане пользовались большим доверием у мусульманских правителей — очевидно, прежде всего потому, что они были воспитаны в традициях очень авторитетной сирийской медицинской школы.

Несмотря на то что «академия Мамуна» вскоре, как мы увидим ниже, прекратила существование, ее деятельность послужила как дальнейшему развитию науки в Хорезме и вообще в Средней Азии, так и объединению культурных традиций разных народов благодаря многонациональному составу входивших в эту «академию» ученых.

Казалось бы, Абу Али может продолжать занятия наукой в спокойной обстановке, в окружении благожелательно относящихся к нему людей. Он сблизился с Абу-ль-Хейром и особенно с Абу Сахлем аль-Масихи. Впоследствии Ибн Сина называл Абу Сахля аль-Масихи в числе своих учителей.

Однако через несколько лет, в течение которых Абу Али успешно занимался медицинской практикой, а также, очевидно, фикхом, султан Махмуд Газневи потребовал у хорезмшаха отослать к нему всех ученых, слава о которых дошла до его столицы Газны. Это произошло в 1011 г., когда Абу Али исполнился 31 год. Ибн Сина был уже прославленным врачом и философом, автором нескольких трудов, и время, проведенное в Хорезме среди выдающихся деятелей науки той эпохи, бесспорно, способствовало еще большему расшире-

нию его кругозора. Заполучить к своему двору таких людей, как Абу Али ибн Сина, аль-Бируни, Абу Сахль, Абу-ль-Хейр, означало для Махмуда Газневи поставить себя в ряд великих государей, покровителей искусств и наук.

Прежде чем перейти к изложению дальнейших скитаний Ибн Сины, нужно сказать несколько слов о султанине Махмуде, носившем титул «Ямин ад-Даула» («Десница державы»), преследования которого заставили ученого скитаться больше 20 лет.

Махмуд ибн Насир ад-Дин (999—1030) был сыном Сабуктегина (ум. 997), начавшего свою карьеру гулямом халифской дворцовой гвардии. В X—XI вв. гулямы, юноши-рабы, специально предназначенные для несения воинской службы (то же, что мамлюки в Египте), были своеобразной привилегированной кастой в халифате. Воспитанные в дворцовых покоях, лишённые всяких национальных связей, они по замыслу багдадских халифов должны были представлять собой идеальных телохранителей, однако в действительности гвардия стала силой, игравшей едва ли не главную роль в придворных интригах, переворотах, смещениях и назначениях правителей государства наряду с «домоуправительницами» дворцов, ведавшими делами гарема. Халифскую гвардию историки часто называют «преторианской», и это сравнение является достаточно обоснованным: из ее рядов выходит ряд крупных военачальников, правителей и наместников областей, основателей династий.

Отец Махмуда, Сабуктегин, выделявшийся своим умом, сильным характером и воинским искусством, вначале был назначен командиром гвардейцев-тюрок, затем принимал участие в войнах, которые вели халиф и буидские эмиры, правившие Ираком, и, наконец, получив в надел далекую Газну, отделился и стал самостоятельным правителем. Его сын Махмуд в результате кровопролитных походов на Иран и Индию расширил владения отца. Его государство включало весь нынешний Афганистан, Восточный Иран, южную часть Средней Азии, Северную Индию и Хорезм, который он захватил в 1016—1017 гг., несмотря на то что был женат на дочери хорезмшаха Абу-ль-Аббаса Мамунида. Махмуд был жестоким и своенравным правителем. Хотя он и пытался подражать «старым» династиям в «оказании по-

кровительства» ученым, но относился к последним с предубеждением. Особенно плохо приходилось тем, кто полностью от него зависел, находясь среди его придворных. Махмуд считал всех ученых потенциальными еретиками и «безбожниками». Правда, иногда Махмуд проявлял и щедрость по отношению к ученым, но то были главным образом астрологи, к предсказаниям которых султан прислушивался, как, впрочем, и все правители его времени. Позже мы приведем один из рассказов Низами Арузи, показывающий, хотя в несколько «легендаризованном» виде, как жилось Абу Рейхану аль-Бируни при дворе Махмуда.

Здесь же хочется привести другой рассказ того же автора. Хотя он широко известен, но мы еще раз напомним его, с тем чтобы дать представление о характере Махмуда, от преследований которого пришлось спасаться Ибн Сине в последние два десятилетия его жизни. Низами Арузи, рассказывая о Фирдоуси, посвятившем вначале свою замечательную поэму «Шах-наме» Махмуду Газневи как самому могущественному из мусульманских государей, пишет:

Когда Фирдоуси кончил «Шах-наме»... он направился к газнийскому двору и доложил о себе... Махмуд спросил у своих приближенных: «Что нам следует дать Фирдоуси?» Ему сказали: «Пятьдесят тысяч. Да и того слишком много, ибо он еретик и сторонник безбожного мутазилитского толка. О его неверии говорят такие слова:

Ты не сможешь увидеть создателя,
Не утруждай же свои глаза!

А о его ереси свидетельствуют такие стихи:

...Если ты желаешь попасть в рай в будущей жизни,
Старайся приблизиться к пророку и Али.

Если от этого придет к тебе беда, я приму на себя вину.
Знай это, я избрал для себя этот путь.

С этим я родился, с этим и умру.
Знай как непреложную истину, что я — прах у ног Али».

Султан Махмуд был ревностным мусульманином и прислушался к словам тех людей. Он послал Фирдоуси всего двадцать тысяч дирхемов.

Эта история очень живо показывает нам как характер Махмуда, так и атмосферу религиозного фанатизма,

нетерпимости и узколобого «правоверия», царившую при его дворе. Даже «умеренные» мутазилиты были объявлены «безбожниками». Историк Ибн аль-Асир, рассказывая о взятии Рея Махмудом, пишет: «Махмуд распял множество батынитов (имеются в виду шииты, сторонники исмаилитов.— *Б.Ш.*), изгнал мутазилитов в Хорасан и приказал сжечь книги философов, а также мутазилитов и астрономов». Далее сообщается, что Махмуд отправил письма во все подвластные ему области Ирана, Ирака, Средней Азии, требуя «проверки и допроса всех, чьи убеждения вызывают сомнения, из числа лиц, придерживающихся веры, противоречащей вере суннитов. Он поручил правителям областей всячески преследовать и карать неповинующихся, чьи убеждения противоречат истинной вере, создав специальное отделение для проверки религиозных убеждений людей, обсуждения их взглядов и ареста неповинующихся, считая при этом принадлежность к учению мутазилитов преступлением, заслуживающим самого жестокого наказания, от ссылки до смертной казни». По мнению Махмуда, любая философия, а также богословие мутазилитского толка были ересью, так что, даже если Ибн Сина и проявлял осторожность в своих высказываниях, это не спасло бы его, попади он в руки людей Газневи.

Низами Арузи сообщает нам также о том, как аль-Бируни попал в немилость к Махмуду. Следы литературной обработки здесь несомненны, но нельзя исключать, что его рассказ имеет под собой фактическую основу:

Рассказывают, что Ямин ад-Даула, султан Махмуд ибн Насир ад-Дин сидел однажды в беседе с четырьмя дверьми на крыше дворца в Газне, в саду «Тысячи деревьев». Обратившись к Абу Рейхану аль-Бируни, он сказал: «Предскажи мне, из какой двери я выйду. Свое предсказание напиши на листке бумаги и положи под ковер». Абу Рейхан попросил астрологию, определил высоту солнца, начертил гороскоп, немного подумал, потом написал что-то на листке бумаги и положил под ковер.

Махмуд спросил: «Ты предсказал?» Абу Рейхан ответил: «Предсказал». Тогда Махмуд приказал позвать мастеров и принести топоры и лопаты. В стене, обращенной на восток, они пробили отверстие, сделали дверь, и через эту дверь он вышел. Потом Махмуд приказал, чтобы ему подали тот листок бумаги. А на нем Абу Рейхан написал: «Султан не выйдет ни через одну из этих четырех дверей. Он прикажет пробить в восточной стене отверстие и выйдет через него».

Прочтя это, Махмуд разгневался и приказал сбросить Абу Рейхана с крыши. Его приказание было выполнено, однако во дворе под крышей был установлен навес. Абу Рейхан рухнул на него, прорвал ткань и упал на землю мягко, ничего не повредив себе.

Махмуд велел: «Приведите его!» Абу Рейхана привели, и Махмуд спросил: «Ну, Абу Рейхан, а этот случай ты предвидел?» Тот ответил: «Предвидел, государь». Махмуд спросил: «А чем ты это докажешь?» Абу Рейхан позвал тогда своего слугу, взял из его рук календарь и вынул оттуда свой гороскоп. В предсказании на этот день было написано: «Меня сбросят с высокого места. Однако я невредимым достигну земли и встану, не получив никакого повреждения». Эти слова также не пришлись Махмуду по вкусу, он еще больше разгневался и приказал: «Отвезите его в крепость и заточите там!» Абу Рейхана заключили в газнийскую крепость, и шесть месяцев он провел в заточении.

Продолжая свой рассказ об «академии Мамуна», Низами Арузи пишет:

Но судьба не была к ним благосклонна, и благоденствию их пришел конец. От султана Махмуда Ямин ад-Даула прибыл знатный человек с письмом: «Я слышал, что при дворе хорезмшаха есть несколько ученых мужей, которым нет равных, как такой-то и такой-то. Тебе подобает направить их к нашему двору, и мы будем оказывать покровительство их знаниям и способностям и будем благодарны хорезмшаху». Послом Махмуда был ходжа Хусейн ибн Али ибн Микал, один из самых ученых и мудрых людей века, чудо среди мужей своего времени. А Махмуд был в то время в зените счастья и процветания, правители мира почитали и боялись его и думали о нем даже во сне. Хорезмшах поселил посла султана Махмуда в роскошных покоях и велел назначить ему самое лучшее довольствие. Прежде чем принять его, хорезмшах позвал ученых, прочел им письмо султана и сказал: «Махмуд всемогущ, у него много войска, он захватил Хорасан и Хиндустан и зарится на Иран. Я не могу ослуживать его приказа и не выполнить его повеления. Что вы на это скажете?» Абу Али и Абу Сахль сказали: «Мы не поедем». Но Абу Наср, Абу-ль-Хейр и Абу Рейхан согласились уехать, так как много слышали о дарах и милостях султана. Тогда хорезмшах сказал: «Вы двое, у которых нет желания служить Махмуду, скройтесь, прежде чем я приму этого человека».

Затем вазир хорезмшаха снарядил Абу Али и Абу Сахля, дал им проводника, и они выступили по гурганской дороге по направлению в Гурган.

Как видим, фактически Махмуд потребовал от хорезмшаха, который не был ему подвластен, отослать к нему всех людей, составлявших ближайшее окружение хорезмшаха, и тот был вынужден прибегать к хитростям и уверткам, чтобы дать возможность уехать Абу Сахлю аль-Масихи и Абу Али ибн Сине. В этом эпизоде очень хорошо проявился характер газнийского пра-

вителя, грубого и взбалмошного, не привыкшего встречать ни малейшего сопротивления.

Вызывает удивление, что Абу Рейхан аль-Бируни, Абу Наср аль-Аррак и Абу-ль-Хейр Хаммар решились ехать к Махмуду. Вероятно, они действительно надеялись на «дары и милости» султана (аль-Бируни, как известно, особых милостей не добился). Будучи не связанными с философией и богословием, они, видимо, надеялись, что смогут свободно заниматься медициной, астрономией и математикой, а может, просто не видели иного выхода, так как скрыться от Махмуда и его шпионов, которыми кишели не только владения Газневидов, но и все сопредельные страны, было очень трудно.

Описывая методы сыска, практиковавшиеся Махмудом Газневи, Низами Арузи сообщает:

Хорезмшах отправил Абу Насра, Абу Рейхана и Абу-ль-Хейра с ходжой Хусейном ибн Микалом. Султана Ямин ад-Даула они застали в Балхе и примкнули к его двору. А султану больше всего был нужен Абу Али. Абу Наср аль-Аррак был также и художником. Махмуд приказал ему нарисовать на бумаге портрет Абу Али и позвал других художников, чтобы они срисовали с него сорок портретов, а потом с царским указом разослал эти портреты по областям, написав их правителям: «На этом рисунке изображен человек по имени Абу Али ибн Сина. Пусть его найдут и доставят ко мне».

Это известие, бесспорно, заслуживает доверия, так как Ибн Сина, явно спасаясь от разыскивавших его слуг Махмуда Газневи, вынужден был несколько раз переодеваться в одежду суфия. Что же касается «запрета изображения людей» в исламе, то это широко распространенное мнение в значительной степени преувеличено и почти совершенно не относится к Ирану, Хорасану и Мавераннахру, где книжная миниатюра достигла значительного расцвета еще в домонгольский период (т. е. до XIII в.). Умение рисовать ценилось очень высоко, и, например, Ибн Мискавейх, говоря о талантах вазира Ибн аль-Амида, видного адиба, т. е. литератора и стилиста, сведущего во всех известных тогда «гуманитарных» науках, упоминает, что вазир, беседуя со своими друзьями, вертел в руках яблоко и за несколько минут ногтем начертал на яблоке изображение «прекраснейшего лица».

Таким образом, Ибн Сине было чего опасаться: в условиях активной деятельности бариды (официального

почтового ведомства, выполнявшего главным образом функцию наблюдения за событиями в стране и оповещения о них султана) очень трудно было укрыться от «ока государева» (кстати, соглядатая здесь так и называли — «око»). Поэтому он в течение целого года, с 1011-го по 1012-й, переезжал из одного города в другой, пока не нашел убежища в Хамадане.

Ибн Сина и его друг Абу Сахль сочли для себя невозможным выполнить приказ султана Газны, понимая, что «вольномудство» и независимый характер Ибн Сины неизбежно приведут его к столкновению с Махмудом. Вазир хорезмшаха ас-Сухейли помог им снарядиться, и они отправились в трудный и опасный путь через пустыню в Гурган, которым правил эмир Кабус ибн Вашмгир из династии Зиаридов.

Выходец из древнего иранского рода, Кабус ибн Вашмгир всячески подчеркивал свою приверженность национальным традициям вплоть до того, что принимал участие в сборе урожая вместе с крестьянами. Несмотря на то что Гурган никогда не был сильным государством, эмир Кабус вел самостоятельную политику, принимая активное участие в феодальных войнах, славился большой физической силой и бурным нравом. Однако он пользовался популярностью в свое время не только как удачливый воин и талантливый правитель, каким рисует его Ибн Мискавейх в своей исторической хронике, отмечая умение Кабуса лавировать в сложных условиях феодальных междоусобиц, но и как выдающийся литератор-стилист, прославившийся главным образом своими посланиями. Кабус был известен также как батынит и, очевидно, был сторонником мутазилитов, которых в окружении Махмуда безоговорочно причисляли к «еретикам». Абу Сахль и главным образом Ибн Сина надеялись найти в Кабусе не только покровителя, но и единомышленника. Однако их мечте не суждено было исполниться. Обратимся вновь к Низами Арузи.

Абу Али и Абу Сахль, покинув хорезмшаха, вместе с проводником, которого им дал Абу-ль-Хусейн ас-Сухейли, так быстро двинулись, что к рассвету прошли пятнадцать фарсангов (около 70 км. — *в. III.*) и на заре остановились у колодцев. Тогда Абу Али взял календарь и посмотрел, с каким гороскопом они выехали. Рассмотрев гороскоп, он обратился к Абу Сахлю и сказал: «Согласно гороскопу, с которым мы выехали, мы собьемся с пути, и я вижу много невзгод».

Абу Сахль сказал: «На все воля господи! Я и сам знаю, что не сберегу в этом путешествии жизни, ибо в эти два дня влияние на мою судьбу будет оказывать звезда Капелла, которая для меня убийственна, и я оставил надежду, а затем между нами будет только духовное общение». Они отправились дальше. Абу Али рассказывал, что на четвертый день поднялся ветер и взметнул песок и все вокруг потемнело. Они сбились с пути, так как замело дорогу. А когда ветер утих, проводник их и сам сбился с пути. Под зноем хорезмской пустыни, от жары и жажды Абу Сахль Масихи переселился в вечный мир. А проводник и Абу Али после тысяч невзгод попали в Баверд. Проводник вернулся, а Абу Али отправился в Тус, а потом в Нишапур. Там он увидел людей, которые были заняты его розыском. Не зная, что ему делать, Абу Али скрылся и провел несколько дней в потаенном месте, а оттуда направился в Гурган.

Сообщение Низами Арузи кое в чем не совпадает с рассказом самого Абу Али, например в указании маршрута, которым следовали беглецы. В этом рассказе мы встречаемся со своеобразной переходной формой — от описания подлинных фактов к созданию легенды, и перед нами в данном случае «ядро» одной из легенд об Ибн Сине — повествование, уже оторвавшееся от действительности, но еще не принявшее форму собственно легенды.

Здесь верно все то, что касается требования Махмуда Газневи прислать к нему Ибн Сину, перечень ученых, которые решили отправиться к Махмуду. Однако история с гороскопом, предрекшим Абу Али его судьбу и участь спутника, скорее похожа на легенду.

Может быть, мы с большим доверием отнеслись бы к сведениям Низами Арузи, если бы он не поместил сразу же после приведенного выше сообщения историю о том, как Ибн Сина вылечил от любовного недуга юного родственника эмира Гургана. Этот рассказ пользуется широкой известностью и очень часто приводится как иллюстрация врачебного искусства Абу Али. Может быть, что-нибудь похожее и вправду имело место в обширной врачебной практике Ибн Сины, и мы несколько позже приведем этот рассказ, представляющий интерес благодаря своей красочности. Вместе с тем он несет на себе явные следы беллетризации, включая такие канонические черты занимательной литературы, как чудесное исцеление, счастливый конец для влюбленных и т. п. Вспомним, однако, что, по словам Ибн Сины, ему так и не удалось встретиться с эмиром Кабусом ибн Вашмгиром, который как раз в 1012 г., когда Абу Али испол-

нилось 32 года, попал в плен и погиб. Поэтому придется отнести рассказ Низами Арузи о чудесном исцелении влюбленного юноши к многочисленным легендам об Ибн Сине.

Ибн Сина не смог встретиться в Гургане с эмиром Кабусом ибн Вашмгиром, но зато в этом городе он познакомился с человеком, который всю жизнь будет сопровождать его в качестве ученика, секретаря, помощника, биографа и верного друга. Этим человеком был Абу Убейд ибн Мухаммад Абд аль-Вахид аль-Джуждани, которому мы и передаем слово в следующей главе.

Говорит аль-Джузджани: «Здесь кончается то, что рассказал шейх о себе. А теперь я буду рассказывать о том, что увидел, сопровождая его до времени его кончины.

В Гургане был человек по имени Абу Мухаммад аш-Ширази, который любил эти науки (очевидно, речь идет о философии, логике и т. д.—Б. Ш.). Он купил для шейха дом рядом со своим и поселил в нем шейха. Я приходил к нему каждый день, читая с ним „Альмагест“. Я также записывал с его слов логику, и он продиктовал мне „Сокращенное руководство по логике“. А для Абу Мухаммада аш-Ширази он сочинил „Книгу начала и возвращения“, „Книгу всеобщих наблюдений“ и, кроме того, еще множество трудов, в том числе начальную часть „Канона“, краткое изложение „Альмагеста“, многие послания, а остальные свои книги он сочинил после, в землях Джебея...»

Два года, которые Ибн Сина провел в Гургане, оказались сравнительно спокойными, и он воспользовался ими для активных философских занятий и медицинской практики, в частности обобщением своего большого врачебного опыта в ставшем знаменитым уже спустя несколько лет после его создания «Каноне врачебной науки».

Ибн Сина приехал в Гурган, уже будучи известным философом и медиком, и это помогло ему довольно скоро найти покровителя, набрать учеников и получить медицинскую практику.

К сожалению, нам неизвестны обстоятельства знакомства Ибн Сины с аль-Джузджани. Вероятно, это произошло как обычно: когда в тот или иной город прибывал известный ученый, к нему являлись молодые люди, желавшие посвятить себя какой-либо науке. Вначале они

платили за обучение, но если демонстрировали незаурядные способности и большое прилежание, то становились как бы «подмастерьями» учителя и следовали за ним всюду, куда бы он ни направился. Так, очевидно, обстояло дело и с аль-Джузджани, который сопровождал Ибн Сину с 1012 по 1037 г., т. е. почти четверть века. Просмотренные и исправленные рукой учителя записи служили как бы «дипломом», дававшим молодому ученому право иметь собственных учеников.

Приведем теперь рассказ о том, как Ибн Сина исцелил влюбленного юношу.

Когда Абу Али достиг Гургана, он остановился в караван-сараяе. Случайно по соседству с ним оказался какой-то больной. Абу Али стал его лечить, и тот выздоровел. Абу Али лечил также какого-то другого больного, и тот также выздоровел. К нему по утрам стали приносить сосуды с мочой. Ибн Сина рассматривал ее и говорил, чем болен тот или иной человек. У него появился доход, который возрастал день ото дня. Так прошло некоторое время.

Один из родственников Кабуса ибн Вашмгира занемог. Врачи начали лечить его со всем тщанием и старанием, но недуг не поддавался лечению. Кабус был очень привязан к этому человеку. И вот один из слуг сказал ему, что в такой-то караван-сарай прибыл молодой человек, искусный врач, рука которого благословлена господом и который исцелил уже многих.

Кабус приказал: «Найдите его и приведите к больному, пусть возьмется за его лечение — одни руки бывают благословеннее других». Затем нашли Абу Али и привели к больному. Он увидел юношу поразительной красоты, стройного, с едва пробившимся пушком на лице, изнуренного недугом. Тогда он присел рядом, взял его руку, чтобы узнать, какой у него пульс, велел подать сосуд с мочой и рассмотрел ее. Потом он оказал: «Мне нужен человек, который знал бы все улицы и кварталы Гургана». Такого человека привели и сказали: «Вот он».

Абу Али взял руку больного и сказал тому человеку: «Называй по порядку все кварталы Гургана». Тот начал перечислять кварталы, и, когда упомянул один из них, пульс больного забился сильнее. Тогда Абу Али сказал: «Называй улицы этого квартала», и тот человек делал так, пока не дошел до названия одной из улиц, при упоминании которой пульс больного вновь забился сильнее.

Тогда Абу Али сказал: «Нужен человек, который знал бы все дома на этой улице». Такого человека привели, и он стал называть дома и наконец назвал дом, при упоминании которого пульс больного вновь забился сильнее. Абу Али сказал тогда: «Теперь нужен человек, который знал бы по именам всех жителей этого дома и мог бы их назвать». Привели и такого. Он стал называть имена и назвал имя, при упоминании которого пульс больного снова забился сильнее. Тогда Абу Али сказал: «Это все». Обратившись к людям Кабуса, он сказал: «Этот юноша влюблен в девушку, которую зовут так-то из такого-то дома такой-то улицы такого-то квартала. И ле-

карство для него — соединение с этой девушкой, а исцеление его — свидание с ней».

Больной прислушивался и, услышав то, что говорил Абу Али, от смущения спрятал голову под одеяло.

Когда стали расспрашивать, выяснилось, что все было именно так, как сказал ходжа Абу Али. Затем об этом доложили Кабусу. Кабус крайне удивился и сказал: «Приведите его ко мне». Ходжу Абу Али привели к нему, а у Кабуса был портрет Абу Али, который прислал султан Ямни ад-Даула.

Когда Абу Али предстал перед ним, он спросил: «Ты Абу Али?», и тот ответил: «Да, о великий государь». Кабус встал с трона, прошел навстречу ему несколько шагов, заключил его в объятия и сел с ним рядом на ковер перед троном, оказав ему почести. Потом Кабус стал расспрашивать Абу Али и сказал: «Не откроет ли нам достойнейший из совершеннейших ученых, в чем суть его лечения?»

Абу Али сказал: «Когда я пощупал пульс и увидел сосуд с мочой, мне стало ясно, что его недуг — любовь и он дошел до такого состояния от того, что скрывает свою тайну. Если бы я спросил его, он бы не сказал правды. Тогда я стал щупать его пульс и попросил называть все кварталы. Когда дошли до квартала, где живет девушка, которую он любит, любовь заставила его сердце биться сильнее, и я понял, что его любимая из этого квартала. Тогда я попросил перечислить все улицы. Когда юноша услышал название улицы своей любимой, произошло то же самое, и я узнал улицу. Я велел называть дома и таким же способом узнал и дом. Потом я попросил назвать по имени всех, кто живет в этом доме. Услышав имя своей любимой, юноша почувствовал крайнее волнение — так я узнал, кого он любит. После этого я назвал ему имя девушки, и он не осмелился отрицать и признался, что любит ее».

Кабус изумился такому способу лечения и долго пребывал в изумлении, и это изумление было уместным. Потом он сказал: «О достойнейший из совершеннейших ученых! И юноша и девушка — дети моих сестер и друг другу двоюродные брат и сестра. Установи благоприятное время, и мы устроим их свадьбу».

Ходжа Абу Али назначил самое благоприятное время, и юношу женили на его двоюродной сестре. Так этот прекрасный царевич излечился от недуга, который едва не свел его в могилу.

Несмотря на то что, как мы отмечали выше, факт встречи Абу Али с Кабусом ибн Вашмгиром исторически нереален, этот рассказ раскрывает определенные черты врачебного метода Ибн Сины, получившие яркое отражение в его «Каноне». Вся работа над «Каноном» была завершена позже (только в 1020 г., в возрасте 40 лет, Ибн Сина заканчивает написание первой книги «Канона»), может быть в последние годы жизни автора. Но мы хотели бы именно здесь остановиться на этом труде, который на протяжении многих столетий заслуженно считался единственным в своем роде энциклопедическим пособием по медицине. Сам Абу Али опреде-

ляет свое сочинение как «книгу о лечении, содержащую общие и частные законы медицины, в которой кратко и вместе с тем во всех подробностях изложены основные вопросы и где краткость сочетается с должной исцеленностью». Восторженно оценивали «Канон» его современники и те, кто изучал по нему искусство врачевания. Низами Арузи, выражая всеобщее мнение, пишет:

Для каждого, кто постигнет первый том «Канона», не останется скрытым ни один из общих и частных законов медицины, и если бы Гиппократ и Гален воскресли из мертвых, то, надо думать, и они бы преклонились перед этой книгой. Слышал я одну удивительную вещь, что некто осмелился выдвигать возражения против Абу Али и, составив из этих возражений целое сочинение, назвал его «Исправление „Канона“». Я словно вижу обоих перед собой: сколь глупый человек сочинитель и какая отвратительная книга — его сочинение!

«Канон медицинской науки» состоит из пяти объемистых книг, или томов. Первая книга, посвященная в основном теории медицины, состоит из нескольких разделов: это — введение, анатомия, описание функций отдельных органов, учение о причинах болезней и самих болезнях, учение «о проявлениях болезней» и «учение о питании и образе жизни, о предохранении от заболеваний и о лечении болезней». Если перевести названия этих разделов на современную терминологию, то можно сказать, что первая книга «Канона» представляет собой руководство по анатомии, физиологии, общей этнологии, симптоматологии, общей диететике, профилактике и общей терапии.

Материал здесь подается сжато, в характерном для Ибн Сины ясном и строгом научном стиле; очевидно, его сочинение заучивалось наизусть, как это было вообще принято в то время.

Вторая книга «Канона» посвящена простым лекарственным веществам и их действию, а сложные (или составные) лекарственные вещества, яды и противоядия описаны в пятой книге. Такая система изложения, когда простые и сложные лекарства описывались отдельно, была традиционной, ее придерживались и предшественники Ибн Сины, и его современники. Отметим, что фармакологией интересовались тогда и ученые, никогда не занимавшиеся практической медициной и работавшие по письменным источникам, как аль-Бируни или даже Ибн Мискавейх. Ценность труда Ибн Сины, который,

конечно, также пользовался «книгами о лекарствах», дошедшими до него и бывшими в его распоряжении, заключается прежде всего в том, что сведения, которые он дает, подкреплены его собственным практическим опытом.

Ни один из предшественников и современников Ибн Сины не смог дать такого всеобъемлющего и систематизированного материала по фармакопее, какой представляют вторая и пятая книги «Канона». Ибн Сина описывает также многие полученные химическим путем лекарства, которые впервые были введены в медицинскую практику именно им. Описание лекарств сопровождается подробными указаниями об их применении, причем всегда рекомендуется индивидуально подходить к больному, учитывая его возраст, темперамент, продуманно дозировать лекарства.

Третья книга «Канона» посвящена «отдельным болезням», т. е. болезням различных органов, и их лечению, тому, что мы назвали бы сейчас частной патологией и терапией. Очевидно, с точки зрения современной медицины описания болезней даны здесь слишком обобщенно: так, например, чрезвычайно распространенная в эпоху Ибн Сины болезнь «куландж» (т. е. «колики»), от которой он и умер, может быть и дизентерией, и брюшным тифом. В этой книге говорится, кроме того, о воспалении плевры, воспалении легких, кровавом поносе, болезнях глаз, носа, ушей, полости рта, горлани. Имеется также раздел, посвященный акушерству.

В четвертой книге «Канона» очень подробно разобрано хирургия, главным образом лечение вывихов и переломов, в чем восточная медицина достигла выдающихся успехов. Здесь же рассказывается о «лихорадках» (повышении температуры), «кризисах» при различных болезнях, об опухолях, нарывах, воспалениях, об оспе, кори, проказе, чуме, кожных заболеваниях.

Таким образом, мы видим, что «Канон» в пределах развития тогдашней науки был всеобъемлющим пособием, основательное знание которого, подкрепленное практическим опытом врача, обеспечивало достаточно высокий уровень лечения болезней.

Глядя на хирургические инструменты врачей X—XI вв., мы чувствуем невольную дрожь — так необычна форма некоторых из них. Непривычна также и методи-

ка проведения операций. Вот как, согласно Ибн Сине, проходила операция по удалению камней из мочевого пузыря:

Следует приготовить скамеечку, посадить на нее больного и положить слугу. Слуга должен подвести руки под колени больного, а затем врач приступает к разрезу. Предварительно следует нащупать рукой камень и подвести его к тому месту, где врач собирается сделать разрез... Когда камень найден, его нужно прижать другой рукой и отвести сверху вниз от стенок живота и пупка, чтобы камень спустился ближе к устью мочевого пузыря... Затем надо рассечь ткани под камнем немного наискосок, остерегаясь задеть нервы и сосуды и стараясь, чтобы разрез пришелся на шейку мочевого пузыря. Бывает, что камень оказывается очень крупным, так что невозможно сделать разрез по его размеру. В таком случае следует захватить его щипцами и постепенно разламывать: то, что отламывается, вынимают, ничего не оставляя в пузыре, так как то, что остается, снова начинает расти.

Перед операцией больному давали выпить вина, куда клали опий, и смазывали кожу мазью, вызывающей временное «онемение» тканей, т. е. анестезию (по-арабски употребляется калькированный перевод греческого слова). Вообще, современность очень многих положений «Канона» часто бывает как бы затемнена для нас непривычной терминологией, лапидарностью изложения. Например, переводчики греческих медицинских сочинений на арабский язык передали слово «хирургия» выражением «аль-амаль биль-яд», т. е. «действие рукой», что является калькой греческого слова. Поэтому, встретив в русском переводе «Канона» это выражение, следует иметь в виду, что речь идет о хирургических методах лечения. Если бы удалось успешно преодолеть терминологический барьер, то и современный хирург извлек бы, очевидно, немало интересного для себя из частей «Канона», посвященных «действию рукой».

Ибн Сина лично во многом способствовал совершенствованию операционных приемов и методов, в большой мере подготовив последующие успехи хирургии.

Немалое место в «Каноне» занимает и «военная хирургия», т. е. лечение ран. Ибн Сина, которому не раз приходилось излечивать раненных во время многочисленных феодальных войн, описывает способы извлечения стрел, рассказывает о лечении ран, нанесенных различными видами оружия, о вправлении вывихов, сращивании сломанных костей и извлечении попавших

в раны осколков кости. Интересно, что Ибн Сина сравнивает нагноение раны с закисанием молока или гниением фруктов, интуитивно подмечая общее в этих явлениях, хотя, конечно, он еще не знал о наличии одноклеточных бактерий, вызывающих их. Для фиксации сломанной кости и ее скорейшего сращения употреблялись гипсовые повязки, применялись также и вытяжение, причем автор «Канона» разработал специальное приспособление для выпрямления искривленного позвоночника с помощью надавливания в сочетании с вытяжением, и так называемый «способ Авиценны» для непосредственного вправления плечевой кости при вывихе с помощью простого давления, известный до сих пор.

Вправление вывихов, сращивание сломанных костей и заживление ран были, пожалуй, наиболее частыми случаями у хирургов того времени, и они достигли в этом большого мастерства, как и в изготовлении противоядий, что было очень важным в эпоху постоянных дворцовых интриг, когда отравление часто заменяло удар кинжала.

Раздел «Канона», посвященный ядам и признакам отравления каждым из них, поистине не имеет себе равных. Достаточно сказать, что Ибн Сина перечисляет около ста различных ядовитых веществ растительного, животного и минерального происхождения и называет способы лечения. Он говорит, что больной должен выпить как можно больше теплой воды, чтобы вызвать рвоту, принимать потогонные средства, сделать теплую ванну, приложить к ногам грелку, пить растительное масло, предпочтительно оливковое, и молоко. Рекомендуется также сделать кровопускание и принять слабительное.

Ибн Сина прекрасно знал целый ряд наркотических и болеутоляющих средств и рекомендовал широко применять их, чтобы ослабить боли как при отравлении, так и во время хирургических операций. Полагая, что общее состояние больного, его настроение играют очень большую роль в исходе операции, он считал необходимым ободрить больного, укрепить его силы перед операцией. При перевязке ран широко употреблялось вино, поскольку оно, согласно «Канону», предохраняло их от нагноения.

Успешное лечение, и главным образом лечение хирургическое, требовало досконального знания анатомии. Основываясь на анатомических трудах Галена, Али ибн Аббаса и других прославленных врачей, Ибн Сина дополняет их своими наблюдениями и обобщениями, внося, в частности, существенные исправления в описание строения и функции глаза. Предвосхищая современные воззрения, Абу Али, по сути дела, коренным образом изменяет теорию видения, дает совершенно новое для его времени объяснение теории зрительного процесса, доказывая, что нет никаких «исходящих от глаз лучей», которые «обтекают» встреченный предмет и, отражаясь, дают изображение этого предмета. Сущность зрения, говорит Ибн Сина, состоит в том, что воспринимаемый предмет отражается в глазу благодаря «льдистой влаге», т. е., если употребить современную терминологию, стекловидному телу и хрусталику. Описав зрительный нерв, Ибн Сина первым отметил его роль в процессе видения. Вообще, ближневосточная медицина, особенно после появления «Канона», достигла больших успехов в лечении глазных болезней, в том числе хирургическим путем. Были разработаны тонкие и совершенные инструменты для операций на глазу.

В анатомических описаниях костей, мышц, нервов, сосудов, имеющих в «Каноне», следует отметить постоянное стремление автора показать, какое значение имеет хорошее знание анатомии для диагностирования болезней, какую роль играют анатомические факторы в развитии того или иного заболевания. Ибн Сина — прежде всего врач-практик, и если в первой части первой книги «Канона» он рассказывает о строении человеческого тела, о функции его органов и «соков», то в дальнейшем речь идет только о том, как практически «сохранить тело здоровым и излечить его в случае болезни». Он пишет:

Медицина рассматривает тело человека в здоровом виде или в болезненном состоянии. Познать любое явление можно, только познав его причины, если они налицо. Поэтому в медицине следует знать причины здоровья и болезни. Причины эти бывают явные, а бывают и скрытые, постигаемые не ощущением, а разумом на основании умозаключений, поэтому в медицине необходимо также знать, какие явления сопутствуют здоровью, а какие — болезни. В истинных науках объяснено, что познание явлений приобретает через

познание их причин, а если их нет, то через познание их акцидентальных и существенных признаков.

Отметим здесь указание на то, что точность диагноза зависит от знания не только «явных», но и «скрытых» причин болезни. Убеждение в тесной взаимосвязи явлений внешнего и внутреннего мира заставляло Ибн Сину всесторонне изучать любое заболевание, учитывать состояние всего организма. Он пришел к выводу, что важным фактором возникновения болезни является степень предрасположенности к ней организма, т. е. наследственность, изучал влияние прошлых болезней на организм пациента и т. д.

Рассказы, передаваемые об Ибн Сине его современниками, его философские сочинения и, наконец, текст «Канона» характеризуют его как замечательного психотерапевта. Мы хотим процитировать отрывок из философского произведения (написанного во время пребывания в Гургане) Ибн Сины «Книга начала и возвращения», рассказывающий о случае с неким врачом, состоявшим при дворе Саманидов. Возможно, это пример из практики самого Абу Али, возможно, Абу Закарии ар-Рази (который, однако, не был придворным врачом Саманидов), а возможно, он вымышлен.

При дворе одного из саманидских правителей состоял некий врач. Он пользовался таким доверием, что допускался в гарем и осматривал жен и невольниц правителя.

Однажды он сидел с эмиром в гареме, куда бы не смог проникнуть ни один мужчина. Правитель велел подать еду, и служанки принесли ее. Одна из служанок, старшая среди них, сняла с головы понос, нагнулась и поставила его на пол. Потом она хотела выпрямиться, но не смогла и осталась согнутой из-за густых газов, внезапно возникших в ее суставах. Правитель обратился к врачу: «Следует ее тотчас же вылечить любым способом!» Врач не располагал никакими возможностями, так как у него под рукой не было лекарств. Он попытался воздействовать на ее душевные силы и велел снять у нее с головы покрывало и оставить ее без покрывала. Она должна была тогда устыдиться того, что присутствующие видят ее с открытым лицом и простоволосой. Так и сделали, но она не смогла распрямиться. Тогда он применил способ, который должен был внушить ей еще больший стыд, приказав, чтобы с нее сняли шальвары. Ей стало стыдно, в душе ее возник жар, растворивший густые газы. Она распрямилась и выздоровела.

Нужно отметить, что «Канон» не проводит резкого различия между «телесными» и «душевными» заболеваниями, считая и те и другие результатом «нарушения

правильности смеси» и преобладания какого-нибудь элемента в «натуре», что в конечном итоге полностью соответствует современным представлениям о нарушении химического обмена веществ. Такой подход к психическим заболеваниям дает перспективу для лечения веществами, «исправляющими испорченную смесь».

Насколько велико увлечение современной медицины созданием все новых лекарственных препаратов, настолько же велико было внимание медицины эпохи Ибн Сины к вопросам диететики. И ар-Рази, и Али ибн Аббас, и, конечно, Ибн Сина, а до них множество врачей и «фармакологов-теоретиков» были авторами «книг о кушаньях и напитках». Ибн Мискавейх, весьма далекий от практической медицины, также написал сочинение на эту тему, считая, что она является продолжением его книги по этике. Он утверждал, что строгое соблюдение личной гигиены и употребление в пищу продуктов, имеющих «соразмерный состав», являются необходимым условием для того, чтобы «содержать в чистоте душу» — сохранять ровное настроение, не поддаваться гневу, чрезмерной радости и сильному горю. Кушанья, в том числе фрукты и овощи, делились на «горячие», усиливающие «горячий элемент», и «холодные», усиливающие «холодный состав», поэтому во время лихорадки рекомендовалось есть только «холодные» кушанья. Иногда причисление тех или иных фруктов и овощей к «холодным» или «горячим» нам не совсем понятно, как, например, отнесение дыни к «горячим» фруктам, а арбуза к «холодным», почему и нельзя есть дыню во время лихорадки. Кстати, слово «хумма», которое переводится согласно одному из его словарных значений как «лихорадка», имеет еще и значение «повышенная температура». Поэтому, когда мы читаем в русском переводе «Канона» о «лихорадке после раны» или «лихорадке во время кризиса болезни», это надо понимать как повышение температуры после ранения и повышенную температуру во время кризиса, т. е. речь идет о явлениях, сопровождающих ранение или какую-то болезнь. Слово «лихорадка» здесь явно неудачно и затемняет изложение. Может быть, следовало бы применить слово «горячка» или, не побоявшись модернизировать, выражение «повышение температуры», что является совершенно точным эквивалентом.

Отметим, что переводчики с греческого и сирийского на арабский язык проявляли в этом отношении величайшую аккуратность и добросовестность, что, конечно, было вызвано их уважением к слову великих врачей античности Гиппократ и Гален.

Вместе с тем их задача была облегчена живостью традиции и частичной общностью в вопросах лечения, наличием тех же или сходных растений, употреблявшихся с лечебными целями.

Вопросы диететики, разработанные Ибн Синой, без сомнения, представляют интерес до сих пор. Диета рекомендовалась не только для излечения от различных болезней, но и для сохранения здоровья. Вот, например, что рекомендует Ибн Сина для страдающих бесплодием, а также для истощенных после долгой болезни:

...полезны яйца всмятку, особенно приправленные китайской горчицей, перцем, а также рыба икра и горячая рыба... полезны похлебки из капусты и из моркови, особенно морковные похлебки, в которых мясо хорошо разварено и есть хороший навар. Полезны также блюда, куда входят воробьиные и голубиные мозги, топленое масло и молоко... гороховая похлебка, рис с молоком, мясо и овечье молоко. Полезны овощи: спаржа, порей, артишок, особенно мята... а гороховую похлебку полезно приправлять шафраном. Помогает также белый хлеб с молоком и сок кокосового ореха... Хорошо поджарить лук на масле, а затем залить яйцом.

Конечно, сейчас подобные диеты могут показаться сложными, но и эти блюда, и многие другие, рекомендуемые Ибн Синой, в его время были доступны не только состоятельным людям. В частности, названные здесь овощи в эпоху Ибн Сины были широко распространены в Хорасане и Мавераннахре и стоили дешево.

Ибн Сина много пишет о профилактике болезней, считая важнейшими условиями сохранения здоровья умеренность в пище и питье, постоянные физические упражнения, нормальный сон, пребывание на свежем воздухе и соблюдение правил гигиены. Он уделяет большое внимание правильному физическому воспитанию детей.

И, наконец, в «Каноне» кроме описания простых и сложных лекарств и способов их изготовления помещены подробнейшие инструкции о том, как и в какое время года следует собирать лекарственные растения, как их сушить и сохранять, и указан срок их годности.

При переводе «Канона» на русский язык переводчики

столкнулись с большими трудностями, связанными с идентификацией в первую очередь лекарственных растений. Ясно, что в случае ошибки в каком-нибудь одном ингредиенте лекарственная смесь, состоящая из нескольких трав, теряет свои качества. Не исключено, что понадобятся дополнительная работа по расшифровке рецептов, имеющихся в «Каноне», и, может быть, их экспериментальная проверка. Ибн Сина пишет:

С целью лечения употребляют листья, семена, корни, стебли, цветы, плоды, смолу и целые растения. Листья надо срывать после того, как они полностью приобретут свойственные им размер и форму и останутся в таком виде некоторое время, но прежде, чем они изменят цвет и станут крошиться, и, во всяком случае, раньше, чем они станут опадать. Семена следует собирать после того, как они окрепнут и полностью созреют, перестав быть водянистыми. Что же касается корней, то их следует собирать до того, как опадут листья. Цветы нужно собирать после их полного раскрытия, но до того, как они увянут и лепестки их осыплются. Стебли полагается собирать, когда они достигли зрелости и еще не начали вянуть и морщиться.

Что же касается плодов, то их срывают после того, как они полностью поспеют, но до того, как они опадут. Растения, которые используют целиком, надо собирать, пока они в полном соку, прежде чем их семена созреют. Чем меньше сморщились корни и завяли стебли, чем сочнее и полнее семена, чем плотнее и тяжелее плоды, тем лучше. Большая величина бесполезна, если плод вялый и высохший, но если он большой и полновесный — это лучше. Плоды, сорванные в хорошую погоду, лучше тех, которые сорваны во время плохой, сырой погоды и вскоре после дождя... Через два-три года травы обычно теряют силу, кроме очень немногих. Что же касается смол, то их нужно собирать после того, как они застынут, но до высыхания, так как тогда их придется растирать. Свойства большинства из них теряются через три года.

Неизвестно, собирал ли Ибн Сина сам лекарственные растения, скорее всего это могли делать его ученики, но то, что он сам изготавливал многие лекарства, подтверждают его указания, имеющиеся в «Каноне».

Возникает еще один вопрос: спасаясь от преследований Махмуда Газневи, Абу Али совершил тяжелый переход через Каракумы, потеряв при этом своего друга Абу Сахля аль-Масихи. Если Ибн Сина и взял с собой самые необходимые медицинские сочинения или краткие записи, то вряд ли ему удалось сохранить их в долгом пути до Гургана. Остается предположить, что многие части «Канона» написаны им по памяти. Правда, в Гургане Ибн Сина только начал писать этот труд, а закончил через пять-шесть лет. Но аль-Джуджани го-

ворит о том, что Абу Али нередко писал свои сочинения, не пользуясь никакими книгами для справок.

В любом случае написание труда, подобного «Канону», представляется величайшим научным подвигом, примером преданного служения медицине.

По-видимому, именно в Гургане Ибн Сина разработал в основном свое учение о душе. Переходя к изложению этого материала, оговоримся, что в рамках настоящего очерка, освещающего прежде всего общие моменты жизненного и творческого пути Ибн Сины, мы не располагаем возможностью рассмотреть его подробно и в деталях.

Прежде всего необходимо отметить, что понимание души у Ибн Сины связывается с процессами жизнедеятельности вселенной и в общем и целом напоминает аристотелевское: «Душа есть первое совершенство природного тела, действия которого составляют его жизнь» («Книга исцеления»). Как и у Стагирита, определявшего душу как «завершение» всякого способного к жизни естественного органического тела, у Ибн Сины понятие души охватывает не только собственно человеческий организм, но и всю совокупность органических тел. Душа как нечто конституирующее каждое данное природное тело в его принадлежности к определенному виду невозможна без различных составляющих это тело «телесных инструментов», «поэтому душа рассматривается в науке о природе, ибо изучение души, как таковой, возможно лишь постольку, поскольку она связана с веществом и движением».

В соответствии со ступенями развития природы Ибн Сина намечает некоторую классификацию «душ» и присущих им «сил», т. е. функций в пределах органического мира. Душе растения свойственны питающая сила, сила роста и рождающая сила. Питающая сила связана с пищей, способной превратиться в тело питающегося и стать его частью. Функция силы роста заключается в том, чтобы снабжать каждый орган пищей соразмерно его значению для организма. Если бы этого не было, то все органы развивались бы одинаково. Если бы душа как форма (в аристотелевском понимании этого термина) данного вида не ограничивала бы размеры данного тела, то живые существа увеличивались бы до бесконечности. Если питающая сила имеет целью сохранить

сущность единицы рода, а сила роста имеет целью сделать сущность единицы рода совершенной, то рождающая сила имеет целью сохранить род.

На более высокой ступени стоит душа животного, или «животная душа», вследствие того, что у нее имеются новые функции, и прежде всего способность к ощущению. Наиболее простым ощущением, присущим «животной душе», Ибн Сина считает осязание, благодаря которому «животное стало животным». Осязание — первый признак, отличающий животное от растения. Абу Али рассказывает о вкусе и обонянии, о слухе и зрении, попутно затрагивая вопрос о звуке и говоря о разнице между цветом и светом. Совокупностью этих «внешних чувств» воспринимаются, по Ибн Сине, форма и размеры тела, его положение в пространстве, движется оно или находится в покое, какое расстояние отделяет его от других тел и т. д. Но помимо «внешних» животное обладает «внутренними воспринимающими силами». К ним относятся общее чувство (фантазия), сила представления и сила воображения. Все эти силы имеют дело с формами, «запечатлевающимися» во внешних силах. Общее чувство и сила представления принимают и сохраняют передаваемые внешними силами формы того или иного предмета или тела уже после контакта с ним. Сила же воображения имеет функцию произвольного сочетания и разъединения образов, хранящихся в силе представления. Сама констатация всех этих «сил» и их классификация в общем и целом не оригинальны — и у Аристотеля и у аль-Фараби мы находим ту же, в сущности, дифференциацию психических функций. Что отличает Ибн Сину, так это выделение еще одной «силы» сверх отмеченных — силы оценивающей. Она призвана уловить нечто общее, существующее в единичных телах и предметах, уже отвлеченное от непосредственного чувственного восприятия, и соответственно это общее оценить. «Примером может служить, — говорит Абу Али, — существующая в овце сила, которая судит о том, что от этого волка следует бежать, а к этому ягненку приласкаться».

Оценивающее суждение, следовательно, свойственно не только человеку, но и животному. Это сближение животной и человеческой ступеней органической природы усиливается у Ибн Сины и выделением у животных спо-

способности к созданию «искусственных вещей». «У других животных и особенно у птиц, — пишет Абу Али, — также имеются искусства, поскольку они строят логовища и вообще жилища (мы не говорим уже о муравьях), но это связано с тем, что проистекает не от изобретательства и рассуждения, а от инстинкта и нужды и что поэтому не отличается разнообразием и чаще всего направлено на обеспечение благополучия их видов и удовлетворение видовой, а не индивидуальной потребности».

«Изобретательство» и «рассуждение», отличающие сферу деятельности именно людей, составляют, следовательно, видовую особенность человека как части природы, и соответственно «завершением» естественного органического тела, каковым он является, Ибн Сина считает «разумную душу».

Как и в случае с «животной душой», силы которой одновременно со свойственными им специфическими функциями обладают и функциями сил «растительной души», «разумная душа», т. е. душа человека, одновременно с собственно рациональной деятельностью осуществляет действия, присущие всем упомянутым выше силам «животной» и, следовательно, «растительной» души. Эту зависимость «разумной силы» человека от низших по отношению к ней сил Абу Али многократно и многокрасочно описывает в самых различных произведениях, оперируя терминами «служение» и «главенствование». В конечном итоге все силы — в определенной соподчиненности и иерархии от «внутренних» (питательной, роста и размножения) до «внешних» (общего чувства, представления, памяти, оценивающей силы, воображения) — «служат» в человеке «разумной силе» и питают ее. Однако, венчая всю эту иерархию сил «разумной силой», Ибн Сина и в ней самой, т. е. в самом разуме человека, усматривает определенную структуру.

Прежде всего он различает теоретический и практический разум. «Практическая сила, — говорит Абу Али, — является началом движения человеческого тела, побуждающим его совершать единичные, осмысленные и соответствующие тем или иным целям действия». Этот практический разум «главенствует» над всеми «внешними» и «внутренними» силами и «служит» теоретическому разуму.

Различение теоретического и практического аспектов в мыслительной деятельности у Ибн Сины проводится согласно признаку цели, ее направленности: практический разум занят скорее чисто житейскими и часто противоречивыми стремлениями людей (ведь человек так близок к животному и не всегда правильно различает истину и ложь); теоретический же разум направлен на истинное и непротиворечивое. Это различение находит свое соответствие и в логике Ибн Сины: практический разум оперирует риторическими и поэтическими суждениями, теоретический же — суждениями аподейктическими, т. е. соответствующими строго научному знанию, обладающими абсолютной истинностью.

Сам же теоретический разум у Ибн Сины, в свою очередь, распадается на несколько «разумов», и это происходит в зависимости от степени абстрагирования от материи общих форм, с которыми имеет дело «теоретическая сила». Это материальный разум, разум актуальный и приобретенный разум. В первом случае «теоретическая сила», как таковая, еще не вступила в действие — Ибн Сина выделением этого материального разума фиксирует прямую зависимость деятельности «теоретической силы» от материального субстрата (иногда он называет этот разум «потенциальным»). Следующая ступень, которой достигает человек в процессе мышления, — актуальный разум. Здесь «теоретическая сила» уже обладает общими формами, абстрагированными от материи, но еще не действует. Наконец, на ступени приобретенного разума человек, собственно, и осуществляет высшую мыслительную деятельность, оперируя исключительно абстракциями, связь которых с материей должна уже специально в случае необходимости оговариваться. «Приобретенный разум, — пишет Ибн Сина, — венчает род живых существ и входящий в этот род человеческий вид. И в приобретенном разуме человеческая потенция [мысли] уже уподобляется первым началам всего сущего». Последнее утверждение нуждается в особом объяснении по двум причинам. Во-первых, согласно Ибн Сине, человеческая душа на ступени приобретенного разума получает не только высшее совершенство, но и бессмертие. Во-вторых, Ибн Сина упоминает «первые начала всего сущего», которым уподобляется разум, или, иными словами, душа человека. Как это понимать?

«Первые начала всего сущего» — это, по сути дела, иное выражение важного для философской системы Ибн Сины понятия «деятельный разум». В представленной выше, разумеется, огрубленной схеме «разумной души» наибольший интерес и в то же время наибольшую трудность для истолкования представляет именно это утверждаемое им «уподобление», а значит, связь приобретенного разума, т. е. собственно человеческого мышления, с деятельным разумом. Последний выполняет в онтологии Ибн Сины функцию связующего звена между надлунным и подлунным мирами. Следовательно, само обозначение этого звена деятельным разумом, т. е. употребление понятия, объем которого ближайшим образом наполнен гносеологическим содержанием, в сфере, связанной с проблемами бытия, свидетельствует о том, что Ибн Сина онтологизирует саму научную истину. Объективная связь вещей, господствующая в подлунном мире, в конечном итоге, как полагал Ибн Сина, может получить или, вернее, уже получила свое выражение в некоем своде «первых начал всего сущего». Эти основоположения и составляют сущность и содержание деятельного разума. Лишь согласуясь с ними, результаты человеческой мыслительной деятельности обретают статус истинного знания. «Уподобление» приобретенного разума человека этому деятельному разуму и есть, собственно, иное выражение этого согласования.

Деятельный разум в учении Абу Али о бытии занимает особую ступень, отделенную от человека с его «разумной душой». Уподобляя приобретенный разум деятельному разуму, Ибн Сина уже тем самым утверждает бессмертие души. Но в действительности все обстоит сложнее. Абу Али приводит целый ряд доводов для доказательства того положения, что душа сохраняет свое бытие безотносительно к существованию или прекращению существования тела. Наиболее известен из них довод, основанный на данных самонаблюдения и получивший в литературе название «парящий человек» (его часто сравнивают с «*cogito, ergo sum*» Декарта).

Представим себе человека, парящего в воздухе, не холодном и не горячем, а совпадающем с температурой человеческого тела. Человек этот обладает нормальным темпераментом и здоровым разумом, но его глаза закрыты, и он не может видеть себя, и его члены не соприкасаются друг с другом, т. е. он отвлечен от всего, кроме

своей сущности. Что может осознавать этот человек? Мы должны себе представить, что вдруг поднялись в воздух и летим, но наши глаза не могут видеть ничего, что находится вне нас. Мы словно летим, паря в воздухе, или спускаемся в некую бездну, но нам не несется навстречу поток воздуха, который мы могли бы почувствовать. Наши члены разъединены, не соприкасаются и не ощущают друг друга. Подумаем, сможем ли мы быть уверенными в собственном существовании, не усомнившись в том, что существуем, не уперившись в существовании хоть какого-нибудь из наших членов или внутренних органов, сердца, мозга, того, что мы могли бы увидеть и почувствовать внутри нас и вне нас. Но мы уверены в своем собственном существовании, хотя не знаем ни своей длины, ни ширины, ни глубины. Даже если бы мы могли в этих обстоятельствах вообразить себе руку или какую-либо другую часть нашего тела, мы не вообразили бы ее ни частью нашей сущности, ни условием нашей сущности.

Ибн Сина повторяет это же доказательство в несколько иной форме в «Указаниях и наставлениях». Он пишет:

Всмотрись в себя, когда ты в полном здравии, а еще лучше, когда ты нездоров и твоё восприятие обострено этим обстоятельством: неужели ты не чувствуешь своей сущности, неужели ты не уверен в своем собственном существовании? По моему мнению, это ясно для всякого разумного, и даже спящий во время сна и пьяный во время опьянения не теряют сознания своей сущности, хотя и неясно представляют ее. Вообрази, что ты, обладая здравым умом и правильным телосложением, не видишь ни одной части своего тела, что твои члены не соприкасаются друг с другом, когда ты паришь в течение какого-то времени в свободном пространстве. Тогда тебе стало бы ясно, что ты не знаешь ничего и имеешь только твердое убеждение в том, что ты существуешь.

Суть этого доказательства в том, что Ибн Сина хочет наглядно проиллюстрировать не сущностную, а лишь акцидентальную связь души с телом: поставив человека в экстремальную ситуацию невозможности ощутить ничего ни вовне, ни внутри его самого, Абу Али утверждает, что в этой ситуации человек может непосредственно осознавать только и исключительно лишь факт своего существования, своего «я», т. е. собственной души. Тело же здесь ни при чем.

В «Послании о душевных силах», созданном, очевидно, в период жизни в Гургане, Ибн Сина приводит другое доказательство независимости души от тела:

Подумай, обладающий разумом, в своей душе ты тот же, что был всю свою жизнь, поскольку помнишь многое из того, что было с тобой. Ты, значит, постоянен и неизменен, и в этом нет сомнения,

а твоё тело и его отдельные части не постоянны и не неизменны, напротив, тело твоё отмирает, лишаясь своих мельчайших частиц. Поэтому, если человека на долгое время лишить пищи, он худеет, теряя почти четверть своего веса. Посмотри на себя — ведь за двадцать лет ни одна часть твоего тела не останется той же, если ты сам останешься живым. Что же сказать об этом изменении тела за всю твою жизнь? А твоя сущность или твоя душа остается неизменной в противоположность телу и его внешним и внутренним частям.

Суть этого доказательства ясна: разум есть субстанция, независимая в своем бытии от тела.

Суммируя эти и остальные доказательства бессмертия души, мы можем прийти к заключению, что Ибн Сина утверждает именно субстанциональность и нематериальность души. Но человеческая душа становится разумной постепенно. В ней первоначально лишь содержится в потенции «разумная сила». Она переходит в актуальность благодаря деятельному разуму, который связан с человеческим разумом, как солнце связано со зрением: он пробуждает в человеческой душе способность к умственной деятельности, как солнце дает возможность зрению воспринимать цвета. После смерти человека как естественного органического тела не подверженным распаду остаются лишь собственно умственные формы, которые получает разумная душа на ступени «приобретенного разума»; все же ощущения, эмоции, представления, т. е. все, что связано с преходящими состояниями разумной души на предшествующих «приобретенному разуму» ее ступенях, бесследно и окончательно исчезают и никогда не воскрешаются.

В «Послании о начале и возвращении», созданном также в гурганский период жизни философа, речь идет о судьбах различных душ после смерти. Философское истолкование концепции «возврата» души предполагает прежде всего своим условием оценку текста как символического и соответствующего его прочтения и состоит главным образом в уяснении того важного для адекватного понимания бессмертия души у Ибн Сины факта, что разумная душа бессмертна в том смысле, что вечны и бессмертны сами умопостигаемые ее объекты.

Говорит аль-Джузджани: «Потом шейх переехал в Рей, где стал служить Сеййиде, правительнице Рея, сыном которой был Маджд ад-Даула. В Рее его узнали благодаря привезенным им с собой письмам, в которых содержалось описание его заслуг. Маджд ад-Даула был болен в то время разлитием черной желчи, или меланхолией, и шейх занялся его лечением. В Рее он закончил „Книгу возвращения“ и пробыл в этом городе до тех пор, пока на Рей не пошел Шамс ад-Даула, который ранее убил Хиляля ибн Бадра ибн Хасанавейха и разбил багдадское войско.

Затем шейх был вынужден уехать в Казвин, а оттуда в Хамадан, где он стал служить Кизбанавейху и целиком отдался своим обязанностям.

Потом случилось так, что о нем узнал Шамс ад-Даула и приказал ему явиться к себе, так как заболел болезнью „куландж“. Шейх лечил его и с божьей помощью вылечил. За исцеление Шамс ад-Даула шейх получил множество подарков и, пробыв у правителя сорок суток, а также став одним из приближенных и надимов эмира, вернулся к себе.

После этого эмир отправился в Кармисин для ведения войны с Анназом, и шейх, находясь у него на службе, выехал вместе с ним. Но вскоре эмир, потерпев поражение, вернулся в Хамадан, где попросил шейха принять должность вазира, и тот согласился».

Трудно сказать, почему Ибн Сина решил покинуть Гурган — может быть, из-за все усиливавшегося влияния Махмуда Газневи в этой области и той жестокой политики, которую тот проводил по отношению к «свободомыслящим». Не исключено, что Абу Али счел для себя более безопасным пребывание у правительницы Рея Сеййиды, которой удалось относительно долго со-

хранять независимость от Махмуда Газневи, давно хотевшего захватить этот богатый город. Источники сообщают, что Сейида отправила Махмуду послание, в котором говорилось, что нападать на слабую женщину бесчестно. Махмуд якобы устыдился и, пока была жива правительница, воздерживался от нападения на Рей. Трудно сказать, правдив ли этот рассказ, но, во всяком случае, при Сеййиде Рей оставался независимым.

Рей привлекал Ибн Сину, очевидно, еще и потому, что в этом древнем городе существовала известная филологическая и философская школа, в свое время возглавлявшаяся выдающимся филологом и видным политическим деятелем вазиром Ибн аль-Амидом. В Рее, как мы указывали, жил и Абу Закария ар-Рази. Можно назвать множество известных ученых, находившихся в Рее во время пребывания там Ибн Сины, среди которых выделялся Ибн Мискавейх. Когда Абу Али переехал в Рей — это было примерно в 1014 г., — Ибн Мискавейх уже оставил государственную службу, «считая себя выше этого», по выражению средневекового литератора Якута, и занимался с учениками.

Авторы биографических трудов — Ибн Халликан, Ибн аль-Кыфти, Якут — рассказывают, что хотя Абу Али и Ибн Мискавейх были во многом единомышленниками, но личные отношения между ними сложились неблагоприятно. Вот один тому пример. Однажды, когда Ибн Мискавейх сидел в кругу своих учеников и читал с ними свое сочинение по этике «Исправление нравов», вошел Ибн Сина и, бросив в Ибн Мискавейха орехом, крикнул: «Вычисли-ка площадь поверхности этого ореха!» На это Ибн Мискавейх ответил, в свою очередь запустив в Ибн Сину одним из томов своего сочинения: «А тебе следовало бы сначала улушить свой нрав, а потом уже спрашивать о площади поверхности этого ореха!»

В Рее Ибн Сина продолжал активно заниматься медицинской практикой.

Аль Джузджани сообщает, что Ибн Сина излечил от меланхолии сына Сеййиды Маджд ад-Даула, номинального правителя Рея, а Низами Арузи, ссылаясь на своего учителя, шейха ан-Насави, говорит, что Ибн Сина исцелил «одного из знатных людей рода Буидов» в то время, когда был вазиром Ала ад-Даула, т. е. несколько позже. Однако официально Ибн Сина не ис-

полнял этой должности при Ала ад-Даула. Имея в виду длинную цепь передатчиков, сообщениями которых пользовался Низами Арузи, мы склонны больше верить аль-Джузджани, чем эмиру Фахр ад-Даула «из рода Буидов», который первый передал этот рассказ. Может быть, эмир Фахр ад-Даула не хотел называть имени своего знатного родича, но, вероятнее всего, исцеление, о котором пойдет речь, происходило именно в это время в Рее, раз о нем упомянул аль-Джузджани в биографии своего учителя.

История этого исцеления, как она приводится в «Четырех беседах», такова:

У одного из знатных людей рода Буидов началась меланхолия. Недуг у него проявился в том, что он счел себя быком. Целыми днями он ревел и говорил то одному, то другому: «Зарежьте меня, ведь из моего мяса выйдет хорошая похлебка». Дело дошло до того, что он перестал есть, и шли дни, а он голодал, и врачи отказались от его лечения... Так вот, когда врачи отступились от юноши, об этом рассказали шахиншаху, великому государю Ала ад-Дауле. и просили его сказать ходже, чтобы он взялся за лечение. Ала ад-Даула велел ходже сделать это, и тот согласился. Затем ходжа сказал: «Сообщите юноше радостную весть: идет мясник, чтобы его зарезать». Тому юноше так и сказали, и он обрадовался.

Тогда ходжа сел на коня, подъехал в сопровождении свиты к дверям дома, где жил больной, вошел с двумя сопровождающими, держа в руках нож, и спросил: «Ну, где этот бык, которого я буду резать?» Юноша замычал, словно желая сказать, что бык здесь. Абу Али сказал: «Отведите его во внутренние покои дворца, свяжите ему передние и задние ноги и повалите!» Как только больной это услышал, он вскочил, и побежал во внутренние покои, и сразу же лег на бок, и ему крепко связали ноги.

После этого Абу Али подошел, поточил нож об нож, наклонился и положил руку ему на бок, как это в обычае у мясников. Потом он сказал: «Что за тощий бык! Не стоит его резать. Кормите его как следует, пусть поправится». Потом он вышел, сказав слугам больного: «Развяжите ему руки и ноги и принесите еды, какой я прикажу, а ему скажите: „Ешь, тогда скоро потолстеешь“».

Сделали так, как сказал ходжа. Тому юноше принесли еды, и он поел. После этого ему давали напитки и снадобья, которые велел давать ходжа, говоря: «Ешь хорошенько! От этого быки быстро толстеют». Он слушался и ел, надеясь потолстеть, чтобы его зарезали. Затем врачи стали лечить его так, как велел Абу Али.

Спустя месяц к этому юноше возвратился разум, и он вновь обрел здоровье. И все разумные люди понимают, что такое лечение можно применять, только обладая мудростью, великой ученостью и проникательностью.

Помня, что Ибн Сина придавал огромное значение психологической стороне лечения, в особенности лечения

«душевных заболеваний», можно считать этот рассказ в основном правдивым, хотя он, вероятно, не лишен некоторой беллетризации.

Из данных аль-Джузджани мы можем сделать вывод о том, что Ибн Сина примерно год находился в Рее как «частное лицо». Затем после переезда в Хамадан в 1015 г. он, успешно проведя лечение тамошнего эмира Шамс ад-Даула, стал его надимом (т. е. «собеседником» — особая придворная должность). Абу Али сопровождал эмира Хамадана в его неудачном походе против Анназа, правителя Керманшаха, и после возвращения Шамс ад-Даула в Хамадан стал его вазиром.

Здесь начинается новый период в жизни Абу Али — он уже не только ученый, философ и врач, но и государственный деятель, от решений которого зависят судьбы его страны.

Почему Ибн Сина согласился вначале стать надимом, а затем вазиром буидского правителя? Нужно отметить, что такие вещи случались нередко в его время, и мы можем насчитать среди вазиров немало выдающихся ученых или литераторов, подобных уже упоминавшимся Ибн аль-Амиду или его сопернику, не менее талантливому литератору и эрудиту Сахибу ибн Аббаду. Придворная должность обеспечивала ее обладателю более или менее устойчивое материальное положение, известную возможность заниматься любимым делом.

Надо сказать, что пост надима отнюдь не был си-некурой и тот, кто его занимал, должен был обладать весьма разнообразными достоинствами, чтобы не навлечь на себя гнев правителя. Предоставим слово «Кабус-наме»:

Во-первых, нужно, чтобы надим владел всеми пятью чувствами в совершенстве, затем он должен иметь такую наружность, чтобы люди при виде его не чувствовали отвращения и чтобы покровителю не надоело смотреть на него. В-третьих, он должен уметь читать и писать по-арабски и по-персидски. Ведь если в личных покоях царю понадобится прочитать или написать что-нибудь, а писца под рукой не будет и он прикажет тебе прочитать письмо или написать что-нибудь, не осрамился бы ты при этом. В-четвертых, если надим и не является поэтом, он все же должен различать хорошие и плохие стихи, искусство слова не может быть чуждым ему, и он обязан помнить наизусть множество арабских и персидских бейтов. Ведь если царю понадобится сложить какое-нибудь двустигийное, он может не позвать поэта, а обратиться к надиму, чтобы тот сам сложил стихи или продекламировал чужие. Надим должен знать кое-что из ме-

дицины и астрологии, дабы, если зайдет речь об этих науках или понадобится применить их, царю не приходилось звать врача или звездочета. Что знаешь, то и говори, выполняя правила службы. Тогда доверие царя к тебе станет сильнее, и он будет более склонен принимать твои услуги.

Затем нужно, чтобы надим был немного сведущ в музыке и умел что-нибудь сыграть. Ведь если у царя соберутся близкие друзья на беседу, куда музыканту нет доступа, ты сможешь развлечь его своим искусством, и тогда он будет еще более благосклонен к тебе.

Нужно быть умелым рассказчиком и помнить как можно больше смешных историй, метких ответов и диковинных происшествий, ибо надим, не знающий этого, не настоящий надим. Ты должен также хорошо играть в нарды и в шахматы, но только без азарта, так как если ты игрок по природе, то уже не годишься в надимы.

А еще ко всему тому, что я сказал, ты должен знать наизусть Коран, кое-что из толкований Корана, немного разбираться в законоведении, знать предания о пророке, да будет над ним мир, и вообще не проявлять невежества. Если о чем-либо подобном зайдет речь на царской беседе, ты должен дать ответ, чтобы не пришлось обращаться к судье или законоведу. Нужно также, чтобы ты прочитал жизнеописания царей, започнил их и мог бы сам поговорить о достоинствах правителей минувших времен. Это могло бы повлиять на царя, а рабам господина всевышнего были бы польза и удовольствие.

Мы видим, какими разнообразными способностями должен был обладать собеседник царя. Надим должен быть и красивым, и остроумным, и знающим «кое-что» (а на самом деле не меньше «специалиста») из фикха, медицины, поэзии, астрономии, музыки, обладать прекрасной памятью и приятными манерами и, что очень немаловажно, проявлять незаурядную находчивость в обращении с государем.

Поскольку Ибн Сина знал не «кое-что» из медицины, астрономии, фикха, философии, логики, а был крупнейшим авторитетом во всех этих науках, особенно в медицине и философии, то он был идеальным надимом. Но Шамс ад-Даула не сразу сумел оценить своего надима, хотя, очевидно, уже немало слышал о нем. Вспомним, что, например, для того чтобы получить доступ к Сеййиде, Абу Али понадобилось представить рекомендательные письма, которые он смог взять в Гургане у кого-то из своих знатных друзей, а уезжая из Рея, он не смог запастись подобными письмами, очевидно, ввиду неожиданной смерти Сеййиды и политических потрясений, из-за которых ему пришлось поспешно покинуть город.

Надо полагать, что, сопровождая Шамс ад-Даула в

походе, Ибн Сина проявил свои способности и в военном деле, может быть, он дал правителю Хамадана какой-нибудь совет, которым тот сумел воспользоваться. Во всяком случае, Шамс ад-Даула предложил своему надиуму по возвращении в Хамадан стать его вазиром.

Безусловно, пост вазира гораздо больше соответствовал характеру и особенностям личности Ибн Сины. Эта должность была чрезвычайно ответственной, так как требовала разносторонних знаний — военного дела, финансов, различных методов взимания налогов, ведения общественных работ (проведения дорог, строительства ирригационных сооружений и т. д.) и прежде всего дипломатического искусства.

Автор «Кабус-наме» пишет об «условиях службы вазира»:

Знай, сын мой, если станешь вазиром, то умей принимать все в расчет и разбираться в разных делах и людях. Веди дело хорошо, со своим повелителем будь правдив, воздавай должное своим благодетелям, не стремись достичь всего, ибо сказано: «Кто всего желает, все и утратит». Поэтому оберегай добро своего государя, а насыщаясь, ешь двумя пальцами, чтобы добро не застряло у тебя в глотке. Но и не отталкивай сразу руки своих подчиненных от добра — ведь если пожалеешь жира на огонь, то жаркое будет сырым. Не оставишь другим гроша — не сможешь заработать дирхем. Если же заработаешь, то те, кого ты лишил своей доли, не будут молчать и не позволят этому остаться скрытым.

И если тебе надлежит быть справедливым к своему государю, то к войску и подданным будь еще справедливее. Жалких подачек не давай, ибо мясо, которое можно вытащить из зубов зубочисткой, брюха не насытит. Щедрый подарок приносит иной раз наибольшую выгоду, а малой подачкой лишь озлобишь войско и подданных против своего государя... В должности вазира будь осмотрителен и проявляй справедливость — и тогда будешь силен и не станешь опасаться за свою жизнь. Если войско взбунтуется против тебя, государю поневоле придется ограничить твою власть, чтобы войско не ограничило власть самого государя... Если ты заботаешься о процветании, стремись к расширению власти, которое становится возможным только при посредстве войска, войско же можно содержать благодаря золоту... Даже если ты не питаешь дурных чувств к государю и всегда был осторожен, опасайся его. Никому не надо так страшиться царя, как вазир... Если царь мудр, то он под каким-нибудь благовидным предлогом ограничит твою власть... Если же царь невежествен и глуп, упаси боже от такого, ибо он без всякого предлога и с позором отстранит тебя от власти.

Хотя автор здесь пишет, конечно, не об Ибн Сине и даже имени его не упоминает, но кажется, что эти строки посвящены именно ему. Будучи вазиром Шамс

ад-Даула, он испытал все — и мятеж войска, и ограничение власти, и заточение, и притеснения «невежественного и глупого царя».

Не нужно думать, что «Кабус-наме» сгущает краски: автор этого сочинения относился к жизни весьма реалистически и давал своему сыну советы, сообразуясь с тем, что видел и знал. Мы можем привести немало примеров тому, о чем рассказывалось в приведенном выше отрывке. Несмотря на высокий сан вазира, должность эта действительно была сопряжена со многими опасностями. Учитывая, что все финансовые дела государства велись вазиром, правитель мог в любой момент подвергнуть его так называемому «взысканию», т. е. бросить в темницу и устроить мучительный допрос, пытаясь, где он спрятал деньги, якобы украденные за время исполнения своих обязанностей. Известно, что, например, вазир Буидов Али ибн Иса несколько раз подвергался «взысканию» с применением пыток, а потом вновь занимал свой пост.

Мятеж войска также был весьма обычным явлением. Ввиду того что при Буидах, в последние десятилетия X в., получила особо широкое распространение система комплектования войска из наемников, солдаты бунтовали чуть ли не каждые полгода, требуя жалованья, которое выплачивалось нерегулярно. О подобных выступлениях наемников не раз упоминает, в частности, Ибн Мискавейх. Поэтому войско всегда было орудием различных интриг при дворах мелких феодальных правителей, а поскольку раздачей «подачек» ведал именно вазир, недовольство обращалось главным образом против него.

СКОЛЬКО ДНЕЙ НУЖНО ДЛЯ ТОГО, ЧТОБЫ НАПИСАТЬ «КНИГУ ИСЦЕЛЕНИЯ»?

Говорит аль-Джузджани: «Затем войско взбунтовалось против учителя, обвиняя его в скупости и пренебрежении к нему. Они напали на его дом, отвели Абу Али в крепость, а дом разграбили, захватив все имущество, и просили эмира казнить учителя, но эмир отказался, заменив в угоду войску казнь изгнанием из пределов его земли. Абу Али сорок дней скрывался в доме своего друга Абу Саида ибн Дахдука. Но в это время эмир Шамс ад-Даула опять заболел коликами, стал искать Абу Али, и тот явился к нему. Эмир принес ему свои извинения, и учитель приступил к его лечению, находясь при нем и пользуясь наивысшим почетом и уважением. Он вновь был назначен вазиром.

Я попросил его написать комментарии к книгам Аристотеля. Он мне ответил, что у него нет времени на это, однако добавил: „Если ты удовлетворишься тем, что я напишу книгу, изложив в ней взгляды, которые я сам считаю верными, без полемики с учеными, придерживающимися противоположных мнений, и без того, чтобы я специально занялся ответами на все, что они говорят, я сделаю это“.

Я выразил свое согласие, и он начал писать раздел физики из „Книги исцеления“. В это время учитель уже закончил первую книгу „Канона“.

Каждую ночь к нему приходили его ученики. Я читал с ним „Книгу исцеления“, а другой ученик занимался „Каноном“. Когда мы кончали наши занятия, приходили певцы и певицы, и мы устраивали пир, для чего были приготовлены вино и все, что нужно для веселья. Все пили и слушали песни. Мы занимались учением ночью, потому что днем у Абу Али не было свободного времени на службе у эмира. Так прошло некоторое время.

Затем Шамс ад-Даула отправился в Тарим на войну с эмиром Анназом, но возле Тарима его с удвоенной силой поразила та же болезнь, и к ней присоединились другие недуги. Все они были вызваны тем, что эмир не следил за собой и не слушал советов шейха Абу Али.

В войске испугались, что эмир умрет, и поспешно повезли его обратно в Хамадан, но по дороге он скончался. Тогда принесли клятву в верности его сыну Сама ад-Даула и просили назначить вазиром шейха, но он отказался и начал переписку с правителем Исфахана Ала ад-Даула, выражая желание перейти на его сторону и отправиться к нему, чтобы предложить свои услуги.

Абу Али жил в доме Абу Галиба аль-Аттара, скрываясь от преследования. Я попросил его закончить „Книгу исцеления“. Шейх приказал позвать Абу Галиба и попросил у него бумагу и чернильницу. Ему принесли все, что он просил, и он написал около двадцати частей этого сочинения, наметив на четвертушках бумаги своей рукой основные вопросы. Через два дня он написал на них ответы, не пользуясь никакими книгами или другими источниками: он писал наизусть, надеясь только на свою память. Потом шейх положил эти листы перед собой, взял бумагу и, глядя в каждый вопрос, записанный на этих листках, писал к нему комментарий. Каждый день он писал по пятьдесят листов, так что кончил всю часть о физике и метафизике, не дописав только часть о животных и часть о растениях, начал часть о логике и многое уже сделал».

Кажется, что начало этого отрывка биографии Ибн Сины взято из «Кабус-наме», настолько живо проиллюстрировано здесь то, о чем говорит автор данного сочинения. Все произошло именно так: недовольное «малыми подачками», войско Шамс ад-Даула восстало. Не последнюю роль в этом, очевидно, сыграли и завистники вазира, «гуляки, философа и безбожника», недовольные быстрым возвышением Ибн Сины. Среди них был, без сомнения, и будущий вазир Сама ад-Даула, получивший затем пышный титул Тадж аль-Мульк («Венец царства»). Не исключено, что мятеж был в какой-то степени подстроен «лицами духовного звания», у которых Абу Али никогда не пользовался благосклонностью.

К счастью, на этот раз заточение Абу Али было не долгим: эмир Шамс ад-Даула не поддавался противникам своего вазира, требовавшим его казни, может быть потому, что в первую очередь боялся потерять врача, к услугам которого, как он понимал, ему еще не раз придется прибегать.

Изгнание шейха также было только формальным: очевидно, он остался в Хамадане с ведома Шамс ад-Даула, так как эмир знал, где его найти, когда вновь заболел. И Абу Али еще около двух лет занимал должность вазира.

После смерти своего покровителя Абу Али пришлось скрываться от преследований нового эмира. Находясь в постоянной опасности (ведь в любой момент его могли обнаружить по доносу кого-нибудь из врагов, как это позже и случилось), Абу Али ни на один день не прекращал работы. Он словно обрадовался тому, что получил наконец необходимый досуг, на отсутствие которого постоянно жаловался раньше, когда был занят на службе у Шамс ад-Даула. Так Ибн Сина создает «Книгу исцеления».

При этом аль-Джузджани утверждает, что его учитель писал по пятьдесят листов в день. Если заняться арифметическими подсчетами, то можно сказать, что для написания «Книги исцеления» Ибн Сине понадобилось примерно три месяца! При этом надо учитывать, что он одновременно работал над продолжением «Канона», а также, видимо, создал ряд посланий.

Трудно себе представить, как можно писать (даже переписывать) с такой быстротой, однако у нас нет оснований не доверять аль-Джузджани, да и количество произведений, созданных Ибн Синой за его не такую уж долгую жизнь (57 лет), говорит о том, что аль-Джузджани не погрешил против истины. Конечно, интенсивность работы Абу Али была не всегда одинакова, но мысль и рука ученого никогда не оставались праздными — даже в заточении Абу Али не переставал трудиться.

Поясним только, почему Ибн Сина, во-первых, отказался стать вазиром малолетнего правителя Сама ад-Даула, хотя исполнял эту должность при его отце, и во-вторых, почему он стал тайно переписываться с Ала ад-Даула. Дело в том, что при Сама ад-Даула еще

во время жизни его отца постоянно состоял Тадж аль-Мульк, который был врагом Ибн Сины, и принять должность вазира в таких условиях для Абу Али было невозможно. Уже достаточно искушенный в придворных интригах, Абу Али тотчас же скрылся, понимая, что его отказ может быть истолкован как враждебный акт по отношению к новому правителю и навлечет соответствующие последствия. Он не имел возможности сразу же покинуть Хамадан и поэтому должен был скрываться у Абу Галиба.

Единственным местом, куда Ибн Сина мог теперь направиться, был Исфахан, которым правил буидский эмир Ала ад-Даула Джафар ибн Какуе. В сущности, в то время это был единственный правитель во всем регионе Средней Азии, Ирана и Ирака, который не подчинялся Махмуду Газневи. Средневековые историки Бейхаки и Ибн аль-Асир говорят о том, что Ала ад-Даула сумел сохранить независимость своего небольшого государства как благодаря хорошему войску, так и в силу выдающихся дипломатических способностей, позволивших ему лавировать в условиях постоянных войн Газневидов с другими феодальными государствами. Бейхаки пишет: «Султан Махмуд и его сын Масуд не считались ни с кем из царей, равных им, кроме Ала ад-Даула Джафара ибн Какуе». Естественно, что Ибн Сина, больше всего опасавшийся Махмуда Газневи, подумал именно об Ала ад-Даула.

Однако Ибн Сина обратился к Ала ад-Даула еще и потому, что этот султан считался вольнодумцем. Как пишет Ибн аль-Асир, «у нас нет никаких сомнений в том, что Абу Джафар был порочных убеждений, поэтому Ибн Сина и осмелился писать свои сочинения по иттихаду (букв. „единство“, „соединение“ — термин, о котором будет сказано ниже. — Б. Ш.) и отвергать шарият в землях Ала ад-Даула».

Вспомним, что в свое время Абу Али безуспешно стремился попасть к Кабусу ибн Вашмгиру, правителю Гургана, также вольнодумцу и батыниту, но их встреча не суждено было состояться. Естественно, что ученый ищет такого правителя, при котором он мог бы более или менее свободно излагать свои взгляды, и если Шамс ад-Даула, по-видимому, допускал проявления «вольного поведения», то Тадж аль-Мульк вряд ли бы с этим при-

мирился. Нужно добавить, что Ала ад-Даула был политическим соперником правителей Хамадана, поэтому тайная переписка с ним могла рассматриваться как «государственная измена».

Коротко излагая философское учение Ибн Сины, мы хотим обратить внимание на два момента: во-первых, напомнить о реакции, набравшей все большую силу, а во-вторых, отметить, что собственно религиозное содержание и смысл коранических текстов Ибн Сина стремится представить лишь как символическое, аллегорическое выражение определенных философских положений. Он нигде открыто не опровергает эти тексты, но превращает их своим истолкованием в поэтические аллегории. Разумеется, и это не было совершенно безопасным для философа: «свободомыслие» правителей было делом весьма и весьма конъюнктурным, и оно отнюдь не спасало от преследований фанатичных богословов. Поэтому и в последние годы жизни, в землях «свободомыслящего» Ала ад-Даула, Ибн Сина не отказывается от эзопова языка.

Мы уже говорили о преследованиях, которым Махмуд Газневи подвергал инакомыслящих. В те же годы аббасидский халиф аль-Кадир, избавившись наконец от наблюдения стеснявшего его бундского «эмира эмиров», резиденция которого находилась в Багдаде, начинает в широком масштабе гонения на всех, кто хоть в чем-то отстает от правоверного суннизма. Средневековый богослов аль-Имад аль-Хабли, автор сочинения «Блестки золота», пишет об этом: «Халиф аль-Кадир, который придерживался суннитского толка, приказал привести к покаянию группу мутазилитов и рафидитов, взяв с них подписи об отказе от их заблуждений... В этом же году по улицам городов проехали глашатаи, читая указ о том, что если кто будет говорить, что Коран сотворен, то такой человек еретик и пролитие его крови дозволено».

Указ халифа означал, что к смерти приговаривается каждый, кто сделает хотя бы робкую попытку рассуждать на недозволенные темы и попытается отстаивать собственное мнение. Это была победа лозунга фанатиков-суннитов «Традиция, но не разум». В таких условиях слова Ибн Сины звучали и как недвусмысленный призыв к «неверию», и приходится удивляться смелос-

ти ученого, не только продолжавшего создавать философские труды в то время, когда само занятие философией считалось ересью, но и подвергнутого сомнению основополагающие догмы религиозного сознания — Утверждение о телесном воскресении из мертвых, мысль о сотворенности мира и учение о божественном промысле или провидении.

Рассказывая о философской системе Ибн Сины, мы, насколько это представляется возможным в таком кратком изложении, будем сопоставлять ее отдельные положения с кораническими текстами, которым эти положения явно противоречат, для того чтобы читателю стало яснее, что вызвало возмущение теоретиков ислама, подобных аль-Газали.

Коран не допускает никакого сомнения в сотворенности мира. Доказывая это положение, богословы приводят следующие аяты из Корана: «Нет бога, кроме него одного, творца всего сущего, поклоняйтесь ему!»; «Он — тот, который сотворил вам все, что на земле, потом обратился к небу и устроил его из семи небес. Он о всякой вещи знающ»; «Он — творец небес и земли, а когда он решит какое-нибудь дело, то только говорит ему: „Будь!“ — и оно бывает»; «Нет никакого малого животного на земле, о пропитании которого не заботился бы Аллах».

В последнем тексте ясно видна пронизывающая Коран мысль о «божественной заботе», которая проходит также во множестве других аятов. «Пришел к вам от Аллаха свет, и ясное писание, которым Аллах ведет тех, кто следует его воле, путями мира, выводит их из мрака к свету по своему позволению и указывает им дорогу к Прямому пути». Вообще, Коран глубоко антропоцентричен, что, между прочим, было одной из причин его популярности в самом начале проповеди Мухаммада: мир создан Аллахом исключительно для того, чтобы испытать человека, заранее приготовлены ад и рай для наказаний и наград людям за их поступки, Аллах внимателен во все мелочи человеческой жизни и т. д. Это легко объяснимо, если учесть все условия создания Корана и те трудности, с которыми встречался Мухаммад, когда хотел подчинить своей воле (т. е., по Корану, воле Аллаха) своих строптивых соплеменников, а потом и другие племена.

Весь мир, и в том числе священная книга, оказывается созданным для блага людей: «Мы послали тебя, пророк, для того, чтобы оказать милость знающим»; «И тем, которые совершат дурной поступок, причинив тем самым зло себе, но помянули Аллаха и просили его о милосердии, будут отпущены их прегрешения».

Аллах знает все явное и все скрытое: «Он знает скрытую тайну... не падает лист с дерева иначе как с его ведома, и нет ни зернышка в мрачных глубинах земли, ни влажного, ни сухого, о чем не было бы сказано в ясном писании»; «Он знает то, что прячется от глаз, и то, что скрыто в сердцах».

Мир не вечен, он, сотворенный по желанию Аллаха для испытания человека, рассыплется в день Страшного суда: «Земля вся в его ладонях в день Воскресения, и небеса свернуты в его деснице, он на высоких ступенях, обладатель престола»; «Тебя спросили о горах, скажи же: „Их до основания разрушит мой господь и развезет их в ровную степь“».

Можно привести еще сколько угодно коранических текстов и убедиться в том, что, несмотря на все противоречия, имеющиеся в священной книге мусульман, три основные мысли, о которых мы упоминали, — мысль о сотворенности мира, божественном «знании и провидении» и воскресении после смерти — остаются неизменными.

Мы уже видели, как Ибн Сина утверждает мысль о «возвращении» души, а не тела. Обратимся теперь к вопросу о вечности мира, как он представлен у нашего философа. Но прежде необходимо хотя бы вкратце остановиться на вопросе: как понимал Абу Али проблему бога? Тексты трудов Ибн Сины при всей многослойности способов подачи материала свидетельствуют о том, что он рассматривал эту проблему с позиций именно философских. Не говоря уже о терминологии, когда бог, Аллах, определяется как «необходимо-сущее», само божество, его сущность и содержание понимаются Ибн Синой в русле натуралистического пантеизма. Ближайшим доказательством этого является сам способ определения необходимо-сущего преимущественно через соотносительные и негативные атрибуты. Необходимо-сущее характеризуется чаще всего через отношение его к тому или иному явлению — тем самым открывается возможность для понимания его самого. Единственными, пожа-

луй, положительными атрибутами необходимо-сущего для Ибн Сины оказываются «мыслящий» и «любящий». В Коране же бог, Аллах, называется «живым», «могущественным» и т. д. Философ заявляет в этой связи, что жизнь, воля, могущество, слух, зрение, слово и т. д. есть «добавления», которые противостоят абстрактности и «простоте» необходимо-сущего. «Эти качества могут быть исходящими или от самого необходимо-сущего, или от чего-либо иного. И то и другое невозможно, ибо если они исходят из него самого, то в необходимо-сущем оказывается множественность, что противоречит посылке о его простоте. Также невозможно, чтобы эти качества исходили от чего-то иного, так как в этом случае получается, что необходимо-сущее нуждается в чем-то ином для своего существования». Необходимо-сущее можно назвать могущественным лишь в том смысле, что из него исходит действие в силу его знания. Интересно определение философом Корана. Это — не «божественное слово», а «истечение знаний».

Гораздо более опосредованным оказывается доказательство утверждения о том, что Ибн Сина трактовал проблему бога с позиций натуралистического пантеизма, если обратиться не к самому атрибутивному способу представления необходимо-сущего, а непосредственно к проблемам метафизики. Из них важнейшей следует признать проблему взаимоотношения бога и мира. Религиозное сознание прямо и недвусмысленно раскалывает бытие на две неравноправные части — божество и сотворенный, зависимый от его воли мир. Философски ориентированный ум, каковым, несомненно, обладал Ибн Сина, пытается снять этот дуализм на путях монистической интерпретации бытия. И здесь мы должны специально указать на следующую особенность его творчества, о которой мы уже неоднократно говорили: в его произведениях необходимо различать экзотерический и эзотерический пласты изложения материала в зависимости от их адресата. «Божественной науке» в метафизике Ибн Сины отведено особое место, а именно как науке промежуточной между собственно теорией и науками практическими. Такое разделение произведено философом — вслед за аль-Фараби — в связи с определенным истолкованием вопроса о соотношении философии, теологии и религии, согласно которому философия

есть истинное знание, а религия — лишь аллегорическое ее отражение. Теология же должна уметь произвести эту операцию перевода философских знаний на язык аллегорий. Лишь по принятию во внимание изложенного выше открывается возможность для адекватной интерпретации той части метафизики Ибн Сины, где речь идет о «божественной науке», т. е. о том, что вселенная, бытие суть результат «истечения» необходимо-сущего, что каждая ступень бытия есть результат «истечения» предшествующей и что они при этом одновременно суть одно и то же бытие и т. д. Будучи выраженной концептуально, идея монистического бытия должна отразить зависимость каждого предмета и явления эмпирически созерцаемого мира от некоей их целокупности в понятии бытия, притом с выделением и сведением всех их причинных связей в определенной структуре и иерархии до некоей мысленной точки. Чрезвычайно сложная даже в концептуальном выражении, эта идея, «облачившись» в символические одежды пантеистического покроя, т. е. став предметом операции по ее переводу на символический язык — а именно этим занимается «божественная наука» в метафизике Ибн Сины, — в значительной степени затемнила свой философский смысл. И современные исследователи философии Ибн Сины оказываются перед необходимостью проведения своего рода «обратного перевода», т. е. расшифровки языка символов и перевода их на собственно философский язык. В соответствии с изложенным выше мы должны видеть два плана в способах постановки и разрешения Ибн Синой тех или иных проблем.

Однако обратимся к тезису о вечности мира.

В собственно философском доказательстве этого тезиса философ исходит из «материального мира», или мира природы. Опровергая в «Книге спасения» слова Парменида о том, что «бытие едино и недвижно», Ибн Сина говорит, что природные тела многообразны и изменчивы и не правы те ученые, которые возводят многообразие мира к одному началу (огню, воде), так как одного начала недостаточно для объяснения многообразия мира.

Нужно обратить внимание на критику Ибн Синой учения атомистов, говоривших о том, что мир состоит из неделимых частиц. В этой критике сочетается блестя-

щая интуиция ученого с совершенным владением искусством логического доказательства. Он говорит в «Книге спасения»:

Вы утверждаете, что все тела делятся на частицы и вместе с тем, что эти частицы неделимы, но это противоречивые утверждения. Кроме того, вы говорите, что среднее предохраняет обе стороны каждой частицы от соприкосновения. Эта средняя частица, которая не дает сторонам прикоснуться друг к другу, или соприкасается с обеими сторонами смежных частиц, или нет. Второе предположение явно ложно, так как нельзя представить себе «составленное тело» без соприкосновения частиц, то есть предположение соприкосновения входит в само понятие «среднее».

Это соприкосновение может быть двояким: одна сторона среднего соприкасается не с тем, с чем соприкасается другая сторона, или же происходит полное проникновение. Если принять первое предположение, то среднее разделено: одна часть соприкасается с одним, другая — с другим, как же можно говорить, что какие-либо частицы тела неделимы, если средние их части разделены? Если же осуществляется полное проникновение, то может быть три случая: соприкосновение происходит до проникновения, происходит во время проникновения или происходит после него, тогда нужно сделать тот же вывод, что и в первом случае.

Говоря о способе, которым «соединяются» эти бесконечно делимые частицы, приводя попутно известный пример, излюбленный греческими философами (Ахилл и черепаха), Ибн Сина называет в «Книге спасения» необходимые для всего существующего элементы: материю (хаюли, почти неизменное греческое слово «хюле»), или вещество (мадда), и телесную форму.

Вещество не бывает без телесной формы. Природные элементы, из которых состоит вселенная, вечны и не сотворены. Доказательством вечности мира является прежде всего вечность материи. Философ применяет здесь также сложные логические построения. Он говорит, что существующее до своего существования не является невозможным, иначе оно вообще не могло бы существовать. Значит, оно возможно. Далее он доказывает, что если бы материя была не вечной, а сотворенной, то она нуждалась бы в каком-то веществе или материи до нее, благодаря которой она бы возникла «по цепи». Философ делает вывод о том, что если материя вечна, то форма тоже, ибо они связаны как в «эфирных» небесных телах, так и в телах, состоящих из элементов земных он называет «аль-фалакийят», от «фалак» —

«небесная сфера», а вторые — «аль-унсурийят», от слова «унсур» — «элемент»).

Итак, мир вечен и не может быть сотворенным. Также вечно и бесконечно связанное со временем и материей движение. Ибн Сина утверждает, что и движение до своего существования — возможно существующее и связано со временем. При этом из его рассуждений логически вытекает ненужность какого-либо «творца», «первой причины» или «первого двигателя», поскольку, как говорит философ, материя или вещество вечны, движение, связанное с материей и временем, также вечно и именно в этом вечном движении осуществляется все многообразие мира.

Утверждение же Ибн Сины о существовании параллельно «вечной вселенной» и «вечного божества» становится понятным, если мы вспомним о втором плане и истолковании философом отдельных проблем, связанном со способом подачи материала в «божественной науке».

Ибн Сина полемизирует с богословами (главным образом в «Книге спасения», где разбирает этот вопрос), приводя вначале их возражения и затем опровергая их с позиций логики.

Он говорит:

Сотворенность невозможна, так как предполагает изменение и творце. Кроме того, если мира не было, а затем он появился, то почему он не появился раньше? Если мира не было раньше, то, значит, это было чистое небытие, в котором не было никакого различия (т. е. одно время ничем не отличалось от другого. — Б. Ш.), поскольку с отсутствием мира не было и времени. Значит, все зависело от предполагаемого творца (фаиль — демиург), которому что-то препятствовало сотворить мир. Из этого явствует, что он не был совершенным до того, как получил возможность сотворить мир, и вдруг получил возможность стать совершенным в какой-то момент, а именно в момент сотворения мира. Следовательно, с ним что-то произошло, но что и каким образом? Должно быть, это «что-то» содержалось в нем в потенции, а это противоречит послышке о том, что он — необходимо-сущее во всех отношениях и со всех сторон.

Ибн Сина спрашивает: если мир сотворен, то почему именно в данное время, а не раньше и не позже? Из-за какого-то повеления или без него? Второе предположение ложно в данном случае, ведь тогда мир оказывается вечным. Значит, если вдруг появилось какое-то «повеление», то это говорит о наличии возможности и изменения в необходимо-сущем. Но и богословы признают, что

он неизменен (сабит). Значит, в конечном счете или мир существует и будет существовать вечно, или он вообще не существует. Но мир существует, как мы видим, значит, он вечен. Таким образом, вечность мира осуществляет совершенство необходимо-сущего в противоположность тезису о сотворенности, который влечет за собой возможность изменения, указывающего на наличие недостатка и «порочности» в необходимо-сущем.

Таким образом, Ибн Сина пытается доказать вечность и несотворенность мира, побивая богословов их же оружием, так как признать множественность в необходимо-сущем в переводе на язык богословов означает признать несколько «творцов», которые, создав каждый свою часть мира, «возьмут эту часть себе», так гласит один из аятов Корана.

Но если мир не сотворен по желанию необходимо-сущего, то как он появился, задает вопрос Ибн Сина (ведь мир, вечный и несотворенный, сосуществует с необходимо-сущим, также вечным, и постоянно «истекает» или эмануирует из него). Происходит ли это «по природе», как, например, солнечный свет исходит от солнца и жар от костра? Философ отвечает на последний вопрос отрицательно, говоря, что необходимо-сущее знает, что мир эмануирует из него, что его совершенство состоит в «выхождении» из него всего существующего или его форм, оно также чувствует «довольство», а если бы мир исходил из него «по природе», то в нем отсутствовало бы знание и довольство.

Если вдуматься в скрытое значение этих высказываний, то мы получаем вывод, в корне отличный от положения богословов, будто мир создан для того, чтобы Алах исполнил свою волю и испытал человека. По Ибн Сине, необходимо-сущее существует для того, чтобы быть причиной всех вещей, в этом его «совершенство и довольство» («все» — мир, космос совершенны потому, что существуют). Это положение — одна из тех 20 или более «ошибок», где Ибн Сина, по словам аль-Газали, погрешил против веры.

Мир «исходит» из необходимо-сущего таким образом: «Первое постигает само себя, и, постигая себя, постигает то, что оно является началом всех существующих вещей и их причиной, и постигает порядок, наличествующий во всем: „Это знание исходит не из вещей, а

из него самого». «Первое» не нуждается в толчке, благодаря которому мир станет бесконечно «вытекать» из него. «Постижение всего существующего является причиной существования без всякого желания или воли, без всякого сотворения, и это не противоречит таким качествам необходимо-сущего, как отсутствие множественности и совершенство».

Но как же множественность истекает из единства, которое представляет собой необходимо-сущее? Ведь Ибн Сина в «Книге спасения» говорит: «Единый, поскольку он един, служит причиной единого». Для того чтобы выйти из этого противоречия, Абу Али прибегает к понятию «посредника», первого следствия, вытекающего из единого, которое, будучи следствием единого, также должно быть единым. Это первое следствие представляет собой разум (акль), который Ибн Сина называет первым разумом.

Он по своей сущности возможен, но становится необходимым благодаря необходимо-сущему. Будучи разумом, он путем размышления постигает сущность необходимо-сущего и также путем размышления постигает свою сущность, потому что она возможна и необходима. Этот первый разум уже допускает множественность.

От первого разума исходит второй разум, являющийся результатом его постижения необходимо-сущего, от его самопостижения исходит «душа первого неба», а затем и «тело первого неба»: «Первый разум — это движущий принцип самого дальнего небесного тела».

За первым разумом и первой душой (формой тела) следует цепь эманаций: второй разум, который обязателен благодаря первому и возможен по своей сущности. От его постижения первого разума исходит третий разум, от постижения самого себя — душа и тело второго неба. От постижения разумами высших разумов и самопостижения происходят разумы, души и небеса, и так до десятого разума, «разума, управляющего миром бытия и уничтожения» (т. е. материального мира), который носит название деятельного разума.

Далее следует любопытный пример аллегорического толкования коранических текстов и богословской терминологии у Ибн Сины, которая получает у него, как говорилось несколько раньше, значение поэтической

аллегии, яркой иллюстрации философских положений.

Так, он говорит, что десять разумов, управляющих небесными сферами, иногда могут называться «приближенными ангелами», а последний — деятельный разум — аллегорически обозначается именем архангела Гавриила, посредством которого изливаются умственно постигаемые (абстрактные) понятия в души людей. А души (формы) небесных сфер своими движениями прославляют необходимо-сущее (у греческих философов, в частности у Аристотеля, звездное небо также «свидетельствовало о величии божественного космоса»). Эти души носят аллегорическое название «храняемая скрижаль», ибо пользуются абстрактными понятиями, воспринимая их так же, как скрижаль воспринимает рисунок или надпись, начертанные на ней, а сами эти разумы (или абстрактные понятия) называются каламом (тростниковое перо), ибо они начертывают эти отвлеченные понятия в душах, как калам чертит рисунки и надписи на доске или бумаге; «престол» же — это ближайшая к материальному миру девятая сфера («Указания и наставления»).

Особенно «еретическими» могли казаться противникам Ибн Сины его «батынитские» высказывания относительно архангела Гавриила, «посредника» между богом и пророком. Ибн Сина утверждает, что это лишь аллегория, хотя в Коране Гавриил, предстающий перед Мухаммадом и диктующий ему Коран со слов бога, явно имеет человеческий облик, так же обстоит дело и с «приближенными ангелами», с «доской», или «скрижалю», на которой, согласно верованиям мусульман, записано все, что было и что будет, и с весьма конкретным каламом, размеры которого были тщательно вычислены богословами и совершенно серьезно обсуждались на их диспутах.

Нам хочется завершить повествование о годах жизни, проведенных Абу Али в Хамадане, рассказом Низами Арузи. Правда, сам Низами Арузи относит эту историю к более позднему периоду, связывая ее с именем Ала ад-Даула, правителя Исфахана, однако, обращаясь к сообщениям Ибн аль-Кыфти и других биографов Абу Али, можно прийти к выводу, что это — одна из мелких неточностей, встречающихся у автора «Четырех бесед», в

том, что касается дат и имен, поскольку в длинной цепи передатчиков подобные детали чаще всего искажаются или контаминируются.

Ходжа Абу Али был в то время вазиром, и шахиншах Ала ад-Даула Мухаммад ибн Душманзйяр (как мы уже говорили, Ибн Сина был в это время, очевидно, вазиром Шамс ад-Даула, правителя Хамадана, а не Ала ад-Даула.— *Б. Ш.*) благоволил к нему. Все управление он вложил в его руки и все дела предоставил его суждению и решению.

Поистине после Александра, у которого вазиром был Аристотель, ни у одного царя не было такого вазира, как Абу Али.

В то время, когда Абу Али был вазиром, он каждый день вставал до зари и писал два листа из «Книги исцеления». Перед восходом солнца он принимал учеников... До наступления дня они занимались с ним и вместе молились. К тому времени, как шейх Абу Али выходил из дома, у его дверей собиралась тысяча всадников из числа знатных и именитых людей, просителей и подчиненных вазира.

Он садился на коня, и все собравшиеся с почетом его сопровождали.

Когда шейх подъезжал к дивану (залу приемов во дворце правителя.— *Б. Ш.*), в свите его было уже две тысячи всадников. Затем в диване он оставался до полуденной молитвы, а когда возвращался, все шло к столу, и множество народа обедало с ним.

Потом он предавался послеобеденному сну, а когда вставал, совершал молитву и отправлялся к падишаху. До времени следующей молитвы они совещались и обсуждали важные вопросы управления государством. Они были с глазу на глаз, третьего никогда не было.

Мы привели этот рассказ для того, чтобы показать, что у шейха не было и минуты свободной.

Безусловно, эта история соответствует действительности: все биографы Ибн Сины, и в том числе его ближайший ученик, поражаются колоссальной работоспособности Абу Али, не жалевшего себя и полагавшегося на несокрушимость своего здоровья. Но вместе с тем такие рассказы, поражающие воображение читателей и слушателей, давали почву для создания легенд о Бу Али — могущественном волшебнике, черпавшем жизненные силы из таинственной Книги за семью печатями. И, возвращаясь к заголовку этой главы, мы снова задаем себе вопрос: сколько же месяцев и дней «чистого рабочего времени» понадобилось Абу Али для того, чтобы написать одно из крупнейших и наиболее значительных произведений средневековья — знаменитую «Книгу исцеления»?

Говорит аль-Джузджани: «Затем Тадж аль-Мульк обвинил шейха в переписке с Али ад-Даула, считая это неподобающим с его стороны, и стал усиленно разыскивать его. Кто-то из врагов шейха указал, где он скрывается. Шейха схватили и заточили в крепость Фараджан. Там он сложил стихи, где есть такой бейт:

*Я вошел сюда, как ты это ясно видишь,
Но неясно, выйду ли я отсюда.*

В Фараджане он пробыл четыре месяца. Затем Ала ад-Даула пошел на Хамадан и взял его крепость. Тадж аль-Мульк бежал вместе с Сама ад-Даула в город. Они взяли с собой и шейха. Он остановился в доме некоего аль-Алави, где занялся составлением раздела логики из „Книги исцеления“.

*А до этого, еще находясь в крепости, шейх написал „Книгу прямого пути“, „Послание о Хайе ибн Якзане“ и „Книгу о болезни куландж“. Перед самым возвращением в Хамадан он составил „Книгу о лекарствах“ (имеется в виду „Книга о сердечных лекарствах“.— *Б. Ш.*)*

И все время, пока шейх находился в Хамадане после возвращения из крепости, Тадж аль-Мульк улеживал его всевозможными прекрасными обещаниями.

Но шейх твердо решил отправиться в Исфахан и, когда наступило подходящее время, покинул город, переодевшись в одежду суфия. Его сопровождали я, его брат и два гуляма. Наконец мы достигли селения Табаран, которое находится у ворот Исфахана, претерпев в дороге множество трудностей и невзгод.

Нас встретили друзья шейха, надимы и приближенные эмира Ала ад-Даула, которые доставили нам одежду и коней, заранее приготовленных для нас. Шейха по-

селили в квартале Кункабад, в доме Абдаллаха ибн Баба, где для него было подготовлено все нужное.

Шейх прибыл в маджлис эмира Ала ад-Даула и встретил с его стороны подобающие уважение и почет.

Эмир назначил пятничные вечера временем диспутов, которые будут проходить в его присутствии и на которые должны будут являться все ученые, невзирая на различие их рангов. Шейх Абу Али был среди них, и никто не мог сравниться с ним ни в одной из наук.

В Исфахане шейх занялся завершением „Книги исцеления“ и окончил логику и изложение „Альмагеста“, а также сделал краткое извлечение из Евклида по арифметике и музыке, привел десять теорем с различными взглядами на их доказательство. В конце изложения „Альмагеста“ он выделил также вопросы по астрономии, каких еще никто не затрагивал, и то же сделал в сочинении Евклида, отметив интересные детали. В музыке он разобрал вопросы, от которых отказались его предшественники.

Здесь он закончил труд, получивший всеобщую известность под названием „Книга исцеления“, а также книгу о растениях и книгу о животных, которые он написал в тот год, когда Ала ад-Даула направился в Шабур Хаст. Эти книги шейх написал в дороге, как и „Книгу спасения“.

Мы уже упоминали имя Тадж аль-Мулька, одного из могущественных врагов Ибн Сины, который был вазиром и фактическим правителем при малолетнем эмире Сама ад-Даула. И если он сыграл какую-то роль в отказе Ибн Сины от должности вазира, то, уж во всяком случае, по его приказу ученый был заточен в крепость Фараджан, находящуюся неподалеку от Хамадана.

Аль-Джужджани не сообщает, почему Тадж аль-Мульк не хотел отпускать бывшего вазира в Исфахан. Может быть, он был посвящен в тайны, раскрытия которых они опасались, возможно, не хотели лишиться прославленного ученого. Заточение Абу Али, как кажется, не было особенно суровым, во всяком случае, он был в крепости вместе со своим учеником и, вероятно, со своими слугами, с которыми впоследствии бежал в Исфахан, и имел условия для работы. Как следует отме-

тить, и Абу Али и аль-Джужджани, упомянув, что «необходимость заставила шейха переехать в тот или иной город», не всегда раскрывают истинные причины этого, и нам зачастую приходится призывать на помощь какие-нибудь косвенные данные либо обращаться к сообщениям историков и авторов биографических антологий. Так, информацию о причинах отъезда Ибн Сины из Рея мы находим у историка Хондемира (ум. 1534): Ибн Сина вынужден был сделать это, так как правительница (т. е. Сеййида) разгневалась на него, когда он заявил, что ее сын имеет право сам управлять Реем.

Трудно сказать, находился ли поход Ала ад-Даула на Хамадан в какой-то связи с письмами Абу Али. Может быть, буйдский эмир хотел вызволить Ибн Сину, познания которого он очень высоко ценил, а может быть, просто хотел присоединить Хамадан к своим владениям, пользуясь молодостью и слабостью Сама ад-Даула. Из слов аль-Джужджани явствует, что правитель Хамадана и его вазир Тадж аль-Мульк не хотели расстаться с Ибн Синой, и, когда Ала ад-Даула приблизился к крепости Фараджан, где находился шейх и где, очевидно, укрывались Сама ад-Даула и его вазир, они бежали в столицу государства, взяв с собой своего пленника, которого тогда же и освободили. Из этого можно сделать вывод, что поход Ала ад-Даула имел среди прочего целью заставить Тадж аль-Мулька возвратить свободу Ибн Сине, который опасался, что его задушат или отравят, как часто расправлялись феодальные правители со своими врагами.

Ученый и в заключении продолжал работу. Кажется, что он использовал каждую минуту досуга для того, чтобы заняться любимым делом. Аль-Джужджани дает нам точные сроки написания Ибн Синой «Книги истинного пути», «Послания о Хайе ибн Якзане» и «Книги о болезни куландж», сообщая, что тот создал все эти произведения, «находясь в крепости», т. е. за четыре месяца.

Аль-Джужджани отмечает, что все время после освобождения Ибн Сины Тадж аль-Мульк «улещивал его обещаниями», стремясь удержать ученого в Хамадане, но шейх, очевидно продолжая переписываться с Ала ад-Даула, решает бежать в Исфахан. Здесь аль-Джужджани опять чего-то недоговаривает: ведь если шейх

пользовался полной свободой, ему незачем было бежать, переодевшись в платье суфия (дервиша), и терпеть «дорожные трудности»! Можно предположить, что Абу Али находился под своего рода домашним арестом и за ним постоянно велось наблюдение.

Торжественный прием, устроенный Абу Али у ворот Исфахана придворными эмира Ала ад-Даула, говорит о том, что о его прибытии здесь было известно заранее. Мы не знаем, кто были «друзья шейха», о которых пишет аль-Джуджани, но не подлежит сомнению, что в этом городе Абу Али встретил наиболее благоприятную для него атмосферу всеобщего интереса и уважения к нему и его знаниям, хотя, как мы увидим несколько позже, и здесь не обошлось без обычных интриг ученых-соперников.

«Эмир-вольнодумец» Ала ад-Даула, назначив Абу Али своим надимом с соответствующим этому рангу жалованьем, предоставил ему наилучшие возможности для завершения его трудов, поэтому исфаханский период (1023—1032) — один из наиболее плодотворных для Ибн Сины в научном отношении. В частности, именно в это время Ибн Сина выступил как зачинатель использования языка дари в научной литературе, внес основополагающий вклад в создание терминологии на дари. Нужна была, с одной стороны, большая личная смелость, а с другой — сильная поддержка покровителя для того, чтобы, на время оставив арабский язык, написать такую книгу, как «Даниш-наме» («Книга знания»), посвященную Ала ад-Даула.

«Книга знания» — самостоятельное произведение, где в сжатой форме изложены взгляды философа. Очевидно, она мыслилась как своеобразная компактная энциклопедия, но почему же Ибн Сина написал ее не по-арабски? Ведь, пожалуй, не было среди тогдашней интеллигенции человека, незнакомого с языком священной книги. И будидские правители в XI в. также знали арабский язык, поэтому не нужно думать, что Ибн Сина написал «Книгу знания», стремясь «угодить» своему покровителю. Вероятнее всего, он хотел показать, что не только арабский язык может быть языком науки, что это не является его прерогативой.

Создание «Книги знания» — еще один научный подвиг Ибн Сины, так как этот труд положил начало фор-

мированию научной терминологии и литературы на языках народов Мавераннахра и Хорасана, покончив с традиционными утверждениями о том, что только арабский язык годится для выражения сложных философских, математических и прочих научных понятий и определений. Аль-Бируни был более консервативен в этом отношении, и можно полагать, что и Ибн Сина встречался с определенной оппозицией пуристов (как известно, критике подвергались даже некоторые его арабские термины, например «иннийя» — «сущность», «истинность», от слова «инна» — «поистине»).

До недавнего времени было распространено мнение о том, что «мусульманский мир», много взяв у греческой и эллинистической науки, был совершенно чужд античной литературе и искусству в силу различия мировоззрения. При этом упускалось из виду, что Средняя Азия и Иран, страны, давшие немало деятелей так называемой мусульманской культуры, когда-то были крупнейшими центрами эллинистической науки и искусства.

Конечно, к XI в. непосредственного влияния греческой или эллинистической культуры на мусульманские народы уже не существовало, если не считать контактов с Византией. Однако вряд ли можно говорить, что для Сирии, Средней Азии, Ирана и т. д. античность «умерла» — она дошла до населения этих стран в виде переводов, легенд, воспоминаний о великих греческих ученых, героях и поэтах.

В «Логике» (части «Книги исцеления») Ибн Сины поражает обилие цитат, образов, имен, не относящихся к мусульманской традиции: среди последних — Сапфо, Гомер, Агамемнон, Елена, другие герои «Илиады» и «Одиссеи». Можно ли думать, что Абу Али читал переводы Гомера или Сапфо? Скорее всего нет. По нашему мнению, примеры, приводимые Ибн Синой в «Логике», часть которых мы поместим ниже, взяты им из греческих философов, прежде всего из Аристотеля.

Ибн Сина не был специалистом-переводчиком типа Хунейна ибн Исхака или Сабита ибн Курра, но, понимая важность точного перевода, в частности перевода специальных терминов, он уделял этому вопросу большое внимание. Например, в «Логике» он, критикуя одного из переводчиков, говорит: «Ему следовало бы обратиться к греческому оригиналу».

Вообще, средневековые ученые Ближнего и Среднего Востока очень много занимались вопросами стилистики, которая была, в их понимании, частью логики. «Ман-тик» — так перевел слово «логика» один из ранних переводчиков с древнегреческого языка на арабский. Пуристы вначале относились неодобрительно к этому термину, назвав его смехотворным и не соответствующим духу арабского языка. Только после великих философов аль-Кинди и аль-Фараби слово «мантик» прочно вошло в фонд философской терминологии. И при этом, кажется, никогда не забывалась этимология данного термина, его связь с глаголом «натака» («говорить»). Вспомним термин «техне» Аристотеля, и тогда нам станет ясно, почему средневековые «мусульманские» стилисты и теоретики литературы называли искусство слова ремеслом — «сынаа» (ср., например, название сочинения средневекового ученого Абу Хиляля аль-Аскари «Китаб ас-сынаатеин», т. е. «Книга двух ремесел», под которыми понимаются проза и поэзия). Характерно, что аль-Фараби относил логику («мантик») к разряду искусств.

Мы уже видели ранее, какое большое место занимала логика в мусульманской системе образования в средние века. Знание логики считалось необходимым для изучения любой науки.

В «Книге знания» Абу Али пишет: «Логика — это наука, с помощью которой можно узнать, как познается незнакомое через знакомое, что является истиной, близко к истине или ложно». Он говорит также, что «логика для разума является инструментом (этот термин применительно к логике заимствован Абу Али, по его словам, у эллинистического философа Александра Афродисийского. — Б. III.), предохраняющим от ошибок... она ведет к истинному убеждению, предоставляя доказательства и способы достигнуть доказательств».

Вслед за «Логикой» Ибн Сина написал «Риторику». Это чрезвычайно любопытный материал, демонстрирующий и знакомство Ибн Сины с достижениями античной науки, и его совершенное знание человеческой психологии. Абу Али пишет:

Речи, обращенной к простому человеку на его родном языке, следует быть такого рода, чтобы она не превосходила его возможностей и чтобы он не вообразил себя выше себе подобных. Хороший оратор прежде всего должен уметь говорить с простыми людьми,

но при этом обязан быть более образованным, чем они, и во всем их превосходить.

Поскольку ораторы тоже люди, а каждый из людей — или знатный, или простой, значит, и оратор — или знатный, или простой. Знатный человек почитает что-либо истинным только после доказательства, в то время как простой человек поверит одной только искусной речи. Может оказаться, что простой человек сочтет что-либо истинным, а знатный — нет, так как он понимает, что подобным ему следует верить лишь истинному и не соглашаться с тем, в чем можно хоть сколько-нибудь усомниться. А для того чтобы убедить простого человека, не обязательно снять всякое сомнение. Поэтому простой человек говорит тому, кто обращается к нему с речью: «Ты прав и говоришь истину», в то время как знатный человек не ответит на подобную речь теми же словами.

Здесь интересно отметить четкое деление на «простых» и «знатных» людей. Очевидно, это отражение (но не перевод) терминов «демос» и «аристократия». Арабские термины «амми» и «хассы» различаются даже не по социальному признаку, а по качеству «интеллигентности» или «неинтеллигентности», обладания знанием или чуждости ему. «Амми» может быть и представителем «светской черни», в том числе правителем или военачальником, а «хассы» — обозначать членов интеллектуальной элиты, в первую очередь философов и ученых. Поэтому допустимо даже, на наш взгляд, перевести слово «амми» как «необразованный», а «хассы» — «знающий».

По некоторым свидетельствам, ученые эпохи Ибн Сины пренебрежительно относились к «светской черни». Так, Ибн Мискавейх в своей хронике «Опыт народов» не раз называет Буидов «необразованными узурпаторами», а известного сирийского военачальника, сражавшегося с Византией, эмира Халеба Сейф ад-Даула — «безрассудным, невежественным и буйным». Историк Хиляль ас-Саби (969—1056) говорил, что все придворные хроники с восхвалениями правителей — сплошная ложь. Общеизвестна гневная филиппика Фирдоуси в адрес Махмуда Газневи:

Меня оклеветали, сказав: «Этот болтун
Состарился, превознося пророка и Али». Но если бы я рассказал о моей любви к ним,
То тем сделал бы одолжение согне таких, как Махмуд,
Хотя бы отец его и получил затем царский венец.
Сколько я мог бы сказать об этом —
Ведь я, как море, не знаю пределов.
Не для добрых дел могущество этого шаха,

Иначе бы он усадил меня на престол рядом с собой.
Раз в его роду не было величия —
Не может он слышать имен великих мужей!

Таких, как Махмуд Газневи, Ибн Сина явно не мог отнести к разряду «хассы», подобно тому как и Ибн Мискавейх не мог причислить к «избранным» эмира Баджжама, которого, согласно «Опыту народов», отучали от буйств и «дурного нрава» чтением вслух назидательных историй и изречений древних мудрецов.

Рассказывая о роли риторики, «украшенного слова», Ибн Сина предостерегает от злоупотреблений различными «красивостями», говоря: «Если ученик из необразованных людей, а учитель в совершенстве овладел искусством украшения речи, то ученик верит учителю потому, что необразован.... А учитель употребляет эти украшения потому, что он софист и путаник, а не диалектик или настоящий учитель».

Обосновывая важность овладения правильными методами мышления, грамотной и логической речью и ее различными стилями, философ обращается к Корану, но использует его тексты весьма своеобразно, в чисто багдядитском духе, толкуя их аллегорически. Так, комментируя отрывок: «Призывай к пути господа твоего мудростью», Абу Али пишет: «Говорит Книга, у которой не может быть ложного ни в начале, ни в конце: „Призывай к пути господа твоего мудростью!“ „К пути господа твоего“ значит „к истинному верованию“, а „мудростью“ значит „путем доказательства“, тем, что, как можно предположить, значит „прекрасным увещанием“, или „риторикой“». Отметим, что слово «хикма», употребленное в Коране, имеет значения «мудрое или остроумное высказывание», «мудрость», но как «риторика» может толковаться лишь условно.

В качестве доказательства, говорит Ибн Сина, рекомендуются использовать и «слова пророка, имама, мудреца или поэта».

Классифицируя виды фигур, применяемых в «украшенной речи», он выделяет специально такую фигуру, как вызов. «Что касается вызова, то содержащееся в этих словах явно неосуществимо для того, кто их произносит, хотя он знает, что его притязания истинны и обоснованны и если бы не это, то он не получил бы поддержки с небес в совершении вещей, не свойственных

природе человека в обычном состоянии». Абу Али, без сомнения, говорит о «вызове» пророка, который утверждал, будто может сделать то, что не в силах совершить человек, но, уверенный в истинности своих слов, ждал «поддержки с небес».

О взглядах Ибн Сины на пророчество мы будем говорить ниже, здесь же укажем, что его характеристика «дара прорицания» выделяется тонким знанием человеческой психологии, подкрепляется многолетней медицинской практикой.

При этом Абу Али, «психолог-практик», имевший большой опыт убеждения больного в правильности своего лечения и правителей в своевременности принимаемых им мер, говорит о необходимости тщательно соизмерять свою речь с характером тех людей, к кому она обращена: одних убедить легко, другие недоверчивы и требуют тщательно продуманной аргументации.

Тех, кто поддается страху и боится последствий своего упорства, бывает легче убедить ссылкой на слова пророка, имама или поэта; тот, кто мягок по природе, верит убеждениям, а любящего привлекает мысль помочь любимому. Если ты похвалишь человека и увидишь, что это ему приятно, то знай, что он самовлюбленный и тщеславный и почувствует склонность к тому, кто будет его восхвалять... Такому он будет верить больше всех. Если на кого-то гневается, то вернее всего будет обвинять этого человека во лжи, а если человек жесток, то нечего и думать склонить его к жалости.

Ибн Сина пишет:

Поистине ремесло ритора весьма полезно, и верные суждения о том, что такое справедливость и добро, более полезны и более благодетельны для людей, чем неверные.

Мы уже разъяснили, что доводы почти бесполезны, если надо заставить простых людей сделать истинное заключение, и разъяснили также, что риторика занимается изучением способов убеждения. Правильное умозаключение основано на риторике и споре, его закон — исследование и рассмотрение.

Однако он отмечает, что понятия «полезного» и «вредного» для риторики весьма относительны, так как в пользу для одного человека или государства может заключаться «вред для другого», а риторика в противоположность философии не стремится непосредственно к выяснению истины, а служит временным интересам того или иного человека или государства.

Согласно Ибн Сине, имеется три вида риторической

речи: правдивое утверждение, ложное утверждение и просьба о помощи. Напомнив о том, что риторика — искусство древнее, Ибн Сина отмечает, что еще во времена «первого учителя», т. е. Аристотеля, ораторы разделились на два течения: первые употребляли все три вида речи, вторые не прибегали к ложным утверждениям. Всем ораторам было свойственно употребление «общих истин», которые, как думают простые люди, диктовались не каким-либо законодателем, а самим разумом, как, например, утверждения: «Необходимо почитать своих родителей», «Благодарность благодетелю есть долг всякого человека».

Нужно учесть еще и следующее. Поскольку философия, логика, риторика, являясь гуманитарными науками, были тем самым науками сугубо идеологическими, Ибн Сина избегал «современности», и в его трудах нет упоминаний фактов из жизни государств его времени. Может быть, он считал это «ненаучным», а вернее всего предпочитал не называть тех людей, которых имел основание постоянно опасаться. Поэтому он, скажем, в качестве «типичного» тирана приводит не Махмуда Газневи, а берет пример из отдаленного прошлого и т. п.

Слова Ибн Сины, можно сказать, прочувствованны и явно подкреплены его собственным опытом в общении с многочисленными правителями и их приближенными. Поэтому он вновь и вновь повторяет, что доказательство действует на людей «высших» (в интеллектуальном плане), обладающих знаниями и способных к объективному рассуждению; что же касается низших, «среди которых могут быть и правители», то на них никакие доказательства не действуют, и тогда нужно применить риторику, приложить все мастерство оратора, чтобы убедить их, «склонив их души» умело построенной речью. «Если же оратору и теперь не удастся добиться успеха, то это не его вина», — замечает он, сравнивая подобный случай с запущенностью болезни пациента, «от которой уже не может вылечить и самый искусный лекарь».

Но, прибегая к риторике, не следует впадать в софистику, так как она может увести от истины совсем далеко: «Что касается софистики, то она направлена не на убеждение, а на запутывание. Она не из тех искусств, которые употребляются людьми для пользы».

Далее философ уделяет внимание главным образом психологическим особенностям людей различного характера и различного социального происхождения, рекомендуя оратору использовать соответствующие особенности в его речах, обращенных к этим людям. Нужно учитывать все факторы: из какого племени происходят эти люди, свободные они или вольноотпущенники, долго ли живут в этом городе, богаты ли. «Может быть, они из племени, породившего множество счастливых людей, которым удалось совершить достойные и похвальные дела и которыми это племя гордится. Это нужно указать, когда называешь их предков как с отцовской, так и с материнской стороны, если они унаследовали упомянутые нами достойные качества. Нужно назвать также ныне живущих прославленных людей из этого племени, как стариков, так и молодых».

Перед тем как перейти к основному предмету речи, следует остановиться на положительных качествах того, к кому она обращена, восхвалить его ум, храбрость, умение достойно себя держать и т. д. При этом нужно иметь в виду различные пороки в человеческой природе, мешающие людям воспринимать истину и соглашаться со словами, содержащими добрые советы. Немало здоровых подобны больным, как, например, те, что по своей природе склонны к лени или обжорству и доходят до чрезмерной тучности, которая мешает им ходить и вообще препятствует быстроте их движений.

В таких высказываниях уже чувствуется врач, обращающий большое внимание на вопросы диететики и физической культуры. По свидетельствам Низами Арузи и Бейхаки, Абу Али очень следил за собой, был строен, подвижен, всегда подтянут, поэтому его шокировало невнимание к своей внешности, за что, между прочим, он не любил Ибн Мискавейха. Бейхаки в своем сочинении «Дополнение к сокровищнице мудрости» рассказывает, что, прибыв ко двору Ала ад-Даула, Абу Али обычно садился недалеко от эмира, чье лицо «сияло от наслаждения, когда он дивился прекрасному облику Абу Али, его совершенству и умению себя держать. Когда он говорил, все собравшиеся внимательно слушали, не пропуская ни слова».

Абу Али, таким образом, требует от оратора тех же качеств, которыми обладал он сам, заявляя, что если

тот не отличается «внешними» достоинствами, то вряд ли ему удастся заставить прислушаться к его словам «необразованных» и неразумных.

Мы замечаем здесь, что философ затрагивает в разделах, относящихся к логике и ораторскому искусству, вопросы этики и политики, о чем мы будем говорить несколько позже. Здесь же отметим только, что он разъясняет разницу между «добром» и «пользой», говорит об относительности понятия «добро». Так, он приводит пример «счастья» царя в осажденном городе, обрадовавшегося, когда враги отдали ему тело его убитого сына, чтобы он мог предать его сожжению.

Этот пример явно греческого происхождения, так же как и многие другие, включенные философом в «Книгу исцеления».

Он продолжает:

Затем к полезному добру относятся хороший поступок или воздаяние за него, ведь это и само по себе благо, и полезно для другого блага. Здесь подразумеваются доброта, хорошее слово о ком-либо, любовь и дружба. Наилучший из добрых поступков — это тот, что имеет целью помочь достойным против их недостойных и низких врагов, будь то помощь на деле или помощь словесная, как сделал Гомер, поэт, избрав достойных — Тиндара, царя Афин, и Елену, его дочь, а также доблестного Ахиллеса, сделав их объектом хвалы и прославления, поставив их противником Александра Париса, сына царя варваров, который был их врагом, и осыпав варваров поношениями и насмешками. Он поступил и с друзьями и с врагами так, как нужно, — был добр с друзьями и жесток с врагами в той мере, насколько это было необходимо.

Из отрывка, приведенного выше, мы видим, что Абу Али Гомера не читал и знает его только по пересказам, да и то неточным, в которые привнесена морализаторская тенденция, отсутствующая у Гомера. Но это не мешает ему считать греческого поэта величайшим авторитетом, сама ссылка на которого уже является доказательством.

Говоря о том, что риторика — искусство, а искусство не всегда бывает правдивым, Ибн Сина все же отдает предпочтение «правдивому слову» и по этому принципу даже классифицирует науки, утверждая, что «из двух наук более достойна та, что более правдива и имеет большее влияние. Так, например, медицина достойнее науки об украшении тела, а геометрия более достойна, чем этика, ведь в геометрии истина доказуема точными

методами, а она-то и является целью этой науки, в этике же истина слабее, так как она основана на вещах, считающихся похвальными, и достижение истины не является ее единственной целью, а требуются еще и действия, которых может и не быть».

Абу Али подчеркивает здесь, что этика носит «преходящий» характер и что ее положения редко претворяются в жизнь, поэтому она и «менее достойна». Таким образом, «правдивость», истина делают ту или иную науку и ее доказательства «достойными» в большей или меньшей степени, и, чем более абстрактна наука, тем она более истинна, так как в ней меньше ошибок и искажений, связанных с несовершенством опытов.

В этом рассуждении, с одной стороны, видна прозорливость ученого, понимавшего, насколько еще несовершенны эксперименты в медицине, химии и т. д., и поэтому не полагавшегося на них целиком, как это делал, например, аль-Бируни и из-за чего они спорили друг с другом. И здесь же была его историческая ограниченность, ибо на логику он полагался больше всего, думая, что именно логика представляет собой наиболее совершенный инструмент познания природы и ее закономерностей.

Истина действует на людей сильнее всего, продолжает Ибн Сина, но способов преподнесения истины существует множество. Если просто назвать какой-то факт, то воздействие будет меньшим, чем если бы этот факт был подан в риторически обработанной форме. Приводится еще один пример из Гомера: «Гомер сказал: „Если этот город будет взят с боем... погибнет множество людей, вспыхнет пожар, который спалит весь город, и каждый будет призывать своего сына, оплакивая его: „О сын мой такой-то!“ Вот это разделение (то, что каждый будет называть по имени своего сына. — Б. III.) заставляет ощутить зло сильнее, чем если бы об этом упоминалось вообще, без разделения».

Очень интересен раздел, где Ибн Сина рассказывает об употреблении эвфемизмов. Здесь как нигде чувствуется расхождение с арабской традицией, которую, кажется, Ибн Сина намеренно не принимает. Без сомнения, ему было хорошо известно творчество арабских поэтов и прозаиков — «сатириков», иначе он не мог бы исполнять должность надима. Хотя придворные беседы

у Бундов велись, очевидно, на персидском языке, но знание арабского языка и арабских стихов было обязательным, и ниже мы расскажем о случае, подтверждающем это. Однако примеры, которые приводит Абу Али, взяты опять только из, условно говоря, античного источника: здесь есть и «мудрая Сапфо», и тиран Анкей, которого философ называет «мутагаллибом».

Ибн Сина поясняет употребление эвфемизмов так:

О болтуне говорят, что он мастер на хорошие советы, о распутнике — что он весел и приятен в обращении, о тупице — что он крошечный, о гневливом и вечно нахмуренном — что он благороден и почтен, о дураке, ничего не смыслящем в радостях жизни, — что он целомудрен, о безрассудном — что он храбр и доблестен, о гуляке — что он остроумен, о расточителе, ничего не жалеющем для удовлетворения своих прихотей, — что он щедр.

Рассказав далее о различении качеств людей, по-разному воспринимающих обращенную к ним речь, Ибн Сина дает несколько схематичную, но в то же время тонкую психологическую характеристику лиц разного возраста. Он говорит:

В юношах очень сильны страсти, которые главным образом ограничиваются телесными желаниями, относящимися к Венере, как любовные дела, одежда, благовония. Юноши очень переменчивы, им быстро надоедает то, чем они заняты, они склонны к чрезмерным увлечениям и крайностям. Они быстро утомляются, так как их страсти слишком сильны, они беспокойны и неустойчивы во мнениях. Их мысли подобны ложной жажде, которую можно утолить прохладным ветерком. Они быстро приходят в ярость и неустойчивы в гневе, потому что берегут свою честь и не выносят позора.

Что касается молодых людей, то они очень себялюбивы, но любят также своих друзей и сверстников, ибо они жизнерадостны и веселы, а веселье может быть только в общении с друзьями. Цель их действий — не истинная польза, а польза, ведущая к наслаждению, поэтому они и избирают себе друзей для веселья и наслаждения, а не для пользы и не из разумных соображений. Поэтому они и любят друзей, что наслаждаются дружбой...

Что касается стариков, то их нрав противоположен всему этому. Они очень упрямы и подозрительны, никому не верят, так как много испытали и были обмануты; они всегда на чеку, ибо не раз оплошались и им пришлось спасаться от различных бед... Если они принимают какое-нибудь решение, то делают это на основании собственного опыта. Поэтому их суждения основаны на их собственном опыте, но они так много пережили, что будто не пережили ничего...

Если старики говорят о вещах, которые должны произойти в будущем, то их слова полны неуверенности и сомнения, поэтому они то и дело перемежают свою речь словечками «может быть» и «возможно». У них нет желания затевать любовные дела, так как они

в этом уже не нуждаются, но зато проявляют большую разборчивость в еде. Старики любят справедливость и поддерживают справедливых правителей, но это больше от трусости и слабости — ведь стремление к справедливости означает любовь к мирной жизни, а любовь к мирной жизни бывает результатом или достойного нрава, или малодушия...

Старики всегда предпочитают полезное прекрасному, и все это из-за себялюбия — ведь тот, кто любит только себя, всегда предпочтет полезное прекрасному. Старики проявляют алчность, домогаются пользы для себя, но стремятся к этому не открыто, как молодые, а всякими тайными путями, прибегая к хитростям и коварству, которых стыдятся в противоположность молодым.

Они могут быть также милосердными, но не по той же причине, что молодые: молодые бывают милосердны потому, что любят людей и верят им, особенно тем, кто кажется им безвинно пострадавшим, а старики бывают милосердными из слабости и все время думают о какой-нибудь беде, представляя, что она может случиться и с ними.

Вместе с тем старики более терпеливы и не так поддаются беспокойству. Они не любят шуток, потому что шутки не совмещаются с присущей им серьезностью и противоречат терпеливости.

Что же касается тех, кто достиг полной зрелости, но еще не склонился к упадку, то их нрав представляет собой среднее между нравом молодых людей и стариков — между безрассудной смелостью и трусостью, между доверием ко всем и ко всему и полному неверию ни во что. У них есть и должная смелость, они доверчивы настолько, насколько это нужно. Они любят полезное, смешанное с прекрасным, и шутку, сочетающуюся с серьезным, в то время как молодые люди храбры и безрассудны и предаются страстям, а старики трусливы и воздержанны. Этот возраст начинается в тридцать — тридцать пять лет, а завершается в пятьдесят.

Затем следует разбор способов «красноречия», к которым нужно прибегать, учитывая возраст того, к кому обращена речь. Наиболее легко поддаются влиянию живой и яркой речи юноши и молодые люди, стариков можно убедить лишь с большим трудом, указав им прежде всего на пользу, которую они смогут извлечь из того или иного дела. Наиболее благодарными слушателями оказываются люди, достигшие «акме» (от 35 до 50 лет), их можно убедить с помощью доказательств, подчеркнув «прекрасную сторону» и речей, и поступков.

Для чего же понадобились Ибн Сине рассуждения о различии нравов «по возрасту и по положению»? Он приводит их для того, чтобы подвести своих учеников или читателей к основной для него мысли о том, что чрезмерно перегруженный риторическими фигурами стиль является показателем «душевной слабости», претенциоз-

ности и не говорит о большом уме и достоинствах того, кто употребляет этот стиль.

Он пишет:

Если оратор хочет понравиться и употребляет для этого множество различных приемов, то так происходит от слабодушия. Чем сильнее человек, тем более он склонен к сдержанности и самоограничению. Такие люди достигают своей цели благодаря силе души и превосходству разума. Они выше того, чтобы возноситься с помощью недостойных средств, поэтому у них нет потребности в проявлении высокомерия и они ведут себя скромно в общении с другими людьми, не наносят ничтожных обид, а если враждуют, то серьезно.

Эти слова Ибн Сины направлены против высокомерных и невежественных придворных и «людей войска», а также против все усиливающегося тяготения к «прециозному стилю», который проявился, например, в «Истории Ямин ад-Даула (Махмуда Газневи)», составленной современником Ибн Сины историком аль-Утби (ум. 1036). Именно последнего Абу Али, вероятно, имеет в виду в первую очередь, когда замечает:

Те, что заняты выяснением правдивых причин и обстоятельств и полностью овладели знаниями, те, что отмечены знаком истины, никогда не занимаются украшением своей речи — ведь ни геометр, ни другой учитель никогда не приукрашивает своих слов, разве что у него не хватает знаний, или он лжет, или вынужден по какой-нибудь иной причине прибегать к этому, как некоторые хорасанцы и жители Насафа, которые близки нам по времени. Эти ухищрения — не что иное, как ложь и притворство, направленные к разным целям, и их можно оправдать лишь в том случае, если эти цели хороши.

«История Ямин ад-Даула» кажется наилучшим примером «ухищрений», т. е. стиля, характеризующегося применением всевозможных перифраз, украшений, рифмованной прозы, и Ибн Сина уверен в неискренности автора, «вынужденного» использовать этот стиль в угоду Махмуду Газневи. Сам Ибн Сина никогда не злоупотреблял «украшениями», хотя умел ими пользоваться. Он пишет: «Знай, что внимание к украшению речи в ораторском искусстве и в поэзии — вещь весьма полезная. Что же касается обучения наукам, выбор слов при этом — легкое дело. Достаточно, чтобы эти слова были понятными, чтобы каждое из них соответствовало только одному значению и не было метафорой».

То, что уместно в поэзии, неуместно там, где на первом плане стоят точность и доходчивость изложения.

«Пышность речи должна применяться не повсюду, — замечает Ибн Сина, — и оратор не должен в этом подражать поэту». По его мнению, «первыми, кто нашел путь к применению побочных и неупотребительных значений слов, были поэты, так как они строили свою речь не на правильности или обычности, а только на воображении. Поэтому они стали громоздить слова и прибегли к декламации под музыку».

Ибн Сина постоянно подчеркивает отличия между поэтической речью и ораторской. Специфической чертой ораторской речи является прямолинейность, а поэзии — образность.

Бывает, что тот, кто занимается риторикой, употребляет поэтический образ или, напротив, поэт употребляет риторический прием, даже не чувствуя этого. Это происходит тогда, когда стихотворец берет обычные мысли и правильные слова, в которых полностью отсутствуют воображение и какое-либо подражание (ср. аристотелевский «мимесис». — Б. Ш.), и ставит такие слова в логической риторический ряд, будучи обманут, словно глупец, внешним сходством этого с поэзией. Что же касается знающих людей, то они не считают подобное стихами. Ведь для поэзии недостаточно быть только ритмической и рифмованной речью. Такой человек подобен вору, потому что он крадет мысли безо всякой необходимости и даже подобия необходимости. И первым, кто делал это, был Еврипид.

Мысль эта не нова: она встречается и у Абу Хиляля аль-Аскари (ум. 1005), старшего современника Ибн Сины, упрекавшего поэтов за «прозаизмы», но интересна тем, что показывает, насколько живо воспринималось Ибн Синой античное наследие, как бы противопоставлявшееся им «бедуинским» примерам, которых он при его феноменальной памяти, очевидно, мог привести множество.

Формулируя свои представления о качествах поэтического произведения, Ибн Сина указывает, что поэт должен сочетать в своих стихах ясность с богатством воображения:

Его слова не должны быть низменными и нелепыми, а также не должны слишком прямолинейно указывать на то, что поэт имеет в виду. Выдающиеся поэты используют в своих стихах лучшие из слов, употреблявшихся и употребляющихся среди народа. Они отбирают всем известные, достойные выражения, отбрасывая низкие, вычурные и слишком изысканные, без которых можно обойтись. Эти средние слова, которые поднимаются над уровнем простонародных слов и вместе с тем не переходят к ненавистой вычурности и деланности, называются «преобладающими».

Здесь мы ясно видим отражение теории «среднего стиля», который встречается уже у известного философа, логика и теоретика литературы Кудамы ибн Джафара, жившего за сто лет до Ибн Сины (ум. 922). Вместе с тем в суждениях Абу Али о функциональности поэтических размеров («короткие» размеры связаны с «шутливыми стихами», а «длинные» — с «серьезными») допустимо усмотреть влияние «Поэтики» Аристотеля. Укажем, кстати, что соответствующие идеи разрабатывал и IX в. арабский теоретик литературы Ибн аль-Мутааз.

Весьма показательны слова Абу Али о «ненавистой вычурности и деланности», потому что в его время перифрастический стиль стал достоянием не только дабиров, государственных чиновников, но все шире проникал во все жанры словесного творчества, вплоть до исторических хроник (мы уже говорили об «Истории Ямни ад-Даула», написанной придворным летописцем Махмуда Газневи).

При этом Ибн Сина отнюдь не осуждает применение в разумных пределах различных тропов, прежде всего метафор и сравнений, которые традиционно (начиная с Ибн аль-Мутааза) считались наиболее употребительными художественными средствами. Подобные высказывания мы находим и у Кудамы ибн Джафара и у аль-Аскари.

Разъясняя сущность метафоры в поэзии, Ибн Сина пишет: «Знай, что причинами замечательного впечатления, производимого метафорой, являются удивление необычностью и следующее за ним восхищение величием и красотой образа, как, например, когда человек встречает незнакомых и никогда не виденных им людей, он уважает и почитает их больше, чем знакомых». Ибн Сина придерживается общепринятого в то время взгляда на поэзию, согласно которому от поэта требовалась не правдивость, достоверность изображаемого, а изощренное владение различными художественными приемами. Поэтическое искусство, говорит Абу Али, «существует для воображения, а не для того, чтобы заставить поверить во что-то».

Интересно познакомиться с примерами, которые приводит Ибн Сина:

У метафорического высказывания могут быть разные степени воздействия. Так, если при описании пальцев возлюбленной употре-

бить эпитет «розовые», то это влияет сильнее, чем если было бы сказано «красные» и особенно «червонные». Метафора здесь заключается в употреблении слова «розовые» для выражения красного цвета, так как в этом эпитете воображение подсказывает еще и нежность и аромат розы, что не пришло бы в голову при употреблении эпитета «красные», который совершенно не включает в себе похвалы и одобрения. Слово же «червонный» вызывает в воображении образ гадких и грязных червей. То же самое происходит и при употреблении иных слов, но метафор: одни из них лучше, чем другие, и слово, обозначающее более возвышенное понятие, лучше, чем слово, обозначающее низшее понятие, даже если бы они имели один и тот же смысл. Например, когда говорят о муле, что он «потомок скакуна не от скакуна», это лучше и более возвышенно, чем сказать, что он «потомок осла не от осла»... Это близко к тому, что сказал Абу-т-Таййиб (аль-Мутаннаби, 915—965, один из величайших средневековых поэтов.— Б. Ш.):

О Ибн Катавас, о полуслепой,
А если ты хочешь похвалы, то полузрячий!

В арабской поэзии неупотребителен эпитет «розовый» для обозначения пальцев красавицы, они обычно сравнивались с виноградниками и даже с червячками (у бедуинов был обычай наносить на пальцы красную краску как кольца, так что пальцы напоминали червячков), поэтому можно сказать, что для арабской поэзии «розовые пальцы» — «чужеземный» образ.

Любопытен перечень «холодных слов и выражений», под которыми Ибн Сина подразумевает неудачные словоупотребления:

Холодные слова и выражения делятся на четыре вида.

Первый вид — это высказывания, построенные с помощью словосложения и заменяющие употребление простых названий, когда сочетаются понятия, далекие от значения данного слова и не свойственные ему; например, когда небо называют «многоликое» или вместо слова «земля» говорят «немая», а вместо «лысец» — «друг нужды». Иногда вместо выражения «гневная душа» употребляют слово «лев», а морское дно называют «пурпуроцветным». Это все сложные выражения, не дающие никакого определения, образа, особенности, не показывающие, какую цель имел в виду говорящий. Но в поэзии подобное позволительно, и такие выражения употребляются не потому, что они указывают на какую-либо вещь, а потому, что с их помощью пытаются изобразить ее.

Второй вид — это когда употребляют необычное слово или его вариант из того же языка или в переводе из другого языка. Или же это употребление «изобретенных», вновь выдуманных слов, когда, например, один из арабов сказал:

«Величие постепенно поднимало нас, и мы поднялись (здесь последнее слово „выдумано“, и значение его восстанавливается гадательно.— Б. Ш.)»,

Третий вид — это когда употребляются слова, подходящие по значению, но необычные по форме. Они тяжелы не потому, что они так же непонятны, как предыдущие, а потому, что их форма как бы искажена. Это мешает воспринимать их как должно, ибо они слишком длинные... Слово может казаться тяжелым из-за своей неясности, как бывает, когда оно неточно указывает на время и неизвестно, произошло ли действие в прошлом, или произойдет в будущем, или время просто спутано, как если говорят «это было» вместо «это будет». Слово может быть связано с каким-либо иным понятием, не с тем, с которым оно употребляется, когда, например, называли вино «рыжим», а ведь это не очень широко известно, или когда о воде и молоке говорят «два белых», а это также не пользуется известностью.

Ибн Сина считает, что не следует использовать «застрепанные» слова и образы, которые люди постоянно встречают в повседневной жизни. Не производит хорошего впечатления также и злоупотребление стереотипными образными средствами. Не надо раз от разу повторять: «Ахиллес прыгнул, словно лев». Это составляет «четвертый вид холодных слов и выражений».

Образы, как пишет Ибн Сина, должны употребляться параллельно: метафора с метафорой, сравнение со сравнением. Он иллюстрирует это положение так: «Если говорится о Венере и Марсе с употреблением аллегорий, уподобления или подражания (словесного воспроизведения внешнего облика) и о Венере сказано: „Та, кто держит в руке кубок“, то следует сказать о Марсе: „Тот, кто держит в руке копье“, чтобы они одновременно были и подобными и различными».

Ибн Сина подчеркивает необходимость соблюдения грамматических норм того языка, который автор избрал для написания своего произведения, недопущения вольностей, говорит об умении дать «уклончивый ответ», что необходимо прежде всего для лиц, «близких к царям» (о чем хорошо знал на собственном опыте), и приводит в качестве примеров общеизвестные ответы прорицателей: «Когда встретятся два войска, погибнет великое царство» и «Если царь перейдет реку, погибнет великое царство» — «уклончивость» пророчеств состоит в том, что неизвестно, чье именно царство обречено на гибель.

Следует указать на некоторые суждения Ибн Сины, где он, как можно думать, критически отзываясь об арабской «бедуинской» поэзии, еще считавшейся в то время эталоном для любого поэтического произведения.

Он говорит: «Из вещей, больше всего нарушающих красоту стиха, можно назвать введение посторонних слов в слова поэта и отход от основной мысли». Упомянутые здесь своего рода «отступления» от «основной мысли» были отличительным свойством традиционной поэзии. Против традиционной поэзии, бесспорно, направлено и его высказывание в пользу употребления эвфемизмов вместо «низких» слов.

В «Риторике» Ибн Сина уделяет также большое внимание музыкальности и ритмичности речи оратора, со звучным окончанием, встречавшимся еще в речах «древних». Говоря о разнице между ритмической прозой греков, которую он вряд ли знал в подлиннике, хотя теоретически был осведомлен о ее особенностях, и арабской рифмованной прозой (садж), Ибн Сина утверждает:

А у арабов есть другие способы для того, чтобы сделать прозу близкой к поэзии. Таких способов пять. Первый заключается в том, чтобы делать периоды равными по длине; второй — в том, чтобы помещать в них равное количество отдельных слов. Третий способ подразумевает равное для периодов количество слов и звуков; например, когда говорят «терпенье безмерно», то после этого нужно сказать «даренье примерно», а не «благоденствие примерно». Следующий способ означает полное сходство слогов, чтобы были одинаковые гласные звуки; например, если скажешь «балаун джасимун» («огромное терпение» или «огромный труд»), то после этого надо сказать «навалун азымун» («великий дар»), а не «мавхибун азымун» (то же значение), хотя и тут звуков равное число. Пятый способ — это когда слоги похожи друг на друга в параллельных предложениях, и если скажешь «балаун джасимун», то после этого нужно сказать не «манихун азымун» («великая остановка», «место даров»), а «манахун азымун» (то же значение), чтобы в обоих случаях было два долгих слога с долгим звуком «а».

Что же касается подлинного саджа, то его сущность — в сходстве конечных звуков отдельных частей. Садж не имеет никакого отношения к ритму. Такой стиль является отличительной особенностью арабов и характеризуется огромным богатством слов, но все это не делает прозу поэзией.

Говоря о размере речи оратора, а также прозаического или поэтического произведения, Ибн Сина, как и Аристотель, замечает, что произведение должно быть «обозримым» — не слишком коротким, не слишком длинным:

Что касается длинного, то оно навеивает скуку, и когда доходишь до его конца, то забываешь начало и отклоняешься в сторону, как тот, кто переходит с одного берега широкой реки на другой.

Когда река широка, ее не перепрыгнешь одним прыжком, а если кто попытается сделать это, то утонет на самой середине. А если дорога слишком длинна, то путники оставляют того, кто ведет их по ней, отказываясь следовать за ним. Длинное скучно, а короткое ничтожно.

Суммируя содержание приведенных выше материалов из «Книги исцеления», характеризующих взгляды Ибн Сины на словесное искусство (риторику и поэзию), повторим основные выводы. Ибн Сина обращает внимание на разницу между ораторской речью (прозой) и поэзией, что было обязательно для всех средневековых теоретиков литературы и стилистов этого региона и доказывает полную осведомленность Ибн Сины в соответствующей проблематике. Он резко восстает против претенциозности, вычурности и «деланности» в прозе, против все усиливающейся тенденции к употреблению перифраз, к применению редких и непонятных слов. Чувствуется его отрицательное отношение к придворным летописцам типа аль-Утби и ему подобных, произведений которых пересыпаны «холодными словами и выражениями». Ощутимо также знание Ибн Синой античной культурной традиции. Налицо и подспудная полемика с «бедуинским» стилем древней арабской поэзии.

Ибн Сина был также крупным знатоком музыки. Изложив основы теории музыки в «Книге исцеления», он описывает музыкальные тоны, ритмы и место, которое каждая тональность занимает на струнах лютни.

В заключение этой главы обратимся опять к Низами Арузи, рассказы которого могут проиллюстрировать, как всегда в живой и доходчивой форме, какое значение придавалось в его время «искусству красноречия».

...Это искусство политической и риторической аргументации, применяемой... в целях восхваления и поношения, обмана, оболыбления и подстрекательства, для превознесения или приуменьшения дея, в разного рода извинениях и упреках, в подтверждение верности, в напоминание о прошлом. Это искусство нахождения, упорядоченности и размещения слов сообразно каждому случаю, дабы все было выражено как можно лучше и удачнее. В построении речи необходимо следить за тем, чтобы слово подчинялось смыслу, а речь была краткой. У арабских мастеров красноречия сказано: «Лучшая из речей та, что коротка и ведет к цели». Ибо везде, где смысл подчиняется слову, речи долги и автора назовут болтуном, а болтун — это пустослов.

Тот же автор приводит множество примеров «красноречивых речей и посланий», среди них, например, послание дабира аль-Искафи саманидскому эмиру Нуху ибн Мансуру: «Во имя Аллаха, милостивого, милосердного. О Нух, ты препирался с нами и умножил спор с нами, исполни же то, что обещаешь, если ты из правдивых». «Соль» этого «красноречивого послания» в том, что аль-Искафи использует сходство имен коранического персонажа Нуха (библейского Ноя) и саманидского эмира. Низами Арузи рассказывает, что все хорасанские дабирь, прочтя это послание, «прикусили зубами палец от удивления».

Тот же аль-Искафи, сообщая о поражении мятежника Макана, отправил эмиру Нуху ибн Мансуру с почтовым голубем листок бумаги, где было написано: «Амма макана фа сара касмихи» («ма» — частица отрицания, а «кана» — глагол «быть» в прошедшем времени, так что это значило: «Макан стал подобен своему имени», т. е. его не стало). Записка вызвала восхищение эмира Нуха, который «не так обрадовался победе, как этому изречению. Он заново пожаловал аль-Искафи все необходимое для спокойной жизни и сказал: „Такому человеку следует быть свободным от всех забот, дабы он и дальше занимался искусством тонких речей“».

Столь же «тонкое речение» принадлежит знаменитому адибу и вазиру Сахибу ибн Аббаду, который написал судье города Кума, уличенному во взяточничестве: «Во имя Аллаха, милостивого, милосердного, о судья Кума, мы отстранили тебя — уйди!» Вся тонкость здесь в том, что название города звучит так же, как арабский глагол «кум» («встань», «уйди»).

Не подарит ли мне кто-нибудь из моих братьев свое внимание, чтобы я поведал ему хотя бы часть моих страданий; может быть, он своим участием сделает их бремя немного легче. Ведь истинный друг сохраняет незамутненной чистоту верности и любви как в радости, так и в беде... Где уж тебе быть истинным другом, если ты сделал дружбу товаром, к которому прибегаешь, когда тебя к этому побуждает необходимость, но ты отказываешься повиноваться законам дружбы, если оказывается, что друг тебе не нужен?

К другу приходят только тогда, когда приходит беда; о друге не забывают только тогда, когда не дает о себе забыть забота.

Но вы не таковы, братья, которых соединило божественное сродство душ, которых сроднило соседство с истиной. Они узрели прозорливым оком истину, они отряхнули грязь и пепел сомнения, изгнав его из сердца. И воззвал к ним сочетававший их посланец: «О братья истины, вставайте, побуждая друг друга, пусть каждый из вас откроет покров своей тайны для другого, пусть каждый из вас узнает помыслы другого, чтобы вы стали совершенными, одни благодаря другим.

О братья истины, укройтесь масками, как укрывается иглами дикобраз, явите то, что скрыто, скройте то, что явно. Богом клянусь, явное — это то, что скрыто, а скрытое — то, что явно.

О братья истины, сбросьте свою кожу, как сбрасывает свою старую кожу змея, пробивайте тайные ходы в земле, как земляные черви, будьте как скорпионы, несущие свое оружие у себя на спине, — ведь сатана искушает человека, нападая на него сзади. Запаситесь ядом — и вы будете жить, возлюбите смерть — и вы оживете и взлетите.

Не стройте себе гнезд, в которых будете барахтаться,

— ведь гнездо — ловушка для птиц. А если вам будет мешать то, что у вас нет крыльев, украдите их и летите — ведь лучшие из тех, кто впереди, — умеющие летать.

Будьте как страусы, глотающие раскаленные камни; будьте как удавы, переваривающие твердые кости; будьте как саламандры, погружающиеся в пламя без вреда для себя; будьте как летучие мыши, что не появляются, пока светит солнце, — лучшие из птиц — летучие мыши.

О братья истины, самый богатый человек — это тот, кто осмеливается заглянуть в свой завтрашний день, а самый бедный — тот, кто недостоин того жизненного срока, который ему отмерен.

О братья истины, нет ничего удивительного, если ангел сторонится зла, а неразумное животное совершает скверный поступок, но удивителен человек, поддающийся своим страстям и, из-за того что предпочел страсть сдержанности, теряющий человеческий облик. Удивительно, что человек повинуетя страстям, хотя его сердце освещено светом разума.

Клянусь жизнью самого бога, ангелу подобен человек, устоявший, когда в нем бушуют страсти, не поддавшийся им и не оступившийся, вступив в их предел, и недостоин даже именоваться животным тот из рода человеческого, чьей силы недостало на то, чтобы противостоять своим страстям».

Мы помним, что аль-Джузджани упоминает о «послании», т. е. о трактате, написанном его учителем во время заточения в крепости Фараджан. Это послание носит название «Хайй ибн Якзан». Немного позже мы объясним значение этого заглавия, а сейчас попытаемся представить себе реальную обстановку вокруг Абу Али и его душевное состояние. Как замечает аль-Джузджани, Ибн Сина, войдя в крепость, сложил стихи, в которых выразил сомнение в том, что ему удастся выйти оттуда. Может быть, заключение и не было очень суровым, раз ученый мог работать над своими сочинениями, но все же Ибн Сину окружали враги, и он не знал еще тогда, что крепость вскоре будет захвачена войсками Ала ад-Даула и он сможет выйти на свободу, хотя и не сразу попадет в Исфахан. Заниматься медицинской практикой, заниматься с учениками Ибн Сина не мог: он

был узником. Но кипучая натура Абу Али не давала ему оставаться в праздности, и он использовал время своего заключения для написания справочников по фармакологии и одного из наиболее известных его посланий — аллегории «Хайй ибн Якзан».

Ибн Сина начинает это произведение словами о том, что он наконец, уступая настоятельным просьбам своих учеников, решил написать «Объяснение того, кто такой Хайй ибн Якзан». Буквально название трактата и имя «главного действующего лица» означают «Живой, сын Бодрствующего».

Отметим, что «Живой» — один из эпитетов Аллаха. В Коране не раз говорится, что бог «не спит», что «его не берут ни сон, ни дремота». В речах проповедников часто употреблялся эпитет Аллаха, переводящийся как «тот, кто не спит». Может возникнуть вопрос, не идет ли в трактате Ибн Сины речь об Аллахе. Но тогда зачем разъяснять, кто такой этот Живой и как он может быть сыном Бодрствующего, если известно, что Аллах «сродил и не рожден и у него нет товарищей»? Конечно, это не Аллах и не его сын, ибо у Аллаха нет сына. Но предоставим слово самому Абу Али.

Текст гласит:

Когда я находился в моей стране, мне случилось выйти со своими спутниками на прогулку в один из садов, украшающих этот край. В то время как мы прогуливались, перед нами вдруг появился светлоликий старец величественного вида и преклонных лет. Годы прошли над ним, но... он не сгорбился и не ослабел, в волосах его не было и следа седины, а вид его отличался величием, присущим тем, кто вошел в возраст седины. Мне захотелось поговорить с этим старцем, и я почувствовал в душе желание подойти и познакомиться с ним. Я свернул к нему вместе со своими спутниками, и, когда мы подошли, он первым приветствовал нас. Его голос был приветлив, как и его улыбка. Мы завели разговор, и наконец дошло до расспросов о его положении, образе жизни и ремесле, а также о его имени и родной стране. Он ответил: «Что касается моего имени и происхождения, то я зовусь Хайй ибн Якзан, родина моя — святой Иерусалим, а мое занятие — путешествия по странам разных миров, чтобы узнать, каковы они. Лицо мое обращено к моему отцу, вечно живому, и от него мне дарованы были ключи от всех наук. И он указал мне пути, ведущие ко всем сторонам света, так что я посетил все края».

Согласно комментарию средневекового ученого Ибн Зайла, пребывание в стране означает, что душа написавшего эти строки находится в его теле, где пребыва-

ют все жизненные силы. Слова автора указывают также, что в то время он занимался только сугубо мирскими делами, не задумываясь о причинах существования вселенной. «Спутники», о которых упоминает Ибн Сина, это жизненные силы, страсти и стремления. Прогулка, на которую автор вышел вместе со своими спутниками, подразумевает устремление его к постижению чего-то высшего, ранее ему неизвестного, т. е. абстрактных истин.

И, наконец, величественный светлоликий старец — это активный, или деятельный, разум (вспомним, что он персонифицируется Ибн Синой и в облике архангела Гавриила, «посредника и вестника»), Живой, сын Бодрствующего, первого разума или первопричины, вечно изливающей, эманулирующей свет, почему Хайй ибн Якзан и назван «светлоликим старцем».

То, что Хайй ибн Якзан первым приветствовал автора, символизирует эманацию деятельного разума, а возникшее в профанической душе желание к беседе с ним — аллереорию «готовности» воспринять эту эманацию. Бодрый и прекрасный облик старца подчеркивает вечность и несотворенность деятельного разума, вечно стремящегося к совершенству. Разум «вечно молод», потому что не сотворен и над ним невластно время.

В комментариях, вдвое превосходящих по объему комментируемый текст, толкуется каждое слово, и в общем их смысл сводится к тому, что Хайй ибн Якзан — это аллегория разума, который ведет человека по пути познания высших, абстрактных истин, для чего человеку следует отрешиться от всех страстей, отвлекающих его от этого пути.

Невозможно привести здесь все послание, занимающее 22 страницы арабского текста, поэтому мы ограничимся его кратким пересказом. Автор и его спутники задают старцу вопросы, касающиеся различных наук, чтобы «постичь их глубины». Хайй ибн Якзан объясняет цель своих постоянных странствий — узнать все края мира (т. е. разум проникает во все существующее, «оживляя» его и придавая ему форму). Затем Хайй восхваляет логику, с помощью которой можно постичь все науки, подобно тому как по лицу человека можно определить его характер:

Логика — это наука, за которую стоит заплатить полновесной монетой, она показывает все, что утаено самой природой вещей и может принести тебе величайшую радость и самое сильное горе... Если тебя коснется ее благотворная рука, она сделает тебя самым мудрым и умелым, но если ты колеблешься, она заставит тебя страдать, пока с тобой твои спутники, не оставляющие тебя ни на миг. Это худшие из спутников, и тебе с трудом удастся избавиться от них — они будут постоянно смущать и беспокоить тебя. Дурные спутники — это человеческие страсти, мешающие стремиться к истине достигнуть ее, а именно: разнузданное воображение, гневливость и любострастие, главным образом обжорство. Что касается твоего ближайшего спутника (воображения), то это болтун и обманщик, он накручивает одну ложь на другую и нанизывает один бредни на другие. Он приносит тебе известия, истинность которых замарана ложью, а правда которых смешана с кривдой. А ведь он — твое око и твой проводник. Его обыкновение — рассказывать тебе о том, что несовместно с твоим достоинством и недостойно твоего положения. И тебе подобает отделить правду от кривды, отсеять истину от лжи и отделить достойное от неподобающего и ошибочного, раз уж ты не можешь обойтись без него... А тот, что справа от тебя (гневливость), — еще сильнее, и, если он начнет буйствовать, его не остановишь советами и доводами рассудка. Он — будто огонь, охватывающий сухое дерево; он — будто поток, текущий с гор; он — будто свирепый воин; он — будто львица, лишившаяся своих львят. А тот, что слева от тебя (обжорство), — грязен, алчен и ненасытен, его утробу наполнит лишь прах земной, и его жадность насытит лишь грязь. Он обжорлив, вечно голоден, вечно что-то жует, всегда стремится сожрать еще что-нибудь. Он подобен голодной свинье, которой подкинули корму.

Великолепен сдержанный и вместе с тем патетический стиль послания, где осуществлены многие теоретические принципы риторики, о которых рассказывалось в предыдущей главе. Мы видим здесь и сравнения, и метафоры, и ритмические периоды, длина которых диктуется степенью их смысловой насыщенности и эмоциональной насыщенности. И вместе с тем Ибн Сина не злоупотребляет «красотами»: у него почти нет непонятных и «редких» слов, рифмы которых сделали бы прозаическую речь неотличимой от поэтической, нет слишком рискованных и оттого «безвкусных» тропов. При этом «Хайй ибн Якзан» производит очень сильное впечатление и своей образностью, и ритмом.

Далее разум продолжает свои советы. Хайй говорит, что в странствие нужно отправиться или избавившись от дурных спутников, или подчинив их своей воле, обращаясь с ними сурово, «не давая им воли над собой». Так, следует побеждать буйного спутника с помощью ленивого, и наоборот.

Вся эта часть теснейшим образом связана с этическим учением Ибн Сины о необходимости сдерживать свои страсти, способные «замутить смесь души» и отвлечь человека от «умеренности и гармоничности». Мы уже упоминали, что это положение было основой этических учений того времени, органически связанных со всей системой философских взглядов и непосредственно вытекающих из них (вспомним, например, Ибн Мискавейха, его «Завещание», «Исправление нравов», «Вечный разум» и другие послания, послания самого Ибн Сины, ряда его современников).

Затем Хайй ибн Якзан, отвечая на задаваемые ему вопросы, описывает «путешествие» в разные части света. Этот раздел послания является, пожалуй, наиболее сложным, больше всего насыщенным аллегориями и символами. Согласно комментарию, Хайй ибн Якзан говорит о существовании трех миров — земного мира, мира материи (Запад) и мира вечных, несотворенных форм, которые, соединяясь с материей, дают все многообразие земного мира. Мир вечных форм (или душ) есть Восток, поскольку на востоке восходит солнце, символизирующее свет, который эманурует из первого раума.

Запад и Восток отделены от земного мира границей, перейти которую могут лишь посвященные — люди, размышляющие о сущности мироздания, души которых «очищены» этими размышлениями. Путь этим людям облегчает омовение водой из животворных источников, логики и философии, и водой из «стоячих прудов» — знанием прочих наук.

Путешественник, который нашел дорогу к этим чудесным источникам и совершил омовение их водами, чувствует в себе чудесную силу. Теперь он может пересечь ужасные пустыни, переплыть бескрайнее море, которое его окружает. Он может также, не ощутив усталости, совершить восхождение на вершину сказочной горы Каф, окружающей мир, и стражи ада окажутся бессильными перед ним и не смогут низвергнуть его в огненную бездну. Рассказчика просят указать место, где находится волшебный источник. Хайй ибн Якзан отвечает: «Вам известно, без сомнения, что крайний север земли окутан постоянным мраком, куда целый год не проникает луч солнца. Тот, кто проникает туда без стра-

ха, дойдет до огромной равнины, залитой светом. Там и находится чудесный источник».

Мы видим, что Ибн Сина пользуется традиционными фольклорными образами, такими, как чудесный источник, горная цепь Каф и т. п., закрепившимися даже в тогдашней географической науке (так называемое Море мрака — Северный Ледовитый океан), для создания яркой и впечатляющей аллегории. Комментатор замечает, что Море мрака символизирует человеческую душу, которая не может прийти к постижению истины, если ее не ведет разум.

На Западе находится мертвая страна, ибо солнце заходит там, не освещая ее. Мертвая страна — это материя, не оживленная формой, находящейся в стране Востока. Страна Запада — это край постоянного разрушения и перемен, там строят для того, чтобы разрушать, воздвигают жилища для того, чтобы они вскоре стали безлюдными. Это мир становления и уничтожения, в котором материя символизирует кипящее море. Оно встает на пути того, кто хочет найти дорогу к животворному источнику науки. Из волн этого моря вновь и вновь возникает жизнь, пробуждаемая в нем заходящим солнцем (аллегория «формы», или «света истины», эманлирующего из первого разума). Волны кипящего моря, каждую минуту соединяясь с новой формой и постоянно изменяясь, поднимаются и падают, т. е. возникают и погибают. Так зарождается и умирает все сущее. Здесь нет никакого постоянства — формы следуют одна за другой, изгоняя одна другую (что символизируется рассказом о войнах, сражениях и разрушении жилищ).

«Мир становления и уничтожения», т. е. земной мир, разделен на определенные «секции» для растений, животных и людей. В этом мире никто не живет долго, там проходят лишь путники, пробираясь сквозь густой мрак, кругом царит хаос, и, как только к власти приходят одни живые существа, они изгоняют других и губят их, и так продолжается бесконечно (аллегория возникновения и гибели всего существующего, такая же яркая и образная, как предыдущие).

Самая близкая к нам обитаемая земля заселена людьми малого роста с быстрыми движениями. Там есть восемь городов. За нсю следует царство, жители которого еще более малы ростом, и их движения медленнее. Они занимаются ремеслами писца и астролога, а

также гаданием, ворожбой и изготовлением талисманов, различными искусствами и делами, требующими глубоких знаний. Там девять городов. Затем следует царство, жители которого наделены необыкновенной красотой. Они очень любят музыку и пение, свободны от забот, любезны и доброжелательны, занимаются разведением цветов и выращивают различные их виды. Правит ими женщина. По своему нраву они склонны к благодеяниям и добру, и, если при них скажут что-нибудь дурное, они с негодованием отворачиваются. В этом царстве восемь городов. За этим царством следует другое, жители которого чрезвычайно велики ростом и телом и вместе с тем ослепительно прекрасны. К их особенностям относится то, что общение с ними издали крайне полезно, а приближение может причинить зло. В том царстве пять городов.

Далее расположено царство, в котором живут люди, приносящие зло и смуты всей земле. Им приятно убивать, терзать и проливать кровь и мучить при звуках песен и музыки. Этим царством правит рыжеволосый муж, увлеченный убийством, избиениями и мщением, обольщенный, как говорят рассказчики преданий, прекрасной царицей, о которой мы уже упоминали и которая наполнила его сердце любовью к себе. Там девять городов.

За этим царством расположено другое великое царство, жители которого ревностны в целомудрии, справедливости, мудрости и благочестии. Они творят добрые дела для всех окружающих краев и проявляют милосердие к каждому, кто к ним приближается.

Странными кажутся нам эти аллегорические описания Луны, Меркурия, Венеры, Солнца, Марса и Юпитера, перекочевавшие из греческой мифологии в книги средневековых мусульманских астрологов и географов, а оттуда — в сочинение великого философа. Первоначальные образы обнаруживают себя лишь в немногих чертах: «рыжеволосый муж», занимающийся убийствами и разбоем и влюбленный в прекрасную царицу, ослепительное царство Гелиоса и т. п. Как бы то ни было, перед нами чрезвычайно любопытный пример «странствия» идей и образов одной культуры в другую, оказывающуюся не столь уж «отдаленной» и «чуждой».

Хочется отметить еще один штрих, характерный для средневекового мировоззрения и наверняка внесенный не Ибн Синою, а взятый им из «книг астрологов»: Зухра, арабское название Венеры, этимологизируется (глагол «захара» имеет значение «цвести»), в связи с чем говорится, что жители царства Венеры занимаются разведением разнообразных цветов.

Рассказав об «эфирной сфере», которая движет всеми другими сферами, о Западе — царстве материи, на-

ходящемся слева (несчастливая сторона), Хайй ибн Якзан переходит к повествованию о Востоке, царстве форм, находящемся справа (счастливая сторона):

Там нет ни людей, ни источника, ни дерева, ни камня. Это просторная равнина и глубокая пучина (в тексте почти всюду рифмованная проза, усиливающая эмоциональное воздействие и облегчающая запоминание.— *Б. Ш.*), там бушуют ветры над волнами, а в небесах слепящее пламя. Если ты пройдешь этот край, то перед тобой окажутся вознесшиеся высоко горы, реки, бушующие ветры и дождевые облака. Там ты найдешь сердолик, золото и серебро, драгоценные и простые камни разного сорта и вида, но не найдешь ни одного растения.

Аллегория показывает нам здесь «царство минеральных форм», царство растительных форм, царство животных форм и царство человеческих форм (душ).

Здесь Ибн Сина опять прибегает к весьма причудливым, но очень ярким и запоминающимся символам, взятым из фольклора. Так, согласно поверью (зафиксированному еще в Коране, а может быть, оно восходит и к более глубокой древности), считается, что солнце заходит и восходит между двумя рогами сатаны, поэтому нельзя молиться, глядя на восходящее или заходящее солнце. Явно имея в виду это поверье, Ибн Сина говорит, что поднимающееся между рогов сатаны солнце (воплощение света эманлирующего разума) вселяет жизнь во все формы. У сатаны два рога — один из них летает, другой ходит. Летающий рог обозначает силу разума и воображения, превосходящую все другие силы; ей доступны такие высоты, что она будто «летит» над всем миром. Ходящий рог — аллегория двигательной силы. Он населен существами в виде зверей (гневная, или отвращающая, сила) и в виде скота (сила желания), а летающий рог — существами в виде человеческой ноги, руки и т. д. (так народная фантазия представляла себе джиннов — злых духов); эти последние символизируют силу восприятия, т. е. обычные чувства: обоняние, осязание, зрение, слух.

Человеческая душа, обитающая и правящая здесь, построила пять главных дорог (другая аллегория «пяти внешних чувств»). За ними следит сахиб аль-барид, управитель почтового ведомства и главный осведомитель государства, который хватает все, что проходит по этим

пяти дорогам, т. е. чувствам, и складывает в свою сокровищницу (человеческий разум, мозг). Есть также еще один страж-соглядатай — сила воображения.

Нам кажутся утомительными такие сложные символы и аллегории, но во времена Ибн Сины все это было привычным и, очевидно, без затруднений воспринималось опытным читателем.

Оба дьявольских рога, продолжает Ибн Сина, постоянно воздействуют на человеческую душу. Ходящий рог той своей частью, которая обладает обликом дикого зверя, пытается приукрасить в глазах человека жестокость, убийство, издевательства над людьми, несправедливость и разрушения, вызывая у него ненависть ко всему живому и побуждая к совершению недостойных поступков. Другая часть ходящего рога, в облике некой тупой скотины (свиньи, например), искушает человека, представляя в прекрасном виде распутство, обжорство, мотовство, так что в конце концов вовлекает его во все это. Как отмечалось выше, образы, связанные с ходящим рогом, аллегорически воплощают так называемые гневную, или отвращающую, силу и силу желания.

Летающий рог (аллегория силы разума и воображения) нашептывает человеку, что нет ничего, кроме того, что он видит собственными глазами, что нет ни воскресения, ни наказания за грехи, ни того, кто «правит миром ангелов».

Завершается послание о Хаййе ибн Якзане своего рода торжественным гимном «духовным», или абстрактным, «ангельским» сущностям (разумам, эманлирующим от первого разума) и ослепительным видением того, «красота которого является покрывалом его красоты» и от созерцания которого можно ослепнуть еще до созерцания.

Такова эта знаменитая аллегория Ибн Сины, вдохновившая веком позже сирийца ас-Сухраварди, казенного впоследствии за «ересь», и андалусца Ибн Туфейля на создание философских трактатов, очень различных и по форме и по содержанию, но объединенных общим героем — Живым, сыном Бодрствующего, разумом-путеводителем (ибо «философский роман» Ибн Туфейля также является аллегорией, несколько более беллетризованной).

Остановимся коротко и на двух других аллегориче-

ских посланиях Ибн Сины: одно из них носит название «Саламан и Абсаль», другое — «Послание о птицах». Мы уже заметили, что в своих аллегориях Ибн Сина охотно пользуется известными в народе сказаниями и легендами, которые ввиду своей популярности давали возможность добиться большего эмоционального воздействия, объяснить «незнакомое посредством знакомого» — этот дидактический принцип широко применялся Абу Али и его современниками.

Тема названных двух посланий — судьба человеческой души, ее путь в поисках «счастья». Это одна из любимейших тем философов того времени, особенно Ибн Мискавейха и Ибн Сины.

Аллегорическая притча «Саламан и Абсаль» рассказывает: в древние времена жил некий царь Германус, сын Ираклия ас-Софистики (т. е. софиста, мудреца). Его владения простирались от Рума до берега моря, занимая страны греков и египтян. У царя не было ни жены, ни детей, и он захотел иметь сына без посредства женщины, так как считал женщин суетными и недостойными. Он обращался ко всем ученым своего царства за помощью, и мудрейший из них помог ему, потребовав в качестве вознаграждения построить для него пирамиду. Другую пирамиду царь приказал построить для упокоения своего тела после смерти и для сохранения своих сокровищ.

Ребенка, чудесным образом появившегося у царя, называли Саламаном. Для него наняли кормилицу, молодую и красивую женщину по имени Абсаль. Как только ребенка отняли от груди, царь хотел отослать кормилицу, но ребенок стал тосковать и плакать без нее, и царю Германусу пришлось ее вернуть. Саламан рос под ее присмотром, постепенно все больше и больше привязывался к ней и, наконец, став взрослым (14—15 лет по тогдашним критериям), влюбился в нее. Все это время он принимал участие в государственных делах и помогал отцу, отличавшемуся справедливостью, прозорливостью и мудростью.

Отец не раз пытался разлучить Саламана и Абсаль, но безуспешно. Влюбившись, Саламан перестал помогать отцу, потерял интерес к делам государства. Царь решил предостеречь Саламана против хитростей женщин и сказал ему:

— Знай, сын мой, что женщины — средоточие зла и его силки. Не бывает ни успеха, ни счастья тому, кто общается с женщинами. С ними можно иметь дело лишь для того, чтобы извлекать назидание и урок из их хитростей. Если кто хочет получить что-либо доброе благодаря им, то не добьется этого, ибо в них нет никакого добра. Не давай же места в твоём сердце женщине, ведь тогда власть твоего разума будет побеждена и свет твоей прозорливости и жизни погаснет.

Я полагаю, что так могут поступать лишь неразумные глупцы. Знай, сын мой, что можно идти по двум путям: или подниматься от низин к высотам, или опускаться от высот к низинам. Приведу тебе пример из мира ощущений, чтобы тебе стала ясна истина. Знай, что всякий, находящийся у наших дверей, стремится быть ближе к нам. Окажется ли он ближе, если не пойдет путем справедливости и разума? Нет! Но если он изберет дорогу справедливости и разума, то с каждым днем будет все ближе к нам. Так же человек, следующий дорогой разума, тратит как подobaет свои телесные силы, помогающие ему приблизиться к миру горнего света, затмевающего всякий иной свет, и через некоторое время такой человек оказывается близким к этому свету. Первым признаком близости оказывается проникновение во все мирские тайны, но это лишь низшая ступень. Средняя ступень — это лицемерие всепобеждающего света, постоянно истекающего в мир. А высшая ступень — это познание сущности всего существующего, правдивость и справедливость.

Истинно говорю тебе: если ты хочешь, чтобы у тебя была жена, соглашающаяся с тобой во всем, чего ты хочешь, и выполняющая все то, что ты пожелаешь, то напрасны высшие стремления — далека твоя дорога к ним, и кончились дорожные припасы. И если ты веришь в истину и хочешь проложить для себя путь истинного мужа, отваришь душой от этой распутницы Абсаль — ведь она тебе нисколько не нужна и тебе не пристало общаться с ней. Будь же мужем, украшенным отречением, и я посватаю тебе девицу из горнего мира, которая будет дана тебе в жены во веки веков, и тобой будет доволен господин всех миров.

Мы видим по речам царя Германуса, что перед нами аллегория с выразительными символами «горнего света», таинственного путешествия «от низин к высотам или от высот к низинам», «дорожных припасов» (аналогичных чудесным источникам логики и философии) и т. д.

Саламан, невзирая на увещевания своего отца, по-прежнему любит Абсаль и жалуется ей на то, что царь хочет разлучить их. Абсаль отвечает: «Пусть исчезнут у тебя из памяти слова этого человека — он просто хочет лишить тебя всякого наслаждения, расточая угрозы и предостережения, большая часть которых ложна и полна пустых измышлений».

Наконец царь, видя упорство сына, решает погубить Абсаль. Узнав об этом, они бегут «за пределы Западного моря» (еще один знакомый символ — вспомним

«западный край» в «Послании о Хаййе ибн Якзане»). Царь, созвав всех колдунов и волшебников, прибегает к колдовству, лишая Саламана и Абсаль возможности утолить страсть, — ср. сходный мотив в поэме Фахр ад-Дина Гургани (XI в.) «Вис и Рамин». Они возвращаются к царю и просят у него прощения, на что царь замечает:

— Знай, мальчик, что хотя я и принимаю твое извинение, так как очень люблю тебя, но ненавижу эту распутницу Абсаль, ибо ты не можешь взойти на престол своего царства, будучи связан с ней. Престол требует, чтобы тот, кто владеет им, полностью отдался ему. Абсаль, в свою очередь, потребует у тебя того же, и одно несовместимо с другим. Ты увидишь, что, когда твоя рука возьмется за престол, Абсаль повиснет у тебя на ногах, и ты узнаешь, что не можешь взойти на престол, пока Абсаль привязана к твоим ногам. Также невозможно будет тебе подняться на престол небесных сфер, когда сердце у тебя занято другим и любовь к Абсаль повисла на ногах твоей мысли.

Царь приказывает на целый день привязать Абсаль к ногам Саламана, а потом бросить обоих в море. Абсаль погибает, а Саламан спасается. Он долго горюет, оплакивая смерть своей возлюбленной, но затем утешается, взяв в жены прекрасную Зухру (Венеру), становится царем, занимается философией, и ему открываются тайны вселенной.

Такая внешняя, «сюжетная» оболочка аллегорического послания Ибн Сины «Саламан и Абсаль», в которой мы опознаем многие элементы, общие для любовного эпоса народов и Востока и Запада: мотив трагической, «роковой» любви, мотив колдовства и пр. Но это лишь внешнее, под которым надо видеть сокровенный смысл. Нужно сказать, что с дидактической точки зрения мысль использовать столь занимательный сюжет для философской аллегории очень удачна.

Мы уже привыкли к системе образов, используемых Ибн Синой, и можем даже без помощи комментаторов догадаться, что речь идет о пути души к «высшему счастью» — постижению сокровенных тайн мироздания, символом которых здесь является «престол царства». Царь Германус, сын Ираклия (самое популярное на Востоке «типовое» имя византийского или греческого, «румийского» царя), олицетворяет здесь разум, Саламан — человеческую душу, а Абсаль — телесные желания. Аб-

саль оказывается кормилицей Саламана потому, что без «питающей силы» тела душа не может существовать.

Страстная любовь Саламана к Абсаль символизирует пристрастие человека к телесным наслаждениям. Бегство Саламана и Абсаль за Западное море — погруженность в хаотический и непостоянный мир Запада (вспомним, как описана эта «мертвая страна» в послании «Хайй ибн Якзан»), препятствующий тому, кто стремится погрузиться в чудесный источник науки.

Абсаль тонет, так как телесные наслаждения не вечны, а лишь душа, познав истину, становится бессмертной. Тело же, олицетворяемое Абсаль, которая навеки погрузилась в кипящее, бурное Западное море, т. е. в мир изменяющихся, гибнущих и возникающих материальных форм, смертно, и ни о каком его воскрешении не может быть и речи.

Любовь к прекрасной Зухре (сохраняется традиционный, близкий к античному образ Венеры как прекраснейшей женщины), приносящая Саламану утешение после гибели Абсаль, воплощает собой радость и ликование души, постигшей «умственные (абстрактные) совершенства», а восхождение на престол олицетворяет, по традиционному комментарию, «достижение души подлинного совершенства, когда она постигает все тайны мироздания».

Нужно сказать, что послание «Саламан и Абсаль» носит более «бытовой» — в сравнении с «Хаййем ибн Якзаном» — характер и ближе последнего к беллетристическому произведению, но с точки зрения эмоционального воздействия оно, как кажется, несколько уступает «Живому, сыну Бодрствующего», стиль которого отличается своеобразной мрачной патетикой, напоминая речи знаменитого проповедника Ибн Нубаты (X в.) и вызывая в памяти сказания куссасов, рассказчиков, собиравших простонародье где-нибудь возле мечети или на базарной площади и по-своему комментировавших Коран, перемежая его стихи легендами о древних народах, об Александре Македонском, о волшебниках и злых духах, скрывающихся в «проклятом колоде» где-то в Йемене и пожирающих путников в бесплодных пустынях.

Той же теме, что и «Саламан и Абсаль», посвящено «Послание о птицах» Ибн Сины. Аль-Джужджани, говоря об этом произведении в перечне сочинений своего

учителя, который он составил, снабдив каждый труд краткой аннотацией, замечает, что «Послание о птицах» является сочинением-загадкой (т. е. аллегорией), где Абу Али рассказывает, каким образом он «достиг знания истины».

Аль-Джусджани не уточняет, когда именно Ибн Сина написал это послание. Очевидно, «Птицы» были написаны позже, в Исфахане, когда все «служебные» обязанности Абу Али сводились к участию в пятничных диспутах, устраиваемых Ала ад-Даула, а остальное время он мог посвятить собственно творческой работе (главным образом, завершению «Книги исцеления» и «Канона») и занятиям с учениками.

«Послание о птицах» является образцовым с точки зрения композиционной стройности, стилистического изящества, соблюдения всех правил риторики, декларировавшихся Абу Али в «Книге исцеления», и поэтому мы приведем его целиком (вводная часть помещена в начале этой главы).

Но тут я вернусь к началу рассказа и скажу: вышли охотники птицеловы на свой промысел, поставили ловушки, растянули силки и сети, рассыпали возле них зерна, а сами спрятались в траве, а в это время был в стае птиц. Завидев нас, птицеловы стали свистеть, подманивая нас. Обрадованные свежестью дуга и весельем наших друзей, мы ничего не подозревали, и в наши сердца не закралось ни малейшего сомнения и подозрения.

Мы подлетели к птицеловам и все до одного попали в силки и сети. И вот уже петли стянули нам шею, и вот уже наши крылья спутаны веревками силков, а ноги в путах ловушек.

Мы пытались вырваться, но этим лишь ухудшили свое положение. Тогда мы смирились с гибелью, и каждый занялся своим горем, которое отвлекало его от брата. Мы стали раздумывать над тем, как бы нам освободиться и спастись, и так долго были заняты этими мыслями, что забыли о своем положении. Мы привыкли к нашим силкам и чувствовали себя спокойно в наших клетках.

Но однажды я выглянул из-за решеток клетки и увидел, что некоторые из моих товарищей высвободили головы и крылья из тенет и протиснулись сквозь решетки своих клеток. Они взлетели, а на ногах их остались висеть остатки пут и веревок, которые не могли помешать им вырваться из клеток, но не давали им полностью насладиться свободой, так как они не могли стряхнуть эти путы со своих ног.

Все это напомнило мне о том, что я забыл, и я воспылал ненавистью из-за того, что я смог забыть об этом. Я едва не умер от горя, и жизнь почти покинула меня от огорчения. Я позвал их, сидя в клетке: «Приблизьтесь ко мне! Научите меня какому-нибудь способу освобождения, я погибаю оттого, что так долго здесь остаюсь!»

Но они, вспомнив хитрости птицеловов, подумали, что я хочу обмануть их, и понеслись прочь еще быстрее. Я стал заклинать их старой дружбой, хранимыми в сердцах узами общения и давнего знакомства. Это преисполнило их веры и изгнало у них из груди сомнение. Они подлетели ко мне, и я спросил их, что с ними случилось. Они сказали, что испытали то, что и мне довелось испытать, отчаялись, а потом смирились с бедой.

Потом они стали хлопотать вокруг меня, и вот с моей шеи спали путы и веревки, а крылья освободились из тенет, отворилась дверца клетки, и мне сказали: «Пользуйся случаем, спасайся!»

Я попросил освободить мне ноги, но они сказали: «Если бы мы могли сделать это, то начали бы с себя и сначала освободили бы ноги себе — кто болен, не может излечить тебя от той же болезни!» Я вылетел из клетки, и мне сказали: «Перед тобой лежат края, где надо беречься и где мы в опасности. Мы полетим небольшими стайками, а ты лети вслед за нами, не теряя нас из виду, и мы спасем-ся и спасем тебя, показав тебе истинный путь».

Мы подлетели к склонам высокой горы, окруженной плодородной долиной и заросшей зеленью, но местами бесплодной и заброшенной. Наконец, поднимаясь все выше над ее склонами, мы достигли самого края горы и вдруг увидели перед собой восемь дивных вершин, которых не могли достигнуть людские взоры.

Некоторые из нас сказали: «Поспешим же, мы не будем в безопасности до тех пор, пока не перелетим эти вершины, и тогда мы спасемся».

Приложив все усилия, мы перелетели шесть вершин и долетели до седьмой. Но когда мы поднялись, чтобы перелететь и ее, кто-то из нас сказал: «Давайте передохнем! Ведь усталость истощила нас и мы выбились из сил. Нас ведь уже отделяет от врагов большое расстояние!» И мы решили дать нашим телам их долю отдыха — ведь прибегнуть к покою и отдыху значило для нас более верный путь к спасению, чем изнурять себя. Мы остановились у той вершины, и вдруг перед нами оказались бескрайние зеленые сады, возделанные и цветущие, с плодовыми деревьями и проточными каналами, освежающие и улаждающие глаз своими благами и дивными картинами, от великолепия которых готов был помутиться рассудок и смешаться ум.

Там были слышны веселые напевы, радующие слух, и нежные печальные песни, там веяли благовоения, далеко превосходящие аромат чистого мускуса и свежей амбры. Мы поели плодов из этих садов, выпили воды из этих каналов и пробыли там до тех пор, пока не стряхнули с себя усталость и изнеможение. И тогда одни из нас стали говорить другим: «Поспешим же, нет худшего обмана и ловушки, чем кажущаяся безопасность и беспечность, и нет лучшего спасения, чем осторожность и опасения, нет крепости надежнее и вернее, чем подозрительность и осторожность. Мы уже долго пробыли в этом месте, мы были беспечны, а ведь за нами гонятся враги, которые выискивают наши следы и хотят узнать, где мы находимся. Поспешим же, полетим дальше, оставим этот край, хотя в нем так хорошо, но нет лучшего добра, чем безопасность».

Мы все единодушно решили лететь дальше. Оставив этот край, мы подлетели к восьмой горе и увидели там вершину, поднимающуюся к небесам и пронзающую их, а на склонах ее — птиц, краше которых я не встречал, как не слышал и голосов слаще и приятнее,

чем у них. Ни у кого нет такого дивного облика, как у них, ни с кем так не приятно общение, как с ними. Когда мы остановились рядом с ними, то встретили с их стороны такие благодеяния, такую доброту и благосклонность, что не смогли бы воздать за это в продолжение всей жизни или на протяжении нескольких жизней.

Когда мы ближе сошлись с ними, то рассказали им обо всем, что случилось с нами. Они проявили к нам участие и внимание и рассказали, что за этой горой находится город, которым управляет великий царь, и, если придет к нему несправедливо обиженный и возложит на него свои упования, этот царь отведет от него всякую беду своей силой и помощью. Понадеявшись на их указание, мы направились к городу этого царя и остановились на площади, ожидая его позволения. И вот вышло веление допустить тех, кто явился к нему, и нас ввели в его дворец, и мы оказались в помещении, чьи просторы не может охватить никакое описание. Когда мы пересекли это помещение, перед нами подняли завесу, и мы увидели еще одно помещение, просторнее первого, все залитое светом. Оно было так велико и прекрасно, что по сравнению с ним первое показалось нам тесным и даже ничтожным.

Потом мы подошли к покоям царя. Когда подняли завесу и наши очи узрели царя во всей его красе, наши сердца прилепились к нему, и мы, пораженные и потрясенные, не смогли произнести ни слова жалобы. Царь, поняв постигшее нас замешательство, вернул нам уверенность и твердость своей милостью, так что мы осмелились заговорить и рассказали ему нашу историю. Он сказал нам: «Пути с ваших ног могут снять только те, кто надел их. Я пошлю к вам своего посланца, который прикажет им удовлетворить ваше желание и снять с вас пути и вервие. Идите же с миром и радуйтесь».

И вот мы уже в пути с этим посланцем, и друзья мои крепко держатся за меня и просят рассказать им о величии царя. Я опишу его коротко, но всеобъемлюще. Я говорю: «Это царь, что содержит в себе всю красоту, не имеющую порока, и совершенство, не имеющее недостатков, которые ты мог бы вообразить. Поистине все совершенство сосредоточено в нем, и любой недостаток, хотя бы в аллегорическом понимании, невозможен для него. Ведь он — ли красоты и длань щедрости. Кто служит ему, получит наивысшее счастье, а кто оставит его, потеряет свою долю в обоих мирах».

Но друзья и собратья, чьего слуха касался мой рассказ, говорили мне: «Мы видим, что ты повредился в разуме или бредишь! Клянись Аллахом, ты никуда не летишь, а улетишь твой рассудок, покинув тебя! Тебя никто не поймал, а твой ум пойман на крючок безумия. Разве бывает, чтобы люди летали, а птицы говорили? Кажется, у тебя было разлитие черной желчи, что стала преобладать в твоём составе, или сухотка напала на твой мозг. Тебе следует выпить настойки эпитемона, принять ванну из пресной теплой воды, растереться маслом водяной лилии, проявлять умеренность в еде и отдавать предпочтение питательной и легкой пище, а также бросить распутство и ночные пирушки и меньше думать. Мы обычно знаем тебя, кроме как в этом случае, человеком разумным, сообразительным и спокойным. Только господь ведаёт, что творится в душах человеческих. Но мы видим, что тебя гложут думы и заботы, и мы также озабочены тем, что твоё состояние вызывает опасения».

Как много они говорят и как мало от этого проку! Ведь худшие слова — это те, что пропадают, оставленные без внимания. Господь

один мне поможет, дай бог быть подальше от людей. А кто думает не так, проиграет и в ином и в этом мире, и «узнают те, кто проявлял несправедливость, что с ними приключится (Коран.— Б. Ш.)».

Так кончается это послание, составленное по всем правилам риторики и по величине как раз такое, чтобы «и не наскучить, и не показаться ничтожным», содержащее ряд чрезвычайно любопытных моментов.

В «Послании о птицах» посредством сказочной символики, — применяемой, как уже говорилось, главным образом с целью более наглядного и доходчивого изложения мировоззренческих проблем, ибо эта форма была привычной для человека средневековой, — обсуждаются актуальные философские концепции той эпохи.

Оставляя пока толкование аллегорических образов послания, мы хотим вначале рассмотреть финальную его часть, которая, несомненно, представляет собой издевательство над пошлым «здравым смыслом», присущим тем людям, которых Ибн Сина называет «простонародьём» вне всякой зависимости от их социального положения. Речь идет о тех, кто печется лишь о своем покое и о покое своего «обывательского» мирка, о тех, кто поодарительно относится к любой попытке задуматься над смыслом бытия и поэтому с готовностью усматривает в ней, с одной стороны, «наущение сатаны», а с другой — симптом «нездоровой смеси» в организме или «разлитие черной желчи» у того, кого привлекает философия. Издевка Ибн Сины как бы прорывается, выходит наружу в конце послания, словно «острые иглы дикобраза, спрятанные внутри», по выражению самого автора.

Выслушав рассказ о птицах, они с недоумением и раздражением говорят: «Ты никуда не улетишь, улетишь лишь твой рассудок, оставив тебя». Здесь Ибн Сина удачно использует игру слов, так как глагол «тара» имеет значение «летать», а выражение «тара аклуху» (букв. «его разум улетишь») обозначает «он потерял рассудок». Ибн Сина смеется над теми, кто не понимает «скрытого», внутреннего смысла вещей, кто хочет «поймать его на слове», уличить в обмане, как обвиняли в шарлатанстве, «фокусничестве» философов приверженцы строгого правоверия.

Но каков же смысл аллегорического послания о птицах? Издавна было распространено представление о ду-

ше как о некоей эфирной сущности, получившей мысленное воплощение в образе существа, обладающего крыльями, — бабочки, птицы, крылатой человеческой фигуры. Отсюда же ведут начало крылатые ангелы христианской мифологии, как ни неожиданным кажется их сопоставление с обликом Психеи — «душеньки». В философско-дидактических поэмах у поэта IV в. Пруденция душа воплощена в облике птицы. Это не значит, конечно, что Ибн Сина читал Пруденция и «заимствовал» у него этот образ; аллегорическое изображение души было просто «общим местом» и для «христианского» и для «мусульманского» средневековья, своего рода «хрестоматийным» символом, каким, например, является для современного человека символ змеи, обвившей чашу, — мы понимаем, что это связано с медициной, хотя вряд ли многим из нас известно его происхождение и относящиеся к нему мифологические сюжеты и представления.

Образ души-птицы (голубки) разработан Ибн Синой и в его знаменитой «Айнийе», стихотворении о душе с рифмой на «айн». Также и здесь, в «Послании о птицах», птицы являются аллегорией человеческой души или человеческих душ, размышляющих о своей судьбе, подверженных страху перед смертью и небытием.

Вообще, мировоззренческий вопрос о «страхе смерти», унаследованный, очевидно, еще от философии стоиков и ее поздних эллинистических последователей, был очень популярным у средневековых философов Средней Азии, Ближнего и Среднего Востока — его разрабатывали крупнейшие представители мусульманской философии и этики: и аль-Фараби, и Ибн Мискавейх, и Ибн Сина. Каждый из них был автором одного или даже нескольких трактатов на эту тему; например, Ибн Мискавейх написал труд под названием «Почему не надо бояться смерти», Ибн Сина — «О том, как отвратить страх смерти» и т. п.

В свете этого вопроса нужно рассматривать многие идеи Ибн Сины, например идею о «возвращении», о котором мы говорили выше как об антитезе «воскресения». Причиной страха смерти, утверждает философ, является прежде всего страх воздаяния. Поскольку же, как было показано выше, из суждений Абу Али вытекает вывод об отсутствии наказания тела за грехи, то смерти бояться нечего: «Человек боится смерти потому, что полагает,

будто смерть принесет ему великую боль кроме той боли, которую он, возможно, испытывал во время болезни, и от этой великой боли он может умереть, или потому, что он полагает, будто какое-то наказание постигнет его после смерти, или потому, что он обеспокоен, не зная, что станет с ним после того, как он умер, или потому, что ему жалко оставить свои деньги и добро».

Но поскольку никакого наказания нет, а есть лишь «отсутствие счастья» души после ее возвращения в мир форм (идей), который она покинула, то бояться нечего, так как «простому человеку», т. е. незнакомому с «животворным источником логики и философии», безразлично, познает ли его душа счастье, а для «знающих» смерть не страшна, ибо их души будут наслаждаться вечным созерцанием истины.

Таким образом, основная мысль «Послания о птицах» — не бояться смерти и стремиться к постижению истины, красота и совершенство которой воплощены в «дивных садах» у «восьми горных вершин» (символизирующих науки — от «низшей» к «высшей») и в прекрасном и ослепительном «великом царе» — разуме.

Не бояться смерти нужно еще и потому, что жизнь, поглощенная мирскими заботами и удовольствиями, недостойна человека. Она, подобно путам, стягивает его, подчиняет себе, и он, даже обратившись всеми помыслами к истине, словно птица, вылетевшая из клетки, не в состоянии освободиться от низменных желаний и стремлений, «связывающих ему ноги» (как Абсаль, повисшая на ногах Саламана).

Трудно сказать с полной определенностью, что здесь преобладает — просто ли «мистика» или этическая линия, призыв к стойкости перед лицом смерти. Мы склоняемся к последней мысли, тем более что аналогичные суждения встречаются и в других произведениях Ибн Сины, например в уже упоминавшемся «Послании о том, как отвратить страх смерти» и в «Указаниях и наставлениях».

Повторим еще раз, что «Послание» обладает высокими художественными достоинствами, компактностью, изысканной простотой стиля, которому присущи использование синтаксических и смысловых параллелизмов (типа «я едва не умер от горя, и жизнь едва не покинула меня»), умелая рифмовка, своеобразный сдержан-

ный ритм, широкое употребление таджнисов (слов, сходно звучащих, но с разными значениями), сравнений, метафор, метонимий и т. д. В то же время здесь нет «безвкусных и деланных словесных оборотов», малоупотребительной лексики, т. е. всего того, что Ибн Сина квалифицировал как «холодные слова и выражения» и осуждал как нарушение хорошего вкуса.

Не удивительно, что аллегорические послания Ибн Сины, особенно «Послание о Хаййе ибн Якзане», получили широкий отклик в среде его учеников и почитателей и поныне заслуженно рассматриваются как замечательные образцы средневековой философской литературы.

Ибн Сина, как и всякий гениальный мыслитель, ученый и литератор, сумел внести много нового в каждую область науки и искусства, которой он занимался. Немалую роль сыграл он также и в развитии поэзии. Особую известность приобрела его небольшая касыда (поэма) о душе — «Айнийя». Ее 20 бейтов (т. е. 40 полустихий) излагают в афористической форме то, чему были посвящены прозаические философские труды Ибн Сины. Она была написана с дидактическими целями, так же как и «Урджуза о медицинском искусстве», упоминавшаяся ранее, но значительно короче последней. Поэтому мы приведем здесь ее полный подстрочный перевод, с тем чтобы показать, каким образом удавалось средневековому автору излагать стихами сложные философские положения.

Заметим сразу, что именно эта касыда Абу Али оказала очень большое влияние на всю средневековую мусульманскую философско-дидактическую поэзию, в том числе на творчество крупнейших поэтов — андалусца Ибн аль-Араби (1165—1240), «еретика», комментировавшего «Айнийю» Ибн Сины, и египтянина Ибн аль-Фарида (1180—1234), представителей персидско-таджикской традиции Омара Хайяма (ум. 1132), Джалал ад-Дина Руми (1207—1273) и Хафиза (1320—1389). И даже в новое время египетский поэт Ахмед Шауки, умерший в 1932 г., написал в подражание Ибн Сине «Айнийю о душе».

Она спустилась к тебе из горнего жилища,
Голубка, величавая, бережно хранящая.
Она скрыта от взоров каждого знающего,
А ведь она открыта и не закрывается покрывалом.

Она пришла к тебе не по своей воле и, может быть,
Не по своей воле расстанется с тобой, мучаясь и терзаясь.
Она была изгнана, однако не забыла прежнего жилища,

но, поселившись
В теле, она привыкла к соседству с разрушенным и бесплодным краем.

Я думаю, что она даже забыла, как ей жилось в заповедном краю.

Она, может быть, забыла и жилище, хотя не могла примириться с разлукой с ним.

И даже когда свет ее снизошел, слившись
С пучиной ее падения в бесплодной песчаной равнине,
К ней прилепилась тяжесть, и она очутилась
Среди обманчивых следов и развалин жилища.

Она плачет, вспоминая время, проведенное ею в заповедных пастбищах,

Слезам, обильно льющимися и непрекращающимися.

Она все горюет по остаткам шатров,
Истлевших, ибо над ними то и дело пролетали все четыре ветра,
В то время как ее стягивают сети и клетка мешает
Вылететь на широкие просторы.

Но приблизилось время покинуть заповедные пастбища,
И подошел час отправиться в широкие просторы,
И ей пришлось покинуть все, к чему она привыкла,
И искать дружбы неизведанных краев.

Она задремала — и открылась завеса, и она увидела
То, что нельзя увидеть спящими очами.

И она стала петь, сидя на вершине высокой горы,
Ведь знание не поднимает того, кто не может подняться.
Для чего она спустилась с горных

Высот на самое дно низкого и ничтожного?

Если божество послало ее для какой-то мудрой цели,
Скрытой от разумного, изумленного и восхищенного,
И если ее нисхождение было бесконечным,

И она слышала то, чего никогда не слышала раньше,
То возвращается она, зная истину, скрытую
Во всех мирах, и то, что порвалось, не будет починено

(т. е. тело, в котором была душа, после смерти никогда больше не воскреснет.— Б. Ш.).

Ведь она — то, чему время проложило путь,

И если она улетит, то больше не прилетит.

Она будто молния, мелькнувшая в родных краях,
Скрывшаяся, будто никогда не сверкала.

Прежде чем заняться разбором этой касыды Абу Али, нам хотелось бы привести несколько высказываний средневековых мусульманских комментаторов «Айнийи».

Средневековый богослов Давуд аль-Антаки, составивший шарх к «Айнийе», говорит, что Ибн Сина выбрал для описания человеческой души именно голубку, а не другую птицу, хотя среди них множество «благородных»,

таких, как сокол, кречет, орел, потому что в голубке есть «нежность и мягкость, необходимые для человеческой души... она мягко рассекает воздух и делает его благовонным, мясо ее целебно и охраняет от холеры, чумы и паралича, и в виде голубя изображают ангелов, а может быть, потому, что души павших за веру представляют в виде голубых птиц, взлетающих к престолу божьему...».

Средневековый комментатор Шахруди объясняет эту аллгорию почти так же. Он говорит: «Шейх сравнил душу с голубкой из-за того, что эта птица спокойна и привыкает к людям, а также из-за того, что голуби в противоположность другим птицам сохраняют любовь друг к другу и к своим родным местам, так что, если какой-нибудь голубь покинул их на несколько дней, месяцев или лет и ему представилась возможность вернуться, он летит туда быстрее, чем может уследить глаз».

Для обоих объяснений характерно стремление расшифровать символ, используемый Ибн Синой, на основе тех или иных свойств или повадок голубя, как реальных, так и придуманных. Но, как кажется, более точно разъяснил происхождение этой аллгории Ибн аль-Араби, поэт-пантеист. По его мнению, Абу Али выбрал голубя именно потому, что этот образ часто употребляют в своих стихах древние поэты.

Действительно, в «Айнийе» мы видим традиционные для ранней арабской поэзии образы заповедного края, остатков жилищ, истлевших развалин, сверкнувшей в заповедных местах молнии, тоски о прошлом.

Важной частью поэтического наследия Ибн Сины являются его философские рубайят (четверостишия) на дари. Мы обнаруживаем в них ту же двупланность содержания, обусловленную уже известным нам принципом аллгорического изложения мировоззренческих истин.

Замечательно искусно написано четверостишие, в котором глубокий философский смысл сочетается с виртуозной игрой аллитерациями, богатой мелодикой:

Дар пардейе сухан намонд ке малум нашуд,
Кам монд аз асрар ке мафхум нашуд.
Дар марифатат чу ник фикри кардам,
Малум шуд ке хич малум нашуд.

Под покровом слов не осталось ничего, что было бы
неизвестным.
Сколько осталось тайн, что были бы не разгаданы?
Но когда я как следует задумался над тем, знаю ли я тебя,
Мне стало понятно, что мне ничего не понятно.

О чем идет речь? Как можно предположить, все о той же высшей истине, недоступной профаническому здравомыслию, которое довольствуется тем, что «лежит на поверхности». Ибо там, где все понятно, там не надо задумываться, а тому, кто все же попытается это сделать и нарушит, таким образом, установленный регламент, будет настоятельно рекомендовано, как говорит Ибн Сина, «растереться маслом водяной лилии» и «быть умеренным в еде», чтобы «разогнать черную желчь».

Твои локоны на висках — как змеи, извивающиеся, чтобы
причинить зло.

Знаешь ли ты, почему они трепещут?
Увидев, что в твоём яхонте скрывается жемчуг, подобный
изумруду,
Они испугались и решили спастись бегством в горы и степи.

Здесь мы видим традиционные образы любовной поэзии: локоны на висках красавицы представляются змеями; губы, которые сравниваются с яхонтом, скрывают зубы-жемчуг, уподобленные изумруду, по поверьям способному отгонять змей.

Вся эта сложная игра слов и сравнений, их блестящая мозаика составляют главное художественное достоинство данной поэтической традиции вне зависимости от языка, на котором она воплощалась, ибо система образов, взаимно обогащаясь, была очень сходной.

И вместе с тем приведенное четверостишие, которое может рассматриваться как описание прекрасной девушки, допустимо истолковать как аллгорию: локоны, подобные змеям, — это страсти, в которых «запутывается» человек, не умеющий освободиться от них; изумруд, отращивающий змей, — это знание, мудрость, благодаря которой избавляются от мирских желаний, и т. д.

Нужно сказать, что рубайят — один из наиболее трудных жанров лирико-философской поэзии. При попытке перевести такое четверостишие на другой язык становится особенно ясно, какая изощренная поэтическая техника требовалась для того, чтобы в тесных четырех строках при обязательном трехкратном повторе-

нии рифмующегося слова выразить и (как нередко бывало) символически зашифровать ту или иную концепцию жизни и бытия. Ибн Сина был одним из первых, кто овладел этим искусством. В его лирико-философской поэзии уже намечены те идейные и художественные качества этого жанра, которые впоследствии получат высокое развитие в творчестве Омара Хайяма, Хафиза и др.

Приведем к примеру несколько его арабских стихотворений, посвященных традиционным темам: старости, появлению седины, вину, жалобам на неверного друга и т. д. Каждое из этих стихотворений можно прочесть и понять буквально, но вместе с тем искушенный читатель, привыкший к своеобразной «поэтике реминисценций» этого времени, видел в них и перекличку с образностью и сюжетикой священной книги, и отсылки к произведениям других поэтов, и аллюзии на собственно философскую тему.

Вот пришла седина, никому не избежать наносимых ею ударов,
Возьми ее, если согласен получить предупреждение от судьбы.
Тебя обеспокоила капля, когда угрожает ливень,
Ты испугался моря, стоя на берегу!
А как тебя радовала ветвь молодости,
Когда она расцвела! Но ей неизбежно суждено увянуть.
Не бойся пути, пройденного тобой, —
Сколько идущих остановилось на его середине!
Не будь алчным — ведь каждый
Получит только свою долю благ земных.
Сколько раз ты готов был отдать жизнь, дабы получить что-нибудь,
Но ты слишком желал этого — и это помешало твоему успеху.
Если человек случайно и достигнет благополучия, будто
Вымолит у судьбы плодородие, когда она бесплодна,
То если кто поспешит выполнить свое решение,
Последствием этого будет долгое раскаяние.
Не упрекай же слишком сильно, пожалей упреки, ведь сколько
Ты раньше писал рукой седины, подделываясь под мудрость
старости!

Сколько упорствует, не желая принимать советов, тот,
кто поседел,
Как упорствует колочий кустарник, когда с него обдирают
кору...
Сколько раз пытался надоедливый, назойливый завистник
Разгневать меня, несмотря на мою сдержанность, но я
не поддался ему.

Сколько раз я сражал завистника,
И он навеки умолкал, уничтоженный.
Он пытался принизить мое достоинство,
Но заходящая звезда всегда вновь поднимается на небосводе.

Он гневался на свою судьбу,
Но как смеется судьба над его гневом!

По-видимому, это стихотворение было направлено против кого-то из ученых соперников Абу Али, принимавших участие в пятничных диспутах при дворе Ала ад-Даула.

Вот еще одно стихотворение, по своей морально-этической направленности схожее с уже приведенным:

Неужели ты не опомнишься от черной ночи безумств?
А ведь ты уже потерял черный цвет молодости!
В твоих висках дохнуло белое утро седины
И стерло следы ночи — куда уж до любовной страсти!
Твоя молодость была непокорным злым духом,
И ее поразили падающие звезды твоей седины.

Образ, завершающий это стихотворение, основан на легенде о том, что падучие звезды — это головни или факелы, которыми ангелы швыряют в пролетающих злых духов.

Голова под ударами седых соколов судьбы
Уже не похожа на черного ворона.
Стерлись следы моей молодости, как и следы жилища,
В котором я веселился, встречаясь с Рабаб.
Волосы побелели от капель моих слез,
А развалины жилища стали зелеными от капель дождевых облаков.

Как мы уже показывали, Ибн Сина успешно работал в жанре касыды. Его касыды в полном согласии с правилами поэтики начинались с воспоминаний о возлюбленной и «стершихся следах жилища» в пустыне.

Вот их жилища, разве ты не помнишь их?
Они изменились так, что их не узнать,
Потоки стерли их следы, словно они —
Моя щека, которую ранят потоки текущих слез.
Стерлись и их следы, и след моей юности,
Их покрыли цветы и цветущая белым цветом седина.
Цвет седины у меня на висках — напоминание судьбы,
Белый цвет черного зла небрежения и беспечности.
Мне сказали: «На что же краска?» Но я ответил: «Я ненавижу
Живую седину, как же мне не отвергать мертвую краску,
чье место — могила?»

О край, что изменили события и годы,
Что стал подобен неясным следам!
Твои развалины — как тайна, которую они хранят
В моем сердце, твое запустение — мое разбившееся терпение.
Темный очаг, оставшийся среди твоих степей,

Подобен притаившейся куропатке, чье тело черно,
Или черному горю, или сожалению, оставшемуся в сердце,
О чем-то, что любимая не выполнила, пообещав, когда была здесь.
Эти места оплакивает облако слезами дождя,
Грохочущим громом, смеющейся молнией...
О, если бы эти развалины ответили тому, у кого всегда
От их любви — здоровье, а от их ненависти — недуг.
О, если бы они рассказали своим видом —
Ведь по виду поймешь то, что не поймешь в словах...

Далее поэт сетует на седину, на наступление старости, на порочность мира, на завистников и злых людей. Здесь можно отметить строки, исполненные страстного протеста против несправедливости окружающего мира:

Я вижу, что дела людские далеки от мудрости,
А слышу постоянно речи, каждая из которых —
Я вижу достоинства, попираемые недостойными, как будто
Я вижу, что недостаткам щедро воздается честь, — ведь
Я заставил свои глаза странствовать по миру с его обольщениями,
И увидел, что в этом лживом мире нет ничего, что указывало
Он словно яма, где завелись черви, ползающие в ней,
Но взирающие на людей с презрением и алчностью.
Мне безразлично — благочестивы они или распутны,
Мой калам отказывается писать о подобных им.

Это произведение напоминает известную касыду аль-Мутанабби «Я блестящая звезда, по которой находят путь». Сходство особенно очевидно в конце, где Ибн Сина восхваляет свою храбрость, воинское искусство, мудрость и знания.

Несмотря на то что Ибн Сина не был профессиональным стихотворцем, его поэтическое наследие несет на себе печать его огромного и самобытного таланта. Укажем кроме уже называвшихся такие поэтические произведения Абу Али, как «Урджуза о хирургии», «Касыда о четырех временах года», «Касыда о здоровье», «Касыда о логике», «Касыда о судьбе», «Касыда о дружбе», «Касыда о единстве». Кроме этого перу Абу Али принадлежит шарх на стихи поэта Ибн ар-Руми (835—896), которого он очень любил.

Создается впечатление, что Ибн Сина писал стихи так же свободно, как прозу, и с одинаковой легкостью на любые темы. Завершим главу переводами нескольких небольших стихотворений Абу Али.

Храни свою тайну от всякого любопытствующего,
Будь осторожен, ведь решимость — это осторожность.
Твоя тайна — твой пленник, пока ты хранишь ее,
Но ты — ее пленник, если она будет разглашена.

* * *

Приветствуй чистое вино в кубке,
Что светом своим затмило светильник.
Оно кажется огнем, разлитым в чаше,
Но мы потушили его, смешав с водой.

* * *

Мы выпили старого вина под звуки старой песни,
Но это вино древнее всех древностей.
И если бы оно лилось само, я бы сказал,
Что это — первопричина, у которой нет других причин.

* * *

С тяжелыми веками и томным взглядом, полногрудая —
Ее качества заимствованы ею от вина.
Она золотистая, и тот, кто разгласит о ней, — враг,
Хотя она и говорит с ним как с другом.

* * *

Встань, напои нас напитком, алым, как кровь,
О друг мой, из кубка, полного вина, в доме, где собрались
Напои вином, которому поклоняются христиане,
Которому сыны Умрана — иудеи — сохраняют верность.

И если бы оно однажды, возлюбив тех, кто пьет его,
Сказало: «Разве я не ваш господь?», они бы сказали: «Да».

* * *

Я жалуюсь лишь богу на время и его превратности.
Оно истощило мои силы, а само все молодо.
Ко мне со всех сторон стекаются беды, будто я
Стал магнитом, а они — железо.

Говорит аль-Джузджани: «Затем шейх, достигнув близости к Ала ад-Даула, стал его надимом, и так было до тех пор, пока тот не решил идти на Хамадан. Шейх сопровождал его в походе. Однажды вечером в присутствии Ала ад-Даула зашел разговор о неточностях, допущенных при расчетах в древних астрономических наблюдениях. Ала ад-Даула велел шейху заняться астрономическими наблюдениями и выделил ему необходимые средства. Шейх занялся этим делом и поручил мне наблюдать за изготовлением инструментов и работой мастеров, причем выявилось множество неясностей.

Неточности в наблюдениях происходили в результате постоянных переездов и связанных с ними неудобств и препятствий к наблюдению. В Исфахане шейх написал „Книгу Ала ад-Даула“.

Я всегда дивился тому, что, сопровождая шейха и служа ему двадцать пять лет, мне ни разу не довелось увидеть, чтобы он читал подряд, с начала до конца, подававшуюся ему новую книгу. Он обычно просматривал трудные места и сложные вопросы, чтобы узнать, как они изложены, и сразу понимал, чего стоят книга и ее автор.

Однажды шейх сидел перед эмиром Ала ад-Даула и при этом был также Абу Мансур аль-Джибаи. Зашел разговор о форме какого-то слова, и шейх стал говорить, высказывая свое мнение. Тогда шейх Абу Мансур, обратившись к шейху Абу Али, сказал ему: „Ты философ и лекарь и не понимаешь в языке настолько, чтобы можно было прислушиваться к твоим словам“.

Шейх очень огорчился и разгневался на слова Абу Мансура и целых три года усиленно читал и изучал книги по языку и грамматике. Он велел привезти ему из Хорасана „Книгу исправления языка“ Абу Мансура аль-Азхари и наконец добился такого знания грамма-

тики и лексики, которое можно редко встретить. Тогда он сочинил три касыды, в которые вставил множество редких слов, взятых им из старых словарей. Потом он написал три послания — одно из них в манере Ибн аль-Амида, второе в стиле Сахиба ибн Аббада, а третье написал так, как писал Хиляль ас-Саби. Затем он приказал переплести их в один том и нарочно истрепать переплет. Сделав так, он принес этот том Абу Мансуру аль-Джибаи, сказав: „Я нашел эту книгу в степи во время охоты, тебе следует просмотреть ее и поведать нам обо всем, что в ней содержится“. Абу Мансур стал просматривать книгу и столкнулся с многочисленными трудностями, а шейх говорил ему: „Все, что тебе здесь непонятно, указано там-то и там-то в книгах по языку и словарях“. Затем шейх назвал много известных сочинений по языку, откуда он сам взял эти трудные слова, запомнив их наизусть.

Шейх Абу Мансур был нетверд в знании языка и частенько говорил наудачу, но он понял, что эти послания сочинены Абу Али и что причиной тому были слова, сказанные им три года назад. Тогда он принес шейху Абу Али свои извинения.

Затем шейх Абу Али написал книгу по языку, назвав ее „Арабский язык“. Подобной книги еще никто не составлял, но она так и не была переписана набело. Шейх умер, а это его сочинение так и осталось в черновике, потому что никто не мог разобраться, как правильно переписать это сочинение.

У шейха к тому времени накопился богатый опыт способов лечения, которые он применил впервые, и он решил записать все это по порядку и включить в „Канон“. Он сделал свои записи на отдельных тетрадах, но они пропали еще до того, как он закончил все книги „Канона“. К этим случаям относится, например, такой: однажды у шейха сильно заболела голова, и он подумал, что какая-то вредоносная материя может скопиться в оболочке мозга и это грозит образованием опухоли. Он приказал принести ему много льда, мелко растолок его, завернул в тряпку и завязал ею голову. Он делал это до тех пор, пока больное место не укрепилось так, что вредоносная материя не могла проникнуть в него. Так он вылечился.

Можно назвать еще и такой случай: одной женщи-

не в Хорезме, которая была больна чахоткой, шейх велел не принимать никакого другого лекарства, кроме сахарного сиропа, сваренного с медом и лепестками розы. Она приняла за определенное время около ста манов (около килограмма.— Б. Ш.) этого сиропа и выздоровела.

Еще в Гургане шейх написал „Малое сокращение“ по логике, которое затем поместил в начале „Книги спасения“. Один экземпляр этого сочинения очутился в Ширазе и попал в руки к тамошним улемам (богословам). Они усомнились в некоторых вопросах и записали свои сомнения в тетрадь. Среди этих людей был кади Ширази. Он послал записанное Абу-ль-Касиму аль-Кермани, другу Ибрахима ибн Баба ад-Дейлеми, который занимался наукой о толкованиях Корана, и сопроводил это письмом к шейху Абу-ль-Касиму.

Тот вручил тетрадь своему стремянному и велел ему отдать ее шейху и попросить ответить на все записанные там вопросы. И вот в жаркий летний день шейх Абу-ль-Касим вошел к нашему шейху, когда солнце склонялось к закату, и подал ему письмо и тетрадь. Шейх Абу Али прочел письмо и вернул его Абу-ль-Касиму, а тетрадь положил перед собой, глядя в нее, а кругом люди продолжали разговаривать. Потом Абу-ль-Касим ушел, а шейх Абу Али велел мне принести вина и усадил меня вместе со своим братом, приказав нам пить вино, а сам начал писать ответы на вопросы.

Он писал и пил вино до полуночи, а я и его брат тем временем уснули. Наконец он велел нам уйти. А наутро ко мне в дверь постучали. Я увидел посланца от шейха, который просил меня прийти к нему. Шейх стоял на молитве, а перед ним лежали пять тетрадей. Он сказал мне: „Возьми эти тетради, отнеси их шейху Абу-ль-Касиму аль-Кермани и скажи ему, что я поспешил ответить на вопросы, не желая задерживать стремянного“.

Когда я отнес аль-Кермани эти тетради, тот подивился, созвал своих людей и рассказал им о том, что произошло. Этот случай стал потом передаваться из уст в уста.

Затем шейх сделал такие астрономические инструменты, которых до этого никто не изготовлял, и снабдил их запиской о способах их применения. А я целых семь лет занимался с их помощью наблюдениями, чтобы

как следует понять все, о чем рассказывает Птолемей в своем сочинении об астрономии, но всего не понял.

Шейх написал также „Книгу справедливого суждения“, однако в тот день, когда султан Масуд напал на Исфахан, его воины учинили в городе грабежи и украли все вещи шейха. Эта книга была среди них, и он ее потом не смог найти.

С каждым новым рассказом ученика личность Абу Али как бы поворачивается к нам новой стороной. Мы знаем Ибн Сину — врача, философа, педагога, государственного деятеля, мастера слова. Теперь мы узнаем, что он занимался также практической астрономией. Конечно, мы и раньше имели основания предполагать, что Абу Али был сведущ в астрономии. В своем «Ответе астрологам» он хлестко высмеивал астрологов-недоучек, которые не в состоянии сделать простейших арифметических расчетов, а претендуют на то, чтобы «рассчитывать наперед судьбы людей».

Аль-Джужджани всячески подчеркивает поразительную легкость, с которой его учитель усваивал всевозможные знания. Очень интересен с этой точки зрения эпизод с аль-Джибаи, обвинившим «философа и лекаря» Абу Али в незнании науки о языке. Заметим, что средневековые хронисты и авторы антологий нередко рассказывают о подобных выходках ученых, поэтов и музыкантов, на которые их побуждало острое соперничество за милость покровителя, — ведь только при дворе можно было добиться занесения в «список поэтов» или «список ученых» и получать регулярное жалованье. Абу Али было уже около 50 лет, но он не поленился целых три года изучать различные словари и сочинения по грамматике, для того чтобы утвердить свое превосходство и в этой области. Добавочные занятия понадобились ему только для того, чтобы составить касыды «в бедуинском духе» с редкими и неупотребительными арабскими словами, которые можно было встретить только в словарях, и три послания в манере трех наиболее прославленных стилистов — Ибн аль-Амида, Сахиба ибн Аббада (938—995), также буидского вазира, жившего в Исфахане, и Хиляля ас-Саби (969—1056), багдадца, послания которого отличались своеобразной усложненностью.

Аль-Джузджани не говорит о том, что Ала ад-Даула не раз пользовался услугами Абу Али в решении различных государственных и дипломатических вопросов. Так, например, во время нападения Масуда Газневи (сына Махмуда), пришедшего к власти в 1030 г., на Исфахан, о чем аль-Джузджани мимоходом упоминает, была захвачена в плен сестра Ала ад-Даула. Масуд увез ее в Газну, столицу своего государства, как заложницу, чтобы диктовать Ала ад-Даула свои условия. Бейхаки рассказывает, что по совету Ибн Сины эмир Исфахана отправил Масуду письмо, в котором предложил свою сестру ему в жены, обещая в качестве ответного шага ввести ограничения на деятельность батынгов в своих владениях. Однако, когда Масуд женился на сестре Ала ад-Даула, тот отказался выполнить это условие, так как сам разделял «еретические верования» и был, по уже цитировавшимся словам Ибн аль-Асира, «порочных убеждений».

Взбешенный тем, что его обманули, Масуд пригрозил Ала ад-Даула, что изуродует его сестру или отдаст ее своим солдатам. Однако Ала ад-Даула, следуя совету Абу Али, ответил, что, во-первых, будучи мужем его сестры и его родичем, Масуд не имеет права нарушать законы родства, ибо это противоречит исламу, а во-вторых, согласно законам ислама муж несет полную ответственность за свою жену и всякий позор, который постигнет жену, ложится в первую очередь на мужа. Мы не знаем, конечно, какие именно из этих доводов действовали на Масуда, однако известно, что он отослал сестру Ала ад-Даула в Исфахан, не причинив ей вреда.

В то же время Ала ад-Даула, не менее взбалмошный и своевольный, чем любой другой феодальный правитель, требовал от Абу Али, несмотря на свое уважение к нему, покорности его воле и соблюдения всех внешних признаков подчиненного положения, а с этим Абу Али не мог примириться. Очень правдоподобно звучит рассказ Бейхаки о причинах неожиданного бегства Ибн Сины в Рей «в одежде суфия». Историк сообщает, что однажды Ала ад-Даула, желая выказать свое благоволение Абу Али, красотой и подтянутостью которого он всегда любовался, подарил ему роскошно отделанный серебряный пояс. Абу Али с благодарностью принял подарок, но затем отдал пояс одному из своих гу-

лямов, молодых слуг, которому, как он считал, более пристало получать подобные подарки. Увидев этот пояс на слуге, Ала ад-Даула разгневался, ударил Абу Али и, обнажив саблю, хотел убить его. Тогда-то Ибн Сина и бежал в Рей. Скоро, однако, его нашли в Рее посланцы Ала ад-Даула и сообщили, что «эмир возвратил свое благоволение» и просит своего советника вернуться. Несмотря на то что у Абу Али были в Рее друзья, они не могли надежно обеспечить его безопасность от преследований Масуда Газневи, унаследовавшего от своего отца ненависть к знаменитому «еретику и безбожнику». Поэтому Ибн Сина решает вернуться в Исфахан.

Следовательно, пребывание Абу Али при дворе исфаханского эмира было вовсе не таким безоблачным, как явствует из рассказа Низами Арузи.

Политическая деятельность Ибн Сины, его непосредственное участие в управлении государственными делами (при Шамс ад-Даула — в Хамадане и при Ала ад-Даула — в Исфахане), естественно, ставят перед нами вопрос о том, как он оценивал сам институт феодальной государственности, какими были его представления о роли правителя и т. п.

Взгляды Ибн Сины на человеческое общество, сформулированные им под влиянием его греческих и среднеазиатских учителей (прежде всего аль-Фараби), изложены очень ясно и определительно в «Книге исцеления».

Основные задачи, стоящие перед правителем, таковы: «Дел, нуждающихся в очень серьезном обсуждении, не говоря о частностях, которых бывает неограниченное количество, пять. Это снаряжение и оружие, война и мир, защита города, затем правильное определение доходов и расходов, издание законов». Мы отмечаем здесь следы античных взглядов на полисное управление, но, естественно, говоря о «городе» (аль-мадина), философ имел в виду идеальное государство с точки зрения его эпохи.

Согласно Ибн Сине, существует шесть видов «правления». Это тирания, республика, аристократия, демократия, правление «добра» и монархия. Интересно было бы проделать анализ терминов, применяемых Абу Али и говорящих о том, что это в основном калькированные переводы с греческого, сделанные еще до него. Для человека, знакомого с современным арабским язы-

ком, будет странным употребление слова «сияса» не в его сегодняшнем значении «политика», а в значении «правление», однако, когда жил Ибн Сина, оно употреблялось именно так. Слово «демократия» оставлено без перевода либо переводится как «правление свободы» (сиясату-ль-хуррийя), слово же «аристократия» переведено как «правление лучших» (сиясату-ль-ахьяр). Интересно, что для понятия «тирания» Абу Али использует термин «ас-сиясату-т-тагаллубийя», употребив слово «мутагаллиб», которым обозначали правителей-захватчиков, таких, как Буиды, Газневиды, Караханиды, т. е. почти все «незаконные» династии, создававшие большие и малые государственные объединения, рассыпавшиеся под ударами других мутагаллибов.

И, конечно, не таких мутагаллибов имел в виду Ибн Сина, когда писал об идеальном правителе: «Идеальный правитель подобен очищающему огню, отделяющему один элемент от другого. Ему необходимо руководствоваться принципами справедливости и рассматривать все необходимые дела, а не полагаться на судьбу, как делают заносчивые глупцы, не понимающие, в чем выгода государства, и не прилагающие всех усилий мысли и действия для ее достижения».

Недаром Ибн Сина предостерегает правителей от заключения скороспелых союзов, которые вскоре распадаются, а недавние союзники оказываются врагами, так что «часто помощь оказывается обузой, а поддержка — бедствием».

Ибн Сина продолжает:

Что касается того, кто руководит в деле войны и мира, то первое, что должно быть в нем, — это умение произносить речи, побуждающие к битве, его достоинство и польза в делах. Его достоинство лучше всего выражается в том, что он умеет предотвратить опасность войны, так как, с одной стороны, сдерживать гнев легче, чем переносить все тяготы и издержки, связанные с войной, которая повлечет за собой раскаяние и сожаление, а с другой стороны, так как в его распоряжении есть и иное средство, кроме сражения, которое может помочь ему.

Итак, в сочинениях Ибн Сины, как, впрочем, и у аль-Фараби и Ибн Мискавейха, явственно видна мечта об «идеальном правителе и идеальном полководце». Нужно сказать, что философы очень трезво оценивали современных им правителей, показывая, что почти все

они недостойны править людьми. Ибн Мискавейх открыто говорит об этом в своем историческом сочинении «Опыт народов», ибо история давала нескончаемое множество примеров неразумия, несправедливости, жестокости и алчности эмиров, султанов, халифов.

Очень жаль, что до нас не дошло сочинение Ибн Сины «Об управлении войском», так как оно раскрыло бы нам еще одну сторону его практической деятельности — ведь вазир должен был владеть военным искусством. Мы знаем, что Абу Али постоянно сопровождал и Шамс ад-Даула, и Ала ад-Даула во всех походах. Во всяком случае, приводимое ниже его высказывание относительно мастерства полководца дает основание считать, что он был превосходно осведомлен в «военных премудростях».

Полководец должен быть разумным и прозорливым человеком, он должен хорошо познать на своем опыте все тяготы войны, изучить все дороги государства и городские улицы, места, где находятся склады оружия и снаряжения, знать количество воинов и людей из числа горожан, которые могут защитить город. Ему следует знать все опасные проходы и дороги, по которым могут проникнуть нападающие и те, кто захочет пройти по переулкам. Следует в таких местах установить наблюдение. Нужно также, чтобы он знал, какая пища имеется в городе и что необходимо доставить туда.

Своеобразный отклик на непрерывные феодальные междоусобицы, обрекающие народ на страдания независимо от того, какой правитель находится у власти, мы обнаруживаем в той же «Книге исцеления». Упоминая об ораторах, «вождях народа» (аль-мушируна), под которыми Ибн Сина, очевидно, подразумевает и различных проповедников, в том числе исмаилитских, он приводит следующую притчу:

Тот, кто обращается к народу и способен повести его за собой, должен предостерегать людей и заставлять их проявлять осторожность и не доверять тому, кто пообещает освободить их от жестокого и несправедливого правителя. Такой оратор, обращаясь к людям, говорит: «Берегитесь, чтобы с вами не случилось то же, что с конем. К нему на пастбище однажды пришел олень, прогнал коня и стал есть его траву. Конь прибежал тогда к человеку и стал просить его о помощи, говоря: „Спаси меня от этого оленя!“ Человек сожалел над конем и удовлетворил его просьбу с тем условием, что конь разрешит человеку надеть на него узду и сесть к нему на спину, держа в руках хлыст. Так конь поддался на обман, и ему стало еще хуже».

Еще более определенно и резко высказана та же мысль в другой притче, где Ибн Сина выступает как блестящий мастер Эзопова языка.

А еще кто-то сказал: «Я советую вам поступать так же, как поступила лисица, облепленная мухами и измученная ими». Его спросили: «А что сделала эта лисица?» Он ответил: «Однажды лису выследили охотники и стали ее настигать. Она бросилась в реку, чтобы переплыть с одного берега на другой, но, когда увидела, что охотники с собаками приближаются, не нашла для себя иного спасения, как скатиться в глубокую яму, которая была на другом берегу. При этом она сильно ушиблась и поцарапалась. Она пыталась вылезти из ямы, но не смогла этого сделать и тогда решила смириться. Вдруг на нее напали мухи, которые облепили ее со всех сторон и стали кусать. В яме находился дикобраз, который видел, как лиса мечется в полной беспомощности, искушенная мухами и обессиленная от преследования охотников. Он спросил ее: „Абу-ль-Хасын (прозвище лисы.— Б. Ш.), хочешь, я отгоню от тебя мух и помогу выбраться?“»

Но лиса ответила ему: „Нет, я не хочу, чтобы ты помогал мне сейчас, это будет с твоей стороны вредоносной жалостью и ненужным благодеянием“. Дикобраз спросил: „Почему же?“ И лиса ответила: „Знай, что эти мухи заняли свое место и не потерпят никого другого на моем теле. Они уже высосали из меня столько крови, что насытились, и теперь они спокойны. А если ты отгонишь их, то на меня набросится другая туча мух, которые голодны, как те собаки, которые загнали меня, и высосут всю кровь, что у меня еще осталась“».

Намек весьма прозрачен: правители подобны мухам-кровососам, разницы между ними нет никакой. Но в обеих притчах присутствует и определенный практический совет: следует отдавать предпочтение старым правителям, но только потому, что они уже «насытились и успокоились», а новые опять примутся сосать кровь из народа. На память приходит выразительная народная пословица, возникшая примерно в то же время: «Не радуйся, когда уходит правитель, пока не увидишь, кто придет на его место».

Разделяя взгляды аль-Фараби и других своих учителей и предшественников, считавших, что «большой мир» (макрокосм) во всем подобен «малому миру» (человеку, микрокосму), Ибн Сина указывает, что человеческое общество как часть «большого мира» должно иметь такие же «органы», что у каждого человека. Если бы тело состояло только из головы или живота, замечает он, то оно не могло бы существовать. Соответственно и общество

должно состоять из людей, должным образом осуществляющих различные функции.

В другой своей работе Ибн Сина пишет:

Поскольку человек может жить только в обществе себе подобных... каждый из людей прибегает к помощи другого, так как, если бы ему приходилось все добывать самому, он бы погиб... И поскольку люди, добывая себе пропитание, вступают в борьбу, необходимо, чтобы среди них были установлены правила справедливого обращения, которые охранял бы закон, установленный законодателем, достойным повиновения. И этот человек должен быть из числа знающих.

Говоря о том значении, которое придается в ряде последних трудов Абу Али фигуре «знающего», мы должны будем вскоре перейти к той концепции соотношения добра и зла, которая занимает в его наследии немаловажное место.

Необходимо подчеркнуть, что политические и этические взгляды Ибн Сины настолько тесно между собой связаны, что их подчас трудно или даже невозможно отделить друг от друга. Так, в политике очень важную роль, согласно Ибн Сине, играют этические факторы — справедливость, умеренность, умение сдерживать страсти. Однако характер людей зависит от их социального положения.

Что касается знатных людей, обладающих столь же знатными предками, то они очень любят, чтобы им оказывали почести, и стараются во всем подражать своим отцам и дедам: ведь принято думать, что все, что древнее, то более прекрасно и велико.

Эти люди желают, чтобы их возвеличивали и почитали, они склонны к высокомерию и несправедливости, считают себя выше других людей и не церемонятся с ними. Но вместе с тем чувство чести призывает их к справедливости, пока эта честь остается в них и пока время не сотрет то хорошее, что они унаследовали от своих предков.

В этом пассаже мы видим довольно живое изображение феодала из «старых, благородных родов» наподобие Саманидов или Мамунидов. Характерна пессимистическая окраска нарисованного Ибн Синой портрета: кажется, философ убежден в преходящести всего доброго, отличавшего, по его словам, былую знать.

Ибн Сина продолжает:

Что же касается нрава богачей, то им свойственны самодурство и пренебрежение ко всем людям. Богачи постоянно поносят всех, но очень высокого мнения о себе, будто они могут заслушать все

хорошее, что видят перед собой, купив его своими деньгами и поработив других. Они пресыщены богатством и роскошью, заносчивы и постоянно хвалятся благосостоянием. Они любят, чтобы их превозносили и покупают восхваления, так как очень привыкли к ним. Но, несмотря на богатство, они обычно завидуют каждому и ненавидят всех, думая, что каждый им завидует и все ненавидят их за их богатство. Поэтому философы отмечают как одно из достоинств мудрого человека и философа, вынужденного общаться с богатыми и переносить тяготы бедности, его умение ясно видеть все вокруг, разбираться в людях, не подозревать их без причины и не быть несправедливым к ним так, как это делают своевластные и злобные богачи, которые ослеплены тем, что слабо разбираются в обстоятельствах и людях, ибо не нуждаются в мудрости, заменив ее деньгами.

В целом их характер имеет много общего с женским, но те, которые разбогатели давно, отличаются большим благородством, чем вновь разбогатевшие, которым пришлось испытать немало унижений и которые погрязли в скупости и ничтожестве.

Этот интереснейший отрывок является как бы «криком души» Абу Али, который отступает здесь от обычно весьма сдержанного тона своего повествования. Даже правители не описываются им с такой хлесткой издевкой — в тех хотя бы предполагается какой-то остаток чести и благородства, чего совершенно нет в богачах, особенно в нуворишах, «покупающих восхваления». Это одно из самых сильных в средневековой литературе мусульманского Востока высказываний о пагубной власти денег.

Ибн Сина говорит, что истинно мудрый человек должен, если необходимость заставляет его общаться с богачами, не уподобляться им, не становиться завистливым и подозрительным, а сохранять то «спокойное, среднее состояние души», далекое от сильной скорби и чрезмерной радости, о котором говорят Ибн Мискавейх в своем «Завещании», да и сам Абу Али во многих посланиях, в «Книге исцеления», в «Указаниях и наставлениях».

Человек несдержанный, не умеющий подчинить себе свои страсти, чувствует, например, наслаждение, предаваясь гневу, одной из самых низменных и пагубных страстей. Ибн Сина замечает: «Гомер сказал: „Гнев слаще меда“. И если бы не победа, то гнев не был бы так приятен — ведь тому, кто не надеется отомстить, гнев не доставляет никакого наслаждения, а победа сладка не только всем людям, но и всем животным... Поэтому для простых людей, например, победа в игре

в поло, метании камней, игре в шахматы и нарды и прочих играх не доставляет такого удовольствия». Гнев, по Ибн Сине, делает для человека недостижимым полное счастье, следовательно, частые упоминания о неводержности и гневливости того или иного эмира или султана служат как бы показателем его непригодности к роли подлинного правителя.

К «животным» наслаждениям причисляет Ибн Сина, кроме гнева, чревоугодие и обжорство, а также привычку обижать слабых, что особенно явно проявляется у детей: «Известно, что детям доставляет удовольствие дразнить и мучить того, кого легко раздражить, поэтому дети так часто пристают к сумасшедшим».

Ибн Сина утверждает, что духовные наслаждения сильнее телесных. Это прежде всего сознание того, что ты можешь обуздать себя, затем учение и «подражание» (очевидно, калька термина «мимесис», т. е. речь идет об искусстве вообще). Абу Али пишет:

Учение приятно, ибо ждут, что ученость вызовет восхищение, так же обстоит дело и со всяким подражанием, как живопись, резьба и прочее. Все это приятно, и часто бывает, что образ, уродливый и противный сам по себе, становится приятным из-за того совершенства, с которым его изобразил художник, подражающий ему. Что-либо само по себе скверное и внушающее отвращение бывает приятно не потому, что оно приятно по своей сущности, а потому, что подражание ему проведено с совершенством.

Итак, счастье доставляют человеку владение собой, творчество во всех его видах — и изобразительное искусство, и искусство слова. Приятно также прощать, совершать добрые поступки, проявлять терпеливость и мягкость, помнить добро и забывать зло, иметь спокойную совесть, не обижать людей, ибо говорят, что «кто обижает, того обижают», приятно дружить с человеком, который отвечает тебе тем же.

Это наиболее простая, «бытовая» часть этического учения Ибн Сины. Если рассмотреть основу этого учения, его чисто философскую часть, то в очень краткой форме ее можно изложить следующим образом.

Человек, который служит мерилom добра и зла (как кажется людям), действует на основе «судьбы и предопределения». Ибн Сина употребляет здесь общепринятую терминологию, чтобы быть понятным для своих учеников и читателей, но сопровождает эти термины

следующим разъяснением: «аль-када» (судьба) — это знание необходимо-сущего обо всем на основе наиболее совершенного порядка бытия, а «аль-кадр» (предопределение) — это эманация всего мироздания на основе деятельности необходимо-сущего. Философ задает вопрос: как мир может быть эманацией необходимо-сущего, если он полон зла, а необходимо-сущее, «как было доказано», — чистое добро?

Однако что такое зло?

Ответ философа весьма диалектичен. Как он пишет, «зло с точки зрения его природы не существует. Это только акциденция вещей, существование которых является благом, то есть зло по своей сущности является не чем иным, как отсутствием бытия чего-либо или отсутствием совершенства чего-либо. Благо необходимо существует само по себе, а зло существует как акциденция». Например, смерть есть отсутствие жизни; невежество — отсутствие знания; угнетение и несправедливость, мешающие развитию государства и благосостоянию подданных, есть несовершенство души; болезни и болезненные ощущения, лишаящие человека его нормального самочувствия и покоя, означают несовершенство телесного здоровья и т. п.

Некоторые вещи, мешающие осуществлению совершенства других вещей, являются злом только по отношению к ним. Холод сам по себе может быть благом, но, мешая созреванию плодов, становится злом.

Несмотря на обилие зла в этом мире, говорит Ибн Сина, добра больше — жизнь преобладает над смертью, а здоровье — над болезнью. Сам мир постоянно возникающего и постоянно уничтожающегося предполагает зло, ибо уничтожение есть зло. От зла не свободна и наиболее «благородная смесь» — человеческая натура, и худшим злом является невежество, понимаемое в самом широком смысле, так же как самым высшим счастьем является знание. «Знающий всегда весел, с открытым лицом, постоянно улыбается. Он всегда полон веселья, радуясь истине, ибо видит истину, куда бы он ни обратился. Люди для него одинаковы, поэтому он может почитать малого и не уважать великого, поэтому он рад безвестному так же, как и знатному».

Невежество, гневливость, неумение сдерживать себя,

приверженность к страстям приводят к тому, что человек дает волю животным силам, ослабляя силу разума. Но, руководствуясь разумом, он познал бы основные законы бытия и был бы счастлив.

Быть всегда ровным, сдержанным, одинаковым в обращении со всеми, невзирая на социальное положение и образование, — вот принципы поведения идеального, «счастливого» человека, провозглашаемые Ибн Синой и вытекающие из всей системы его взглядов.

Важной частью этического учения Ибн Сина является положение о необходимости различать «добро» и «пользу». Он говорит:

Разница между полезным и благим в том, что добро желают делать из-за него самого, а все прочее уже вытекает из него, а к полезному стремятся из-за чего-нибудь другого, вытекающего из него, но это полезное может быть злом. Добро — это то, к чему стремятся и чего желают все, вернее, люди прозорливые и знающие в меру того, насколько велико их знание. То, что предпочитает невежественный человек по своему невежеству, люди не считают благом — они считают с тем, к чему склоняются знающие и благоразумные люди, а когда достигают этого, то успокаиваются.

Итак, польза временна и может оказаться злом, в то время как истинное добро, носителем которого является знающий, постоянно.

Проблема познания истины и пути к этому познанию своеобразно соотносится в трудах Ибн Сины с истолкованием сущности откровения и роли пророка.

Взгляды Ибн Сины по данной теме изложены главным образом в его сочинениях последних лет жизни: «Послании о сути пророчества», «Послании о состоянии души».

Абу Али задается вопросом: что такое откровение, не является ли оно чем-то, не свойственным природе человека? Может быть, откровение — показатель какой-то особой возбудимости души человека или его способности видеть наяву то, что люди иногда видят во сне? («Послание о действии и реакции»).

Конечно, Ибн Сина никак не мог отрицать пророчество, откровение потому, что верил в существование людей, обладающих какой-то особой силой, способных заставить поверить в себя, а также потому, что этого нельзя было сделать в его время открыто, даже если бы Ибн Сина в чем-то и сомневался.

Ибн Сина утверждает, что пророк должен быть наделен некоей «священной силой», которая давала бы ему возможность общаться с деятельным разумом без посредства мысли или взгляда. Он должен отличаться сильным воображением, которое помогло бы ему представить с полной ясностью прошлое, настоящее и будущее. Наряду с характеристиками, представляющими как бы сказочно-мифологические качества пророка (он должен уметь взглядом оживать и губить людей, поражать их вызванными им ураганом, грозой, смерчем, молнией, несущимся потоком воды, землетрясением и т. п.), Ибн Сина утверждает, что пророки наделены особой образительностью, проницательностью, ясновидением. Это качество, говорит философ, может быть достигнуто обучением и упражнениями. Известно, что у людей бывают разные способности. Если возможно, что у одного какого-нибудь человека вовсе нет способностей, то способности другого человека могут быть неограниченны, значит, возможно и такое, что этот человек воспринимает деятельный разум. Это и есть пророк.

Известно также, говорит Ибн Сина, что во сне человеку часто открываются такие истины, о которых он и не ведает наяву. Значит, если у человека обычных способностей возможность проникать в неведомое, скрытое временна и проявляется только во сне, когда его душа, оставив тело, блуждает в мире неведомого, возвращаясь на время туда, откуда она пришла, то у «пророка» это происходит наяву.

В «Указаниях и наставлениях» Абу Али пишет:

Опыт и аналогия сходятся в том, что человеческая душа может познать частицу скрытого и неведомого, когда человек спит. Что же мешает случиться подобному, когда человек бодрствует? Познание не уйдет, и его нельзя заставить исчезнуть. Опыт, рассказы людей и знакомство с некоторыми событиями свидетельствуют об этом. Каждый в какой-то степени испытал такое на себе, кроме тех, кто обладает нездоровой натурой, и это правдоподобно. Особенно часто такое случается у людей с сильно развитым воображением и хорошей памятью.

Что же касается чудес, говорит Ибн Сина, то они возможны, и мы видим их довольно часто. Что Абу Али считает чудом? Он подходит к этому вопросу как естествоиспытатель, врач и психолог: часто мы видим, замирает он, как больной, потерявший сознание и не при-

ходящий в себя несколько дней, не может есть и пить, но не умирает. Это, по мнению Ибн Сины, и есть «чудо». И такое же «чудо» — увеличение силы человека под влиянием гнева или каких-то потрясений, когда он совершает поступки, на которые в обычном своем состоянии не способен и никогда бы не решился. Философ говорит:

Мы объясняем эти удивительные вещи, которые случаются довольно часто, природными причинами, почему же мы должны отрицать подобное у пророка, мысли которого всегда витают высоко и экстаз (халь) которого сильнее, чем болезнь, гнев или страх у обычного человека. Обычно человек чувствует упадок сил, когда боится чего-либо, или впадает в отчаяние, или, напротив, его силы удвоятся, если он орадован. Почему же пророк не может обрадоваться, узнав истину? И поскольку его душевные силы больше, то радость его сильнее, и он способен тогда на «чудеса».

А поскольку пророк в первую очередь законодатель, который дает людям новый закон (сунну) и учит их добру, то его воля, соединившись с волей людей, которых он ведет за собой, способна творить чудеса.

Вместе с тем Ибн Сина проводит аналогию между пророком и умалишенным, что значительно снижает образ пророка. Перед нами вырисовываются два облика «пророков»: один — мудрый законодатель, закаливший и усиливший свою душу упражнениями и познанием истины, ведущий за собой людей и дающий им мудрые законы; другой — полубезумный ясновидящий, прорицающий в экстазе некие скрытые истины. Это объективно вытекает из высказываний Ибн Сины о пророке: «Иногда большие или умалишенные видят перед собой какие-то скрытые образы, которые они могут ясно различить и потрогать и которые как бы находятся перед ними. Эти образы будто принадлежат к внешнему миру, а на самом деле возникают по какой-либо внутренней причине или по внешней причине, влияющей на внутреннюю».

Продолжая свои рассуждения, Ибн Сина говорит, что душа приближается к состоянию экстаза (постижения истины) больше всего во сне и во время болезни, потому что в это время ослабляются связи с внешним миром:

И если душа имеет сильную субстанцию, если ее силы могут сочетать в себе противоречащие друг другу стороны, то вполне возможно, что это постижение, вначале кратковременное, случается и во время бодрствования. Это состояние может перейти в память и

остаться там как воспоминание или ярко осветить воображение, что часто происходит с больными и умалишенными, которые видят нечто осязаемое или слышат разные голоса. Они могут увидеть какой-либо законченный образ, услышать слова, полные значения и смысла, и часто все это бывает очень красивым и ярким.

Вызывает удивление смелость ученого, который решился сравнить пророка с больным или умалишенным, страдающим галлюцинациями. Ибн Сина пишет:

Случается, что некоторые люди бывают наделены необыкновенной силой воображения, так что над ними даже не властны чувства. Такой человек обладает способностью создавать образы. Он может переживать наяву состояние, какое с другими бывает во сне... это такое состояние, когда спящий постигает тайные и скрытые вещи в их истинном виде или в подобиях, которые могут быть у них. Очень часто бывает, что в разгаре подобного состояния человек, переживающий его, в конце концов отрешается от всего внешнего, осязаемого и как бы выпадает в забытие. Нередко такие люди видят ее (очевидно, имеется в виду «истина». — Б. Ш.) в том виде, как она есть, а часто им представляется ее примерное подобие по той же причине, по которой спящему представляется подобие вещей, которые он обычно видит наяву в своей жизни... Нередко им представляется какой-то смутный образ и кажется, что воспринимаемое ими — это речь, исходящая от данного образа, так что можно различить отдельные слова, запомнить их и передавать другим людям. Это и есть пророчество, являющееся результатом необычайной силы воображения.

Мы сразу же вспоминаем коранический образ архангела Гавриила, появившегося в туманном сиянии перед Мухаммадом и приказавшего: «Возгласи!», а затем повторявшего свое веление трижды и ударявшего пророка по голове, так что тот терял сознание, пока наконец не возгласил: «Слава господу, что сотворил! Сотворил человека из сгустка жил! Возглашай о господе всеблагом! Что научил человека тому, что было неизвестно, пером!» Так рассказывает житие Мухаммада о начале пророчества, и эта картина как нельзя лучше совпадает с «клинической картиной» транса пророка, описанного Абу Али.

И средневековые комментаторы трудов Ибн Сины отлично понимали это. Так, астроном и философ Насир ад-Дин Туси (1202—1274), последователь Абу Али, написавший шарх к «Указаниям и наставлениям» под названием «Разгадка сложных вопросов в „Указаниях и наставлениях“», отмечает, что процитированное выше суждение Абу Али подходит к словам пророка, уви-

девшего святого духа, который «вдул пророку в ухо то-то и то-то, после чего пророк стал видеть ангелов».

Ибн Сина продолжает:

И если подобные слова и образы сохраняются в памяти независимо от того, бодрствует человек или спит, это и будет или вдохновением и откровением пророка, или же каким-то мечтанием, которое даже не стоит истолковывать и объяснять. А если эти слова исчезли и в памяти остались только какие-то неясные образы и звуки, похожие на слова и являющиеся их неясным отголоском, то их нужно истолковывать и объяснять. Такие вещи происходят по-разному в зависимости от человека, времени и обычаев. Откровение следует объяснять, а сны — истолковывать.

А ведь пророк в Коране восклицает: «Я не поэт и не одержимый», протестуя против того, чтобы его «богвдохновенные» слова были приняты за плод поэтического вдохновения, «сонные мечты» или результат больного воображения.

Более того, Абу Али говорит о том, что пророк подобен шаману, которому видение или «вдохновение» являлось лишь после камлания:

Некоторые люди, обладающие особой натурой, прибегают к действиям, от которых чувства приходят в волнение и замешательство, а воображение останавливается. Тогда сила, приходящая в соприкосновение с тайным и вызывающая его, приходит в полную готовность, и все мысли направлены к одной цели, чтобы принять его. Например, когда некоторые тюркские племена прибегают к помощи своего жреца, которого просят предсказать им будущее, он начинает кружиться с большой скоростью и крутится до тех пор, пока не запыхается так, что почти теряет сознание.

Тогда он произносит первые слова, которые приходят ему на ум, а присутствующие хорошо запоминают их и пытаются связать эти слова между собой и истолковывают их.

Подобным же образом поступают те, которых заставляют говорить, держа у них перед глазами блестящий предмет, ослепляющий глаза своим блеском или поражающий зрение прозрачностью и сиянием. То же происходит, когда дают смотреть на предмет глухого черного цвета, или на черный с блеском, или на что-либо мерцающее или струящееся. Все это отвлекает внешние чувства, делает их неустойчивыми, приводит в движение фантазию, полностью подчиняя ее, будто она действует по принуждению, а не по своей воле. Тогда и наступает такое состояние, о котором мы говорили.

Больше всего поддаются этому те люди, которые по своей природе очень легко приходят в волнение и склонны удивляться и поражаться всяким диковинным рассказам, как слабоумные и дети. Часто этому способствуют сказки, легенды и рассказы различного рода, воображаемые злые духи, вселяющиеся в тело, и все прочее, чем можно особенно поразить. И если воображение станет работать на основе этих сказок, то тут же появится связь с тайным и скры-

тым — иногда оно проявляется в неотвязной мысли, иногда человек слышит что-то похожее на речь злого духа или неведомый голос. Иногда это сопровождается каким-либо зрительным образом, так что нам кажется, будто мы воочию видим скрытое.

Приведенный отрывок, как кажется, не нуждается в комментариях. Чувствуется, что его автором является естествоиспытатель, стремящийся объяснить все на основании собственного опыта, законов природы, человеческой психологии. Ведь очевидно, что сам Ибн Сина в своей медицинской практике не раз прибегал к гипнозу и различным методам психологического воздействия, как и другие врачи — его учителя (например, Абу Закария ар-Рази), о чем мы рассказывали выше.

Это естественнонаучное объяснение, которое Абу Али пытается дать пророчеству, несколько не противоречит его философскому объяснению. В своем «Послании о престоле» (намек на слова о «престоле божьем», которые философ истолковывает как аллегорическое обозначение или зрительное изображение деятельного разума) Ибн Сина рассматривает вопрос о том, как пророк общается с деятельным разумом — ведь общение с ангелами, о котором говорится в Коране, является лишь аллегорией.

По Ибн Сине, «ангел» — символ абстрактного, деятельного разума, с которым пророк может общаться потому, что в его душе сильно начало разума (благодаря обучению и упражнению). При этом откровение происходит вне времени, так как разум может постигать только вещи, отвлеченные от времени («била заман» — вне времени).

Это — вневременное вечное откровение. Сила воображения, которую пророк развил в себе созерцанием и упражнениями, принимает это откровение и преображает его в фигуры, звуки и письмена. Например, ангел, абстрактная сущность, появляется в виде человеческой фигуры. Пророк свои ощущения получает «изнутри» благодаря своему «внутреннему видению».

Объективно это значит, что все «откровения» пророка являются плодом его воображения. Ибн Сина обосновывает это положение хадисами, рассказывающими, что пророк видел архангела Гавриила в различных обликах и слышал нечто похожее на звон колокольчика, а также тем, что откровение принимает разные формы в

разных религиях. Так, Коран написан арабскими буквами, а Евангелие — неарабскими, но эти откровения имеют один и тот же смысл: они должны вести человека к счастью.

Ибн Сина солидарен в своем отношении к пророку и пророчеству с аль-Фараби, которого средневековый богослов Ибн Таймийя (1328—1363) в «Сборнике решений» упрекал за то, что тот ставит философа выше пророка и «считает пророчество сновидениями». Но и Абу Али, в сущности, считает пророчество сновидением, правда не «лживым», а «истинным».

Как же различить в словах пророка, где истина, где аллегория и где ложь «во спасение»? Очень интересно с этой стороны «Послание о жертвоприношении» Ибн Сины. Ибн Таймийя, раскрывая двойной смысл этого произведения, утверждает: Абу Али говорит, что пророк, зная истину, вводит людей в заблуждение «ради их блага, а не ради себя», чтобы побудить людей к добру. Например, пост нужен не потому, что он завещан пророком, а потому, что богачу полезно поголодать, тогда он, может быть, посочувствует бедняку. Если эта цель достигнута, то больше не надо соблюдать пост.

Те же мысли высказываются и в «Послании о молитве», где Ибн Сина утверждает, что, когда пророк призывает людей к молитве, он имеет в виду главным образом их исправление, «очищение души» от дурных помыслов.

Пророчество в целом, согласно Абу Али, не имеет отношения к области теоретического разума, оно — предмет разума практического. И с гносеологической точки зрения пророчество интересует философа лишь как пример и способ перевода данных научного знания на язык символов. В «Книге исцеления» Ибн Сина, например, пишет: «И неплохо было бы, чтобы его (пророка. — Б. Ш.) речь содержала в себе символы и намеки, кои побудили бы к философскому исследованию тех, кто по натуре предрасположен к умозрению».

Это утверждение философа является продолжением и развитием его мысли о роли пророка как наставника людей, что на первый взгляд плохо согласуется с его словами о сущности откровения. Но объяснение этого кажущегося противоречия мы найдем в словах Ибн Таймийи. Пророк — это мудрец, познавший истину путем

обучения, упражнения и размышления. Но для того чтобы повести за собой неразумных людей, он должен иногда лгать им и говорить с ними тем языком, который им понятен,—ведь и Мухаммад писал не то, что думал, дабы его невежественные земляки поняли его. Так Ибн Сина пытается объяснить, почему мудрецы и пророки пользуются аллегорией.

Аллегория необходима также для того, чтобы непосвященные и «ненадежные» люди не поняли слов мудреца. Ибн Сина пишет в «Послании о сути пророчества»:

Для пророка является обязательным условием, чтобы его слова были символом, а выражения — намеками. Платон говорит в «Книге законов»: «Тот, кто не понял символов пророков, не получил высшего царства». Также и знаменитые философы и пророки греков употребляли в своих книгах символы и намеки, в которых скрывались их тайны. Платон как-то упрекал Аристотеля за то, что он раскрыл мудрость и сделал науку понятной для всех. Аристотель отвечал: «Хотя я и сделал это, но оставил в своих книгах большие пропуски, которые заполнить могут лишь немногие ученые и люди, обладающие острым умом». То же сделал и пророк Мухаммад, да будут с ним благословения и молитвы Аллаха,—он должен был научить грубых бедуинов, а не всех людей, хотя был послан ко всем.

Нам неизвестно, как представлял себе Ибн Сина «греческих пророков», но интересно, что он ставил пророка Мухаммада рядом с древними прорицателями, изъяснявшимися «намеками и символами». Ему были известны некоторые предсказания греческих оракулов, которые он приводит в «Книге исцеления» как образец двусмысленности. Значит, он, как утверждает Ибн Таймийя, действительно считал Коран двусмысленной аллегорией, в чем нас убеждают его комментарии к суре «Нур» («Свет»), одному из самых популярных и часто используемых мест Корана.

Вообще, Коран предстает перед нами в интерпретации Ибн Сины как сборник загадок, притч и аллегорических символов. Ни одно слово здесь не понимается философом в его прямом смысле. Он как бы хочет подчеркнуть невозможность того, что священная книга была настолько грубо чувственна, как, например, знаменитые места Корана, описывающие блаженство праведников и раю: «Там черноокие девы, подобные жемчужинам, скрытым в раковинах»; «Они (праведники) будут возлежать на расставленных рядами ложах вместе со своими

черноокими женами»; «Те, кто боялся бога, будут иметь тень, источники воды, деревья и плоды — все, что пожелают»; «Мы дадим им и плодов и мяса, сколько они пожелают»; «Аллах обещал мусульманам и мусульманкам сады, где текут ручьи»; «Там каналы незастоявшейся воды, там молочные реки, не меняющие вкуса (т. е. где молоко не киснет.— Б. Ш.), там реки вина — наслаждение для пьющих, там реки из чистого меда»; «Они наденут зеленые одежды из парчи и атласа»; «Вино будут разносить вечно юные виночерпии» и т. п.

Если сура «Нур», где ясно чувствуется чужеземное, очевидно греческое, влияние, легко истолковать аллегорически, почему она и является «любимой» сурой батынитов, то приведенные выше отрывки с описанием «райской жизни» праведников можно понять только в их прямом значении, а не как аллерию, описывающую «счастье чистых душ в стране форм».

Коран и хадисы, являющиеся прямым продолжением Корана, утверждают, что человек создан для того, чтобы бог испытал его и отделил «хороших от дурных», заранее зная, кто хорош, а кто дурен, а акт сотворения человека представлен весьма конкретно, в зримых образах: «Аллах сотворил тело Адама из глины, а потом бросил его у врат рая на сорок лет. Затем бог вдохнул в него дух, и, когда дух проходил в его тело, оно становилось плотью и кровью. Когда дух дошел до носа человека, тот чихнул, и Аллах ниспослал ему речь, и человек сказал: „Хвала Аллаху“». Или в другом хадисе: «Когда Аллах, великий и славный, захотел сотворить Адама, да будет ему мир, он отправил на землю ангела, приказав ему набрать горсть земли и принести ее на небеса. Из этой земли Аллах сотворил тело Адама. Сделав это, великий Аллах приказал душе, то есть духу, войти в тело Адама, но душа, не захотев этого, сказала: „О боже, это тесное место, пребывание в нем затруднительно!“ И Аллах ответил: „Входи насильно и выходи насильно“».

Как видно из этих двух хадисов, подобных которым существует множество, Аллах творил человека вовсе не для того, чтобы тот был счастлив или чтобы была счастлива его душа, которая по принуждению вошла в тело и по принуждению выйдет.

В чем же смысл сотворения человека? Коран отвеча-

ет на этот вопрос совершенно определенно: «Джинны (духи) и люди сотворены для того, чтобы поклоняться». Но такое утверждение было слишком однолинейным и удовлетворяло лишь самых крайних ортодоксов. Конечно, этот вопрос рассматривался очень многими богословами, и рассказать здесь об их взглядах, исходящих в общем из приведенного коранического стиха, невозможно. Хочется лишь привести любопытнейший хадис, очевидно апокрифический, помещенный в «Книге народов и верований» средневекового ученого аш-Шахрастани (1076—1153) и показывающий, какие глубинные слои верований (главным образом дуалистических) продолжали существовать в сознании «мусульманских» народов, проникая в ислам и оформляясь в нем в виде ересей.

Этот хадис представляет собой спор между падшим ангелом, т. е. сатаной, и «верными» ангелами относительно причин и целей бытия, сотворения человека, ангелов и самого сатаны.

Сатана спросил: «Бог, создатель вселенной, всеведущ и всемогущ. О его могуществе, воле и желании нечего и спрашивать — ведь стоит ему пожелать чего-либо, он скажет: „Будь!“, и это появляется. Он мудр, но его мудрости можно задать несколько вопросов.

Первый вопрос. Он знал еще до того, как создал меня, все мои поступки и всю мою судьбу. Зачем же он сотворил меня? Мудро ли это было с его стороны и какой был в этом смысл?

Второй вопрос. Если он создал меня по своей воле и желанию, то почему он заставил меня признать его и повиноваться ему? Мудро ли это, если ему не принесла пользы моя покорность и не повредило мое неповиновение?

Третий вопрос. Если он создал и подчинил меня, а я покорился его воле, признав его и повинаясь ему, то почему он заставил меня преклониться перед Адамом? Мудро ли это — ведь я от этого не стал послушнее?

Четвертый вопрос. Если он создал меня, а затем заставил покориться и ему и Адаму, то почему, когда я отказался преклониться перед Адамом, он проклял меня и изгнал из рая? Мудро ли это, если я не сделал ничего плохого, а лишь сказал: „Я буду поклоняться только тебе“?

Пятый вопрос. Он создал меня и всячески старался подчинить, а когда я проявил непокорность, он проклял и изгнал меня. Почему же он подослал меня к Адаму, так что я снова пробрался в рай и искушал Адама, пока тот не отведал плодов с запретного древа и был изгнан вместе со мной? Мудро ли это — ведь если бы он запретил мне входить в рай, Адам избавился бы от меня и наверняка остался бы в раю?

Шестой вопрос. Если он создал меня и всячески старался подчинить, прогнал меня, а затем снова послал в рай, зная, что

между мной и Адамом вражда и соперничество, почему он дал мне власть над потомками Адама, так что я вижу их, а они не видят меня, так что мои напештывания и наущения имеют над ними силу, а сила, мощь и все способности сынов Адама не имеют силы надо мной? В чем же здесь мудрость — ведь если бы он создал людей рассудительными, если бы никто не мог совлечь их с пути разума и они жили бы чистыми и послушными богу, это было бы лучше для них и более мудро со стороны бога?

Седьмой вопрос. Я допускаю все это: он создал меня, всячески старался подчинить, а когда я не повиновался ему и проявил непокорность, он проклял меня и изгнал из своего царства. Когда же я снова захотел проникнуть в рай, он дал мне такую возможность. А после того как я сделал свое дело, он снова изгнал меня. Затем он дал мне власть над сынами Адама. Почему же, когда я просил его об отсрочке и помиловании, он дал мне их? Я сказал ему тогда: „Подожди и оставь меня до дня Воскресения!“ Он же ответил: „Ты будешь из тех, кому дозволено ждать до Известного часа“. В чем же здесь мудрость? Если бы он погубил меня тотчас же, Адам жил бы спокойно, люди избавились бы от меня и в мире не осталось бы никакого зла. Разве вечное добро не лучше, чем добро, смешанное со злом? Вот мои вопросы и те доводы, которые я привожу о каждом».

Тогда Аллах послал откровение ангелам, да будет с ними мир, и они ответили сатане: «Говоря, что ты признаешь меня своим господином и господом всех людей, ты лжив и неискренен, ибо если бы ты верил, что я господин всех миров, то не судил бы меня своими „почему?“ А я — Аллах, кроме которого нет никакого бога, и меня нечего спрашивать о том, что я делаю, а с людей спросится».

Этот спор чрезвычайно интересен и с социально-психологической точки зрения, так как Аллах отвечает на каверзные вопросы «лукавого» как своеобразный феодал-мутагаллиб.

Философы пытались ответить на вопрос о смысле жизни. Аль-Фараби, Ибн Мискавейх, Абу Хайян ат-Таухиди и, наконец, Ибн Сина, разрабатывая свои этические учения, сходились в том, что смысл существования вселенной заключается в ее «совершенстве» или «осуществлении совершенства».

Если вспомнить, что называет Ибн Сина совершенством, то объективно смысл этого высказывания таков: совершенство мира в его существовании.

В чем же совершенство человеческой души? Этот вопрос, чрезвычайно интересовавший философа и рассматривавшийся им в целом ряде произведений, решается так: «Совершенство души, присущее ей, состоит в том, что она становится как бы целым миром, в котором отражен облик вселенной и ее порядок, постижимый

разумом... так что она сама обращается в некий умственно постижимый мир, параллельный всему миру существующего, созерцая то, что является абсолютным благом, абсолютным добром и истинной красотой, и соединяясь с ним».

Иными словами, душа человека достигает совершенства и счастья, когда становится как бы отражением всего мира, зеркалом всех наук и всей мудрости вселенной. Обратим внимание на то, что, как говорит Ибн Сина, душа «соединяется» (таттахиду) с абсолютным благом, абсолютным добром и истинной красотой. Это тот самый «иттихад», осуждаемый Ибн аль-Асиром как злейшая ересь и являющийся одним из вариантов пантеистического мировоззрения, находящего крайнее выражение в лозунге, провозглашаемом учением «хулулийя» («я — истина»), т. е. божество во всем, и в том числе и во мне.

Учение Ибн Сины о совершенстве души тесно связано с его отрицанием телесного воскресения и концепцией ее «возвращения», о которой говорилось выше. Совершенная душа «заклучала в себе облик всего мироздания и сама стала подобной ему, только в уменьшенном виде. Но вместе с тем она — его истинная картина».

Если сформулировать по-иному эти слова, то мы можем сказать, что счастье души заключается в «знании».

Здесь мы вплотную подходим к тому, что называют «суфизмом» Ибн Сины. Употребление этого слова в данном случае кажется нам неудачным прежде всего потому, что с ним связан зрительный образ лохматого дервиша в высокой шапке, посохом и чашей в руках. Всякий философ, ученый, литератор, в произведениях которого видны следы каких-либо мистических учений, чрезвычайно распространенных в период средневековья, объявляется «суфием», а если в стихах какого-нибудь поэта встречается символика, тоже связанная с этими учениями, то его называют «суфийским поэтом».

Прежде всего надо сказать, что сами слова «суфи» (суфий) и «тасаввуф» (суфизм) чрезвычайно емки и «суфи» может обозначать даже «хороший, бескорыстный человек» или «человек не от мира сего».

«Тайная мудрость», о которой иногда говорят применительно к учению Ибн Сины, ничего общего не име-

ет с какой-то «аскетической практикой», ближе всего она к неоплатонизму и стоической философии.

Ведь если Ибн Сина говорит о «созерцании истины», то это вовсе не подразумевает какое-либо экстатическое состояние. Для Ибн Сины высшая ступень созерцания истины — это занятие логикой, философией, астрономией, науками, строго дисциплинирующими разум и помогающими ему постигнуть совершенство мироздания, построенного, как полагали философы, и Ибн Сина в том числе, по законам разума.

Одно из последних сочинений Ибн Сины, «Указания и наставления», также отмечено тесным взаимопроникновением этического и собственно философского материала, и здесь за размышлениями Ибн Сины, казалось бы, на отвлеченные темы явственно проступают реальные нравственные коллизии его времени.

Заслуживает внимания своеобразный этический кодекс для «знающего», который формулируется в этом произведении. Он должен быть милосерден и добр, так как люди из-за своего неразумия заслуживают только жалости; он должен быть смел, так как ему незачем бояться смерти; ему пристала щедрость, так как он понимает, что скупость не подобает достойному человеку; он прощает обиды, так как слишком великодушен, чтобы помнить зло, нанесенное ему людьми; он забывает о ненависти и гневе, так как помыслы его направлены на постижение истины.

В подобном контексте Ибн Сина резко критикует показное благочестие, отличающее «невежественных» (в мировоззренческом смысле слова) и лицемеров: «Отказ от мирских благ у того, кто не обладает знанием, — это определенная сделка, как будто он покупает будущий мир и вечную жизнь за блага этого мира. А знающий не обращает внимания ни на что, могущее отвлечь его мысли от истины». И далее опять: «Исполнение обрядов у того, кто не обладает знанием, подобно сделке — он словно поступает в этой жизни так, чтобы получить пользу на том свете, — это будет для него платой и вознаграждением. А для знающего все это есть упражнение для ума и силы воображения, таящейся у него в душе... так что познание истины, которое вначале временно, становится постоянным».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как сообщает аль-Джузджани, когда Ибн Сина обнаружил, что «жизненные силы его иссякли... он забросил свое лечение и сказал: „Тот правитель, что правил моим телом, обессилел и не может больше им управлять, поэтому сейчас нет никакой пользы от лечения“. Он оставался в таком состоянии несколько дней, а затем скончался и был погребен в Хамадане.

Он прожил пятьдесят восемь лет и скончался в чепыреста двадцать восьмом году».

Так в 1037 г. нашего летосчисления, что соответствует 428 г. хиджры, мусульманской эры, скончался один из величайших ученых средневековья, труды которого надолго определили развитие философии и медицины не только в Средней Азии, на Ближнем и Среднем Востоке, но и в Европе.

Последняя часть биографии Ибн Сины, написанной его учеником, не нуждается в комментариях: смерть Абу Али была такой же мужественной, как и его жизнь, и может служить хрестоматийным примером того, как «отвратить страх смерти». Правда, средневековый биограф Ибн Халликан (1211—1281), постоянно стремившийся представить тех великих людей, о которых он пишет, более набожными, чем они были на самом деле, уверяет, что шейх раздал перед смертью все свое имущество беднякам, просил всех своих знакомых извинить его, если он в чем-то их обидел, отпустил на волю всех своих гулямов и невольников и до самого конца читал Коран.

Но тот же Ибн Халликан приводит рассказ некоего шейха Камаль ад-Дина ибн Юниса, что Ала ад-Даула разгневался на Ибн Сину, заточил его и тот умер в темнице, сказав перед кончиной такие стихи:

Я увидел, что Ибн Сина враждебно относился к людям
И умер в темнице позорнейшей смертью.
Он не исцелил свою болезнь «Книгой исцеления»,
Он не спасся от смерти своей «Книгой спасения».

Вряд ли эти сведения могут соответствовать действительности: «романтический» характер подобной версии, так же как и ее неправдоподобность, бросается в глаза. К тому же у аль-Джузджани имеется указание, что эти стихи написаны одним из врагов Ибн Сины.

В традиционной историографии существует также несколько дат смерти Ибу Али (у Ибн аль-Асира и Ибн Абу Усайбии), но расхождение в них незначительно. Встречается любопытная легенда, будто Ибн Сина умер в Андалусии из-за козней Ибн Рушда (Аверроэса), позавидовавшего его известности,—и это несмотря на то, что Ибн Рушд жил гораздо позднее.

Можно сказать, что уровень популярности того или иного деятеля периода средневековья определяется количеством сложенных о нем легенд; не случайно именно в «легендарном» виде дошли до нас сведения о многих знаменитых ученых, воителях и поэтах.

Легенд о Абу Али насчитывается несметное множество, они существуют на языках всех народов Средней Азии — родины великого ученого, Ближнего и Среднего Востока. Мы видим его то мудрым волшебником-исцелителем, то злым колдуном, обладателем таинственной чародейской книги, то отшельником, несколько лет проведшим в таинственной пещере, где он изучал некий манускрипт, который Пифагор преподнес пророку Дауду, то риндом, веселым гулякой. В подобных легендах, как это всегда бывает, реальные исторические факты переплетаются с распространенными сказочными мотивами: Ибн Сина звуками волшебной дудочки изгоняет крыс из города, обнаруживает подложенный под ковер листок бумаги, целый год живет без еды благодаря чудесным пилюлям, приготовленным из сердца дикого козла, умеет принимать самые различные образы и т. д. Характерно, что различные сказочные истории такого рода начали складываться еще при жизни Абу Али.

Эта популярность неудивительна: труды Абу Али, особенно его «Канон врачебной науки», сразу же стали главнейшими пособиями для изучения логики, философии, медицины. Можно только удивляться той быстро-

те (по критериям того времени), с которой они были переведены на другие языки. Уже в XII в. Герардом Кремонским (1114—1187) был сделан латинский перевод «Канона», а в 1279 г. в Риме появился первый полный перевод «Канона» Авиценны на древнееврейский язык. «Канон» вообще был одной из первых печатных книг и по количеству изданий соперничал с Библией, ибо на латинском языке он издавался 36 раз. Вряд ли хоть один учебник или научный труд того времени выдержал столько изданий и сохранял свою практическую ценность вплоть до XVIII в., т. е. более 700 лет своего существования.

Судьба сочинений Ибн Сины в Европе — предмет особого исследования, и современные историки науки много писали и о влиянии его учения на развитие философской мысли, и о той идеологической борьбе, которая шла вокруг него. К сожалению, в рамках популярного очерка мы были лишены возможности остановиться на трудах советских и зарубежных специалистов, посвященных Ибн Сине. Число таких трудов поистине огромно — ведь с каждым новым поколением, с каждой новой эпохой сочинения этого выдающегося деятеля средневековой науки прочитываются по-новому, пробуждают все новые мысли.

Наследие Ибн Сины (Авиценны) — неотъемлемая часть культуры всего человечества.

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Переводы на русский язык произведений Ибн Сины

1. Ибн Сина. Даниш-наме («Книга знания»). Пер. и предисл. акад. А. М. Богоутдинова. Сталинабад, 1957.
2. Ибн Сина. Канон медицинской науки. Т. 1—5. Таш., 1956—1960.
3. Ибн Сина. Канон медицинской науки. Изд. 2-е. Т. 1. Таш., 1979.
4. Ибн Сина. Математические главы «Книги знания». Вступит. слово и коммент. С. У. Умарова и Б. А. Розенфельда. Душ., 1967.
5. Ибн Сина. Переписка Ибн Сины и Абу-р-Рейхана ибн Ахмада аль-Бируни. Таш., 1973.
6. Ибн Сина. Послание о любви. Пер. и коммент. С. Б. Серебрякова. Тб., 1976.

Книги, посвященные Ибн Сине

7. Болтаев М. Н. Вопросы гносеологии и логики в произведениях Ибн Сины и его школы. Душ., 1965.
8. Григорян С. Н. Великий мыслитель Средней Азии. М., 1958.
9. Закуев А. К. Психология Ибн Сины. Баку, 1958.
10. Джумаев В. К. Хирургия Абу Али Ибн Сины и ее исторические истоки. Изд. 2-е. Таш., 1979.
11. Измайлова Т. Авиценна. Л., 1952.
12. Петров Б. Д. Ибн Сина. Таш., 1976.
13. Портрет Ибн Сины. Таш., 1956.
14. Ромодин В. Великий ученый Средней Азии Ибн Сина (Авиценна). М., 1952.
15. Семенов А. А. Абу Али Ибн Сина. Душ., 1953.
16. Смирнова-Ракитина В. А. Повесть об Авиценне, великом ученом Средней Азии. М., 1963.
17. Терновский В. Н. Ибн Сина. М., 1969.
18. Богданов И. Авиценна. София, 1977.
19. Afnan S. M. Avicenna, His Life and Works. L., 1958.
20. Bloch E. Avicenna und die Aristotelische Linke. B., 1963.
21. El Hefuy Mahmoud. Ibn Sina's Musiklehre. B., 1930.
22. Goichon B. La philosophie d'Avicenna et son influence en Europe medievale. P., 1951.
23. Nafisi S. Avicenna. Tehran. 1954.

От редколлегии	5
Вместо предисловия	7
Детство	10
Юность	20
Выбор пути	27
Первые сочинения	37
Начало скитаний	47
Два года в Гургане	62
Дальнейшие скитания	81
Сколько дней нужно для того, чтобы написать «Книгу исцеления»?	88
Психолог и мастер слова	103
«Живой, сын Бодрствующего»	126
Счастье души	154
Заключение	180
Список рекомендуемой литературы	183

Бетси Яковлевна Шидфар

ИБН СИНА

Утверждено к печати редколлегией серии «Писатели и ученые Востока»

Редактор *Л. Ш. Рожанский*, Младший редактор *Г. А. Бурова*, Художественный редактор *Э. Л. Эрман*, Технический редактор *З. С. Теплякова*,
Корректор *Р. Ш. Чемерис*

ИБ № 14336

Сдано в набор 10.07.80. Подписано к печати 24.11.80. А-01953. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 1. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 9,66. Уч.-изд. л. 10,27. Тираж 10 000 экз.
Изд. № 4828. Тип. зак. № 464. Цена 65 коп.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука». Москва Б-143, Открытое шоссе, 28