Bibliotheca Islamica

Средневековая арабо-мусульманская философия

в переводах
А.В. Сагадеева

Том 3

Тер
С-75
h2

Bibliotheca Islamica

Средневековая арабо-мусульманская философия

15310

в переводах А.В. Сагадеева

Том 3

Издательский дом Марджани

Москва
2010

УДК 1(53)
ББК 87.3(5)
С 75

Составитель и ответственный редактор: Н.С. Кирабаев

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

Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева. Том 3: [собр. пер. в 3-х т.] / [сост. и отв. ред. Н.С. Кирабаев]. — М.: Изд. дом Марджани, 2010. — 360 с. — (Bibliotheca Islamica). — ISBN 978-5-903715-08-4. — ISBN 978-5-903715-20-6 (т. 3). I. Кирабаев, Н.С., сост. II. Сагадеев, А.В., пер.

ISSN 2072-2540
ISBN 978-5-903715-20-6 (т. 3)
ISBN 978-5-903715-08-4

Завершающий том трехтомного собрания переводов средневековой арабо-мусульманской философии известного российского востоковеда А.В. Сагадеева (1931–1997) включает в себя переводы важных философских произведений выдающихся представителей арабо-мусульманской мысли: Ибн Баджжи, Ибн Туфайля, ал-Газали, Ибн Рушда, ас-Сухраварди, а также классика арабской средневековой словесности Ибн Фатика. Как и предыдущий том, предлагаемое издание включает комментарии, библиографию, указатели имен, географических названий, терминов и этнонимов.

IISSN 2072-2540
ISBN 978-5-903715-20-6 (т. 3)
ISBN 978-5-903715-08-4

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

Содержание

5 ИБН БАДЖА
7 Книга о душе

35 ИБН ТУФАЙЛ
37 Повесть о Хаййе, сыне Йакзана

99 АЛ-ГАЗАЛИ
101 Избавляющий от заблуждения

141 ИБН РУШД
143 Непоследовательность «Непоследовательности»

294 ШИХАБ АД-ДИН ЙАХЙА АС-СУХРАВАРДИ
296 «Повесть о Хаййе, сыне Йакзана»

300 Материалы к изучению стран Востока
300 Абу-л-Вафа' ал-Мубашшир Ибн Фатик
Изысканные афоризмы и изящные речения
300 Арабский Диоген Лаэрций /В. Марков/
303 Перевод
303 Гермес (Трисмегист)
303 Саб
303 Поэт Гомер
304 Мудрец Солон
304 Зенон (из Элеи)
304 Врач Гиппократ
305 Мудрец Пифагор
305 Диоген-киник
306 Сократ-аскет
308 Платон
310 Аристотель
316 Александр Македонский
318 Птолемей
319 Лукман
320 Медаргис
320 Василий [Великий]
321 Гален
322 Анонимные речения, собранные вместе

325 Комментарии

342 Указатель имен

345 Указатель географических названий

347 Указатель терминов и этнонимов

Ибн Баджжа

Абу Бакр Мухаммад ибн Йахйа ибн ас-Са'иг Ибн Баджжа (Авемпаце) родился в Сарагосе в конце XI в. В 1118 г. Ибн Баджжа жил в Севилье, где написал несколько трактатов по логике. В последующие годы мы находим философа занимающим высокие правительственные посты в Гранаде и Сарагосе. Затем он переезжает в новообразовавшееся берберийское государство Альморавидов на территории Марокко и, согласно некоторым источникам, выполняет обязанности визиря в городе Фесе. В Фесе Ибн Баджжа подвергается гонениям за свои философские взгляды, по подозрению в ереси и неверии его бросают в тюрьму; в 1138 г. он был отравлен своими противниками. Круг научных интересов Ибн Баджжи был весьма обширен: кроме чисто философских вопросов, он занимался проблемами естествознания, астрономии, математики, медицины и музыки. Он был первым из арабо-испанских мыслителей, кто глубоко усвоил и развил дальше философское наследие, оставленное народами уже клонившегося к упадку Восточного халифата. Первостепенную роль в формировании общественно-философских взглядов Ибн Баджжи сыграло его знакомство с трудами великого среднеазиатского мыслителя Фараби. Кроме того, Ибн Баджжа был хорошо знаком с философскими учениями древнегреческих мыслителей; его перу принадлежит ряд комментариев к работам Аристотеля, причем центральное место в этих комментариях занимают естественно-научные произведения Стагирита: «Физика», «О возникновении и уничтожении», «Метеорология». История не сохранила до нашего времени подавляющего большинства произведений Ибн Баджжи. Дошедшие же до нас сочинения философа (подчас представляющие собой лишь разрозненные отрывки из его трактатов) известны нам главным образом в древнееврейском и латинском переводах. Из философских произведений Ибн Баджжи наибольшей известностью пользовались в свое время его логические трактаты, сочинение «О душе», так называемый «Трактат о соединении человека с деятельным разумом», «Прощальное послание» и трактат «Об образе жизни уединившегося».

Помещаемая в сборнике «Книга о душе» Ибн Баджжи — одно из немногочисленных произведений философа, сохранившихся в арабском оригинале до нашего времени. По свидетельству Ибн Туфайля, сочинение не было закончено автором. Трактат этот был впервые опубликован лишь в последнее время; он печатался в 1930–1960 гг. в нескольких номерах «Журнала Арабской Академии наук» (Дамаск) под редакцией М.С.Х. ал-Ма'суми, а в 1960 г. вышел отдельным изданием под этой же редакцией. Данная редакция «Книги о душе» переведена с некоторыми сокращениями по изданию: «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв.» М: Изд-во социально-экономической литературы, 1961.

КНИГА О ДУШЕ

Раздел первый
О душе

Одни тела бывают естественными, другие — искусственными. Искусственные тела — это такие, как скамья, ложе; существование их зависит лишь от определенной воли. Естественные же тела — это такие, как камень, пальма, лошадь. И те и другие тела возникают и уничтожаются. В книгах, посвященных общим вопросам физики, Аристотель разъяснял, что как естественные, так и искусственные тела состоят из формы и материи. Например, фигура золотого слитка относится к материи золота, как фигура скамьи — к дереву. Сама по себе материя бывает либо лишенной формы — как это разъяснялось в первом рассуждении «Чтений о природе»[1], — и тогда то, что состоит из нее, будет простым телом (а простые тела, как это разъяснялось в других местах, суть земля, вода, воздух и огонь), либо же — имеющей форму; но такая материя, составляющая естественное тело, может быть лишь одной из этих четырех материй с примесью некоторой другой материи. Ибо простое сущее, изменяясь, изменяет либо свою форму, и тогда из него возникает некоторое другое, отличное от него, простое сущее, подобно тому, как из воды возникает воздух и земля; либо же — свои атрибуты, и это будет уже не становлением, а превращением. Когда простое сущее уже готово к тому, чтобы из него образовалось некоторое сложное сущее, последнее необходимо должно быть смесью и состоять из более чем одного простого сущего. Точно так же обстоит дело и с искусственными телами, возникающими из сущего, обладающего формой, ибо те или иные виды искусственных тел изготовлены из определенных естественных тел, отличаясь от последних лишь тем, что в данное состояние их приводит мастер. Одни искусственные тела таковы, что приводятся в данное состояние вещами, существованием своим целиком обязанными ремеслу; так, например, обстоит дело со скамьей: здесь и дерево восприняло данную форму благодаря ремеслу, и использовавшиеся при этом орудия суть искусственные тела; другие же искусственные тела таковы, что первым их двигателем является искусственная вещь, а орудием — некоторая естественная вещь, как, например, обстоит дело со стеклом: образование стекла может завершиться лишь благодаря жару, исходящему от огня, а огонь относится к числу естественных тел. И в этом случае мы имеем несколько разновидностей: при изготовлении одних искусственных тел все орудия ремесла суть вещи, существование которых не зависит от воли; при изготовлении же других часть орудий — естественные тела, а часть — искусственные. Но каким образом то, орудия изготовления чего являются чем-то естественным, оказывается искусственным?

Одни двигатели, говорю я, бывают акцидентальными, другие — сущностными; иногда они движут сами, а иногда посредством некоторой другой вещи — одной или более чем одной. Эти средства суть орудия или нечто подобное орудиям, принадлежащим двигателю. Что касается ремесла, то оно не само приводит нечто в движение, а через орудия. А у того, что приводится в движение двигателем именно таким образом и на что воздействует более чем один двигатель, есть некий последний двигатель, примыкающий к тому, что движется (примером здесь может служить скобель в его отношении к куску дерева), и как раз из этого образуется — или именно в этом заключается — данное искусство. Ясно, что последний двигатель не движет без первого двигателя, в то время как первый двигатель движет без последнего, ибо движение возникает лишь тогда, когда наличествует действие первого двигателя. Первый двигатель, как это объяснялось в восьмом рассуждении, есть по отношению к движению действующее начало, и данное движение может быть возведено к нему.

Всякое движущееся зависит от того, каков первый двигатель: если первый двигатель есть нечто естественное, значит, и движущееся есть нечто естественное; если же первый двигатель есть нечто связанное с искусством, значит, и движущееся является чем-то искусственным; а каково оно — это зависит от особенностей орудий.

Поскольку у всякого движущегося есть двигатель, тела приводятся в движение либо внешним по отношению к ним двигателем, как это бывает с большинством искусственных тел, либо двигателем, заключенным внутри них. [Из искусственных тел], например, таковыми являются машины, которые приводятся в движение для совершения определенных действий и у которых для этого имеются особые приводы — [об этом я рассказывал] в «Политике»[2].

Во всех же естественных телах двигатель заключается в них самих. Естественное тело есть сочетание двигателя и движущегося, в то время как у искусственных тел двигатель находится вне движущегося, и движущееся здесь бывает двигателем лишь акцидентально. С естественными телами дело обстоит иначе. Что же касается вопроса о том, имеется ли в природе что-нибудь подобное произведению ремесла, то он еще подлежит изучению, хотя, если такая вещь действительно существует, она, видимо, должна быть несколько иной.

Естественные тела движутся к особым, присущим их природе, местам, и если они оказываются вне своих естественных мест, то в них появляется определенная сила, толкающая их к естественному месту, так что движением своим они обязаны именно ей. Отклонение же их в том или ином направлении является акцидентальным, ибо расположение их в тех или иных неестественных для них местах зависит от каких-то препятствий, так что если устранить данное препятствие, то они окажутся там, где им полагается быть в соответствии с их природой. Высказывалось мнение, что двигатель тождествен с движущимся, но в действительности дело обстоит иначе. Так, в камне, поскольку он потенциально стремится вниз, а в движение приводится потому, что обладает тяжестью, движущимся является потенциальное стремление вниз, а двигателем — тяжесть. Вот почему, двигаясь в соответствии со своей природой, он двигается в одном направлении.

В движущемся нет ничего, что противополагалось бы двигателю, поскольку оно является лишь его потенцией. Иначе обстоит дело с одушевленными существами. Движущееся здесь имеет присущую ему форму, благодаря которой совершается определенное действие, а двигатель приводит его либо в противное ему движение, либо в движение к естественному для него месту. Так, например, обстоит дело с поднятием руки кверху или подпрыгиванием: в последнем случае тело приводится в движение, а именно оно перемещается кверху, в силу чего и душа приводится в движение определенным органом, обладающим природным теплом. Так обстоит дело со всем, что имеет подобную природу.

Формы бывают двух видов. Одна форма есть осуществление естественного тела, в котором двигатель не находится в сущностном сочетании с движущимся и которое движется, не имея для этого особого органа. Другая форма есть осуществление естественного тела, движущегося с помощью определенных органов. Первая форма называется природой в собственном смысле этого слова, а другая форма — душой

Таким образом, душа есть осуществление естественного органического тела. Осуществление бывает первым и последним. Так, когда геометр занят своим делом, его называют геометром по его последнему осуществлению. Душа является первым осуществлением в естественном органическом теле. Существование тела, обладающего душой, есть жизнь, так что всякое одушевленное тело есть нечто живое.

Всякое знание, говорит Аристотель, — хорошее дело, хотя одни отрасли знания стоят выше других[3], а степени наук уже перечислены нами во многих сочинениях. Наука о душе стоит во всех отношениях выше прочих физических и пропедевтических наук. Кроме того, каждая наука испытывает потребность в науке о душе, так что мы, как это было выяснено в других сочинениях, не можем усвоить начала наук до тех пор, пока не изучим душу и не узнаем, что она собой представляет согласно ее определению. Далее, общеизвестно, что если нет уверенности в том, что данный человек познал, каково состояние его собственной души, то тем более не может быть уверенности в том, что он познал нечто другое. Если мы не знаем, как обстоит дело с нашей собственной душой и что она вообще собой представляет, и если нам не ясно, правильны ли те или иные высказывания о душе или они не заслуживают доверия, то тем более мы не можем иметь достоверного знания о том, что обнаруживается в прочих вещах.

Далее, знание души придает исследователю силу, необходимую для приобретения тех исходных посылок, без которых не может быть полного знания о природе. Что же касается политики, то и о ней нельзя с толком рассуждать, пока не познаешь, что такое душа.

Далее, наука может стоять высоко либо потому, что внушает доверие — когда относящиеся к ней рассуждения обладают высокой степенью достоверности и ясности, — либо потому, что предмет данной науки воз-

вышен и возбуждает восхищение, как, например, обстоит дело с астрономией. К науке о душе относится как то, так и другое. Если не считать науки о первом начале[4], то среди всех прочих наук науке о душе в наибольшей мере подобает занимать самое высокое место. С другой стороны, очевидно, что эта наука должна также отличаться от остальных наук тем, что она занимается вещами, отличными от тех, которыми занимаются прочие науки. Кроме того, без предварительного познания души и разума наши познания о первом начале не могут быть полными.

Самый совершенный способ познания первого начала заключается в использовании силы, приобретаемой от познания души. Вещь познается в нескольких смыслах: на первом месте более всего приличествует и подобает стоять знанию того, что есть данная вещь, на следующем месте — знание атрибутов, присущих только ей, и на третьем месте — знание атрибутов, общих для нее и для чего-то другого.

Знание какой-либо вещи бывает либо неполным, когда известна лишь одна часть ее определения, причем такое знание имеет свои разновидности, изложенные нами в другом месте, либо полным, когда известно все то, на что указывает ее определение.

Определения как последующее не образуются из сочетания причин — они составлены из атрибутов, которые могут быть отдаленными и ближними, сущностными и несущностными.

Определение как предшествующее образуется из причин; оно, в свою очередь, распадается на многие роды, из коих одни составляют отдаленные причины, а другие — ближние, причем последние в большей мере достойны быть определениями.

Всего же причин четыре: материя, действующее начало, форма и цель. Эти причины иногда бывают частными, а иногда — общими. Определением как предшествующим более всего подобает быть тому, что состоит из частных причин. Причины бывают иногда потенциальными, а иногда актуальными, причем определением как предшествующим более всего подобает быть тому, что образовано из актуальных причин. Подобные определения известны либо сами по себе, и тогда они являются чем-то данным, либо благодаря выведению. Выводят определение, как это объяснялось в другом месте, либо посредством деления, либо посредством сочетания. При выведении определений прибегают к доказательствам, а таковые делятся на три вида: на заключение доказательства, начало доказательства и доказательство при помощи изменения положения терминов, и именно оно является наиболее совершенным [доказательством] и более всего заслуживает того, чтобы быть предшествующим.

Поскольку мы добиваемся именно полного знания о душе, то достижение нашей цели в данной науке, скорее всего, сопряжено с большими трудностями, но, хотя достигнуть ее трудно, все же это не невозможно.

Что определение души не является уже чем-то данным — это ясно. Ясно также и то, что определение ее не слагается из того, что получено путем выведения.

Знание того, что представляет собой данная вещь, заключается в выяснении следующего: едина ли данная вещь или не едина; если она

едина, то имеет ли она части или не имеет таковых; если имеет, то обладает ли она силами или же она — единая сила; в науке о душе все это требует выяснения. Обо всем этом существуют определенные мнения предшествующих [мыслителей]. Последние полагали, что слово «душа» может иметь множество значений в соответствии с тем, в каком смысле употребляется это имя. Одни из них думали, что душа благодаря своей делимости имеет множество частей; так, например, полагали Демокрит и те, кто был с ним согласен. Другие же, как, например, врач Гален, полагали, что она едина и имеет части, занимающие определенное положение. Это же мнение было изложено Платоном в «Тимее». Подобного рода вопросы, касающиеся именно души и прежде всего возбуждающие внимание исследователя, так что они оказываются чуть ли не единственной целью, ради которой люди добиваются знания о душе, — такие вопросы сводятся к следующему: относится ли душа к тому, что способно существовать отдельно? Вот почему в начале первого рассуждения ты можешь найти такое высказывание Аристотеля: «Если же у души имелась бы свойственная ей деятельность, происходящая в ней, но не в теле, то она могла бы существовать отдельно»[5]. Этим высказыванием он начинает рассмотрение данного вопроса, возбуждающего то внимание, о котором говорилось выше. Все это создает еще большую трудность для данного раздела физики.

Но раз мы уже решили вести это рассуждение, то нам следует выяснить, связано ли данное познание с рассмотрением тел, в которых находится душа, или их состояний, таких как здоровье и болезнь, или с рассмотрением действий души, таких как гнев и удовольствие. Если бы душа вообще не могла существовать отдельно от тела, то всем ее действиям было бы причастно и тело, только одни из них были бы зависимы от души, а другие либо были бы зависимы от тела, либо совершались бы посредством него.

Поскольку определение, как это выяснилось во «Второй аналитике», не может быть составлено, пока не найден род, обозначающий [данную] вещь, то, когда мы будем давать какое-нибудь определение, не включающее в себя этот род, части его будут обозначаться производными именами и определение это будет сообщать о наличии в подлежащем чего-то такого, что не выражено ясно; оно будет неполным, так же как и то, что оно сообщает. Поэтому нам прежде всего следует рассмотреть тот род, который сказывается о душе и раскрывает ее природу, дабы найти затем способ построения определения. Род и видовое различие по своей природе отличаются друг от друга. Род потенциально является видовым различием, поскольку он форму свою получает от последнего. Его потенциальность подобна той потенциальности, которая приписывается материи. Таким образом, род потенциально есть нечто находящееся вне рода. Что касается видового различия, то оно потенциально является родом — так же, как, например, когда говорят, что целое потенциально содержит свои части. Род потенциально наличествует в видовом различии, так же как часть наличествует в целом. Когда все это берется в качестве определения, род является заключением доказательства, а видовое

различие — началом доказательства или чем-то подобным, а поскольку они — части определяемого, каждый из них потенциально является определением.

Поскольку, как это было выяснено во «Второй аналитике», существует три способа, применяемых при построении определения, а именно: деление, сочетание и использование доказательства, то какой же из них следует применить, чтобы построить определение души? Способ деления здесь неприемлем, ибо род, в который входит душа, неизвестен — если бы он был чем-то самоочевидным, то не возник бы спор относительно того, является ли она чем-то телесным или нет.

Что касается способа использования доказательства, то он здесь также неприменим. Далее, если мы внимательно рассмотрим те формы, на которые делили душу древние философы, то обнаружим, что эти формы не противоречат друг другу и не зависят друг от друга. Из всего этого для внимательного исследователя станет ясно, что слово «душа» у этих философов является омонимом.

Таким образом, остается один лишь способ — сочетание. Ясно, что он применим в данном случае только потому, что о существовании определяемой вещи здесь заранее известно (душа есть нечто такое, существование чего очевидно), и требовать доказательства ее существования — это то же, что требовать доказательства существования природы, а требовать этого может только тот, кто не знает разницы между тем, что известно само по себе, и тем, что известно через что-то другое.

Подобным рассмотрением предшественники Аристотеля не занимались, ибо человеческой душе они уделяли внимание лишь постольку, поскольку этого требовало рассмотрение политики. Таким образом, виды души следует изучать не только ради этого, но также и потому, что знание каждого из них составляет определенную часть науки о природе.

И мы говорим: всякое животное есть сложное тело с несходными и не находящимися в непрерывном соединении частями. Напротив, части его отделены своими краями таким образом, что соединяются они друг с другом либо как сросшиеся, либо как раздельные. Тело животного таково, что если одна из его частей движется в другой части, то движется все животное. Кроме того, известно, что всякое животное есть нечто движущееся и ощущающее; оно движется и ощущает посредством движущихся и ощущающих частей, будучи составлено из них.

Ясно, что животное относится к роду вещей, состоящих из тела и формы, но в каком смысле говорится, что оно состоит из тела и формы, и является ли душа телом, или же она есть форма — ясный ответ на этот вопрос может дать себе лишь тот, кто исходит из наблюдений над собственной душой. Этот вопрос обсуждался и разъяснялся Александром[6] в его книге «О душе», так что пусть кое-что будет почерпнуто и оттуда.

Какой-либо единой природой душа не обладает, так как если бы душа была однородной, то и действия ее были бы однородными. Так, действия животного заключаются в питании, ощущении, движении, воображении и мышлении, и среди них нет двух однородных действий (если бы таковые

существовали, то все силы души были бы однородными), а одни из них предшествуют другим, как, например, питание и ощущение, и одни из них связаны с другими, как, например, ощущение и воображение. Точно так же между силами и душой существуют отношения предшествования, следования и связи. Поэтому не все, о чем говорится «душа» в каком-нибудь одном смысле, относится к ее определению, так что в данном случае прибегать к методу доказательства нельзя.

Пренебрежение поисками определений души оказалось одной из причин того, что вопрос о природе души так и остался для древних невыясненным. Все они были согласны в том, что душа есть определенная субстанция, и поэтому стремились подвести ее под тот или иной вид субстанции. Так, одни из них утверждали, что это огонь, другие — что это кровь или воздух[7], третьи же, полагая, что она не может быть чем-то телесным, пожелали отнести ее к другой категории. И вообще они все подводили ее под ту или иную из десяти категорий.

Когда же Платону стало ясно, что душа должна быть отнесена к категории субстанции, когда ему стало ясно, что субстанцией называется как материя (т.е. тело), так и форма, и когда ему стало ясно, что считать ее телом нельзя, он пожелал определить ее по тому, что ей свойственно. Полагая, что формы круглых тел[8] суть души, он начал искать, что во всех (одушевленных телах) является общим, и обнаружил, что ощущение свойственно животным, а движение обще им всем. Поэтому он определил душу как «нечто само себя движущее», причем словом «нечто» здесь обозначается то, что мы понимаем под словом «сущее». Определил же он ее так лишь потому, что полагал, будто всякое движущее само движется, ибо, по его мнению, невозможно, чтобы нечто двигало, само не двигаясь. Это положение было рассмотрено Аристотелем в седьмом рассуждении «Чтений». Что касается противоречивых взглядов, высказывавшихся о душе, то Аристотель исследовал их в первом рассуждении своей книги «О душе». Изложим вкратце то, что там было рассмотрено.

Исследование души Аристотель начинает следующим образом.

По природе своей одни души бывают предшествующими, а другие — последующими. Среди них в наибольшей мере последующей является воображающая душа, которой предшествует чувство.

Можно было бы предположить, что существуют животные, не имеющие воображения, — такие как черви и мухи, — но если оно у них и есть, то не существует отдельно от чувства и явно не выражено.

Предшествующим для всех сил чувственного восприятия является сила осязания. Силе же чувственного восприятия предшествует питательная сила, которая предшествует вообще всем силам души.

Что касается разумной силы, то ей по природе принадлежит самое последнее место в том смысле, в каком совершенное по природе следует за несовершенным.

Именно поэтому Аристотель начинает с рассмотрения питательной души. У этого вида души имеются две силы: сила роста и сила размножения.

Раздел второй
Рассуждение о питательной силе

Противоположностью сущего, говорим мы, является не-сущее. Не-сущее же есть либо невозможное, т.е. то, существование чего невозможно, либо возможное. То, существование чего возможно, бывает двух видов: то, что необходимо, т.е. то, несуществование чего невозможно, и сущее вообще, т.е. то, что существует в определенное время. Ясно, что существование когда-то было не-сущим. Можно было бы подумать, что оно было несущим в течение неограниченного времени, но если бы дело и обстояло подобным образом, то лишь акцидентально.

Если мы скажем «больной Зайд может быть здоровым и не здоровым», то противоположностью для выражения «быть здоровым», которое входит в данное высказывание, будет не лишенное здоровья сущее, существующее в возможности, а отсутствие здоровья именно в то время, к которому относится высказывание «он здоров», — все равно, наступило ли это время или нет.

Возможное и потенциальное есть нечто единое в отношении подлежащего, но в отношении высказывания — разное. Мы могли бы, например, сказать, что может произойти лунное затмение и что оно потенциально происходит, но в таком случае мы исходили бы из общности имени. Применительно к луне термин «потенциально» выражает смысл точнее, чем наше слово «может»: ведь слово «может» по общности имени равно применимо и к луне и к больному.

Как уже разъяснялось раньше, потенциальность предшествует актуальности, а актуальность делится на десять категорий. То, что находится в потенциальном состоянии, как это объяснялось в восьмом рассуждении, не переходит в актуальное состояние до тех пор, пока оно не становится, ибо здесь необходимо изменение. Изменение бывает в субстанции, количестве, качестве и месте, и потенции этих четырех категорий суть потенции, благодаря которым движущееся находится в движении. Такие потенции называются претерпевающими и изменяющимися.

Что касается остальных категорий (кроме категории претерпевания), то завершение их претерпевающих потенций не есть изменение, но вызывается оно изменением, потому оно и происходит в некотором «теперь».

Определения трех нижеследующих категорий не заключают в себе отношения. Количество не определяется отношением к нему субстанции как подлежащего; точно так же обстоит дело и с качеством; более всего это относится к количеству, почему и полагали, что оно существует отдельно. Что же касается шести других категорий, то все они определяются отношением к подлежащему. Однако в высказываниях о положении и обладании существование субстанции подразумевается, в то время как с четырьмя остальными категориями дело обстоит иначе, ибо их подлежащее, действующее, поскольку оно является «тем, что действует», существует актуально, а «то, что претерпевает действие», существует потенциально.

Из выражения «действует» по существу, а не акцидентально, вытекает, что нечто существует актуально — так что на него можно указать, — а из выражения «претерпевает действие» вытекает, что нечто существует потенциально. «То, что действует», сопутствует в бытии «тому, что претерпевает действие», и от него необходимо зависит существование «того, что претерпевает действие».

Движущееся таково, что находится либо в вечном движении, либо в преходящем движении. Двигатель, вызывающий вечное движение, один, и он всегда двигатель. Следовательно, этот двигатель всегда есть нечто единое, существующее актуально, и не бывает так, чтобы он то был двигателем, то нет. Двигатель, вызывающий преходящее движение, либо бывает одним-единственным, и в таком случае он в одно время бывает двигателем, а в другое — нет, как, например, тяжесть в камне, которая иногда движет, а иногда нет; либо же он бывает одним из нескольких следующих друг за другом двигателей. Но к какому бы из этих двух разрядов двигатель ни принадлежал, он все равно будет входить в род двигателей. Из этого следует, что все подобные двигатели в определенный момент не двигали; наиболее отчетливо это видно на примере такого двигателя, который иногда движет, а иногда не движет: тяжесть, которая встречает какое-то препятствие; душа животного, которому не дают двигаться; душа растения, за которым не ухаживают; огонь, если он не находит, что жечь; снег, если он не находит, что охлаждать, — все это иногда не движет, но может двигать. А то, что возможно, находится, как уже объяснялось, в потенциальном состоянии, и то, что может двигать, когда оно актуально не движет, является потенцией, а это свойственно действующим и движущим силам. Итак, что такое движущие силы, ясно.

Движущиеся же силы необходимо находятся в теле, ибо все движущееся делимо, и силами они называются как нечто предшествующее. Что же касается движущих сил, то силами они называются только как нечто последующее и в определенной связи.

Движущие силы могут быть в телах либо как формы, либо как акциденции. Что собой представляют эти силы и как они существуют, об этом рассказано в «Метафизике». Сущее иногда может быть и не в теле, и все же существование его будет очевидно. К такого рода сущему принадлежат деятельный разум и приобретенный разум.

«Пищей» называется и то, что является таковой потенциально (как, например, мясо дикого животного), и то, что является «последней пищей»[9] (например, то, из чего образуется кровь). Таким образом, питательная сила — это такая сила, благодаря которой тело приходит в движение и силы его испытывают действие.

У всего изменяющегося есть изменяющее, так что у пищи в потенциальном состоянии, т.е. у «отдаленной пищи»[10], необходимо имеется некоторый двигатель, который делает ее актуальной пищей и действие которого заключается в питании. Двигатель этот есть питающее, а тело, обладающее подобной силой, — питающееся.

Питаются или растения, или животные, причем как у тех, так и у других имеется движущая сила. Таким образом, в питающемся теле име-

ется движущая сила. Всякая движущая сила есть некоторое завершение; следовательно, в питающемся есть нечто существующее актуально, посредством чего пища приводится в движение. Поскольку же питание, как это явствует из наблюдений, происходит лишь при помощи органов, то, значит, питательная сила есть некоторая душа. Сомнение могло бы возникнуть относительно грибов: является их сила душой или нет? Если бы она была душой, то из этого следовало бы, что не всякая душа движет при помощи органа, ибо грибы, как это можно узнать на ощупь, состоят из однородных частей, и рост грибов не напоминал бы нагромождение, подобное нагромождению камней. Точно так же можно было бы усомниться и в том, животное ли морская губка или растение? И вообще мы находим, что от одного рода к другому, более совершенному, природа переходит не иначе как после создания ею некоторого посредствующего звена[11]; рассмотрением этого вопроса мы займемся в другом месте.

Изменение, как мы уже говорили, бывает и в субстанции и в прочих категориях. Питание же происходит лишь благодаря движению в субстанции, и выясняется это тогда, когда мы исследуем различные виды пищи. Действительно, ведь кровь и млечный сок — это не мясо и не вода, смешанная с землей, которая служит пищей для растений, а как все это происходит, объясняется в книге «О животных» и в книге «О растениях»[12].

Движение пищи — это движение возникновения и уничтожения; пища образуется, а питающее образует. Стало быть, питательная сила есть именно та сила, которой свойственно вызывать движение в субстанции, и мы, таким образом, нашли тот род, к которому относится питающая душа. Сила эта — действующая, а все действующее актуально. Всякое сущее, которое самостоятельно совершает действия, имеет два завершения: первое — это существование питательной силы и последнее — это существование ее в качестве двигателя. Питательная сила, стало быть, есть первое завершение питающегося тела.

Поскольку пища бывает либо потенциальной, либо актуальной (причем потенциальная пища бывает или отдаленной, как, например, элементы, или ближней, как, например, мясо и растение для животного), то ближняя пища для растений не имеет какого-либо (особого) наименования[13]. Отдаленная пища — это та, в которой двигатель не является питательной силой, а ближняя — та, которая приводится в движение питательной силой. Ближняя пища, в свою очередь, бывает разной степени [близости]: пища, усваиваемая питающимся животным; влага, содержащаяся в корнях растений; еще ближе — кровь, имеющаяся в жилах, и млечный сок в растениях, например пальмовый сок; наконец, последнее завершение, например кровь, претворившаяся в мясо, и млечный сок, претворившийся в волокна и уже воспринятый ими.

И мы говорим: кто полагает, что пища образуется из неподобного, тот не противоречит тому, кто утверждает, что всякая пища образуется из подобного. Ибо первый имеет в виду потенциальную пищу, а второй — актуальную. И то и другое называется пищей по общности имени, и, таким образом, двусмысленность слова «пища» отпадает.

Силы тела бывают либо движущими, либо недвижущими. Движущая сила сущностно и первично производит действия, свойственные ее виду, а вторично и акцидентально — нечто другое, в зависимости от материй, в которых она действует. Во всякой действующей силе, кроме того, что она существует свойственным ей образом, имеется нечто такое, посредством чего она порождает себе подобное. Что касается элементов, то действующая сила проявляется прежде всего в огне, затем — в воздухе, и более скрыто — в воде и земле.

Что же касается одушевленных тел, то в каждом из них имеется образующая сила. Коротко говоря, это такая сила, которая из потенциальной пищи образует некое тело, подобное тому, в чем она находится, так что в данном теле оказывается некая (сила), которая побуждает его к свойственному ему существованию. Такая сила в теле бывает либо главной — это сила, заключенная в той его части, которая является началом для этого тела, как, например, сердце у животных; либо она бывает служебной, частной — такая сила расположена в том или ином органе. Так, в форме кости имеется определенная сила, несущая пищу, которая потенциально является костью, и делающая ее актуальной костью. Точно так же обстоит дело и с мускулами и прочим. А о том, что вначале превращает пищу в то, чем является данное тело, уже говорилось в другом месте.

Ясно, что тело, имеющее подобную форму, состоит из элементов — из земли и воды. Как уже разъяснялось, сложное тело путем смешения получается таким образом, что вначале его части движутся в определенном месте, сближаясь друг с другом, а затем каждый из двух элементов подвергается превращению так, как это разъяснялось в первом рассуждении книги «О возникновении и уничтожении». Все это происходит не благодаря холоду, а благодаря теплу; это тепло есть орудие души, и именно его называют врожденным душевным теплом. Об этом рассказывалось в семнадцатом рассуждении книги «О животных»[14].

Природное тепло есть орудие питающей души; она приводит в движение прежде всего природное тепло (и оно движется самостоятельно) и уж через природное тепло приводит в движение пищу. То, что не движется, может двигать нечто, вне его находящееся, лишь таким образом, что оно сначала приводит в движение то тело, в котором оно находится, в соответствии с тем, о чем толкует восьмое рассуждение «Чтений»[15]. Питательной силой приводится в подобное движение нечто, потенциально являющееся тем, в чем она находится, дабы это нечто уподобилось [телу] актуально.

Всему, что содержит в себе влагу, свойственно быстро подвергаться действию, и таково всякое одушевленное тело. Поэтому если данное тело предрасположено к тому, чтобы продолжать существовать, то у него должна быть образующая сила, ибо, если то, что в нем разложилось, не восполняется, тело это погибает.

Всякое естественное тело обладает определенной величиной, по достижении которой его существование приобретает завершение, как это видно на примере многих растений и животных. Но эта величина не дана телу с самого его возникновения, так как в ту пору в нем не существует

15310

силы, с помощью которой оно приобретает подобную величину. Такой силой является сила роста. Поэтому питательная сила вызывает более чем простое восполнение пищей того, что разлагается, так что в данной части тела происходит восполнение того, что разлагается, и еще некоторое добавление, отчего это тело приходит в движение и приобретает такую величину, которой у него раньше не было.

Это еще одна сила, и она в питательной силе является как бы формой, в то время как та служит ей как бы материей, ибо силы роста не может быть без питательной силы. Поэтому, когда тело достигает своего естественного завершения, питательная сила производит меньше пищи, т.е. лишь столько, сколько ее требуется для восполнения разложившегося. Это бывает там, где имеются эти два вида души.

Всякое питающееся тело либо размножается, либо не размножается. Размножающееся тело — это такое, форма которого имеет силу, приводящую в движение то, что у данного вида целиком находится в потенциальном состоянии, и делающую этот вид актуальным.

Разница между этой и питательной силой заключается в том, что питательная сила превращает то, что потенциально является частями тела, в актуальные части тела, в то время как эта сила превращает то, что потенциально есть данный вид, в тело, принадлежащее данному виду, и не имеет касательства к частям тела. Как все это происходит, рассказывается в шестнадцатом рассуждении книги «О животных»[16].

Отношение этого образующего начала к образующемуся телу такое же, как отношение ремесла к скамье, ибо, как это разъяснялось в той же книге, образующее начало не находится в материи того, что образуется, подобно тому как это бывает в ремесле. Эта сила не находится в теле, она, как это там разъясняется, есть актуальный разум. Питательная же сила — это некая сила в теле, ибо она материальна. Отсюда ясно, что действие этой образующей силы не тождественно с действием питательной силы, а представляет собой нечто иное.

Та сила, о которой мы говорили, что она — образующее начало для данного вида, образует, конечно, не так, чтобы делать нечто другое подобным себе, так же как нельзя говорить о произведении искусства, что оно подобно искусству. Эта сила существует всегда в соединении с определенным телом, дабы приводить в движение то, что ей полагается, а то, что ей полагается приводить в движение, есть, как разъяснялось выше, нечто потенциально движущееся.

Тело, форма которого является двигателем, существует в воздухе и воде, и образуется такое тело от других двигателей, как это имеет, например, место при самопроизвольном зарождении животного, образующегося благодаря таким двигателям. Эти тела не размножаются: им дано лишь существовать самим — для продолжения существования их вида требуется некий другой вид. Виды же размножающихся одушевленных тел — это те, которые, кроме существования, наделены еще силой, делающей их существование непрерывным.

Что же касается неразмножающихся видов, то их непрерывность заключается в последовательности их существования. Размножающееся

занимает среднее положение между высшей степенью существования — абсолютно необходимым существованием — и низшей степенью существования — той, на которой необходимость означает последовательность. Поскольку же материальные тела не имеют абсолютно необходимого существования, то для восполнения этого они наделены способностью к размножению.

Размножение происходит благодаря тому, что здесь имеется определенная сила, посредством которой приводится в движение пища, вследствие чего она становится телом, имеющим силу, подобную этой, т.е. образующей, силе. Это тело называется семенем; рассматривается же оно в книге «О животных».

Эта сила является как бы формой образующей силы; она служит как бы завершением движения питания и поэтому совершает это свое действие лишь тогда, когда сочетается с образующей силой для завершения ее движения. Питательная сила служит как бы материей для силы размножения; сила роста служит как бы подготовкой, в то время как сила размножения служит целью, и питательная сила не имеет более совершенной силы, чем эта.

Ясно, что питательная сила в теле всегда производит пищи больше, чем это требуется для сохранения тела, в котором она заключена. Излишек же этот тратится прежде всего для роста, и когда таковой завершается, из этого излишка возникает семя. Семя — это излишек последней пищи. Вот почему сила размножения пропадает лишь с наступлением старости. В отличие от силы размножения питательная сила ограничивается лишь сохранением данного тела, поэтому к старости питательная сила расстается с ней и продолжает существовать одна.

Таким образом, выяснено, что собой представляет питающая душа, для чего она служит и каковы ее органы.

Раздел третий
Рассуждение об ощущающих силах

Всякое тело, как это разъяснялось в другом месте, состоит из формы и материи; ни то, ни другое не есть тело, но как раз благодаря им и существует тело. Материя сама по себе не имеет никакой формы, но она принимает форму. Форма в теле актуально не существует отдельно от материи; равным образом и материя актуально не существует отдельно от формы. Однако форма и материя в составленном из них теле могут быть отделены друг от друга потенциально, и это вполне очевидно в отношении тел, возникающих и уничтожающихся.

Что касается круглых тел, то термины «тело», «материя» и «форма» применительно к ним и к телам, возникающим и уничтожающимся, употребляются лишь в качестве омонимов. Как с этим обстоит дело, было разобрано в другом месте. Но та или иная подвергающаяся индивидуации материя может и отделиться от формы; это можно наблюдать, когда вещь уничтожается. Все это вкратце рассматривается в первом рассуждении

«Чтений». Отсюда явствует: та вещь, на которую можно указать, не имеет в себе никакого актуального различия — последнее обнаруживается лишь при возникновении или уничтожении такой вещи.

Вообще материя не существует отдельно от формы, но, отделившись от одной формы, она существует в соединении с некоторой другой формой, и тогда видно, что прежней формы у нее уже нет. Из этого необходимо следует, что первая форма, в свою очередь, также должна отделиться от этой материи, либо соединившись с некоторой другой материей, либо существуя отдельно, сама по себе. Ведь в противном случае одно не могло бы чем-либо отличаться от другого, и различие было бы чем-то нереальным. Из этого следовали бы и другие нелепости: так, нереальными были бы возникновение и уничтожение, как и вообще движение; нереальным было бы существование двигателя, принадлежащего к виду движущегося. Далее, при уничтожении воды и превращении ее в пар материя воды существовала бы в соединении с формой пара не так, что она приобретает форму пара как свойственную ей форму, а так, как если бы она всегда находилась в соединении с нею. Когда материя принимает какую-то форму, она становится для последней субстратом, оставаясь материей, в существе своем не имеющей формы. Поэтому в ней имеются в потенциальном состоянии противоположные формы, а потенция эта есть ее необходимый, неотъемлемый атрибут.

Материальные формы существуют не ради себя, а ради чего-то другого, ибо природа ничего напрасно не делает. В книге «О небе и о мире»[17] объяснялось, что элементы существуют для круглых тел, ибо круглое тело находится в них так же, как тело — в каком-то месте, а элементы, в свою очередь, находятся в круглом теле, как часть в целом. Мир является как бы простым единым живым существом, не нуждающимся ни в чем постороннем. Поэтому форма элементов необходимо должна была быть в материи.

Форма бывает различной степени. Первую степень составляет ее существование в качестве материальной формы. Это первая крайняя степень. Другую, противоположную ей, крайнюю степень составляет ее существование как умопостигаемого.

И мы говорим: совершенно очевидно, что чувственное восприятие может быть и актуальным, как, например, обстоит дело с бодрствующим животным, когда оно ощущает, и потенциальным, как, например, обстоит дело со спящим и зажмурившим глаза. Сила ощущения бывает либо ближней, либо отдаленной. Отдаленной силой является, например, способность эмбриона к ощущению, а ближней — чувство обоняния при отсутствии того, что можно было бы обонять, или зрение в темноте. Точно так же общепризнано, что не может какая-либо вещь восприниматься любым, какой случится, органом чувства: ведь, например, животное не видит пастью и не вкушает глазами.

Все потенциальное становится актуальным через определенное изменение, как это выяснилось в восьмом рассуждении «Чтений». Следовательно, в ощущении должно быть нечто изменяющееся и нечто изменяющее. Ясно, что движущееся не тождественно с двигателем. Двигателем

здесь является чувственно воспринимаемое (это самоочевидно), а движущимся — чувство.

Всякое движущееся потенциально есть то, к чему оно движется. Чувство обладает потенцией восприятия, а потенция, как это было выяснено во многих местах, содержится в материи. Теперь рассмотрим, какой должна быть материя.

И мы говорим: материей в качестве того, что предшествует, называется первая материя, общая для всего возникающего и уничтожающегося. Эта материя потенциально есть то, что ей свойственно принимать. Сама по себе она не имеет формы, но, как мы уже говорили, находится в соединении с формой, потому в ней всегда и существует одна из противоположностей, ибо она никогда не бывает свободна от тех или иных первых форм, каковые суть формы субстанций, например легкость и тяжесть. То же самое можно сказать и о тех акциденциях, которые связаны с телами как таковыми: материя всегда имеет ту или иную из противоположных друг другу первых акциденций, а в бытии своем наипервейшей акциденцией в материи является протяженность. Вот почему материя всегда есть нечто отелесенное. Что же касается причины того, почему именно протяженность есть первая акциденция материи, то она уже была изложена в другом месте. После протяженности следуют другие категории, имеющие отношение к телу: качество, место и прочее.

Чувственно воспринимаемые [качества] суть акциденции в материальном теле. Они присущи естественным телам или формам естественных тел. Естественные акциденции либо свойственны только естественным телам (как, например, тепло, холод, твердость и мягкость), либо же бывают общими для естественных и искусственных тел. В последнем случае, однако, они свойственны искусственным телам как последующее, а естественным — как предшествующее. Чувственно воспринимаемые качества, стало быть, суть формы, существующие в естественных телах; значит, акциденциям здесь свойственно то же, что и формам. Ясно, что все они — материальные формы.

Одни естественные акциденции суть двигатели, другие — движущееся. Первые бывают либо однородны с тем, что приводится в движение (т.е. они становятся подобными движущемуся, как это, например, бывает с огнем), либо не однородны (как, например, огонь, используемый при обжиге глины).

Поскольку дело обстоит так, как мы это выяснили, то все возникающее и уничтожающееся есть осязаемое тело. Всякая же осязаемая вещь есть либо простое, либо сложное тело. Простыми телами являются четыре элемента — они перечислялись во многих местах, в частности в двенадцатом рассуждении книги «О животных». Было выяснено, что всякое чувственно воспринимающее тело есть сложное, а не простое тело. Оно состоит из земли, что придает ему определенную фигуру и особое очертание. Нет такого животного или растения, которое обладало бы одними только однородными частями. В одних сложных телах составляющие их элементы существуют актуально, в таком случае сочетание элементов будет или непрерывным сцеплением или сращением, вообще некоторым соедине-

нием; в других — потенциально, и тогда они будут составлять некоторую смесь. То, что обладает душой, образуется посредством смешения, а не каким-либо другим видом сочетания. Не существует такого растения или животного, в котором хоть один какой-нибудь элемент существовал бы актуально (без другого элемента).

Одни формы, принимаемые сложными телами, сами по себе ничего не приводят в движение, а только принимаются — таковы, например, формы минералов (будучи в материи, эти формы предшествуют тому, что возникает в ней благодаря им, как, например, свойство золота как такового, а именно: ковкость и огнеупорность). Другие же таковы, что приводят тела, в которых они находятся, в присущее им движение — такова, например, душа растения.

Ясно, что восприятия материальных вещей имеют начало во времени, ибо в противном случае они были бы извечными. Если же они были бы извечными, то отсюда следовало бы, что Зайд предшествует Зайду, тепло — теплу. Из этого также следовало бы, что восприятия перемещались бы, не говоря уже о других подобного рода нелепостях.

Далее, общеизвестно также и то, что начало во времени имеют и чувственные восприятия. Чтобы удостовериться в этом, достаточно даже самого поверхностного наблюдения. Но все, что имеет начало во времени, до своего возникновения существовало как возможное, а возможность и потенция, как мы об этом говорили раньше, связаны друг с другом. Следовательно, ощущающая сила необходимо должна находиться в материи, а последняя, в свою очередь, должна быть материей, лежащей в основе ее существования.

Мы рассказали о том, что вообще представляет собой воспринимающая сила. Эта сила есть душа, существующая в одушевленном теле; это форма смеси одушевленного существа, а образовавшееся из смеси тело, которое обладает этой силой, есть нечто одушевленное и живое.

Так как всякое возникновение есть изменение или его последствие, как это разъяснялось в «Чтениях», то необходимо, чтобы таковым было и восприятие. Поскольку же все изменяющееся делимо, а восприятие — неделимо, то из этого с необходимостью следует, что ощущающая сила соединена с материей либо непосредственно, либо опосредствованно.

Восприятия (животной) души делятся на два рода: на чувственное восприятие и воображение. То, что не воспринято чувством, не может быть предметом воображения, так, например, обстоит дело с цветом. Чувственное восприятие по природе предшествует воображению, ибо оно для последнего служит как бы материей. Поэтому чувственное восприятие есть первое восприятие тела. Изменение не происходит в чувственно воспринимаемом. Изменение происходит в форме чувственно воспринимающего, а последнее необходимо есть тело, формой которого является ощущающая сила. Короче говоря, чувство есть сила, присущая такому телу, которое испытывает действие чувственно воспринимаемого и завершение которого зависит от завершения имеющейся в нем душевной силы. Отсюда необходимо следует, что предмет чувственного восприятия должен быть предметом воображения, а чувственно воспринимающее — воображающим. Именно поэтому тепло и холод воспринимаются сами по себе и первично, а что касается твердости, мягкости, шероховатости и гладкости, то, как с ними обстоит дело, мы объясним в рассуждении о силе осязания. Вот что можно в общих чертах сказать о чувстве.

То, что составляет тело, бывает либо общим, либо особым. Особое воспринимается только одним чувством, а общее — несколькими чувствами. Поэтому последнее не есть первый предмет чувственного восприятия. Таковы, например, протяженность и фигура.

А теперь поговорим о разновидностях чувственного восприятия.

Раздел четвертый
Рассуждение о зрении

Выше уже было выяснено, что душа есть такое первое завершение, материя которого является смесью. Под термином «первое» я подразумеваю то, что можно сказать о геометре, когда он не занят своим делом, т.е. геометрией, и о музыканте, когда он не занят своим музыкальным искусством. «Последнее» же говорится, например, применительно к музыканту, когда он что-то исполняет. Первый вид завершения служит для последнего как бы материей, поэтому он необходимо нуждается в чем-то, что привело бы его в состояние актуальности, т.е. нуждается в двигателе. Ибо все движущееся имеет двигатель, хотя в приведенных выше случаях двигатель бывает скрытым, но в случае с чувством действие двигателя явно, подобно тому как это бывает с полированным зеркалом, где полированность является первым завершением: в этом случае при появлении видимого предмета на зеркале отображается форма без того, чтобы зеркало в чем-то изменилось и стало существовать как нечто иное.

Сила зрения — это первое завершение глаза, это зрительная душа; когда эта сила созерцает, она становится зрением — так она называется в том случае, если достигает последнего завершения. Точно так же обстоит дело и с прочими силами. Будучи рассматриваема отдельно, только как сила, она есть душа. Именно поэтому об эмбрионе и о спящем говорят, что они обладают душой. Когда же эта сила совершает свои действия, она есть чувство. Сила, вызывающая зрительное восприятие, потенциально содержится в предметах этого восприятия.

Как уже говорилось, чувственно воспринимаемые предметы бывают первыми, т.е. особыми для каждого чувства в отдельности, и общими; кроме того, они бывают еще и случайными.

Первым предметом зрительного восприятия является цвет; поэтому он воспринимаем только зрением.

Зрительная душа есть сила, расположенная в глазу, который благодаря ей воспринимает цвет. Эта сила пребывает в льдообразной влаге[18]. Об этом свидетельствуют явления, наблюдающиеся у человека, которому в глаза попала вода. Поэтому нам следует рассмотреть, что такое цвет.

Цвет, говорим мы, может быть воспринят лишь через посредство воздуха. Поэтому если бы цвет был наложен на [орган] зрения, то он не вос-

принял бы его. Воздух может служить зрительному восприятию только при свете.

А в том, что цвет существует и в темноте, мы убеждаемся, рассматривая цвет в тени и на солнце, а также в тех случаях, когда над растениями, закрывая от них солнце, проходит облако, — в подобных случаях их окраска претерпевает сильное изменение. Все это было рассмотрено в книге «О восприятии и воспринимаемом»[19].

Источником света служит светящаяся вещь. Освещающаяся же вещь есть то, на что падает свет. Свет — это завершение освещающейся вещи как таковой.

О том, что светится, говорится в двояком значении: как о предшествующем и как о последующем. Говоря о первом значении, мы имеем в виду то, что общó для солнца и огня. Как о последующем мы говорим о том, что освещает, будучи само освещаемо, т.е. о том, от чего отражается свет; таковы, например, луна и гладкие тела. Здесь мы имеем несколько разновидностей. Когда какая-нибудь вещь, светясь, не может сделать видимой другую вещь, мы имеем дело с тем или иным видом тел, в которых преобладает элемент земли. Примерами здесь могут служить то, что мы видим ночью в воде, когда по ней ударяются весла, то, что мы наблюдаем в чешуе некоторых рыб, а также огоньки светляков. Все это не цвета, а лишь претерпевания в глазу, о которых уже рассказывалось в другом месте.

Свет, стало быть, есть то, что возникает в воздухе при наличии некоторого тела, благодаря которому освещающееся тело становится видимым.

Что же касается вопроса о том, таково ли солнце, каким оно представляется, или это только его отпечаток на том, что окружает живое существо, то над этим надо еще подумать и поломать голову. Ведь тот, кто находится в воде, видит солнце на ее поверхности, он видит его близко, и ему кажется, что оно находится на поверхности воды. Подобное же бывает и с тем, кто стоит на берегу моря при восходе или закате, когда над местом, расположенным вблизи наблюдателя, поднимается плотный дым. В этом случае человеку кажется, будто солнце находится на поверхности дыма, и оно представляется ему крупным, а по цвету кажется красным или желтым.

Ясно, что тот, кто считает возможным созерцание через пустоту, ошибается. Дело обстоит совсем иначе, чем думает Демокрит[20], ибо с устранением воздуха устраняется всякое видение.

Далее, так же как цвет не может быть воспринят без света, так и свет не может быть воспринят без сочетания с цветом.

Цвет есть поверхность, а поверхность необходимо имеет фигуру. Поэтому зрение воспринимает фигуру и длину. По этой же причине оно воспринимает субстанции, служащие субстратами для цвета.

Причины бывают ближними — это те, которые относятся к сущностным причинам, — и отдаленными, а это те, которые причисляются к акцидентальным причинам. Точно так же обстоит дело и с видимыми предметами: протяженность и т.п. воспринимаются зрением сущностно, а субстанции — акцидентально.

Раздел пятый
Рассуждение о слухе

Сила слуха есть осуществление чувства слуха, а ее действие заключается в восприятии отпечатка, возникающего в воздухе от соударения двух противодействующих друг другу тел. Именно благодаря этому отпечатку вещь становится слышимой, и именно в ощущении его заключается слышание. Причина же этого в том, что все тела, издающие звук, являются либо твердыми, либо жидкими. Если это твердые тела, то звук от них появляется, как только по ним ударяют. Если же это жидкое тело, то звук от него появляется только в том случае, если скорость движения ударяющего тела бывает больше скорости рассечения жидкого тела, ибо благодаря этому последнее и оказывает противодействие. Вследствие этого то, в чем возникает подобного рода движение, отскакивает и устремляется во все стороны, двигаясь от того места, в котором произошло столкновение ударяющего тела и тела ударяемого. Воздух, отталкиваясь от ударяющего тела, принимает от него особый отпечаток, в чем мы убеждаемся, рассматривая вибрирующие предметы.

Первым предметом чувственного восприятия является здесь тот отпечаток, который возникает в воздухе и в воде от удара. Это явление, однако, связано с движением, и оно может быть воспринято только в том случае, если воздух находится в движении.

Далее, человеческое ухо обладает особым свойством, которое заключается в том, что в ухе происходит множество соударений и разного рода отражение воздуха, вследствие чего звук сохраняется. Подобное явление происходит в таких музыкальных инструментах, как лютня. Именно благодаря ему звук либо бывает мелодией (поскольку мелодия есть звук, сохраняющийся в течение заметного отрезка времени), либо не бывает мелодией. И когда один звук сопровождается другим, две части воздуха разного состояния смешиваются, и возникает смешанная мелодия, либо благозвучная, либо неблагозвучная.

Поскольку первым предметом слухового восприятия служит воздух (ибо именно он есть первый приемник звука), то соударяющиеся предметы воспринимаются акцидентально. Именно этим объясняются имеющие здесь место обманы слуха, подобные тому, что происходит со зрением в отношении акцидентальных предметов зрительного восприятия. Поэтому и случается, что многие звуки исходят от различных тел так, что можно подумать, будто последние составляют одно тело; например, когда вода падает в полое твердое тело, воспринимаемый при этом звук оказывается совершенно таким же, как звук, издаваемый струнами лютни, так что, если только слышать это, но не видеть, можно подумать, будто кто-то ударяет по струнам лютни. Вот почему фокусники могут заставлять нас воображать раскаты грома, а подражатели — слышать звуки, будто издаваемые различными предметами, так, что последние нам кажутся наличествующими, хотя в действительности их нет.

Природа предметов, акцидентально воспринимаемых каким-либо чувством, такова, что чувства, воспринимая их, помогают друг другу, так

что в итоге мы ощущаем данный чувственно воспринимаемый предмет. Ниже мы поясним, как все это происходит и какая здесь участвует сила.

Тела либо [самостоятельно] издают звуки, либо — нет. Тела, [самостоятельно] издающие звуки, — это те, у которых имеется некоторый орган, производящий звук; это одушевленные тела, в частности те, которые имеют легкие, т.е. те, которые дышат.

Что же касается живого существа, известного под названием сверчка, или ночного сверчка, то [самостоятельно] издающим звуки его можно назвать лишь в ином смысле, т.е. акцидентально, ибо воздух выходит из щелей, имеющихся у него в полости, благодаря чему в нем и возникает определенный звук.

Раздел шестой
Рассуждение об обонянии

Обоняние — это сила, воспринимающая то, что подразумевают под обоняемым, и расположена она в носу. Следуя принятому обычаю, мы должны прежде всего рассмотреть, что собой представляет первый приемник обоняемого, тогда мы выясним, что такое обоняние само по себе и что с ним связано акцидентальным образом, подобно тому, как мы это выяснили в отношении зрения.

Первым предметом обоняния является запах. Поговорим же о том, что такое запах. При внимательном изучении тел выясняется, что все пахучее есть определенная смесь, а смешение по природе предшествует запаху в теле. Точно так же запаху в пахучем теле по природе предшествует возникновение вкусового качества, так что запах чуть ли не оказывается самим вкусовым качеством. Вот почему вкусовые качества многих вещей узнаются по их запахам. Большинство не наделенных разумом животных для поддержания своего существования обращается именно к этому чувству; это можно сказать и об орлах, и о собаках, и о волках. Лошадь отказывается от своего корма, если к запаху последнего примешан какой-нибудь другой, не естественный для корма, запах. Это чувство у животных развито очень сильно, что нельзя сказать о человеке, у которого оно развито слабо, ибо животные нуждаются в нем больше.

Природа этого чувства такова, что многие животные ощущают запах только при вдыхании. Это те животные, у которых имеются легкие. Действительно, ведь если положить на нос какой-нибудь пахучий предмет, то никакого ощущения не возникнет до тех пор, пока не будет произведен вдох.

Это чувствилище покрыто пеленой; когда производится вдох, оболочка эта размыкается, и пахучий предмет сообщается с чувством. Поэтому если кто-нибудь, втягивая в себя воздух, желает определить наличие какого-нибудь запаха, то он вдыхает долго или медленно.

Очевидно, что приемник запаха в общем однороден с воздухом; точнее говоря, это не что иное, как дым или пар, какой исходит от испаряющихся вещей и многих блюд. Обо всем этом подробно рассказывалось в книге «О восприятии и воспринимаемом». Поэтому во многих твердых

телах остаются запахи других тел даже после их удаления. Так, например, в медной посуде, после того как ее вымыли, еще долго сохраняется запах вина и меда. Поскольку в сосудах остаются запахи хранившихся в них тел, обоняние иногда может перепутать предметы, обладающие этими запахами, подобно тому как это происходит со слухом.

Раздел седьмой
Рассуждение о вкусовом качестве

Вкусовое качество отсутствует как в [одной лишь] влаге, так и в [одном лишь] сухом теле: его лишены и песок, и чистая вода, и воздух. Морская же и болотная вода имеет вкусовое качество, ибо к этим водам примешана сухость.

Материей вкусового качества является влага; поэтому, когда орган вкуса сух, он уже не обнаруживает вкусового качества вещей, в которых преобладает сухость; вкусовое качество может быть обнаружено им лишь у влажных вещей. Вкус приводит в движение влагу рта и воспринимает ее так же, как воздух воспринимает цвет. Без влаги вкусовое качество не может ни существовать, ни быть ощущаемым. Орган вкуса устроен так, что в нем происходит увлажнение, благодаря которому образуется естественная жидкость, делающая возможным вкусовое восприятие. Эта жидкость есть некоторого рода смесь сухого и влажного, отчего она и является вязкой. Она не обладает собственным вкусовым качеством, дабы не мешать восприятию противоположных ему вкусовых качеств. Вот почему больному лихорадкой все кажется горьким, ибо горькой является имеющаяся у него во рту жидкость, к коей примешалось некоторое испарение (об этом рассказывалось в другом месте).

Для живых существ вкус необходим; поэтому лишь немногие из них лишены способности к вкусовому восприятию. К числу последних принадлежат, например, животные, покрытые раковиной, и морские губки; для того чтобы питаться, этим существам, по-видимому, достаточно осязания, ибо смесь их далеко не уравновешена, и ведут они себя как растения.

Вкусовое качество бывает приятным в большей или меньшей степени в зависимости от того, является ли данная вещь более влажной или более сухой, более теплой или более холодной. Все это само собою разумеется.

Раздел восьмой
Рассуждение об осязании

Осязание — это сила, воспринимающая осязаемое. Под осязаемым же можно подразумевать несколько видов вещей; поэтому и сила осязания делится на несколько видов, хотя она и находится в одном субстрате.

Это чувство распространено по всему человеческому телу. В отличие от других чувств оно не имеет особого органа, но в каждом живом существе для него есть определенного вида приемник, а именно мясо или то, что его заменяет у живых существ, лишенных мышечной [ткани]. Что ка-

сается кожи, то первично ощущение в ней не возникает, ибо если содрать ее, то мясо будет ощущать не хуже, напротив, можно предположить, что оно будет ощущать гораздо острее.

Как уже говорилось, это чувство присуще всем животным. Именно благодаря осязанию животное является животным; поэтому, если бы оно утратило это чувство, то понятие животного для данной особи было бы уже неприменимо. Не может быть ни одного животного, лишенного чувства осязания.

Поскольку все предметы осязания, как это было выяснено во втором рассуждении книги «О возникновении и уничтожении», могут быть сведены к теплому и холодному, влажному и сухому (причем сами эти противоположности не могут быть сведены друг к другу), то и каждое ощущение можно отнести к той или иной противоположности. При этом может случиться так, что какие-нибудь две противоположности будут субстратами для других противоположностей.

Вообще говоря, по последовательности существования реально существующие вещи предшествуют силам. Иного рода последовательность мы имеем во влажном и сухом, теплом и холодном, так как ни одно из этих качеств не служит субстратом для другого.

Поскольку эти качества в субстрате существуют нераздельно, то и осязающие силы нераздельны, и они пребывают в одном чувстве.

Нет ни одного предмета, который был бы свободен от этих качеств, зато существуют предметы, лишенные других качеств. Так, например, бывают бесцветные и беззвучные тела, равно как тела, лишенные запаха и вкуса. Вот почему соответствующие органы чувств и устроены наподобие этих тел. Поскольку же об осязании этого сказать нельзя, то и связано оно с таким телом, состав которого является уравновешенным и которое обладает соразмерным количеством тепла и холода, влажности и сухости. По этой причине Гален, считавший органом осязания кожу, решил, что уравновешенность противоположных качеств свойственна именно коже руки.

Относительно чувства осязания может возникнуть некоторое сомнение. Ведь согласно тому, что говорится в общем рассуждении в книге «О восприятии», каждое чувство возбуждается ощущаемым предметом, а двигатели бывают ближними и отдаленными, сущностными и акцидентальными. Отдаленный двигатель — это предмет чувственного восприятия, а ближний — то, что служит восприятию, как, например, воздух — для зрения, слуха и обоняния, а влага — для вкуса. Нечто подобное нам следовало бы искать и для этого чувства.

Фемистий[21] предполагал, что [чувству осязания] подобным образом служит воздух. Ведь невозможно, чтобы рыба, будучи в воде, ощущала как-нибудь иначе, чем через воду, ибо влага вовсе не может быть отделена от тел, находящихся в воде. Тем более это должно относиться к воздуху и к тому, что в нем находится.

Осязание бывает и при наличии более чем одной среды, хотя для него это и неестественно. Подобное, например, случается, когда мышечная [ткань] чем-то покрыта; в этом случае можно воспринять твердое и мягкое, теплое и холодное. Равным образом можно ощущать, например, и через посох, но при этом мы не будем воспринимать всех видов осязаемых качеств. Так, через посох мы не ощутим ни теплого, ни холодного; все, что для нас здесь будет ощутимым, — это твердое и мягкое. Когда наша кожа чем-нибудь покрыта, мы осязаем теплое и холодное, но покров в данном случае не служит [восприятию], он здесь скорее испытывает действие и является первичным предметом чувственного восприятия.

Что касается вопроса о том, осязает ли сама мышечная [ткань] или она только содержит в себе силу осязания, то ответ на него неясен. Но как бы там ни было, эта сила связана с мышечной [тканью] и наряду с другими силами определяет ее строение.

Что, кроме осязания [и четырех других чувств], нет больше чувств, явствует из следующего. Ведь если бы существовало еще какое-нибудь чувство, то у него был бы особый предмет восприятия, и этим предметом необходимо должен был бы быть некий телесный двигатель. Но, кроме этих пяти чувств, нет больше никакого телесного двигателя. Вот почему не может быть какого-то отдельного чувства, которое воспринимало бы общие предметы ощущения и приводило бы что-нибудь в движение. Что же касается чувства, которое их воспринимает, то о том, как с ним обстоит дело, мы расскажем позже. Далее, если бы действительно существовало некое шестое чувство, то оно необходимо должно было бы существовать у какого-нибудь животного. Но это животное необходимо должно было бы быть не человеком, а каким-то другим существом, ибо человек по своей природе обладает лишь этими пятью чувствами. Это животное, следовательно, должно было бы быть каким-то несовершенным живым существом. Однако невозможно, чтобы у несовершенного существа имелось нечто такое, чего нет у совершенного. А в первом рассуждении книги «О животных» говорилось о том, какие затруднения вызывает наличие у несовершенных животных таких органов, подобных которым нет у совершенного существа, т.е. у человека. Примером здесь могут служить ослиная губа, хобот слона и другие органы, имеющиеся у тех или иных животных. Если считать что у человека есть подобный орган, то следует признать, что ослиная губа и хобот представляют собой несовершенную руку. Если органы соответствуют цели их существования и их строение определяется приспособленностью к достижению этой цели (а у человека все эти или более совершенные, чем эти, органы имеются), то, стало быть, подобное чувство необходимо должно было бы существовать у человека, ибо в противном случае мы имели бы некое более совершенное существо. Все это явствует из того, о чем рассказывается в книге «О животных».

Раздел девятый
Об общем чувстве

Поскольку существуют общие предметы чувственного восприятия, то из этого необходимо следует, что существует некое общее чувство, воспринимающее эти предметы.

Это чувство судит об изменениях и различии в состоянии и положении ощущаемого предмета. Так, например, в каждой части яблока оно воспринимает наличие определенного вкусового качества, определенного запаха, определенного цвета, теплоты или холода. При этом оно судит о различии в этих качествах.

Когда самого ощущаемого предмета уже нет, чувственные впечатления остаются в этой силе, как, например, дело обстоит с цветом. Этой силе свойственно удерживать ощущения, которые суть впечатления, производимые в ней чувственно воспринимаемыми предметами. Когда чувственно воспринимаемому предмету случается воздействовать на какое-нибудь чувство, эта сила воспринимает восприятие впечатления.

Если существует какая-нибудь сила, которая не действует через определенный орган, то душой она является лишь по общности имени. Поскольку же общее чувство необходимо является формой природного тепла, то оно, стало быть, есть душа.

Раздел десятый
Рассуждение о воображающей силе

Воображающая сила — это та, посредством которой постигаются идеи чувственно воспринимаемых предметов. Относительно этой силы взгляды исследователей разделились. Одни из них полагали, будто она тождественна с ощущением. Другие думали, что она — мнение. Третьи же рассуждали о воображении как о сочетании мнения с ощущением[22]. Однако ясно, что эта сила не тождественна с какой-нибудь из других сил и не составлена из них.

Что касается мнения, то для того, у кого оно появилось, оно кажется истинным. Иначе обстоит дело с воображением: ведь, бывает, вообразится такое, что не может казаться истинным и для того, кому это вообразилось. Так, например, можно вообразить рогатую лошадь, но подобное не может быть ни предметом мнения, ни чем-то таким, что могло бы казаться истинным для того, кому это вообразилось.

В момент ощущения предмет чувства всегда имеется налицо. Не всегда так обстоит дело с предметом воображения. Действительно, ведь можно вообразить себе нечто такое, что уже давно исчезло, или такое, что вообще неощутимо.

Точно так же обстоит дело и с тем, что могло бы быть сочетанием мнения и ощущения. И мы говорим: мы здесь, очевидно, имеем дело с силой, воспринимающей то, что доставляется ей чувственным восприятием — при этом ты можешь предположить, что сами предметы отсутствуют либо потому, что они исчезли; либо потому, что их нет перед воспринимающим. Эта сила имеется не у одного только человека, она существует и у большинства не наделенных разумом животных. Причем у не наделенных разумом животных нет более высокой силы, чем эта (соответствующие пояснения мы дадим несколько позже).

Эта сила в одних случаях вводит в заблуждение, а в других — устанавливает истину, но большей частью воображение все же бывает обманчивым. В тех случаях, когда эта сила устанавливает истину, вещь воспринимается ею, естественно, в таком состоянии, в каком она была воспринята чувством. Ясно, что воспринимаемые ею вещи не тождественны с предметами чувственного восприятия, ибо воспринимает она предметы, которые уже исчезли. Далее, эта сила не может воспринимать сам предмет чувственного восприятия — ее восприятие всегда следует за восприятием чувства и является акцидентальным. О том, как все это происходит, рассказывается во втором рассуждении книги «О восприятии».

Выше уже говорилось о том, что в общем чувстве может оставаться впечатление от чувственно воспринимаемого предмета даже в его отсутствие. Однако ясно, что впечатление, о котором здесь идет речь, представляет собой ощущение. У общего чувства, следовательно, наряду со способностью воспринимать форму чувственно воспринимаемого предмета имеется еще и определенная способность удерживать таковую. Когда эта способность переходит в актуальное состояние, бывает, что многие люди видят какое-то лицо даже в его отсутствие. Эта способность особенно ярко проявляется у людей, которые страдают воспалением грудобрюшной преграды[23]; такое случается у них и в бодрствующем состоянии. Некоторые же смеси таковы, что воображаемые вещи кажутся чем-то реальным, как это бывает с чрезмерно чувствительными людьми. Объясняется это тем, что при усилении общего чувства и ослаблении смеси чувствилища, последнее подвергается воздействию общего чувства, воспринимает впечатление, а затем окружающий воздух приходит под воздействием чувствилища в движение, воспринимает отпечаток и становится подобным призраку. После этого впечатление возвращается и приводит в движение чувствилище, а чувствилище, в свою очередь, приводит в движение общее чувство. Все это изложено во втором рассуждении книги «О восприятии». Там же объясняются и причины подобного явления.

Воображаемые предметы, являющиеся завершением этой силы, находятся в последней так же, как ощущения находятся в общем чувстве. Ясно, что воображаемые формы вещей более свободны от материи, нежели ощущения. Вместе с тем они не совсем свободны от материальных форм как таковых. Воображающая сила не приходит в движение до тех пор, пока не приводится в движение ощущениями; так что если нет ощущения, то эта сила не находится в движении. Поэтому, когда чувства бездействуют, она также бездействует. Точно так же она бездействует, когда бездействует общее чувство. Вот почему она уничтожается и возникает вместе с уничтожением и возникновением общего чувства. Воображающая сила зависит от этого чувства так же, как движущееся зависит от двигателя. Однако по своему существованию эта сила занимает более высокое положение, поскольку она служит как бы целью общего чувства.

Благодаря этой силе животное совершает разнообразные движения. Ею приводится в движение вожделеющая часть души, благодаря ей животные создают искусственные вещи и различают своих детенышей, как это, например, бывает у муравьев и пчел. У не наделенных разумом животных это самая высокая сила — более совершенной силы, чем эта, у них нет. Движущие силы животного, — разумеется, те, которые находятся в нем са-

мом, — это питающая и ощущающая силы. Благодаря этим силам животное совершает такие действия, о которых говорят, что они берут начало в нем самом, ибо в животном двигатель и движущееся соединены вместе. Об этом рассказывалось в восьмом рассуждении «Чтений».

Поскольку всякое движущееся однородно с двигателем, как об этом говорилось в другом месте, то предметами воображения бывают единичные [вещи], но отнюдь не универсалии. Ни в предмете чувственного восприятия, ни в предмете воображения не бывает ничего всеобщего, но одни из них бывают ближе к универсалии, чем другие. Единичное не противоположно универсалии; оно скорее представляет собой в известном смысле ее инаковость (о том, как с этим обстоит дело, Аристотель рассказывает в «Метафизике»).

Что касается существования универсалии, то оно необходимо обусловлено некоторыми другими причинами. При этом универсалия обязательно должна быть либо чем-то возникшим, либо чем-то не возникшим. Если это нечто возникшее, то мы, стало быть, здесь имеем некоторую материю или некоторую потенцию, сходную с материей. Если же оно не является чем-то возникшим (так что познание здесь оказывается воспоминанием), то данная универсалия обязательно должна либо относиться к форме, как это полагал Платон и как об этом говорил Сократ в книге «Федон», и тогда разум обладал бы чувственным восприятием или чем-нибудь в этом роде, либо находиться в разуме прежде, чем стать умопостигаемой (и именно в этом случае познание будет воспоминанием).

При внимательном рассмотрении универсалии у нее можно обнаружить такие состояния, из которых вытекает, что она извечна, и такие, из которых необходимо вытекает, что она есть нечто возникающее. Короче говоря, имеющиеся у нее атрибуты находятся в ней в состоянии, отличном от их существования в материальных формах.

Раздел одиннадцатый
Рассуждение о разумной силе

Нам надлежит исследовать разумную силу и выяснить следующее. Какая это сила? Что она собой представляет? Является ли она душой или только силой, принадлежащей душе? Если она, как полагают, лишь принадлежащая душе сила, то в каком смысле говорится, что она принадлежит душе? Нам необходимо, далее, исследовать эту силу, дабы выяснить, всегда ли она находится в актуальном состоянии, или же бывает иногда в потенции, а иногда в действии. В последнем случае она должна иметь материю. Если же у нее есть материя, значит, у нее есть и двигатель, ибо всякое движущееся имеет двигатель. И тогда спрашивается: что собой представляет этот двигатель и каково его существование?

Что сила эта не всегда находится в актуальном состоянии, это очевидно, ибо в противном случае познание было бы воспоминанием, для него не требовалось бы чувства, и тогда при недостатке какого-либо из

чувств мы не имели бы недостатка в каком-либо из знаний, в то время как дело обстоит иначе.

Точно так же эта сила не может постоянно находиться в потенции, ибо знания у человека появляются либо благодаря чувству, как, например, у тех, кто занят практическими искусствами, либо благодаря обучению.

Таким образом, ясно, что эта сила находится то в потенциальном состоянии, то в актуальном. Но переход из потенциального состояния в актуальное есть изменение. Следовательно, мы должны иметь некоторое изменяющее начало, ибо у всего движущегося есть двигатель.

Разумная сила — это как раз та сила, благодаря которой один человек понимает другого такого же человека сообразно возникающим у него в голове мыслям. Вообще это понимание достигается через посредство повествовательной, вопросительной и повелительной [форм речи]. Вопрошание — это [обращение], требующее повествования. Повествование же есть передача знания; стало быть, вопрошание есть приобретение знания. Таким образом, разумная сила есть такая сила, посредством которой человек передает и приобретает знания. Что касается речи [вообще], то она, располагая слова в определенном порядке, выражает те понятия, которые появляются в душе говорящего. В арабском языке слово *нутк* обозначает прежде всего произношение отдельных слов, обозначающих определенные понятия. Оно обозначает также произношение бессмысленных слов. Это слово употребляется и в некоторых других значениях — последние перечислены знатоками арабского языка.

В человеке необходимо совершаются два действия: во-первых, возникновение понятий; во-вторых, сочетание их друг с другом. Сила, благодаря которой осуществляется это сочетание, есть мыслительная сила. Последняя производит различного вида сочетания понятий (виды этих сочетаний перечислены в книгах по логике). Другая сила — это та, при помощи которой возникают отдельные понятия. Она является как бы материей для мыслительной силы, ибо если нет отдельных понятий, то не может быть и их сочетания. Следовательно, эта сила по природе своей предшествует той силе.

Понятия, обозначаемые словами, как об этом говорилось во многих местах, делятся на два вида: на универсалии и единичные понятия. Силой, посредством которой воспринимаются единичные понятия, является, как говорилось выше, воображающая сила. Что же касается универсалий, то они связаны с другой силой. Ясно, что это не чувство, ибо чувство воспринимает только единичное, а универсалии — это уже иные понятия. Ведь универсалия принадлежит к тем понятиям, о которых говорится, что они существуют во многих вещах, чего нельзя сказать о двух единичных [понятиях]. Суждение может состоять из двух единичных [понятий], но такое суждение малоупотребительно. Оно, далее, может состоять из единичного [понятия] и универсалии — подобные суждения часто употребляются в ораторском и поэтическом искусстве. Что же касается суждений, составленных из двух универсалий, то они общи для всех искусств, и именно их вообще и в первую очередь называют познаниями.

Эти универсалии суть умопостигаемые идеи. Таковыми они оказываются, будучи соотнесены с единичными [понятиями], которые служат для них подлежащими, как, например, идеи солнца и луны.

Все эти предметы разумного восприятия должны быть либо извечными, либо имеющими начало во времени...[24]

Ибн Туфайл

Ибн Туфайл (Абубацер) родился в Вади ‘Аш (в районе Гранады) около 1110 г. Зрелые годы своей жизни философ провел, работая в качестве врача в Гранаде и в качестве секретаря при гранадском правителе и при эмире Танжера Абу Са‘иде. Уже в преклонном возрасте Ибн Туфайл становится визирем при дворе Альмохадов и одновременно занимает должность лекаря при халифе Абу Йа‘кубе Йусуфе ал-Мансуре (1163–1184). Во дворце ал-Мансура Ибн Туфайл общался со многими знаменитыми учеными тогдашней Андалусии. В эти же годы (около 1169) он познакомился с Ибн Рушдом, с которым у него впоследствии установились тесные дружеские отношения и для которого он вскоре выхлопотал место первого придворного врача. Умер Ибн Туфайл в Марокко в 1185 г. Как и другие арабские мыслители Средневековья, Ибн Туфайл был ученым широкого кругозора: он интересовался и медициной, и математикой, и астрономией, и поэзией. По свидетельству современников, им были составлены два трактата по медицине. В своем комментарии к «Метеорологии» Аристотеля Ибн Рушд сообщает о том, что Ибн Туфайлю принадлежала работа о «населенных и ненаселенных областях земли», а в одном из комментариев к аристотелевской «Метафизике» с большой похвалой говорит об оригинальных взглядах Ибн Туфайля на «строение и движение небесных светил». О том, что Ибн Туфайл создал собственную космологическую теорию, «свободную от ошибок» и построенную «на новых началах, нежели те, что были установлены Птолемеем», говорит также и известный арабский астроном ал-Битрауджи. Однако основные научные интересы Ибн Туфайля были связаны с философией. При этом главное внимание он уделял вопросам познавательной деятельности человека.

Единственное произведение Ибн Туфайля, сохранившееся до наших дней, — это роман «Хайй, сын Йакзана» (полное название — «Трактат “Хайй, сын Йакзана” относительно тайн восточной мудрости, извлеченных из зерен сущности высказываний главы философов Абу ‘Али Ибн Сины имамом, знающим и совершенным философом Абу Бакром Ибн Туфайлем»). Это произведение Ибн Туфайля, повествующее о естественном раз-

витии человека и его мышления, пользовалось большой популярностью не только в эпоху Средневековья — широкое признание оно получило также и у европейских читателей Нового времени, впервые познакомившихся с ним в конце XVII в. К настоящему времени «Роман о Хаййе, сыне Йакзана» переведен почти на все европейские языки [на русском языке см.: Ибн Туфейль, 1988 (перевод и вступительная статья А.В. Сагадеева). — *Ред.*].

ПОВЕСТЬ О ХАЙЙЕ, СЫНЕ ЙАКЗАНА

Ты просил, о любезный и верный мне брат дорогой[25] (Аллах да одарит тебя вечным бытием, наделив нескончаемым счастьем), раскрыть пред тобою то, что сумел бы я раскрыть из тайн мудрости восточной, о которой говорил Шайх Глава Абу ʿАли Ибн Сина[26]. А коли так, то пойми: кто жаждет знать истину в ясно выраженном виде, тот должен искать ее и проявлять усердие в овладении ею.

Во мне же просьба твоя возбудила возвышенное умонастроение, заставившее меня (хвала Аллаху) испытать такое Состояние[27], какого я дотоле никогда не испытывал, и привела в расположение духа столь необычное, что оно не поддается ни описанию словами, ни объяснению с помощью рассуждения, ибо положение это относится к другому разряду и к иному миру, нежели те, к коим принадлежат слова и рассуждения. Однако Состояние это вселяет в того, кто оказался в нем, достигши одного из рубежей, такую радость, такой восторг, такое наслаждение и блаженство, что он уже не в силах молчать о нем или хранить про себя его тайну: возбуждение, пыл и ликование, что овладевает им, понуждают его поведать о том Состоянии хотя бы в общей, приблизительной форме. Если это человек, не искушенный в науках, то и говорит о нем невразумительно: один передает его словами «Хвала мне! Как я велик!»[28], другой — «Я есмь Истинное Бытие!»[29], третий — «Под сей одеждой не кто иной, как Бог!»[30] Что же касается шайха Абу Хамида ал-Газали[31] (да смилостивится над ним Аллах), то, достигши этого состояния, он выражает его словами бейта:

Было, что было, а что — не могу передать;
Не исповедуй меня — думай: была благодать[32]

— хотя он и был человеком образованным, искушенным в науках. А вот посмотри, что пишет Абу Бакр Ибн ас-Саʾиг[33] вслед за рассуждением своим о характере Соединения[34]: когда-де усвоена мысль, которую он хотел изложить в этом сочинении, «тогда становится очевидно: никакое знание, почерпнутое из обычных практических наук, не может быть одного с нею порядка, а кто, уяснив эту мысль, способен выразить ее в форме представлений, тот оказывается на такой ступени, с которой кажется себе отрешенным от всего, что тому предшествовало, и обладающим иными убеждениями — лишенными связи с праматерией, слишком возвышенными, чтобы их можно было бы отнести к жизни природной, и, более того, представляющими собой Состояния, свойственные счастливцам и, стало быть, освобождающие от сложности, присущей природной жизни. И именно их приличествует именовать теми Божественными Состояниями, коими Аллах (Великий и Всемогущий) одаряет, кого пожелает, из рабов своих»[35]. Ступень же, которую имеет в виду Абу Бакр, достигается посредством умозрительного знания и размышления, и нет сомнения, что сам он достиг и не миновал ее.

А та ступень, о которой мы вели речь вначале, — иная, хотя и тождественна с нею в том смысле, что на ней не открывается ничего такого,

что отличалось бы от того, что открывается на этой ступени. Разница заключается лишь в том, что на той ступени предмет созерцания обнаруживается более отчетливо и созерцается чем-то таким, что мы метафорически можем именовать силой[36], поскольку ни в обыденной речи, ни среди специальных терминов не найти подходящих имен для обозначения того, посредством чего осуществляется подобного рода созерцание.

Упоминавшееся нами Состояние, вкусить[37] от которого нас побудила твоя просьба, принадлежит к числу тех, о которых Абу ʿАли говорит: «Далее, когда воля и упражнения доводят его до известного предела, у него наступают упоительные и краткие, подобно вспышкам молнии, что гаснут, не успев сверкнуть, мгновения, когда он прозревает свет Истинного Бытия. Чем истовее он предается упражнениям, тем чаще наступают внезапные состояния забытья, а затем находят на него они и сами по себе, охватывая его без всяких упражнений: на что бы ни падал его взор, мысль отвращается у него от данного предмета, воспаряя к райским кущам Святости, чтобы вспомнить хоть что-нибудь о них. Так, впадая в состояние беспамятства, он и видит Истинное Бытие едва ли не в каждом предмете. Наконец, упражнения доводят его до того, что мимолетные чувства возбуждения у него превращаются в длительное ощущение покоя, то, что было ранее внезапным, делается теперь привычным, а то, что прежде было кратковременной вспышкой, ныне становится ярким сиянием. И у него появляется знание, устойчивое, как постоянная дружба».

Так описывает он последовательные ступени восхождения, которые завершаются у человека Достижением, когда «его сокровенное бытие становится как бы гладким зеркалом, обращенным к части Истинного Бытия. И тогда изливаются на него в изобилии высшие наслаждения, и он радуется в душе всему, в чем обнаруживает проявление Истинного Бытия. Взор его на этой ступени бывает обращен, с одной стороны, на Истинное Бытие, а с другой — на его собственное Я, так что внимание его оказывается раздвоенным. Но вот он уже не осознает своего Я — взор его обращен только в сторону святости, а если он и замечает свое Я, то лишь постольку, поскольку оно погружено в ее созерцание. Вот тогда-то и осуществляется Соединение» [см.: Ibn-Sina (Avicenna), 1951, p. 493–494; 495–496].

Описывая эти состояния, шайх Абу ʿАли хотел выразить ту мысль, что они принимают у человека форму Вкушания, а отнюдь не умозрительного знания, которое добывают с помощью силлогизмов, выдвигая посылки и выводя заключения.

Если о разнице между способами познания, принятыми у сторонников этого направления и у прочих людей, тебе угодно обрести наглядное представление на каком-нибудь примере, то вообрази себе состояние человека слепорожденного[38], но здравомыслящего, весьма сообразительного, с крепкой памятью и рассудительного. С поры своего рождения рос этот человек в некоем городе, знакомясь день изо дня с помощью оставшихся в его распоряжении способов познания с отдельными обитателями его, с многообразными видами живых существ и неодушевленных предметов, с городскими улицами, проулками, домами и рынками, так что стал он наконец ходить по городу без поводыря, с первого раза узнавая и приветствуя всякого, кто встречался ему на пути. Лишь цвета он распознавал по толкованиям их названий да по некоторым объясняющим их смысл определениям. И вот, когда он добивается этого, пелена с его глаз спадает и он впервые обретает способность к зрительному восприятию. Теперь, гуляя по городу, он обходит его целиком и не находит ни единого предмета, который бы выглядел не так, как он представлял себе его прежде, в городе не оказывается ничего, что осталось бы для него неузнанным. И цвета, что попадаются ему на глаза, убеждают его в правдивости прежних их описаний. В новинку были ему, однако, две очень важные взаимосвязанные вещи, именно: возросшая ясность, отчетливость, с одной стороны, и великое наслаждение — с другой.

Состояние тех, кто познает умозрительным путем, не достигая никогда степени Близости[39], соответствует первоначальному состоянию слепца, а цвета, поддающиеся познанию через толкование их названий, соответствуют вещам, которые, по словам Абу Бакра, слишком возвышенны, чтобы их можно было относить к жизни Природной, и коими Аллах одаряет, кого пожелает из рабов своих. Состояние же тех приверженцев умозрительного знания, которые достигли степени Близости и коих Всевышний Аллах награждает чем-то, что, как говорилось, лишь метафорически можно назвать силой, соответствует последующему его состоянию[40]. Но редко можно встретить человека, который, имея всегда проницательный взгляд и открытые глаза, не нуждался бы в умозрительном знании.

Говоря о знании поборников умозрения (Аллах да почтит тебя близостью к Себе), я вовсе не имею в виду то, что они воспринимают из мира природного, как под знанием поборников Близости я не подразумеваю того, что воспринимается ими из мира, запредельного по отношению к миру природы[41]. Два эти предмета восприятия различны сами по себе, и смешивать их друг с другом нельзя. Под знанием поборников умозрения мы понимаем то, что они, подобно Абу Бакру, воспринимают из мира, запредельного по отношению к природному миру, поскольку условием этого их знания является то, чтобы оно было истинным и имеющим основание. Следовательно, между этим знанием и знанием поборников Близости, которые воспринимают те же самые предметы, но более ясно и с необыкновенным наслаждением, есть определенное соответствие. Осуждая суфиев за то, как они истолковывают это наслаждение, Абу Бакр относит последнее к силе воображения и обещает дать ясное и четкое описание обстоятельств, которыми определяется состояние тех, кто испытывает блаженство (тут, правда, уместно было бы ему возразить: «Не говори о том, чего не отведал, будто вкус его сладок, и не наступай на шею праведнику»), но он так и не выполнил обещания своего. Помешали же ему в том, видимо, недостаток времени, о котором он говорит, и суматоха, связанная с его отъездом в Оран; а может статься, Абу Бакр подумал: примись он за описание этого состояния, и ему пришлось бы высказать такое, что образ мыслей его подвергся бы осуждению, а это значило бы для него отказаться от собственных советов касательно приобретения и накопления Богатств с помощью всякого рода ухищрений, направленных на их стяжание.

С отступлением этим, к коему нас вынудила необходимость, мы несколько отвлеклись от предмета, к рассмотрению которого нас побудила твоя просьба.

Из сказанного явствует, что просьбой своей ты мог преследовать либо одну, либо другую из двух нижеследующих целей. Ты спрашиваешь меня, быть может, о том, что именно видят поборники Непосредственного Созерцания, Вкушания и Присутствия на ступени Близости. Но ведь в сущности своей это не поддается объяснению ни в каком сочинении, и, когда иные берутся сделать нечто подобное, сущность этого, претерпев превращение, переходит в разряд совсем другого, умозрительного знания. Ибо, когда это облекается в буквы и звуки и сближается с данным нам в непосредственном созерцании миром, оно ни по форме своей, ни по состоянию уже не является тем, что было, а выражения, коими это хотят передать, различаются между собою чрезвычайно. При этом одни уклоняются с правильного пути, тогда как другие хотя и не сбиваются вовсе, но считаются сбившимися. А все лишь потому, что это есть нечто беспредельное в бескрайнем просторе, все объемлющем и ничем не объемлемым[42].

Другая же из целей, одну из которых, как говорилось, ты мог преследовать своей просьбой, связана с желанием получить такую характеристику этого, которая была бы составлена способом, принятым у поборников умозрительного знания. Вот это (Аллах да почтит тебя близостью к Себе) есть уже нечто такое, что вполне поддается изложению в книгах и может как угодно быть выражено словами. Но при всем том скорее можно отыскать красную серу[43], чем обнаружить такого рода знание, особенно в наших краях[44], — настолько оно редкостно, что обретших лишь даже ничтожную толику его можно найти не более чем по одному в целом поколении. Да и те, кто обрел хоть что-нибудь из этого знания, говорили с людьми одними только намеками, ибо религия правоверная и истинный закон окружают занятия эти запретами. Пусть не возникнет у тебя представления, будто философии, донесенной до нас сочинениями Аристотеля, Абу Насра[45] и «Книгой исцеления»[46], достанет для достижения преследуемой тобою цели или что кто-либо из живущих в ал-Андалусе написал об этом предмете что-нибудь такое, чем можно было бы вполне удовлетвориться. Ведь те из высокоодаренных мужей, что выросли в ал-Андалусе во времена, когда наука логики и философия еще не получили там распространения, посвящали жизнь свою математическим наукам, в коих они и добились премногих успехов, но на что-нибудь большее оказались неспособны. На смену им пришло поколение ученых, которые превзошли их в известной степени познаниями в логике, в коей ими проводились кой-какие теоретические исследования, но наука эта не довела их до подлинного совершенства, так что кто-то из них даже сказал:

Терзаюсь мыслью, тягостной до боли;
Что знания людей двояки, но не боле:
В чем истина — постигнуть невозможно;
А проку нет, коль знаешь то, что ложно[47].

Потом на смену этим пришло еще одно поколение ученых, которые оказались более изощренными в умозрительном знании и ближе их продвинулись к истине. И среди них не было мужа с умом более проницательным, более здравомыслящего и с более верными взглядами на вещи, чем Ибн ас-Са'иг, да [вот только мирские дела захватили этого мужа, так, что смерть похитила его прежде], чем успели обнаружиться сокровища его познаний и смогли раскрыться тайны его мудрости[48]. Но и написанное им осталось в большей части своей незавершенным, не доведенным до конца, как, например, обстоит дело с его «Книгой о душе», «Жизнеустройством соединившегося» и тем, что было написано им по логике и физике; завершенные произведения же его представляют собой небольшие книги и наскоро составленные трактаты, в этом он и сам признается без обиняков, говоря, что, лишь с трудом великим и изрядно помаявшись, можно понять из сказанного мысль, которую он намеревался объяснить в «Трактате о Соединении», что порядок изложения у него отнюдь не всегда совершенный и что, будь у него время, он бы те места охотно подверг переработке. Вот в таком-то виде и дошли до нас познания сего мужа, с коим лично нам встречаться не приходилось. А что до современников его, которых характеризуют как людей, не овладевших так ученостью, как он, то ничего из написанного ими нам на глаза не попадалось.

Пришедшие же им на смену наши современники либо только еще растут[49], либо остановились в росте, так и не достигнув совершенства, либо принадлежат к тем, о которых нам ничего не известно.

Что же касается дошедших до нас сочинений Абу Насра, то в большинстве своем они относятся к логике, а те из них, что посвящены философии, изобилуют сомнительными местами. Так, в книге «Добродетельная религия» он доказывает, что души злые после смерти обречены навечно на нескончаемые муки, в «Политике» же он заявляет, что таковые исчезают и обращаются в ничто, а бытие посмертное предуготовлено лишь душам добродетельным и совершенным[50], тогда как в комментарии к книге «Этика»[51], говоря о том, как обстоит дело с человеческим счастьем, характеризует оное как то, что приходит только в здешней, посюсторонней жизни, и продолжает это рассуждение словами, смысл которых сводится к тому, что все прочее, о чем говорят, касаясь данного предмета, — бредни и суеверия старух. Тем самым он отнимал у всех надежду на милосердие Всевышнего, ставил в один ряд и добродетельных, и злых, ибо уделом всего он считал обращение в небытие, а это невыразимо грубая ошибка, оплошность неописуемая, мы не говорим уже об откровенных заявлениях его касательно недоверия, которое он питает к пророчеству, основанному, по утверждению его, лишь на силе воображения, а также о предпочтении, которое он отдает перед пророчеством философии, и о прочих мыслях, кои приводить здесь нет необходимости.

Что касается сочинений Аристотеля, то изложить их содержание взял на себя шайх Абу 'Али, который в «Книге исцеления» следовал его учению и придерживался его философского метода. В самом начале этой книги он заявляет, что истина, с его точки зрения, заключается не в том, что составил он данное произведение, дабы изложить в нем взгляды перипатетиков[52], а кому угодно знать истину в открыто выраженном виде, тому надлежит познакомиться с сочинением его «Восточная мудрость». Если

человек даст себе труд прочитать «Книгу исцеления», с одной стороны, и сочинения Аристотеля — с другой, то он обнаружит, что по содержанию своему они большей частью совпадают, хотя в «Книге исцеления» высказываются и мысли, кои дошли до нас не от самого Аристотеля[53]. Но если этот человек, принимая все, что изложено в книгах Аристотеля и в «Книге исцеления» в буквальном смысле, не будет проникать в их сокровенный, глубоко таящийся смысл, то ему не достичь совершенства, как это и замечает в «Книге исцеления» шайх Абу ʿАли.

Что же до сочинений шайха Абу Хамида ал-Газали, то, коль скоро он обращался к широкой публике, то в одном месте в них, бывает, запрещается то, что в другой раз считается дозволенным, в одном случае какие-то мысли расцениваются как проявление неверия, а в другом оказываются вполне оправданными. Кроме того, хотя в книге «Непоследовательность»[54] он и обвиняет философов в неверии, среди прочего, за отрицание телесного воскрешения и доказательство того, что награда и наказание могут относиться к одним лишь душам, тем не менее в начале книги «Весы»[55] он сам утверждает, что таковы же точно и убеждения суфийских шайхов, тогда как в книге «Избавляющий от заблуждения и разъясняющий Состояния» он признается, что убеждения его таковы же, как и у суфиев, и что пришел он к ним после продолжительных исканий. И многое в таком роде можно обнаружить в написанных им сочинениях, если просмотреть и вникнуть в их содержание. Подобные вещи он оправдывает в конце книги «Весы деяний», там, где описываются три разновидности взглядов: взгляды, разделяемые и широкой публикой на предмет веры; взгляды, которые подходят для беседы со всяким, кто задает вопросы и просит наставления; взгляды, что человек держит при себе, поверяя их только тем, кто разделяет с ним убеждения.

Далее он пишет: «Даже если бы это и не дало тебе ничего, но лишь побудило усомниться в унаследованных тобою убеждениях, то и этой пользы было бы вполне достаточно. Ведь кто не сомневается, тот не исследует; кто не исследует — не прозревает, а кто не прозревает, тот и далее пребывает в слепоте и замешательстве»[56]. Объясняя эту мысль, он приводит для наглядности следующий бейт:

Тому лишь верь, что видишь сам;
Чужим не доверяй словам:
Улавливать Сатурна свет
С восходом Солнца смысла нет.

Вот так и излагает он свои воззрения, чаще всего прибегая к символам и намекам, которые доступны лишь тем, кто готов проникнуть в их значение благодаря собственной проницательности и повторному использованию их каким-нибудь имамом[57] или кто предрасположен к их пониманию высоким врожденным даром и кому достаточно самого легкого намека.

В «Книге драгоценных камней» рассказывается о его сочинениях, предназначенных только тем, кто достоин их, и что именно в них-то и содержится открыто выраженная истина[58]. Но нам известно, что такие произведения в ал-Андалус не доходили. Поступали книги, которые лишь выдаются иными за сочинения, предназначенные тем, кто их достоин, хотя

в действительности дело обстоит не так. К ним относятся «Рациональные знания», «Вдувание и выравнивание»[59], «Сборник вопросов» и некоторые другие книги. В них и вправду есть намеки, но в них нет ничего такого, что проясняло бы его взгляды глубже и полнее, чем то, что рассеяно в его произведениях, известных широкой публике. В книге «Высшая цель» встречаются мысли, даже более туманные, чем те, которые содержатся в упомянутых книгах, однако шайх Абу Хамид сам заявляет, что данная книга не относится к числу сочинений для избранных, тех, кто достоин их, а отсюда следует, что и эти дошедшие до нас книги не принадлежат к указанному разряду сочинений.

Некоторые из позднейших авторов усмотрели в мыслях, изложенных в книге «Ниша»[60], нечто столь чудовищно греховное, что ее составитель, по их убеждению, должен был быть низвергнут в преисподнюю безо всякой надежды оттуда выбраться. Речь идет о словах его, идущих за рассуждением о тех, кто отгорожен от света, и последующим рассмотрением вопроса о людях, достигших Соединения: эти люди поняли-де, что у Великого Сущего есть атрибут, не совместимый с чистым единством. Отсюда, хотели они сказать, шайх Абу Хамид должен был неминуемо прийти к убеждению, что, в сущности, Истинно Первосущего (хвала Ему) имеется некоторое множество (но Аллах превыше того, что глаголют неправедные). Однако мы ничуть не сомневаемся: шайх Абу Хамид из тех, кто испытал предельное блаженство, достигнув высочайших и святых ступеней Соединения. И все-таки каких-либо сочинений его для достойных их и заключающих в себе науку об интуитивном знании до нас не доходило.

Нам же истина, которую мы наконец постигли, досталась после того, как мы приобщились к знаниям по его рассуждениям и рассуждениям шайха Абу ʿАли, рассматривая первые с точки зрения вторых и вторые — с точки зрения первых, равно и сопоставляя все это с воззрениями, которые появились уже в наше время, сбив с толку кое-кого из любителей философии[61]. Так что истину мы познали сперва путем исследования и умозрения, а вот теперь уже и вкусив малость от нее через непосредственное созерцание.

Лишь после этого сочли мы себя готовыми написать нечто такое, что можно оставить для будущих поколений. И выбор наш, разумеется, пал на тебя, о обращающийся с просьбой, как на первого, кому поднесем мы в дар то, что у нас вышло и чем мы теперь располагаем, за бескорыстную преданность твою и неподдельную искренность. Но если бы мы изложили тебе конечные итоги всего этого прежде, чем установили с тобой исходные начала, то пользы бы от этого ты получил не больше, чем от общих положений, основанных на чьем-то авторитете, да и то лишь в меру доброго твоего о нас мнения, опирающегося на дружбу и доверие, а вовсе не потому, что мы заслужили признания своих взглядов.

Нам не хотелось бы видеть тебя в таком положении, нас не удовлетворило бы пребывание твое на подобном уровне. Мы не желаем тебе ничего, кроме восхождения на более высокую ступень, ибо уровня того слишком мало для спасения, а тем паче для достижения высших ступеней. И единственное, что мы хотим сделать, — это увлечь тебя по стезе, что

была пройдена ранее нами, и пуститься вплавь по морю, коего просторы нам доводилось уже бороздить, дабы ты мог добраться туда, куда мы добирались, повидать там то, чего мы навидались, убедиться в том самом, в чем и мы убеждались, и освободиться от необходимости связывать знание свое от того, что было познано нами.

А для этого требуется время, и немалое, нужен досуг, нужна полная самоотдача этому делу. И если ты действительно решился, если вправду намерен посвятить себя достижению этой цели, то восславить тебе поутру свое ночное странствие[62], принять тебе за труды свои небесное благодарение. И доставишь ты Господу своему удовлетворение, и сам Он ниспошлет тебе ублаготворение. Мы же, готовые всегда помогать тебе в осуществлении того, на что устремлены чаяния твои, и в достижении того, чего ты добиваешься помыслами своими и словами, надеемся повести тебя по пути, избранному наирасчетливейшим и наинадежнейшим образом, огражденному от всяких бед и злоключений.

Вот теперь, коли уделишь ты мне времени самую малость, чтобы настроить и побудить тебя отправиться в путь, я начинаю излагать тебе повесть о Хайе, сыне Йакзана, и Саламане, и Абсале, коим имена такие дал шайх Абу ‘Али. Повесть сия может служить назиданием для тех, кто наделен умом, и увещанием для тех, у кого есть сердце или кто внимает и видит [ср.: Коран 50:36 (37)].

Рассказывают наши благие предшественники (да будет ими доволен Аллах), будто есть среди островов Индийских, что под экватором, некий остров, на коем человек может появиться на свет, не имея ни матери, ни отца[63], ибо из всех участков земной поверхности на острове том самая умеренная температура воздуха и ввиду отвесного падения на него света он обладает самым полным предрасположением.

Объяснение это, впрочем, противоречит точке зрения большинства философов и великих врачей, по убеждению которых самым умеренным во всем обитаемом мире является четвертый климат[64]. Если убеждение это основано на точке зрения, которую они считают правильной и согласно коей экваториальной области мешает быть обитаемой нечто связанное с землей, то утверждение их, что четвертый климат — самый умеренный из всех участков земной поверхности, имеет определенное основание. Если же за убеждением этим кроется не что иное, как провозглашаемое ими положение, что экваториальная область — чрезвычайно жаркая, то это уже ошибочное убеждение, в чем можно удостовериться путем доказательства противоположного.

В самом деле, естественными науками давно уже доказано, что причиной образования тепла может быть или движение, или соприкосновение с горячим телом, или световое излучение. Ими установлено было также, что солнцу самому по себе не присуще ни тепло, ни какое-либо другое из подобных качеств, порождаемых смесью элементов, как было доказано в них и то, что световое излучение в наиболее полной мере воспринимается телами гладкими и прозрачными, за которыми следуют, с точки зрения способности к его восприятию, тела плотные и негладкие, в то время как тела прозрачные и совершенно неплотные не принимают света вообще.

Шайх Абу ‘Али — единственный, кто установил все это посредством доказательств, тогда как его предшественники даже и не рассматривали эти вопросы.

Если приведенные посылки истинны, то из них с необходимостью следует, что солнце не нагревает землю так, как горячие тела нагревают предметы, входящие с ними в соприкосновение, поскольку солнце не является само по себе чем-то горячим. Но земля не может нагреваться и от движения, ибо она находится в состоянии покоя и пребывает в том же самом положении и тогда, когда солнце восходит над нею, и тогда, когда скрывается, между тем как для чувственного восприятия вполне различима разница в температуре при ее нагревании в одном случае и охлаждении в другом. Не может быть и так, чтобы солнце нагревало сперва воздух, а затем, посредством теплоты его, и землю, хотя бы потому, что та часть воздуха, которая находится у самой земли, в жаркую погоду, как мы это наблюдаем, оказывается нагретой гораздо сильнее, чем та ее часть, которая находится высоко над землей[65].

Остается, таким образом, признать, что земля нагревается от солнца исключительно благодаря световому излучению. В самом деле, за появлением света всегда возникает теплота, вот почему от света и воспламеняются предметы, расположенные против вогнутого зеркала, когда он достигает в таковом высокой степени сосредоточения.

В математических науках путем неоспоримых доказательств установлено, что солнце имеет сферическую форму, и точно так же обстоит дело с землей, что землю оно превосходит многократно размерами своими, что освещаемая им постоянно часть земли составляет более ее половины и что у этой освещаемой части наиболее освещен в любое время бывает центр. Ибо центр более всего удален от мрака, объемлющего периферию круга, и именно там больше всего участков, расположенных прямо против солнца. По мере же приближения к периферии сила света постепенно убывает, пока он не сменяется мраком, объемлющим периферию круга, которая и являет собою то земное пространство, где света не бывает вообще. А в центр освещенного круга та или иная местность попадает тогда, когда солнце оказывается прямо над головой ее обитателей, отчего жара в данной местности достигает наибольшей силы. Если местность эта оказывается одной из тех, где солнце занимает положение, удаленное от зенита, то в ней наступает очень сильное похолодание, а если оно постоянно занимает это положение, то в ней устанавливается очень сильная жара. Между тем в астрономии было доказано, что над экваториальными областями земли солнце бывает в зените только дважды в году; раз — когда оно входит в знак Овна и раз — когда оказывается в знаке Весов; в остальное же время года оно находится шесть месяцев к югу от них и шесть месяцев — к северу. Вот почему их обитатели не знают ни чрезмерной жары, ни чрезмерного холода, а стало быть, и жизнь протекает у них там в одинаковых условиях.

Все эти соображения следовало бы сопроводить более подробными пояснениями, но это бы увело нас в сторону от поставленной цели, а внимание твое мы привлекли к ним лишь в той мере, в какой они говорят в

пользу предположения, что человек в той местности может появиться на свет, не имея ни матери, ни отца. Ибо если одни категорически и твердо заявляют о принадлежности Хаййа, сына Йакзана, к тем, кто появляется на свет вышеуказанным образом, то другие, отрицая это, передают иной о нем рассказ, который мы тебе сейчас и не преминем изложить.

Напротив того острова, говорят они, находится другой — огромных размеров, с широкими просторами и обжитый людьми, в коем и царствовал один из них — человек весьма гордый и ревнивый. А у него была сестра, такая пленительная и столь ослепительной красоты, что, не находя ни в ком достойного ей супруга, он всячески противился вступлению ее в брак с теми, кто добивался ее руки. И был у него еще близкий человек по имени Йакзан. Этот человек связал себя с царской сестрой тайными брачными узами, кои допускались принятым у них тогда вероучением, та зачала от него и родила мальчика.

И вот, когда овладел ею страх, что случившееся с ней станет явным и тайна ее обнаружится, уложила она чадо свое, покормив до этого грудью, в крепко сколоченный ларь и с наступлением ночи понесла его, сопровождаемая служанками и верными людьми, к берегу морскому с сердцем, изнывающим от нежности к дитяти и трепета за него. Затем, прощаясь с ним, она сказала: «О Боже! Это Ты создал дитя сие, бывшее дотоле вещью, не достойной упоминания (ср.: Коран 76:1), Ты питал во мраке чрева и опекал его, пока не подросло оно и не достигло полной зрелости. Ныне же предаю я его благой воле Твоей, уповая на милосердие Твое к чаду, из страха пред тем царем свирепым, жестокосердным и своевластным. Так будь же с ним и не покидай его, о Милостивейший из Милосердных!» С тем и ввергла она дитя свое в море.

Но случилось так: сильным приливом было вызвано течение, которое перенесло ларь той же ночью к берегу другого острова — того самого, о котором говорилось выше. Прилив же доходил как раз до такого места, куда он добирался лишь раз в году, и силою его вода вынесла ларь в густую заросль деревьев, защищенную от ветров и дождя и укрытую от солнца так, что она оказывалась как бы отвернувшейся от него на восходе и отклонившейся на заходе (ср.: Коран 18:15 (16). Потом вода стала убывать, уносимая отливом от ларя с ребенком, а ларь остался на месте. После этого горы песка, наносимые порывами ветра, поднимались все выше и выше, и под конец его накопилось столько, что, засыпав проход к ларю в той чаще, он оградил последнюю от вторжения воды так, что прилив до нее уже больше не доходил.

Тем временем ударами волн, накатывавшихся на ларь в той чаще, гвозди его разболтало, доски расшатало, а дитя в нем, проголодавшись, принялось плакать, взывая о помощи, и барахтаться. И вот крики его дошли до слуха газели, что потеряла перед тем детеныша своего — вышедший из логова газеленок был унесен орлом. И показались газели эти крики похожими на те, что исходят от ее детеныша, и, направившись в сторону, откуда они доносились, шла она, представляя себе в воображении газеленка, пока не добралась до ларя. Вслед за тем принялась она испытывать копытами крепость ларя, изнутри которого раздавались крики и стенания

ребенка, и била ими до тех пор, пока не отвалилась сверху одна из досок. И издала газель жалобный крик. Проникшись же к дитя состраданием, она сжалилась над ним, дала ему сосцы свои и покормила вкусным молоком. И продолжала она с тех пор пестовать его и вскармливать, оберегая от напастей.

Так начинают рассказ о Хаййе, сыне Йакзана, те, кто отрицают возможность самозарождения[66]. Мы еще вернемся к тому, как мальчик рос дальше, переходя из одного состояния в другое, пока не достиг в развитии своем успехов чрезвычайных.

Что же касается тех, кто утверждает самозарождение его из земли, то они говорят следующее.

В недрах острова была одна полость, в коей на протяжении многих лет бродила толща глины, пока в ней не смешались соразмерным и равным по силе образом теплое с холодным и влажное с сухим. Эта пришедшая в брожение толща глины была очень больших размеров, и различные части ее превосходили друг друга по соразмерности смеси и предрасположенности к образованию жизненных соков, причем наиболее соразмерной и близкой к человеческой была смесь ее срединной части[67].

И вот в этой толще глины начали возникать первые зачатки жизни: поскольку она была вязкой, в ней образовалось нечто, напоминающее пузырьки, которые возникают при кипении; в середине ее появились вязкая жидкость и крохотный пузырь, разделенный надвое тонкой перегородкой и заполненный разреженным, воздухообразным телом, смесь которого отличалась соответствующей ему предельной соразмерностью; с оным телом в связь вошел, далее, дух — тот самый, который «от повеления Всевышнего» (ср. Коран 17:87 (85), образовав с ним столь прочное единство, что уже не отделить его от тела ни в чувственном восприятии, ни мысленно[68], ибо дух этот, как было доказано, изливается от Аллаха (Велик он и Славен) с таким же постоянством, с каким солнечный свет изливается на мир.

В самом деле, одни тела, такие как чрезвычайно прозрачный воздух, невосприимчивы к свету; другие, такие как негладкие плотные тела, до определенной степени восприимчивы к нему, различаясь между собой тем, в какой именно степени они к нему восприимчивы, а в соответствии с этим — и свойственными им цветами; третьи же, такие как гладкие тела, вроде зеркал и тому подобного, восприимчивы к нему в наивысшей степени, так что если зеркалу придана особым образом вогнутая форма, то от чрезвычайного сосредоточения в нем света возникает огонь. Вот так и дух, который «от повеления Всевышнего», изливаясь постоянно на существующие вещи, в одних из них не проявляет своего действия, поскольку те не имеют соответствующего предрасположения, как это бывает с минеральными, лишенными жизни телами, подобно воздуху в приводившемся выше примере, в других обнаруживает его, как это происходит в меру их предрасположенности с различными видами растений, которые подобны в том же примере плотным телам, в третьих же его действие проявляется с большой силой, как это бывает с различными видами животных. И как среди гладких тел есть такие, восприимчивость которых к солнечному свету оказывается столь сильной, что они воспроизводят образ и подобие

солнца, точно так же среди животных встречаются такие, чья восприимчивость к этому духу столь сильна, что они воспроизводят его и принимают свойственную ему форму. К последним принадлежат одни только люди, и именно их имел в виду Пророк (да благословит его Аллах и приветствует), говоря: «Сотворил господь Адама по образу своему»[69]. Так что когда эта форма обнаруживает себя в людях с такой силой, что все другие формы обращаются перед ней в ничто и она остается одна, испепеляя светом своим благословенным все, чего бы он ни достигал, тогда она становится подобна зеркалу, само себя отражающему, прочее же сжигающему, а такое бывает с одними лишь пророками (да благословит их всех Аллах). Объясняется же все это в своем, подобающем месте[70].

Но обратимся к тому, как завершается рассказ с описанием того самозарождения.

Когда дух присоединился, говорят, к вместилищу, все силы, сколь их было, подчинились ему и склонились перед ним, приведенные к покорности повелением Всевышнего Аллаха[71]. Напротив же упомянутого вместилища образовался другой пузырь, разделенный на три вместилища тонкими перегородками со сквозными проходами и заполненный чем-то подобным тому воздухообразному телу, которым заполнилось первое вместилище, только еще более разреженным. В трех полостях, на которые делилось это единое вместилище, разместилась некоторая часть покорившихся духу сил. Эти силы взялись охранять оные полости, заботиться о них и передавать все малое и великое, что появлялось в них, первому духу, вошедшему в соединение с первым вместилищем.

Наконец, напротив этого второго вместилища, с противоположной данному стороны, образовался третий пузырь, заполненный воздухообразным, но более плотным, чем предыдущие два, телом, и в этом вместилище расположилась еще одна часть подчинившихся духу сил, которые взялись оберегать его и заботиться о нем.

Оные вместилища — первое, второе и третье — образовались из той пришедшей в брожение толщи глины ранее всего прочего и именно в том порядке, в каком мы о них говорили, испытывая друг в друге взаимную потребность. Потребность первого из них в двух остальных обусловливалась тем, что оно должно было поставить их себе на службу и в подчинение, а эти оба нуждались в нем так, как возглавляемое нуждается в главе и управляемое — в правителе. Но по отношению к органам, образовавшимся после них, то и другое вместилища стали занимать уже место главы, а не возглавляемого, причем одному из них — второму — главенство перешло более полное, чем третьему.

Предшествовавшее же им в порядке образования вместилище, когда в связь с ним вошел дух и теплота его перешла в состояние жара, получило коническую форму огня, каковую вслед за ним приняло и обволакивавшее его плотное тело, и оно стало твердым мускулистым образованием, поверху покрытым пленкой защитной оболочки. Орган этот в целом стали называть сердцем.

Так как теплота рассеивает и улетучивает влажные вещества, органу этому требовалось нечто такое, что оказывало бы ему постоянную под-

держку, снабжая его пищей и восполняя ему рассеивающиеся части, — в противном случае он не мог бы продолжать существование. Кроме того, он должен был чувствовать, что подходит ему, дабы привлекать это к себе, и что не подходит, дабы отталкивать. Удовлетворять одну из этих потребностей с помощью исходящих из него же сил взялся один орган, а удовлетворять другую — другой. Орган, который принял на себя заботу об обеспечении сердца чувством, есть мозг; орган же, взявшийся снабжать его пищей, — печень[72]. Оба они нуждаются в сердце потому, что оно делится с ними свойственной ему теплотой, равно как проистекающими из него силами, особыми для каждого из них. И для осуществления всего этого между ними образовалась сеть каналов и протоков, в меру необходимости имеющих большую или меньшую ширину, — так возникли артерии и вены.

Дальнейшее описание этого образования со всеми его органами также ведется в соответствии с тем, как описывают естествоиспытатели формирование зародыша в матке, без каких-либо отступлений вплоть до этапа, когда развитие его заканчивается, органы приобретают завершенный вид и оно достигает рубежа, на котором зародыш покидает чрево. Причем описание это ведется до самого конца с помощью той большой толщи глины: последняя-де пришла в состояние, когда из нее стали образовываться покрывающие все тело оболочки и прочее такое, что необходимо для формирования человека, и по обретении им вполне законченного вида те оболочки отделились от него, как это происходит при разрешении от бремени, а что осталось от толщи глины — высохло и раскололось на части. Затем, лишившись питавшего его вещества и проголодавшись, дитя сие принялось взывать о помощи, и на зов его откликнулась газель, что потеряла перед тем детеныша своего.

Описание дальнейшего развития ребенка, начиная с этого места, дается теми и другими рассказчиками одинаковое и сводится к нижеследующему.

Газели, взявшейся опекать дитятю, выпали на долю луга плодородные и сочные травы: тело у нее было тучным, молоко — обильным, и кормила она младенца так, что и нельзя лучше. Она постоянно находилась при нем, отлучаясь лишь, когда ей требовалось пастись на лугах. И ребенок привык к газели, так что стоило той хоть немного замешкаться, как он принимался громко плакать, и та немедля мчалась к нему.

Хищников на том острове никаких не водилось, и рос там малыш, развивался, вскармливаемый молоком газели, пока ему не исполнилось два года. С этого времени он начал постепенно ходить, и у него стали прорезаться первые зубы. Мальчик неотступно следовал за газелью, и та заботилась о нем ласково и нежно: водила в места, поросшие плодовыми деревьями, и кормила осыпавшимися спелыми и сладкими плодами, а если у них была твердая скорлупа, разбивала их копытами; когда младенец к ней тянулся за молоком, она давала ему свои сосцы; когда ему хотелось пить — вела его к роднику, когда припекало солнце — защищала своей тенью; когда становилось холодно — согревала его; а когда опускалась ночь — прятала в том месте, куда он попал первоначально, укрывая телом своим и

остатками тех перьев, коими наполнили ларь, прежде чем положить туда ребенка. И куда бы они ни направлялись, сопровождало их повсюду стадо газелей, которые выходили вместе с ними в поисках корма на луга и ночевали там, где было место их ночлега.

Находясь так безотлучно при газели, мальчик то и дело подражал ее переливчатым крикам, так что голоса их стали под конец почти неразличимы[73]. Подражал он и тем звукам, что издавали птицы и многообразные виды других животных, и сходства между их голосами было тем больше, чем сильнее стремился он к тому, чего хотел добиться. Чаще же всего он подражал крикам, издаваемым газелями, когда они зовут на помощь или ищут близости, подзывают к себе или отпугивают, — ведь в подобного рода случаях и голоса у животных бывают разными. Под конец и ребенок подружился со зверьми, и те к нему привыкли, он их не чуждался и они не обходили его стороной[74].

Когда образы предметов начали удерживаться в душе его и после того, как сами вещи исчезали из поля зрения, тогда впервые стали возникать у него влечения к одним из них и неприязнь к другим[75].

Тем временем, присматриваясь ко всевозможным видам животных, он отмечал про себя, что те покрыты пухом, шерстью или перьями, видел, как стремителен их бег, сколь сильной они обладают хваткой и каким располагают оружием для отпора сопернику, вроде рогов, клыков, копыт, шпор и когтей. Обращая же потом взор на себя, он замечал, как он гол, как недостает ему оружия, как нерезв его бег и слаба его хватка в случаях, когда звери, вступая в борьбу с ним за плоды, не подпускают его к оным или отнимают их, а самому ему не под силу ни отогнать соперников, ни убежать от кого-нибудь из них. Между тем он наблюдал, как у сверстников его — газелей — отрастают рога, коих прежде не было, и какими проворными они становятся в беге, в коем раньше были немощны. Не замечая же ничего подобного у себя, он задумывался над этим обстоятельством, но причины его постичь не мог.

Тогда он стал наблюдать за животными с увечьями и телесными изъянами, но никакого сходства с собою не находил. Присматриваясь же при этом к отверстиям для выхода излишков пищи, он обнаруживал, что у других животных они прикрыты чем-нибудь, для твердых отходов — хвостами, а для жидких — шерстью или еще чем в этом роде. А коль скоро у тех и половые части оказывались более сокрытыми, нежели у него самого, то для мальчика все это было и огорчительным, и обидным.

Долго ходил он, озадаченный всеми этими обстоятельствами, — а мальчик приблизился уже к семи годам[76], — и даже было расстался с надеждой на восполнение всего этого и того, отсутствие чего уже причинило ему столько вреда. Но вот из широких древесных листьев он изготовил нечто, частью чего прикрылся сзади, а частью — спереди, из пальмовых листьев и халфы сделал себе набедренную повязку и связал ею те листья. Однако очень скоро листья начали увядать, засыхать и осыпаться, и ему приходилось беспрестанно сменять их другими, сшивая оные. В последнем случае они, быть может, держались и дольше, но как бы то ни было — недолго.

Сделав же из древесных ветвей палки с прямыми концами и гладкой поверхностью, он отгонял ими соперников, нападая на зверей, что послабее, и давая отпор тем, кто посильнее. Таким путем он несколько возвысился в своих глазах и пришел к выводу, что рука его имеет значительное превосходство над лапами зверей, ибо именно ею он смог прикрыть наготу свою и изготовить палки для самозащиты, а это позволило ему обходиться без предметов его былой мечты — без хвоста и естественного вооружения[77].

Тем временем мальчик подрастал, ему перевалило за семь, а он по-прежнему только и делал, что обновлял листья для прикрытия наготы. И пришла тогда ему в голову мысль взять у какого-нибудь из погибших животных хвост и приладить его к себе. Однако он замечал, что живые звери остерегаются и избегают своих мертвых собратьев, а потому не решался этого сделать, пока не набрел однажды на мертвого орла и не придумал, как с его помощью осуществить свое намерение, воспользовавшись тем, что звери в данном случае, как он видел, не испытывали к падали никакого отвращения. Он подошел к орлу, вырвал у него целыми оба крыла и хвост, расправил и разровнял на них перья, снял с него всю кожу и, разделив ее на две части, прикрепил одну на спине, а другую под пупком и ниже. Подвесив сзади хвост, а на предплечьях крылья, он получил то, что служило ему покровом и давало тепло, и действовало на зверей всех столь устрашающе, что никто из них не дерзал ни вступать с ним в борьбу, ни оказывать ему сопротивление.

И вот никто уже не приближался к нему, кроме вскормившей и взрастившей его газели. Они жили неразлучно вплоть до той поры, когда она стала стара и немощна. И тогда он стал водить ее на тучные луга и кормить собранными для нее сладкими плодами.

Газель же продолжала тощать и слабеть, покуда ей не пришел конец[78]. Увидев ее в таком состоянии, мальчик сильно загоревал, так что душа его едва не разрывалась от переполнившей скорби. Он звал газель голосом, на который она, бывало, откликалась, кричал что есть мочи, но никакого движения, никакого изменения у нее не замечал. Он и в уши ей заглядывал, и в глаза, но никакого явного изъяна не обнаружил. Осмотрев точно так же и все члены ее, он и там не нашел никакого изъяна. Надеялся же он при этом на то, что, напав на место, где мог бы обнаружиться изъян, он сумел бы устранить его таким образом, чтобы вернуть газель в прежнее ее состояние. Но ничего такого не произошло, и предпринять что-либо отроку так и не пришлось.

К мысли же этой навело его открытие, сделанное им при наблюдении над собой. Он замечал, что, зажмурив либо прикрыв глаза, он не видит ничего, пока не исчезнет заслон, как замечал и то, что, если заткнет свои уши, введя в них пальцы, не слышит ничего, пока не уберет пальцы, а если зажмет рукой нос, то не чует никаких запахов, пока не освободит его. Потому он и думал, что всем присущим газели восприятиям и действиям мешают какие-то препятствия и что стоит их устранить, как действия ее возобновятся.

Коль скоро, осматривая у газели всевозможные наружные члены, он не замечал в них явного изъяна и поскольку видел, что бездействие охва-

тило всю ее целиком, а не один какой-либо из ее органов, его осенила догадка, что изъян, поразивший ее, не иначе как в органе, недоступном для наблюдения и скрытом в глубине тела, и что члены наружные в действиях своих без того органа обойтись не могут, а потому, когда появился у нее изъян, расстройство приобрело общий характер, и бездействие охватило все ее тело. Отсюда и надежда мальчика на то, что если бы удалось ему напасть на тот орган и устранить порчу, то орган бы тот вернулся в надлежащее состояние, польза, приносимая им, распространилась на все тело и действия осуществлялись бы вновь своим чередом.

Между тем еще ранее он замечал, осматривая бездыханные тела зверей и других существ, что все члены у них представляют собой сплошную, не полую внутри, толщу, за исключением черепа, груди и живота. И теперь подумалось ему, что такого рода орган может находиться лишь в одном из перечисленных трех мест. Кроме того, он сильно склонялся к мнению, что из трех этих мест упомянутый орган занимает не иначе как то, которое располагается посредине, ибо он уже пришел к твердому убеждению, что в этом органе нуждаются все остальные, а потому местоположение его должно быть непременно посредине. Да и наблюдая над собой, он догадывался, что подобный орган имеется у него в груди. Ибо когда он думал о других своих членах, таких, как руки, ноги, уши, нос, глаза, и представлял себя мысленно отрешенным от них, тогда оказывалось, что он вполне способен и обойтись без оных. Представляя себе то же самое в отношении головы, он убеждался, что мог бы вполне обойтись и без нее. Но когда он думал о том, что находится у него в груди, — вот тогда он не в силах был представить себя способным обойтись без этого хоть на единое мгновение. Притом и в схватках со зверями оберегал он от их рогов пуще всего грудь, как бы догадываясь о том, что там находится.

После того как укрепилась уверенность его, что орган, пораженный изъяном, находится у газели в груди и нигде больше, он решил отыскать его и обследовать — если вдруг удастся найти этот орган, то можно будет обнаружить и случившийся в нем изъян, а значит, и устранить его. Но затем он испугался: не принесут ли сами эти его действия газели большего вреда, чем поразивший ее уже ранее изъян, не обернутся ли против нее предпринимаемые им усилия? После этого он стал думать, не встречались ли ему звери или какие другие существа, которые, оказавшись в подобном состоянии, вернулись бы в прежнее. Но ничего такого не припомнил. И тогда перестал он уповать на то, что, буде он оставит газель такой, как есть, то она, быть может, вернется в прежнее свое состояние. Сохранялась лишь надежда, что она может вернуться в это состояние в случае, если ему удастся отыскать тот орган и устранить поразивший его изъян.

И вот решился он вскрыть у газели грудь и обследовать, что там находится внутри. Изготовив из твердых обломков камней и сухих долек камыша некоторое подобие ножей, он принялся рассекать ими у газели межреберье, пока не разрезал подреберные мышцы, добравшись до подреберной оболочки. Оболочка же та оказалась прочной, и это внушило ему твердую уверенность в том, что подобная оболочка может быть только у этого органа. В надежде, что, если он проникнет за оболочку,

ему удастся обнаружить искомый орган, он попробовал расчленить ее, но без подходящих орудий сделать это оказалось невозможно, а те, что имелись у него в распоряжении, были, как известно, из камня и тростника. Тогда он приготовил новые орудия и, отточив их, стал резать перегородку без излишней поспешности, пока та не рассеклась у него и не открыла ему доступ к легкому. Сперва он принял его за искомый орган и вертел, стараясь разглядеть, где там случился изъян. Попалась же ему сперва та часть легких, которая находится с одной только стороны. Увидев, что она сосредоточена где-то сбоку, тогда как, по убеждению его, искомый орган должен располагаться в центре тела и по ширине его и по длине, он продолжил поиски в середине груди, пока не обнаружил наконец сердце.

Покрыто оно было чрезвычайно прочной плевой и закреплено в высшей степени крепкими жилами, а легкое обволакивало его с той стороны, с которой начато было рассечение. И отрок подумал: если у этого органа с противоположной стороны то же самое, что и со здешней, то он действительно расположен в центре и представляет собою, без сомнения, то, что я стремился найти, тем более, что мне видно, как удачно при этом его местоположение, какие изящные он имеет очертания, как он плотен, сколь прочны его мышцы и какой не наблюдавшейся мною ни у одного органа оболочкой он покрыт. Обследовав грудь с другого боку, он нашел подреберную оболочку и обнаружил легкое — такое же, какое было найдено им с противоположной стороны. И, решив, что это-то и есть искомый орган, он стал пытаться прорвать оболочку и рассечь плеву. С величайшим трудом он завершил свое дело, потратив на него все силы.

Обнажив сердце и увидев, что оно закрыто наглухо со всех сторон, он стал смотреть, не обнаружится ли в нем изъяна. Не найдя же ничего, он сжал рукою сердце и, выяснив, что внутри него какая-то полость, подумал: быть может, в глубине именно этого органа заветная цель моя, а я до сих пор еще до нее не добрался. Тогда он рассек сердце, и в нем обнаружились две полости — справа и слева. Правая полость была заполнена сгустком крови, между тем как левая оказалась пустой и ничем не заполненной. И он подумал: то, что я ищу, находится непременно если не в том, то в другом помещении. Что касается правого помещения, размышлял он далее, то мне там не видно ничего, кроме вот этой сгустившейся крови, и она, без сомнения, сгустилась не раньше, чем все тело пришло в такое состояние (ему и прежде приходилось замечать, что всякая кровь, вытекая наружу, превращается в сгусток и затвердевает, а эта кровь была такая же, как любая другая). Но кровь эта, я вижу, имеется во всех органах, а не в каком-то особом из них. Искомый же орган иного рода — это нечто такое, чем должно выделяться место, без которого, как я выяснил, мне не обойтись ни единого мгновения. К нему-то и стремился я с самого начала. А эта кровь — сколько раз, получая раны от зверей или каменьев, истекал я ею, но это и не вредило мне, и не лишало способности совершать какие-либо действия. Нет в этом помещении того, что я ищу. А то левое помещение, я вижу, пусто и ничем не заполнено. Но и оно, мне думается, не бесполезно: каждый орган, как я видел, непременно выполняет какое-то свое, особое

действие. Не может же помещение это занимать столь важное, как я вижу, положение и при этом не приносить никакой пользы. Единственное, что можно подумать, — это то, что предмет моих поисков находился в нем прежде, а затем покинул его и оставил пустым. Тогда-то и пришло это тело в теперешнее его бездействие, утратив восприимчивость и лишившись способности к движению.

Когда он понял, что нечто, обитавшее в этом помещении, покинуло его прежде, чем оно пришло к разрухе, и оставило его в этом состоянии, ему стало очевидно, что оное нечто, скорее всего, больше уже и не вернется сюда после всего того разрушения и опустошения, коим подверглось это помещение. И все тело показалось ему теперь чем-то ничтожным и лишенным всякого значения в сравнении с тем, что обитает в нем, по его убеждению, какое-то время, а потом покидает его.

Мысль его ныне была направлена только на это нечто. Что оно есть? Каково оно? Что связывает его с этим телом? Куда оно удалилось? Через какие проходы оно выбиралось, покидая тело? Что за причина могла его заставить удалиться, если выбираться ему оттуда пришлось по принуждению? Если же выбираться ему оттуда довелось по свободному выбору, то какая причина могла внушить ему к телу неприязнь, что оно разлучилось с ним? Мысль его рассредоточилась по всем этим вопросам, а отвлекшись от тела, он и вовсе забыл о нем.

Понял мальчик, что приласкавшая и взрастившая его мать есть не что иное, как это удалившееся нечто, понял, что от него исходили все эти действия, а не от этого бездействующего тела, и что тело это, взятое в целом, представляет собою лишь как бы орудие оного, нечто, подобное палке, которой он пользовался в схватках со зверями. Теперь помыслы его, прежде связанные с телом, переместились к тому, что обитает в нем и служит для него движущим началом. Только к нему отныне была направлена его любознательность[79].

Тем временем тело газели начало разлагаться, издавать отвратительные запахи, и мальчику, почувствовавшему еще большую неприязнь, захотелось, чтобы оно и вовсе перестало попадаться на глаза. Однажды ему довелось наблюдать двух воронов, бившихся между собой до тех пор, пока один из них не сразил другого насмерть, после чего оставшийся в живых принялся копаться в земле, вырыл яму и захоронил в земле поверженного ворона. И тогда он подумал: как хорошо он сделал, этот ворон, что похоронил труп своего собрата, хотя и дурно поступил, убив его; мне же тем более следует поступить так с телом моей матери. Выкопав яму, он опустил туда останки своей матери, засыпал их землей, а сам вновь углубился в размышления о том нечто, которое управляет телом и о котором ему было неизвестно, что же оно такое собой представляет.

Вместе с тем, рассматривая различные особи газелей, он замечал, что по телосложению и по форме своей они сходны с его матерью, и он все больше стал склоняться к мнению, что каждою из них движет и управляет нечто подобное тому, что двигало и управляло его матерью. А из-за сходства этого он привязался к газелям и проникся к ним нежным расположением[80].

Так и оставался он некоторое время, изучая один за другим различные виды животных и растений и бродя по берегу того острова в надежде увидеть или найти себе подобное существо так же, как он видел для каждой особи животного или растения множество других подобных ей особей. Но никакого такого существа ему не попадалось. Поскольку же остров свой он видел окруженным со всех сторон морем, то и о нем сложилось у него убеждение, что кроме острова никаких других земель на свете не существует.

И однажды случилось так, что в зарослях ферулы от трения тростинок между собой разгорелся пожар. Когда мальчик заметил это, взору его открылось зрелище устрашающее, явление, о существовании которого он прежде и не подозревал. Долго он стоял, оцепенев от удивления, а затем стал мало-помалу придвигаться к огню и замечать, как ослепительно ярок его свет и сколь сокрушительно его действие: стоит пламени коснуться какого-то предмета, как оно тут же уничтожает его, претворяя в свою сущность. Удивление, вызванное огнем, а равно смелость и сила, коими Всевышний наделил его характер, побудили мальчика протянуть руку к пламени, чтобы взять немного огня. Когда же рука его коснулась пламени, огонь обжег ее, и получить огня ему не удалось. Тогда он догадался взять головню, еще не охваченную пламенем целиком. Он старался схватить ее за нетронутый конец, когда огонь был на другом конце, а справившись с этим, понес ее в обиталище свое, представлявшее собою пещеру, которую он еще раньше облюбовал себе для жилья.

Дальше он беспрерывно поддерживал огонь сухой травой и дровами, ухаживая за ним днем и ночью, переполненный к нему любовью и восхищением. Особую радость доставлял огонь по ночам, ибо светом и теплом он заменял ему солнце. И у мальчика, проникшегося к нему великою любовью, сложилось убеждение, что огонь есть лучшее из всего, чем он располагал. Наблюдая же постоянно, как пламя движется отвесно ввысь, он склонился к мнению, что огонь принадлежит к числу тех небесных субстанций, которые он то и дело созерцал[81].

Он испытывал силу огня на всевозможных предметах, бросая их в него, и замечал, что охватывает их пламя быстро или медленно в зависимости от большего или меньшего предрасположения бросаемого туда тела к возгоранию. Среди прочих предметов, что метал он в огонь для испытания его силы, оказалось некое морское животное, вынесенное волнами на берег. И вот, когда животное это подрумянилось и от него стал распространяться запах жареного, отроку захотелось испробовать его, он отведал кусочек и остался доволен. Так приучился он к мясной пище, и это изощрило его изобретательность в охоте на сухопутных и морских животных, стал он в этом деле чрезвычайно искусным. Любовь же его к огню возросла, так как огонь позволял ему готовить разнообразную и вкусную пищу, дотоле ему неведомую.

Когда привязанность к огню крепла по мере того, как он наблюдал благие действия его и могучую силу, мальчика осенила мысль: то нечто, которое покинуло сердце взрастившей его матери-газели, должно быть, принадлежит к субстанции огня или чего-то однородного с ним. Мнение это его

подтверждалось и тем, что он видел у животных: они теплые, пока живут, а как умирают, становятся холодными, причем так бывает постоянно и неизменно, — и тем, что замечал, наблюдая над собой: сильнее всего он чувствовал тепло в груди, под тем местом, где он делал вскрытие у газели. И он подумал: если бы взять какое-нибудь существо в живом виде, рассечь ему сердце и заглянуть в ту полость, которую он нашел пустой при вскрытии ее у матери-газели, то она, быть может, оказалась бы занятой этим обитающим в нем нечто, и тогда выяснилось бы, принадлежит ли оно к субстанции огня, испускает ли свет и тепло. Поймав одного зверька, он связал его накрепко и стал делать ему вскрытие, подобно тому, как это делал уже с газелью, и добрался до сердца. Сперва он сосредоточился на левой стороне сердца, разрезал его там и нашел полость занятой каким-то парообразным воздухом, напоминающим туман[82]. Когда он ввел в нее палец, воздух тот казался столь горячим, что едва не обжег его, а животное сей же час околело. И ему показалось возможным вполне, что в движение зверек приводился именно горячим тем паром, что точно так же обстоит дело со всеми прочими особями животных и что с отделением его от животного оно гибнет.

Вслед за тем у него возникло желание обследовать и другие органы животного, узнать их взаиморасположение, места, где они находятся, их величину и количество, как они связаны между собой, как снабжаются этим горячим паром, чтоб поддерживать в себе жизнь, как сохраняется тот пар все это время, откуда берет он начало и почему не иссякает его тепло. Все это он исследовал с помощью вскрытий, проводившихся и над живыми, и над мертвыми животными, не переставая осматривать их внимательно и напряженно думать, пока не достиг в сем деле уровня великих естествоиспытателей.

Как он выяснил, каждая особь животных при всем разнообразии органов, при всей специализации чувств и движений являет собой единство благодаря духу, что, имея начало в едином центре и расходясь от него, передается всем прочим органам, а те выступают по отношению к нему лишь как нечто служебное или опосредствующее. Распоряжаясь телом, дух этот уподобляется человеку, который сражается с врагами, пользуясь совершенным оружием, и охотится на животных, морских и сухопутных, имея наготове для каждого рода охоты особые орудия: оружие, коим пользуется он в схватке, подразделяется на то, чем отражает он удары противника, и то, чем наносит удары другому сам, и точно так же охотничьи орудия разделяются на то, что годится для охоты на морских животных, и на то, что подходит для охоты на сухопутного зверя. Подобным же образом и предметы, коими пользуются при вскрытии, делятся на то, чем можно рассекать, то, чем можно ломать, и то, чем можно проделывать отверстия. Тело едино, но распоряжается всем этим по-разному в соответствии со способностями органов и их назначением.

Точно так же един и животный дух, но если он пользуется орудием глаз, то действие его бывает созерцанием, если пользуется орудием носа — обонянием, если пользуется орудием языка — вкусовым восприятием, если пользуется кожей и мышцами — осязанием, если пользуется мускулами — движением, если пользуется печенью — распределением и

усвоением пищи. Для каждого из перечисленных действий есть особый обслуживающий его орган, но все они осуществляются лишь благодаря тому, что поступает к органам от духа по тем путям, которые именуются нервами. Когда пути эти обрываются или чем-то преграждаются, действие данного органа прекращается. В нервы дух поступает из желудочков мозга, а в мозг — из сердца. Мозг содержит в себе множество духов, поскольку он представляет собой место, распадающееся на множество отделений, и какой бы орган ни оказался почему-либо лишенным этого духа, его деятельность прекращается, а сам он становится подобным выброшенному орудию, которым никто не пользуется и от которого нет уже никакой пользы. Когда же дух целиком покидает тело, исчезает или каким-то образом рассеивается, тогда тело полностью утрачивает всякую дееспособность и приходит в состояние смерти.

Вот на такие высоты умозрения поднялся он благодаря подобным рассуждениям к исходу третьего семилетия — к двадцать первому году своей жизни.

За это время развивалась и его изобретательность. Одевался и обувался он в шкуры животных, которых подвергал вскрытию, нити делал из шерсти, из коры стеблей просвирняка, мальвы, конопли и прочих волокнистых растений (мысль об их использовании подсказал ему первоначально опыт обращения его с хальфой), шило изготовлял из крепких шипов и заостренных на камне тростинок. На мысль заняться строительством подтолкнули его наблюдения над тем, что делали ласточки. Он возвел тогда жилище и амбар для хранения съестных припасов, а чтобы в него не забрался кто из зверей, если он отлучится по делам, закрыл доступ в него дверью из сплетенного тростника.

Он приручал хищных птиц, чтобы те помогали ему в охоте, и заводил птицу домашнюю, чтоб та давала ему яйца и цыплят. Из рогов дикой коровы он изготовлял нечто похожее на наконечники и прикреплял к прочным стволам тростника, к палкам из буковой или иной какой древесины, прибегая к помощи огня и острых камней, в итоге чего получались некие подобия копий. Щит себе он сделал из кожи, сложенной в несколько слоев.

Ко всем этим ухищрениям он вынужден был прибегать потому, что у него не было естественного вооружения, но, как он заметил, чего ему из этого недоставало — все могли восполнить его руки.

Животные, к какому бы виду они ни относились, сопротивления ему теперь не оказывали, но спасались бегством и, убегая, становились недосягаемыми. Думая над тем, что с этим поделать, он пришел к заключению, что наибольшего успеха ему можно будет достигнуть только в случае, если приручит каких-нибудь быстроногих животных и добрым обхождением, давая им подходящий корм, добьется того, что те будут позволять ему садиться на них и преследовать других животных. На острове водились дикие лошади и ослы, и он отобрал среди них подходящих особей, занялся их объездкой и в итоге добился от них всего того, чего хотел. Он набросил на них подобия узды и седла из ремешков и кожаных лоскутов, после чего, как он и надеялся, ему удавалось настигать животных, поймать которых он до этого не мог, несмотря на всякие ухищрения.

Успехов же своих во всех этих делах он добивался в то время, когда был занят вскрытием животных, желая выяснить свойства их органов и признаки, которыми они отличаются друг от друга, а именно в ту пору, конец которой мы обозначили двадцать первым годом его жизни.

После этого он занялся некоторыми другими вопросами и стал внимательно изучать тела, существующие в мире возникновения и уничтожения, как то: животных со всеми их разнообразными видами, растения, минералы, различные породы камней, землю, воду, пар, снег, град, дым, лед, пламя, уголь. Он выяснил при этом, что им свойственны многоразличные признаки, разнообразные действия и то одинаковые, то противоположные движения. При ближайшем рассмотрении и размышлении над этим он убедился в том, что в отношении одних признаков эти предметы обнаруживают сходство, а в отношении других — различие и что с точки зрения своего сходства они образуют известное единство, тогда как в отношении различия находятся друг к другу в отношении инаковости и составляют множество.

Иногда он сосредоточивал внимание на собственных признаках предметов и на том, чем одни из них отличаются от других, и тогда предметы казались ему не поддающимся ограничению множеством, и бытие в его глазах неопределенным образом рассеивалось. Точно так же и сам он казался себе чем-то множественным в той мере, в какой сосредоточивал внимание на разнообразии органов своих и на том, что каждый из них представляет собой нечто обособленное каким-либо действием или свойственным ему одному признаком. Рассматривая же каждый орган в отдельности, он приходил к выводу о делимости его на великое множество частей. И так он убеждался в том, что множественность свойственна и его собственной самости, и самости всех вещей.

Но затем он начинал смотреть на вещи по-иному, с другой точки зрения, и приходил к заключению, что, хотя органы его и образуют множество, тем не менее все они находятся между собой в непрерывном соединении и ничем не отделены друг от друга, а потому составляют единое целое, что различаются они лишь постольку, поскольку различаются их действия, что различие это обусловливается поступающей в них силой животного духа, на котором завершились его предшествовавшие размышления, и что дух этот сам по себе есть нечто единое и именно он образует реальную сущность самости, тогда как прочие органы выступают в качестве своего рода орудий. С этой точки зрения самость его представлялась ему уже как нечто единое[83].

Потом он переводил взор на животных всевозможных видов и, рассматривая их с этой точки зрения, воспринимал каждую особь также как нечто единое. Перенося же внимание на отдельные виды, например газелей, лошадей, ослов, наблюдая за птицами тех или иных пород, он видел, что особи каждого вида сходны друг с другом внешними и внутренними органами, восприятием, движениями и влечениями, тогда как различие между ними замечалось только в вещах, малозначительных сравнительно с тем, в чем они совпадали. Это приводило его к убеждению, что дух, присущий данному виду в целом, есть нечто единое и различия в нем лишь

потому, что он распределен по множеству сердец, а если бы можно было собрать в одно все то, что рассредоточено по сердцам, то это оказалось бы чем-то столь же единым, как вода или вино, разлитые во многие сосуды, а затем слитые вместе. Ибо дух и в раздельном, и в собранном состоянии был бы одним и тем же предметом, в который множественность привходит лишь акцидентально. Так что каждый данный вид представлялся ему с этой точки зрения в целом чем-то единым, в то время как множественность особей его казалась подобной множественности органов отдельной особи, которые на самом деле не образуют никакого множества.

Затем, представляя себе мысленно все виды животных и внимательно изучая их, он приходил к выводу, что их объединяет способность к чувственному восприятию, питанию и свободному движению в угодном им направлении. Ранее же он понял, что эти действия специфичны для животного духа в наибольшей мере, тогда как прочие, обнаруживающие общность между собой, потом оказываются отличными друг от друга, не столь специфичны для него. Рассматриваемый так дух, присущий всему роду животных, предстал перед ним как нечто подлинно единое, хотя и содержащее в себе малозначительные различия, свойственные тем или иным видам, подобно одной и той же воде, которая, если разлить ее по многим сосудам, оказывается в одних из них холоднее, в других — теплее, хотя в исконном своем состоянии является единой. Причастность воды в каждом отдельном случае какой-то одной температуре подобна причастности животного духа каждому отдельному виду, и вместе с тем как вода, взятая в целом, представляет собой нечто единое, точно так же и дух этот есть нечто единое, хотя и некоторым образом привходит в него множественность.

Итак, весь род животных предстал перед ним с этой точки зрения как нечто единое.

Далее, обращая взор на растения со всеми их разнообразными видами, он замечал, что особи каждого вида схожи между собой ветвями, листьями, цветами, плодами и действиями. И тогда, сравнивая их с животными, он начинал понимать: у растений тоже есть нечто единое, что является для них тем же самым, чем животный дух является для животных, и именно поэтому они и образуют определенное единство.

Рассматривая же род растений в целом, он приходил к заключению, что единством своим тот обязан присущей ему деятельности, каковая состоит в питании и росте.

Отмечая про себя признаки, объединяющие род животных и род растений, он убеждался, что питание и рост присущи им обоим, но животные, в отличие от растений, способны сверх того чувствовать, воспринимать и двигаться, хотя и растения подчас обнаруживают сходные способности, когда, допустим, цветы поворачиваются к солнцу лицевой стороной своей, когда корни двигаются в направлении, где для них имеется питание, и т.п.[84]. И в этом отношении растения и животные представлялись ему чем-то единым, обязанным единством своим чему-то общему, что в одном случае находит для себя более полное и законченное проявление, а в другом — встречает нечто препятствующее тому. И это напоминало ему одну

и ту же воду, разделенную на две части, из коих одна находится в замерзшем состоянии, а другая — в текучем.

Итак, растения и животные предстали перед ним как нечто единое.

Обратив, далее, взор на тела, лишенные способности к чувственному восприятию, питанию и росту, такие, как камни, земля, вода, воздух, он пришел к заключению, что они имеют длину, ширину и глубину и различаются меж собой лишь тем, что одни из них обладают цветом, другие бесцветны, одни теплые, другие холодные, и т.п. Он замечал, что теплые тела становятся холодными, а холодные — теплыми, наблюдал, как вода превращается в пар, а пар преобразуется в воду, горящие предметы становятся углем, пеплом, пламенем и дымом и как дым, поднимаясь, достигает свода пещеры, застывает на нем и становится подобным прочим землистым веществам. И представились они все ему под этим углом зрения чем-то в действительности единым, хотя и таким, которому сопутствует множественность совершенно так же, как она сопутствовала перед тем животным и растениям.

Далее он обратил внимание на то, что придавало в его глазах единство растениям и животным, и убедился, что это такое же тело, имеет длину, ширину и глубину и что, подобно телам, лишенным способности к чувственному восприятию и питанию, оно бывает либо теплым, либо холодным. Отличается же оно от них исключительно лишь действиями, которые проистекают от него через посредство органов, животных и растительных. Только действия эти, быть может, являются не сущностными, но привносятся в него, и если бы они привносились и в остальные тела, то последние были бы подобны ему.

Рассматривая же его теперь само по себе, отвлеченное от действий, каковые кажутся на первый взгляд исходящими от него, он приходил к заключению, что оно лишь одно из этих тел, и с этой точки зрения все тела, живые и неживые, движущиеся и неподвижные, образовывали в его глазах нечто единое, только видно было, что у иных из них действия производятся посредством органов, и он не знал, являются они сущностными или привносятся от чего-то другого.

В ту пору предметами созерцания у него были одни лишь тела, и все бытие под этим углом зрения представало перед ним как нечто единое, тогда как с прежней точки зрения оно казалось ему ничем не ограниченным и беспредельным множеством. С такими представлениями он и оставался некоторое время.

Изучая затем тела, живые и неживые, которые казались ему то чем-то единым, то чем-то бесконечно множественным, он заметил, что любому из них свойственно одно из двух: либо двигаться вверх, как это бывает с дымом, пламенем и воздухом, оказавшимся под водой, либо двигаться вниз, как то бывает с водой, частицами земли, частями животных и растений. Всякому телу непременно присуще если не одно, то другое из указанных движений. В состояние же покоя тело приходит только в случае, когда на пути своем встречает препятствие, как это, к примеру, бывает с падающим камнем, когда он сталкивается с поверхностью земли, твердость которой не позволяет ему прорваться сквозь нее. Если же ему удалось бы это, то в своем движении он не отклонялся бы от первоначального направления, что вполне очевидно. Вот почему, когда поднимаешь камень, чувствуешь, как он отягощает тебя, стремясь вниз. Точно так же и дым, поднимаясь, отклоняется на пути своем, только когда встречает какой-нибудь твердый свод, что и задерживает его, после чего он меняет направление, расстилаясь вправо и влево; если же ему удается вырваться из-под свода, то устремляется ввысь, прорываясь сквозь воздух, ибо задержать его последний не в состоянии. Замечал он также, что если кожаные мехи наполнить воздухом, завязать и погрузить в воду, то воздух, стремясь вверх, заставит напрягаться того, кто старается удержать мехи под водой, и будет это делать до тех пор, пока не достигнет местоположения воздуха, вырвавшись из-под воды, после чего придет в состояние покоя и, перестав стремиться вверх, не будет уже, как прежде, заставлять того, кто держит их, прикладывать какие-то усилия.

Он смотрел, не отыщется ли тело, которое было бы хоть на время лишено одного из этих двух видов движения или стремления к нему, но обнаружить его среди окружавших тел ему не удалось. Поиски же эти были вызваны одним желанием: выяснить природу тела как такового, не связанного ни с одним из тех признаков, которыми порождается множественность. Когда старания его оказались тщетны, он стал исследовать тела в той мере, в какой они служат носителями для наименьшего количества признаков, и в итоге пришел к выводу, что их никак нельзя представить себе без двух рассмотренных признаков, а именно тех, которые обозначаются словами «тяжесть» и «легкость».

Тогда он стал думать о тяжести и легкости: принадлежат ли они телу как таковому или суть нечто дополнительное к телесности? В итоге он выяснил, что то и другое суть нечто дополнительное к телесности, ибо если бы они принадлежали телу как таковому, то нельзя было бы найти ни одного тела, которому бы они не были свойственны, между тем мы находим тяжелые тела, лишенные легкости, а легкие — тяжести. Те и другие, конечно, являются телами, но в них есть нечто такое, чем они отличаются друг от друга и что является вещью, дополнительной к их телесности. Именно этим различаются между собой тела тяжелые и легкие, и не будь этого, составляли бы они нечто единое во всех отношениях. И ему стало очевидно, что реальная сущность как тяжелого, так и легкого образуется двумя вещами, из коих одна выступает как нечто, свойственное тому и другому, и это есть телесность, а другая — нечто, чем реальные их сущности отличаются друг от друга и что для первого выступает как тяжесть, а для второго — как легкость, и оба находятся в сочетании с телесностью, и это есть то, что движет одно тело вверх, другое — вниз.

Исследуя таким путем всевозможные тела, неживые и живые, и обнаруживая, что реальная сущность бытия любого из них образуется из телесности и чего-то еще, дополнительного к ней, что бывает либо одним, либо более чем одним, он заметил, что телам присуще многоразличие форм, и это первое, что раскрылось перед ним из мира духовного. Ибо то были формы, постигаемые не чувствами, а посредством определенного рода умственного созерцания.

Среди прочего перед ним открылось и то, что дух, обиталище которого сердце, тоже должен обладать чем-то дополнительным к его телесности, что и делает его способным к удивительным действиям чувственного восприятия, к тому или иному разряду движения. А это и есть его форма, различающий признак, коим он выделяется среди прочих тел, или то, что сторонники умозрительного знания именуют животной душой[85].

Равным образом у вещи, имеющей для растений такое же значение, какое для животных имеет врожденная теплота, есть нечто свойственное только ей, что выступает в качестве ее различающего признака и чему сторонники умозрительного знания дали название растительной души.

Точно так же у всех взятых вместе минералов, т.е. у всего, что, помимо животных и растений, пребывает в мире возникновения и исчезновения, есть нечто свойственное только им, посредством чего каждое из них совершает свои особые действия, относящиеся к тем или иным разрядам движения и к тем или иным воспринимаемым в них чувствами разновидностям качества. И эта вещь служит для каждого из них различающим признаком, а сторонники умозрительного знания обозначают ее словом «природа».

Когда он понял таким путем, что реальная сущность животного духа, постоянно привлекавшего к себе его любознательность, образуется сочетанием телесности и чего-то еще, дополнительного к ней, и что если телесность характерна для остальных тел, то это другое нечто, связанное с ним, свойственно ему лишь одному, тогда телесность в его глазах потеряла всякое значение, и он, оставив ее в покое, сосредоточил свою мысль на том втором, что называется «душа». Стремление его разобраться в сущности этого нечто было столь сильным, что отныне думы у него были заняты лишь этим.

Исследование свое он начал с того, что стал рассматривать тела не как таковые, а как предметы, имеющие определенные формы, из коих с необходимостью исходят свойства, обусловливающие их взаиморазличие. Наблюдая за ними и располагая их мысленно по классам, он выделял совокупность тел с общей для них формой, из каковой проистекает одно или ряд каких-то действий, затем выделял в той совокупности группу, сопричастную с ней той форме, но имеющую сверх этого еще одну форму, откуда проистекают еще действия, а в этой группе — разряд, имеющий помимо первой и второй форм некую третью, из коей происходят специфические для него действия. Например, все землистые тела, такие, как прах, камни, минералы, растения, животные и прочие, образуют единую совокупность с общей для нее формой, из которой проистекает движение вниз, если падению ничего не препятствует. Когда подобные тела движутся по принуждению вверх, стоит их отпустить, как они в соответствии с формой своей тут же начинают двигаться вниз. Входящая в эту совокупность группа, которую образуют растения и животные, помимо общей для нее вместе с упомянутой совокупностью формы имеет еще одну форму, из коей проистекают питание и рост. Питание — это восполнение питающимся телом того, что в нем актуально распалось, посредством питающей силы, которая заставляет уподобляться субстанции этого тела пищу, доведенную до

полного предрасположения пищеварительной силой, с помощью доводящей силы и через силу привлекающую, для поддержания существования данного индивида и сохранения его надлежащей величины. Рост же — это увеличение размеров тела проникающей в его частицы пищей посредством растящей силы, т.е. той, которая увеличивает измерения тела: длину, ширину и глубину — в соответствии с естественной пропорцией.

Два эти действия, кои свойственны и растениям, и животным, происходят, конечно, от общей для них формы, именуемой растительной душой. Поэтому входящему в эту группу разряду тел, а именно животным, помимо разделяемых им с этой группой первой и второй форм, свойственна третья форма, от которой исходит чувственное восприятие и перемещение из одного участка пространства в другой.

Он заметил также, что каждый вид животных имеет некоторое свойство, выделяющее его среди прочих видов и служащее признаком, отличающим от них. И ему стало понятно, что оно возникает у вида благодаря какой-то форме, присущей только ему и дополняющей ту форму, которой он похож на остальных животных. А поэтому ему стало очевидно, что у чувственно воспринимаемых тел, которые находятся в мире возникновения и уничтожения, реальная сущность складывается у одних из большего числа элементов, дополняющих телесность, у других из меньшего, и поскольку он знал, что меньшее числом познать легче, чем большее, то первым делом он решил изучить форму того, реальная сущность чего составлена из меньшего числа элементов.

Он видел, что для того, чтобы животные и растения осуществляли свойственные им разнообразные действия, их реальные сущности должны быть составлены из большого числа элементов, а потому с размышлениями касательно форм тех и других он решил повременить. Заметив же, что одни части у земли имеют более простой состав, нежели другие, он по мере возможности старался изучить те из них, состав которых попроще. Вода, по его наблюдениям, имеет несложный состав, так как из формы ее проистекает меньшее количество действий, и так же обстоит дело с огнем и воздухом.

Еще ранее у него сложилось впечатление, что эти четыре тела превращаются друг в друга, что у них есть нечто общее, а именно телесность, и что это последнее должно быть лишено признаков, которыми каждое из этих тел отличается от остальных. Так, оно не может двигаться вверх или вниз, быть теплым или холодным, влажным или сухим, ибо ни один из перечисленных признаков не разделяется всеми телами и, следовательно, не может принадлежать телу как таковому. Поэтому если бы могло существовать тело, у которого помимо телесности не было бы никакой другой формы, то в нем не оказалось бы ни одного из этих признаков, а если бы в нем все же оказался какой-то еще признак, то именно он и был бы общим для всех наделенных теми или иными формами тел.

И он стал смотреть, не найдется ли хоть одного такого признака, который был бы общим для всех тел, живых и неживых. Но он не обнаружил ничего, что было бы общим для них, кроме протяженности, которая существует у них всех по трем измерениям, именуемым «длиной», «шириной»

и «глубиной». Эта вещь, он понял, принадлежит телу как таковому, однако чувствами своими ему никогда не приходилось убеждаться в том, чтобы могло существовать какое-то тело с одним только этим признаком, которое поэтому не имело бы ничего сверх упомянутой протяженности и было бы вообще лишено всех прочих форм[86].

Затем он задумался над этой трехмерной протяженностью: тождественна ли она самому телу так, чтобы уже не оставалось места ничему, или же дело обстоит иначе? И он пришел к выводу, что за протяженностью этой есть еще что-то, в чем существует одна только эта протяженность и которая не может существовать сама по себе, и что без протяженности бытие этой вещи невозможно.

Под этим углом зрения он и стал изучать некоторые наделенные формами чувственно воспринимаемые предметы окружающего мира, такие, например, как глина. По его наблюдениям, оказалось, что если вылепить из глины какую-нибудь фигуру, допустим, шар, то у нее будут определенных размеров длина, ширина и глубина, а если взять затем тот же самый шар и вылепить из него уже кубическую или яйцевидную фигуру, то и эта длина, и эта ширина, и эта глубина, изменившись, примут другие размеры, отличные от тех, что у них были прежде. Глина же при этом, оставаясь тождественной себе, не испытает никакого изменения, но будет обязательно иметь длину, ширину и глубину, независимо от того, каковы будут их размеры. То, что эти измерения получали в глине разную величину, показало ему, что они суть нечто отличное от глины, а то, что она не может быть лишена их вообще, убедило его, что они входят в ее реальную сущность.

Подходя к вопросу с этой точки зрения, он обнаружил теперь, что тело как таковое состоит в действительности из двух вещей, из коих одна соответствует в приведенном примере глине, образующей шар, а другая — длине, ширине и глубине шара, куба или какой другой фигуры, вылепленной из этой глины, что тело можно мыслить себе лишь как нечто составленное из этих двух вещей и что они не могут обойтись друг без друга. Вместе с тем вещь, способная всевозможным образом изменяться и обновляться, т.е. протяженность, напоминает форму, которая имеется у наделенных формой тел, в то время как вещь, пребывающая в одном и том же состоянии, а именно та, которая в приведенном примере соответствует глине, напоминает телесность, присущую всем наделенным формой телам. Вещь, соответствующая в указанном примере глине, и есть то, что сторонники умозрительного знания называют материей и праматерией, и она совершенно лишена формы.

Когда размышления его достигли данного рубежа, несколько удалившись от чувственно воспринимаемого мира и приблизившись к подступам мира умозрительного, ему вдруг стало не по себе, и его охватила тоска по столь привычному ему чувственному миру. Он немного вернулся назад, оставив абсолютное тело как вещь, недоступную для чувственного восприятия и неуловимую, и взялся за самые простые из виденных им доселе чувственно воспринимаемых тел, а именно за те четыре тела, которые еще ранее привлекли его внимание[87].

Обратившись первым делом к воде, он заметил, что если ее предоставить самой себе вместе с тем, чего требует ее форма, то в ней обнаруживаются холод, который можно воспринять чувством, и стремление опуститься вниз; если же ее подогреть на огне или на солнце, то в первую очередь у нее исчезает холод, но стремление вниз сохраняется; а если ее сильно нагреть, то это стремление исчезает, а возникает стремление подняться ввысь. И тогда вода лишается обоих признаков, которые доселе постоянно обнаруживались в воде и ее форме, а так как о форме можно судить лишь по двум этим действиям, то с их исчезновением становится недействительной и форма. Данное тело утрачивает форму воды, когда от него исходят действия, коим свойственно проистекать от какой-то другой формы, в нем возникает иная форма, каковой у него ранее не было, и благодаря ей в нем обнаруживаются действия, коим исходить от этого тела было не свойственно, когда оно имело прежнюю свою форму.

Отсюда он пришел к заключению, что у всего происходящего должно быть какое-то начало, и в свете этого вывода в душе его стал прорисовываться в общих чертах, без подробностей, некий действователь, производящий форму. После этого он перебрал в памяти уже известные ему формы и понял, что все они имеют какое-то происхождение и что для них непременно должен быть какой-нибудь действователь.

Рассмотрев далее сами формы, он увидел, что они являют собой не более как предрасположение тела к тому, чтобы от него исходило данное действие. Вода, к примеру, будучи сильно нагрета, становится способной к восходящему движению — эта предрасположенность и есть форма, ибо здесь нет ничего, помимо тела, его воспринимаемых чувством признаков, которых ранее не было, таких как качества и движения, и некоего действующего начала, которое воспроизводит их. Способность же тела совершать одни, а не другие движения есть его предрасположение и форма. Обнаружив, что дело обстоит подобным образом со всеми формами, он убедился: исходящие от них действия принадлежат, в сущности, не им самим, а некоему действующему началу, которое осуществляет посредством форм приписываемые им действия. И именно это его открытие выражают слова Посланника Божьего (да благословит его Аллах и приветствует): «Я есмь слух его, коим он внимает, и зрение, коим созерцает», — а также в ясном стихе Откровения: «Не вы их убивали, но Аллах убивал их, и не ты бросил, когда бросил, но Аллах бросил» (Коран 8:17).

Когда он получил о том действующем начале некоторое обобщенное, без подробностей, представление, у него возникло страстное стремление узнать о нем побольше. Поскольку же ему еще не приходилось тогда покидать пределы чувственного мира, то и искать он этого действователя начал так, как если бы это был один из предметов, доступных чувственному восприятию. При этом ему еще неведомо было, один ли это действователь или их множество.

Он изучил окружающие тела, каковыми и ограничивался доселе круг предметов, на которые направлены были всегда его размышления, и пришел к убеждению: все они в какое-то время возникают, а в какое-то — уничтожаются; те же из них, которые не уничтожаются целиком, гибнут, по

его наблюдениям, частями, как это происходит, например, с водою и землей, коих части, видел он, исчезают от огня. Точно так же и воздух, как ему приходилось видеть, уничтожается под влиянием сильного холода, обращаясь в снег, а затем, когда тает, и в воду. И среди прочих окружающих тел он не видел ни одного, которое не возникало бы во времени и не уничтожалось и для которого не требовалось бы действующего начала[88]. А посему оставил он их всех в покое и перенесся мыслями к телам небесным.

К размышлениям всем этим он пришел к концу четвертого семилетия своей жизни — к двадцати восьми годам.

Небо и светила, расположенные на нем, как он выяснил, суть тела, потому что имеют протяженность в трех измерениях: в длину, ширину и глубину — этого признака не лишено ни одно из них; все, что не лишено этого признака, есть тело; следовательно, все они суть тела[89]. Затем он задумался: беспредельна ли их протяженность, простираются ли они неизменно до бесконечности в длину, ширину и глубину или имеют какую-то конечную величину и какие-то пределы, далее которых уже не простираются и за которыми не может быть никакой протяженности? Опираясь на рассудительность свою и проницательность, он пришел после некоторых колебаний к выводу: бесконечное тело есть нечто нереальное, вещь невозможная и немыслимая. Заключение это обосновывалось многими складывавшимися в уме его доводами.

А рассуждал он так[90]. [В направлении ко мне] со стороны, доступной чувственному восприятию моему, тело небесное есть нечто конечное, в чем не может быть никаких сомнений, так как вижу я это собственными глазами. В противоположном же направлении, т.е. в том, относительно которого у меня возникают сомнения, невозможность его бесконечности может быть установлена следующим образом. Вот представлю себе в воображении две линии, которые, начинаясь с этой, конечной, стороны, тянутся в толще небесного тела до бесконечности в соответствии с его собственной протяженностью. Затем представлю себе одну из них значительно укороченной с конечной стороны и то, что осталось от нее, примкну укороченным концом к концу нетронутой линии и так, смыкая укороченную линию с нетронутой, последую мысленно вдоль них обеих дальше в направлении, которое можно предположить не имеющим конца. В итоге должно обнаружиться одно из двух: либо обе линии будут неизменно простираться до бесконечности, и одна из них уже не будет короче другой, и тогда укороченная линия окажется равной линии не укороченной, что, однако, столь же невозможно, сколь невозможно равенство целого и части; либо укороченная линия не будет простираться с нею вместе вечно, но где-то прервется, и тогда длина ее окажется конечной. Если же вернуть ей после этого отрезок, на который она была прежде укорочена, то, коль скоро отрезок этот имел конечную величину, она и в целом виде окажется конечной, притом и не уступая линии нетронутой в длине и не превосходя ее, т.е. будучи равновеликой ей. Но так как линия эта конечна, то и та должна будет иметь конечную длину, а это значит, что конечной величины должно быть и тело, в коем эти линии были мысленно проведены. Поскольку же линии такие

можно представить себе в любом теле, то, стало быть, и всякое тело имеет конечную величину, и если мы предположим, что существует какое-то бесконечное тело, то допустим нечто нереальное и невозможное.

Убедившись благодаря подсказавшей ему эти доводы проницательности в том, что тело неба имеет конечные размеры, он захотел узнать, какую оно имеет форму и как именно заканчивается поверхностями, ограничивающими его величину.

Первым делом он обратил свой взор на Солнце, Луну и другие светила и увидел, что все они появляются на востоке и скрываются на западе.

Те из светил, которые проходят через зенит, представлялись ему описывающими больший круг, а те, которые проходят севернее или южнее зенита, — меньший. Причем круги, описываемые светилами с большим удалением в ту или другую сторону от зенита, меньше кругов, описываемых светилами с меньшим расстоянием от него, так что наименьшими из кругов, по которым движутся светила, оказываются два: один — с центром в Южном полюсе, а именно круг Канопуса, другой — с центром в Северном полюсе, т.е. круг Двух Тельцов[91]. Поскольку жил он, как говорилось вначале, на экваторе, все круги эти по отношению к плоскости горизонта находились у него в перпендикулярном положении, располагаясь симметрично к северу и югу, и оба полюса у него были на виду.

Выжидая, когда одно какое-нибудь светило восходило по большему кругу, а какое-то другое — по меньшему так, чтобы время их восхода было одним и тем же, и, видя, что заход их также происходит одновременно и что то же самое повторяется со всеми светилами и во всякое время, он убеждался воочию, что небо имеет сферическую форму. Убеждение это подтверждалось наблюдениями, говорившими о том, что Солнце, Луна и другие светила, скрываясь на западе, возвращаются затем с востока, а равно о том, что и на восходе, и в середине пути, и при заходе они имеют одинаковую величину и что, если бы движение их происходило не по сферической линии, то расстояние от них до глаз его в разное время было бы обязательно разным, а значит, величины и размеры их представлялись бы ему тоже неодинаковыми, ибо из-за неодинаковой удаленности своей от центра они казались бы вблизи больше, чем издалека. Поскольку же ничего такого не происходило, сферичность неба для него стала доказанной.

Беспрестанно наблюдая за движением Луны, он убедился, что ему свойственно направление с запада на восток; к таким же выводам он приходил в отношении движения планет; а под конец ему открылось многое из того, чему учит астрономия. Он выяснил, что движение светил осуществляется благодаря многочисленным небесным сферам, заключенным в совокупности своей внутри одной, высшей, сферы, каковая и сообщает Вселенной суточное движение с востока на запад.

Пришлось бы потратить много времени прежде, чем можно было объяснить и уразуметь, как именно происходит движение Вселенной, — это доказывается в соответствующих сочинениях. Для нашей же цели вполне достаточно и того, что было здесь сказано.

Познав все это, он пришел к заключению, что вся небесная сфера и содержимое ее суть как бы единая вещь, части которой находятся друг с

другом в непрерывном соединении[92]; что все исследованные им ранее тела, такие, как земля, вода, воздух, растения, животные и т.п., целиком заключены внутри этой сферы и не выходят за ее пределы; что, взятая в целом, она более всего напоминает особь какого-то животного[93], а горящие в ней светила соответствуют чувствам животного, разнообразные сферы, что находятся в ней, соединенные друг с другом, соответствуют органам животного, тогда как пребывающий в ее глубине мир возникновения и уничтожения соответствует содержащимся во внутренностях животного разного рода излишкам и жидкостям, в коих, как и в макрокосмосе, часто тоже возникают живые существа[94].

Когда ему стало очевидно, что все это действительно подобно единому индивиду, в бытии своем нуждающемуся в некоем действующем начале, и когда многообразные части этого предстали перед ним как нечто единое, рассматриваемые под тем же углом зрения, под которым единство обрели в его глазах тела, находящиеся в мире возникновения и уничтожения, он начал размышлять о мире в целом: есть ли это нечто такое, что, появившись после того, как его не было, вошло в бытие, предваряемое небытием, или же это вещь, существованию которой в прошлом не предшествовало никакого небытия? Вопрос этот вызвал у него затруднения, и он не мог отдать предпочтение ни тому, ни другому положению.

Когда он решался было поверить в извечность мира, его удерживали от этого многочисленные доводы, говорившие о невозможности существования чего-либо бесконечного, вроде того силлогизма, который убедил его в невозможности существования бесконечного тела. Он видел также, что окружающее его бытие не бывает лишено явлений, имеющих начало во времени, и, следовательно, не может быть чем-то им предшествующим, а что не может предшествовать имеющим во времени начало явлениям, то и само должно иметь во времени начало.

Но когда решался было он поверить в возникновение мира во времени, ему препятствовали в этом уже иные доводы. Он понимал, что возникновение мира после того, как его не было, можно мыслить себе, только разумея под этим предшествование миру времени. Время же, входя в совокупность мира, неотделимо от него. Следовательно, отставание мира от времени немыслимо.

А еще он рассуждал так. Если мир имеет происхождение во времени, то у него должно быть непременно и какое-то производящее начало. Но почему это начало произвело его именно в данное «теперь», а не раньше? Может, на него повлияло какое-то возникшее вдруг обстоятельство? Но ведь, кроме него, ничего и не было. Или, может, в нем самом произошло какое-то изменение? Но если так, то что же произвело это изменение?[95] Несколько лет он все время размышлял над этим, но доводы у него оказывались противоречивыми, и ни одному из двух положений предпочтения отдать он не мог.

Когда у него не было уже другого выхода, он начал думать о том, что может следовать из этих положений, а не окажется ли, что из них следует одно и то же?

Он видел: если принять точку зрения, согласно которой мир возник, вступив в бытие после того, как он был не-сущим, то пришлось бы с необходимостью признать, что мир не мог вступить в бытие сам по себе, что для него обязательно должно иметься некое действующее начало, которое и вывело его в бытие, и что начало это не может быть воспринято ни одним из чувств. Ибо если бы его могло воспринимать какое-то чувство, то это было бы некоторое тело; если бы это было тело, оно входило бы в совокупность мира, имело бы происхождение во времени и нуждалось бы в некотором производящем начале; если это второе производящее начало тоже было бы телом, то оно нуждалось бы в третьем производящем начале, третье — в четвертом и так до бесконечности, что нелепо[96].

Следовательно, для мира должно иметься некое действующее начало, и оно не есть тело. Если это начало не является телом, то его нельзя воспринимать никаким чувством, потому что пять чувств способны воспринимать лишь тела и то, что сопутствует телам. Если оно не воспринимаемо чувствами, то его нельзя себе представить и в воображении, поскольку воображение есть не что иное, как представление форм чувственно воспринимаемых предметов после того, как самих предметов уже нет в наличии. А раз это действующее начало не есть тело, то оно не может выступать носителем свойственных телам признаков, из коих первейшим является протяженность в длину, ширину и глубину. Протяженность чужда ему, как чужды и другие, следующие из нее, признаки тел. Поскольку же оно по отношению к миру выступает как некий действователь, то у него, без сомнения, должны быть и власть над миром, и знание о нем: «Разве же не знает Тот, Кто сотворил, а Он — проникающий, сведущий?» (Коран 67:14).

С другой стороны, он видел: если принять точку зрения, согласно которой мир извечен, небытие не предшествовало ему и он всегда был таким, каков есть, то пришлось бы с необходимостью признать, что движение его извечно и безначально, ибо ему не предшествовало никакого покоя, с которого бы оно могло начаться. Для всякого же движения по необходимости должен быть двигатель, а двигатель бывает либо силой, заключенной в каком-то теле, будь то тело самого двигателя или другое, внеположенное ему тело, либо силой, ни в каком теле не заключенной и не разлитой. Всякая сила, заключенная и разлитая в каком-нибудь теле, распадается на части вместе с его делением и умножается вместе с его увеличением. Так, например, обстоит дело с тяжестью в камне, движущей его вниз: если камень разбить надвое, то и тяжесть его разделится пополам, а если к камню добавить другой, равный ему по величине, то и тяжесть его возрастет на равную ей величину. Если же размеры камня могли бы увеличиваться до бесконечности, то и тяжесть эта возрастала бы беспредельно, а если камень, достигнув в своей величине какого-то предела, перестал бы далее расти, то и тяжесть перестала бы возрастать на этом пределе. Но, как было уже доказано, всякое тело имеет конечную величину, а раз так, то и всякая сила в теле должна иметь непременно конечную величину.

Таким образом, если бы мы нашли силу, совершающую какое-то бесконечное действие, то это была бы сила, не заключенная в теле. Между тем небесная сфера, как мы обнаружили, пребывает в бесконечном и беспрерывном движении, поскольку, по предположению нашему, она извечна и безначальна. Отсюда с необходимостью следует, что приводящая ее в дви-

жение сила не заключена ни в теле сферы, ни в каком-то внеположенном ему теле. А раз так, то эта сила принадлежит чему-то такому, что отрешено от тел и чему нельзя приписать никаких признаков телесности. Изучая же мир возникновения и уничтожения, он выяснил, что реальная сущность бытия всякого тела относится к его формальной стороне, т.е. к предрасположенности совершать многообразные движения, а бытие его со стороны материи — слабое и почти неуловимое[97]. Значит, бытие всего мира относится к той его стороне, с которой он предрасположен быть приводимым в движение этим двигателем — отрешенным и от материи, и от признаков, свойственных телам, и от всего того, что воспринимаемо чувством или доступно для воображения. И если оно служит действующим началом для разнообразных движений неба так, что те совершаются равномерно и с неослабной силой, то у него, бесспорно, должны быть и власть над миром, и знание о нем.

Этот способ рассуждения привел его к тому же, к чему привел его и предыдущий способ. При этом прежние его сомнения относительно того, извечен мир или имеет начало, ему нисколько не помешали: и то и другое решение вопроса подтверждали в его глазах существование некоего действующего начала, которое и не является телом, и не соединено с телом, и не разъединено с ним, и не включено в него, и не внеположено ему, ибо соединение, разъединение, включенность, внеположенность — все это признаки, свойственные телу, а оно отрешено от них.

Коль скоро материя любого тела нуждается в форме, поскольку бытие ее зависит от формы и без последней реальная ее сущность неустановима, а форма, со своей стороны, может существовать лишь благодаря действию этого действующего начала, то ему стало ясно, что все сущее в бытии своем нуждается в оном действователе, и все вещи зиждутся только на нем. По отношению к существующим вещам это начало, следовательно, выступает как причина, а те по отношению к нему — как обусловленное причиной, все равно, стали ли они существовать после того, как их не было, или у них не было начала, с точки зрения времени, и небытие никак их не предваряло. В том и другом случае они суть вещи, причинно обусловленные и нуждающиеся в действователе, от которого зависит их существование. Не будь это начало постоянным, и вещи не были бы постоянными; не будь оно сущим, и вещи бы не существовали; не будь оно извечным, и вещи не были бы извечными. Само же оно не нуждается в этих вещах и отрешено от них. А как же иначе? Ведь доказано было, что мощь и сила его бесконечны, тогда как тела все и все, что связано с ними или хоть как-то зависит от них, имеют конец и известный предел.

Итак, весь мир со всеми объемлемыми им «небесами, землей, светилами и тем, что пребывает меж ними», над ними и под ними, есть действие и творение его. Мир этот выступает по отношению к нему как нечто последующее в сущности, хотя и не является таковым во времени. Если ты станешь, к примеру, двигать рукою, взяв в ладонь какое-нибудь тело, то вслед за рукой твоей в движение придет, конечно, и это тело, и движение его будет чем-то последующим по отношению к движению твоей руки в сущности, хотя и не будет таковым во времени, поскольку то и другое

движения начались одновременно. Вот точно так же и мир весь выступает как нечто причинно обусловленное и тварное по отношению к оному действователю в непременном смысле: «Его приказ, когда Он желает чего-нибудь, — только сказать ему: "Будь!" — и оно возникает» (Коран 36:82).

Убедившись, что все сущее есть результат действия этого действующего начала, он стал рассматривать вещи после этого как проявления могущества определившего бытие их действующего начала, дивясь необыкновенному его искусству, всепроницающей мудрости и всеобъемлющему знанию. И не то что в широких областях сущего — даже в ничтожнейших его частях открывались перед ним изумительные признаки мудрости и проявления искусства, и он уже не сомневался: все это может исходить только от Творца, самого совершенного и сверхсовершенного, от кого не утаится ни вес пылинки на небесах и на земле и ничто самое меньшее или самое большее (ср.: Коран 34:3).

Далее он стал рассматривать всевозможные виды животных с точки зрения того, как тот, кто вечно и всегда действует, дал каждой вещи ее строй, а потом научил (ср.: Коран 20:52 (50)) должному применению этого строя — ведь не научи он животных надлежащему применению органов, созданных на пользу с тем или иным назначением, то органы не пользу приносили бы им, а только тяготы одни, — и понял, что это действующее начало — щедрейшее из щедрых, милостивейшее из милосердных.

Отныне, на какой бы из предметов, отличающихся красотой, блеском, совершенством, силой или любой иной добродетелью[98], ни падал взор его, он убеждался, поразмыслив, что все они суть эманация этого действующего начала, его существования и действия. Ему понятно было поэтому: то, чем оно является само, превосходит это все и по величию, и по совершенству, и по законченности, и по красоте, и по постоянству — и ни с чем это нельзя сравнивать. Продолжая перебирать так всевозможные признаки совершенства, он заключил, что таковые и принадлежат ему, и исходят от него и по сравнению с прочими носителями тех же признаков оно обладает ими с гораздо большим правом.

Проследив же все признаки несовершенства, он убедился, что это действующее начало свободно и отрешено от них. Как же ему не быть свободным от них, если по идее своей несовершенство есть не что иное, как чистое небытие, либо то, что связано с небытием? Какое отношение, какое касательство может иметь небытие к тому, кто есть то самое сущее, бытийно необходимое[99] само по себе, которое наделяет существованием все, что обладает бытием, и помимо которого, следовательно, нет никакого бытия, если оно есть само Бытие, само Совершенство, сама Законченность, сам Блеск, само Могущество, само Знание, само Оно, которое таково, что всякая вещь гибнет, кроме лика Его? (ср.: Коран 28:88).

Этого рубежа познания он достиг к концу пятого семилетия своей жизни — к тридцати пяти годам. Мысль о действователе том запала в сердце его так глубоко, что он не в силах был размышлять о чем-нибудь другом, помимо него. Ему уже недосуг было заниматься, как прежде, изучением и исследованием существующих вещей: отныне, на какой бы предмет ни падал его взор, он сразу видел в нем проявление Мастерства и в тот же

жение сила не заключена ни в теле сферы, ни в каком-то внеположенном ему теле. А раз так, то эта сила принадлежит чему-то такому, что отрешено от тел и чему нельзя приписать никаких признаков телесности. Изучая же мир возникновения и уничтожения, он выяснил, что реальная сущность бытия всякого тела относится к его формальной стороне, т.е. к предрасположенности совершать многообразные движения, а бытие его со стороны материи — слабое и почти неуловимое[97]. Значит, бытие всего мира относится к той его стороне, с которой он предрасположен быть приводимым в движение этим двигателем — отрешенным и от материи, и от признаков, свойственных телам, и от всего того, что воспринимаемо чувством или доступно для воображения. И если оно служит действующим началом для разнообразных движений неба так, что те совершаются равномерно и с неослабной силой, то у него, бесспорно, должны быть и власть над миром, и знание о нем.

Этот способ рассуждения привел его к тому же, к чему привел его и предыдущий способ. При этом прежние его сомнения относительно того, извечен мир или имеет начало, ему нисколько не помешали: и то и другое решение вопроса подтверждали в его глазах существование некоего действующего начала, которое и не является телом, и не соединено с телом, и не разъединено с ним, и не включено в него, и не внеположено ему, ибо соединение, разъединение, включенность, внеположенность — все это признаки, свойственные телу, а оно отрешено от них.

Коль скоро материя любого тела нуждается в форме, поскольку бытие ее зависит от формы и без последней реальная ее сущность неустановима, а форма, со своей стороны, может существовать лишь благодаря действию этого действующего начала, то ему стало ясно, что все сущее в бытии своем нуждается в оном действователе, и все вещи зиждутся только на нем. По отношению к существующим вещам это начало, следовательно, выступает как причина, а те по отношению к нему — как обусловленное причиной, все равно, стали ли они существовать после того, как их не было, или у них не было начала, с точки зрения времени, и небытие никак их не предваряло. В том и другом случае они суть вещи, причинно обусловленные и нуждающиеся в действователе, от которого зависит их существование. Не будь это начало постоянным, и вещи не были бы постоянными; не будь оно сущим, и вещи бы не существовали; не будь оно извечным, и вещи не были бы извечными. Само же оно не нуждается в этих вещах и отрешено от них. А как же иначе? Ведь доказано было, что мощь и сила его бесконечны, тогда как тела все и все, что связано с ними или хоть как-то зависит от них, имеют конец и известный предел.

Итак, весь мир со всеми объемлемыми им «небесами, землей, светилами и тем, что пребывает меж ними», над ними и под ними, есть действие и творение его. Мир этот выступает по отношению к нему как нечто последующее в сущности, хотя и не является таковым во времени. Если ты станешь, к примеру, двигать рукою, взяв в ладонь какое-нибудь тело, то вслед за рукой твоей в движение придет, конечно, и это тело, и движение его будет чем-то последующим по отношению к движению твоей руки в сущности, хотя и не будет таковым во времени, поскольку то и другое

движения начались одновременно. Вот точно так же и мир весь выступает как нечто причинно обусловленное и тварное по отношению к оному действователю в непременном смысле: «Его приказ, когда Он желает чего-нибудь, — только сказать ему: "Будь!" — и оно возникает» (Коран 36:82).

Убедившись, что все сущее есть результат действия этого действующего начала, он стал рассматривать вещи после этого как проявления могущества определившего бытие их действующего начала, дивясь необыкновенному его искусству, всепроницающей мудрости и всеобъемлющему знанию. И не то что в широких областях сущего — даже в ничтожнейших его частях открывались перед ним изумительные признаки мудрости и проявления искусства, и он уже не сомневался: все это может исходить только от Творца, самого совершенного и сверхсовершенного, от кого не утаится ни вес пылинки на небесах и на земле и ничто самое меньшее или самое большее (ср.: Коран 34:3).

Далее он стал рассматривать всевозможные виды животных с точки зрения того, как тот, кто вечно и всегда действует, дал каждой вещи ее строй, а потом научил (ср.: Коран 20:52 (50)) должному применению этого строя — ведь не научи он животных надлежащему применению органов, созданных на пользу с тем или иным назначением, то органы не пользу приносили бы им, а только тяготы одни, — и понял, что это действующее начало — щедрейшее из щедрых, милостивейшее из милосердных.

Отныне, на какой бы из предметов, отличающихся красотой, блеском, совершенством, силой или любой иной добродетелью[98], ни падал взор его, он убеждался, поразмыслив, что все они суть эманация этого действующего начала, его существования и действия. Ему понятно было поэтому: то, чем оно является само, превосходит это все и по величию, и по совершенству, и по законченности, и по красоте, и по постоянству — и ни с чем это нельзя сравнивать. Продолжая перебирать так всевозможные признаки совершенства, он заключил, что таковые и принадлежат ему, и исходят от него и по сравнению с прочими носителями тех же признаков оно обладает ими с гораздо большим правом.

Проследив же все признаки несовершенства, он убедился, что это действующее начало свободно и отрешено от них. Как же ему не быть свободным от них, если по идее своей несовершенство есть не что иное, как чистое небытие, либо то, что связано с небытием? Какое отношение, какое касательство может иметь небытие к тому, кто есть то самое сущее, бытийно необходимое[99] само по себе, которое наделяет существованием все, что обладает бытием, и помимо которого, следовательно, нет никакого бытия, если оно есть само Бытие, само Совершенство, сама Законченность, сам Блеск, само Могущество, само Знание, само Оно, которое таково, что всякая вещь гибнет, кроме лика Его? (ср.: Коран 28:88).

Этого рубежа познания он достиг к концу пятого семилетия своей жизни — к тридцати пяти годам. Мысль о действователе том запала в сердце его так глубоко, что он не в силах был размышлять о чем-нибудь другом, помимо него. Ему уже недосуг было заниматься, как прежде, изучением и исследованием существующих вещей: отныне, на какой бы предмет ни падал его взор, он сразу видел в нем проявление Мастерства и в тот же

миг переносился мыслями своими к Мастеру, оставляя без внимания его творение. Влечение души его к тому действователю стало под конец столь сильным, что, всецело отвлекшись от мира чувственного, низменного, она привязалась к миру возвышенному, умопостигаемому.

Когда у него сложилось представление об этом возвышенном и в бытии своем устойчивом сущем, для бытия которого нет никакой причины, но которое само и есть причина бытия всего, ему захотелось выяснить, чему обязан он обретением этого знания, какою силой удалось ему то сущее постичь. Все чувства перебрав свои: и слух, и зрение, и обоняние, и вкус, и осязание, — он убедился, что предметом восприятия для них всех может быть лишь тело, либо то, что пребывает в нем. Ибо слух воспринимает только звуки, т.е. волнообразное движение воздуха, возникающее при ударе тел; обоняние воспринимает запахи; вкус — вкусовые качества; осязание — температуру, твердое и мягкое, шероховатое и гладкое. Точно так же и сила воображения воспринимает предметы не иначе как имеющими длину, ширину и глубину. Все эти данные восприятию вещи суть нечто, свойственное телам, а воспринимать что-нибудь другое чувства неспособны. Ведь чувства — это силы, разлитые в телах и при делении последних подвергающиеся такому же делению, ввиду чего воспринимаются ими лишь тела, которые поддаются делению. Ибо если такая сила разлита в чем-то поддающемся делению, то при восприятии ею какого-нибудь предмета, последний должен непременно вместе с ее делением делиться и сам. Стало быть, всякая сила в теле способна воспринимать лишь тело, либо то, что пребывает в нем.

Между тем уже было выяснено: бытийно необходимое сущее совершенно свободно от всего, что свойственно телам, а следовательно, постичь его можно лишь чем-то таким, что не есть ни тело, ни сила в теле, у чего нет никакой связи с телом, что не пребывает ни внутри тела, ни за его пределами, что и не соединено, и не разъединено с телами. Ему стало ясно, что постиг он сущее сие своею самостью. Знание о нем у него упрочилось, и он понял таким образом: самость его, которой он постиг то сущее, есть нечто нетелесное, не поддающееся описанию чем-либо, свойственным телам, и все, что постигает он в самости своей с внешней, телесной стороны, не тождественно реальной ее сущности, а эта последняя и есть то самое нечто, посредством которого он постиг абсолютное, бытийно необходимое сущее.

Уяснив, что самость его не тождественна вот этой постигаемой им посредством чувств кожей обтянутой плоти, он и вовсе перестал обращать на свое тело какое-либо внимание и начал думать об этой благородной самости, с помощью которой ему удалось постичь то благородное бытийно необходимое сущее. Поразмыслив, может ли благородная самость его погибнуть либо исчезнуть, обратившись в ничто, он пришел к выводу: уничтожение и исчезновение суть нечто, свойственное телам и выражающееся в том, что последние, сбрасывая одну какую-нибудь форму, облачаются в другую. Так, к примеру, обстоит дело с водой, обращающейся в воздух, с воздухом, становящимся водой, с растениями, превращающимися в прах или пепел, и с прахом, претворяющимся в растения. Все это означает уничтожение. Что же касается предмета, который не является телом и, будучи отрешен от всего телесного, для существования своего не нуждается в теле, то уничтожение его есть нечто совершенно немыслимое.

Когда он установил, что подлинная его самость уничтожиться не может, ему захотелось узнать, что будет с ней, если она, покинув тело, освободится от него. Ему было ясно, что самость его покинет тело только тогда, когда оно станет непригодным для нее в качестве орудия. Рассмотрев же одну за другой все свои воспринимающие силы, он пришел к заключению, что каждая из них бывает воспринимающей то потенциально, то актуально. Допустим, если глаза зажмурены или отведены от вещи, которую можно созерцать, то они являются воспринимающими потенциально (последнее означает, что они не воспринимают сейчас, но могут воспринимать в будущем), а если открыты и обращены на эту вещь — воспринимающими актуально (т.е. они воспринимают в данное время). Точно так же и любая другая воспринимающая сила бывает таковой то потенциально, то актуально.

С каждой из этих сил дело обстоит таким образом, что если ей не приходилось никогда воспринимать чего-нибудь актуально, то, пребывая в потенциальном состоянии, она не будет стремиться воспринять то, что ей положено воспринимать, ибо она об этом не имеет никакого представления. Так, к примеру, бывает со слепорожденным. Буде же ей доведется раз почувствовать что-либо актуально, а затем перейти в потенциальное состояние, то в этом последнем состоянии она будет стремиться к актуальному восприятию, поскольку с тем, что ею ощущается, она уже знакома, привязалась к этому предмету и томится по нему. Так, к примеру, обстоит дело с человеком, который, прежде зрячий, ослеп и теперь испытывает по предметам зрительного восприятия непрестанную тоску. И чем более совершенен, великолепен и прекрасен воспринимаемый предмет, тем сильнее бывает к нему влечение и тем мучительней приносимая его утратой боль. Вот почему потеря зрения человеком, который был до этого зрячим, причиняет ему страдания, более тяжкие, чем те, которые бы он испытывал от потери обоняния: предметы, воспринимаемые зрением, отличаются большим совершенством и красотой, чем предметы, воспринимаемые обонянием. Если же среди прочего нашелся бы предмет совершенства бесконечного, красоты, благолепия и блеска беспредельного, предмет, который возвышался бы над всяким совершенством, всяким блеском, всякой красотой, который был бы таков, что любое совершенство, любая красота, всякий блеск, всякое благолепие, какие только есть в бытии, исходили бы неизменно с его стороны, проистекали единственно лишь от него, то человек, утративший после знакомства с ним способность к дальнейшему его восприятию, испытывал бы, несомненно, муки неизбывные, а кто бы непрестанно воспринимал его, тот пребывал бы в состоянии бесконечной радости, беспредельного восторга, безграничного блаженства и наслаждения. Ему стало ясно, что сущее, бытийно необходимое, обладает всеми атрибутами совершенства, тогда как от признаков несовершенства отрешено и свободно.

Ему стало очевидно и то, что вещь, посредством которой можно достичь восприятия его, есть нечто непохожее на тела и не уничтожающее-

ся при их уничтожении. Отсюда он пришел к заключению: кто наделен атрибутами, предрасполагающими к подобного рода восприятию, тот, разлучаясь с телом после смерти, оказывается в одном из нижеследующих состояний.

Либо прежде, пока он распоряжался телом, не имел о сущем, бытийно необходимом, никакого представления, не входил с ним в соединение и ничего не слышал о нем. Тогда, расставшись с телом, он не стремится к сущему сему и не испытывает мучений, связанных с его утратой. А что до телесных сил, то, раз таковые погибают вместе с гибелью тела, то они тоже не стремятся к тому, к чему им надлежало бы стремиться, не тоскуют по нему и не испытывают от его утраты никаких мучений. Так обстоит дело со всякой лишенной разума скотской породой, безразлично, в человеческом та обличье или нет.

Либо прежде, пока он распоряжался телом, познал это сущее, получил представление о том, каковы его совершенство, величие, власть, могущество и красота, но отвернулся от него, увлеченный собственными страстями, так что в этом состоянии смерть его и застигла. Тогда придется ему, лишенному возможности Созерцания, но страждущему достичь его, пройти через пытки долгие, муки безмерные, все равно, дано ли ему после усилий продолжительных избавиться от этих мук и созерцать то, что он мечтал доселе созерцать, или суждено ему остаться со страданиями своими навеки — в зависимости от того, к какому из этих исходов был предуготовлен он своей телесной жизнью.

Либо же он прежде, чем расстался с телом, познал это бытийно необходимое сущее, всецело предался размышлениям о нем и, беспрестанно думая о великолепии его, красоте и блеске, никогда не отворачивался от него, так что смерть его застигла погруженным в размышления о нем и предавшимся в актуальное его созерцание. Тогда после разлуки с телом ему суждено пребывать в состоянии беспредельной радости, нескончаемого блаженства, наслаждения и восторга от беспрерывного созерцания бытийно необходимого сущего и от того, что созерцание это ничем не затемнено и не замутнено. И он освобождается от связанных с телесными силами чувственных вещей, кои по сравнению с тем состоянием суть только мука, зло и помеха.

Убедившись, что самость его может достичь совершенства и блаженства, лишь если будет находиться беспрерывно в состоянии неизменно актуального созерцания бытийно необходимого сущего, не отвлекаться от него ни на единое мгновение, так, чтобы смерть застала его в этом состоянии и испытываемое им блаженство продолжалось, не нарушаемое никаким страданием, он стал думать: как добиться непрерывности этого актуального созерцания, дабы не приходилось отвлекаться от него?[100]

Дело в том, что стоило ему на этом сущем сосредоточить свою мысль, как или какая-нибудь чувственная вещь попадалась на глаза, или крик какого-нибудь животного проникал в его уши, или что-нибудь представлялось ему в воображении, или в органе каком-то донимать его начинала боль, или начинали досаждать голод, жажда, холод либо жара, или приходилось подниматься с места по естественной потребности. Мысль тогда рассредоточивалась, настрой душевный пропадал, и возвращаться в прежнее созерцательное состояние удавалось лишь с трудом. Поэтому он боялся, что, явившись нежданно, смерть застигнет его в таком, несосредоточенном состоянии и тогда быть уделом его вечным страданиям и мукам. Подобное положение вещей его огорчало, но ничего поделать с этим он не мог.

Тогда он начал наблюдать над животными всевозможных видов, изучать их повадки и влечения в надежде заметить хоть у кого-нибудь из них, что и они, догадываясь об этом сущем, стремятся к нему, и поучиться у них тому, что, быть может, послужило бы ему средством для спасения. Но наблюдения эти показали, что все они то и делают, что стремятся добыть себе пищу, заняты тем, что необходимо для удовлетворения желания есть, пить, удовлетворить половую страсть, найти тень или тепло, усердствуя в этом денно и нощно, пока с истечением отведенного им срока не околеют. Он не замечал, чтобы хоть одно из них отошло когда-нибудь от этого распорядка или пыталось следовать другому, откуда он заключил, что животные и не догадываются об этом сущем, и не испытывают к нему влечения, и не имеют о нем никакого представления и что все они обречены перейти в небытие или в какое-то небытию подобное состояние[101].

Придя в отношении животных к такому заключению, он понял, что данный вывод в еще большей мере справедлив в отношении растений, ибо у последних есть только часть тех восприятий, которыми располагают животные: если подобного знания не достигло существо с восприятием более совершенным, то существу с восприятием менее совершенным его и подавно не достичь. И все действия у растений, как он видел, сводятся к одному лишь питанию да размножению.

После этого он стал наблюдать за светилами и сферами небесными. Он заметил, что движения у них всех упорядочены, закономерны и что, прозрачные и сверкающие, они не подвержены ни изменению, ни уничтожению. И с силою необычайной интуиции его осенило: помимо тел, у них есть самости, которые познают бытийно необходимое сущее, и эти познающие самости и не являются телами, и не запечатлены в телах. И как не обладать им такими, отрешенными от телесности, самостями, если таковая имеется у него — существа слабого, столь нуждающегося в чувственных вещах и принадлежащего к разряду тел, подверженных уничтожению? А ведь при всем свойственном ему несовершенстве это не мешает его самости быть вещью, отрешенной от тел и не подверженной уничтожению. Отсюда он вывел, что так тем более должно быть с телами небесными, понял, что они познают бытийно необходимое сущее, созерцая его непрерывно и актуально, поскольку тела небесные не сталкиваются с чувственными помехами, подобными тем, которые, прерывая у него созерцание, нарушают его постоянство.

Далее, он стал думать: среди всех прочих видов живых существ именно у него оказалась самость, с которой наибольшее сходство обнаруживают небесные тела. Наблюдая же раньше за элементами и их взаимопревращением, он убедился в следующем. Ничто на земле не пребывает

в одной и той же форме, но во всем происходит бесконечное чередование возникновения и уничтожения. Большинство окружающих тел — это смеси, состоящие из противоположных вещей, ввиду чего они и обречены на гибель. Ни одно из них не существует в чистом виде, а тела, которые близки к тому, чтобы быть чистыми, свободными от посторонних примесей и вкраплений, весьма далеки от гибели, как, например, обстоит дело с золотом и яхонтом. Но небесные тела просты и чисты, а это значит, что они далеки от уничтожения[102] и формы в них не сменяются друг другом.

Он убедился тогда и в том, что в мире возникновения и уничтожения у одних тел сущность воплощается в одной — дополнительно к телесности — форме, как это имеет место с четырьмя стихиями, а у других — более чем в одной, как, например, в случае с животными и растениями. Тела, сущность которых конституируется меньшим количеством форм, совершают более однообразные действия и более далеки от жизни. То, что вообще лишено формы, к проявлению признаков жизни неспособно и находится в состоянии, подобном небытию. То же, сущность чего воплощается большим количеством форм, совершает более разнообразные действия и способно к более полному обнаружению признаков жизни. А когда формы эти таковы, что никак не могут быть отрешены от свойственной им материи, тогда жизнь проявляет себя предельно ярким, постоянным и интенсивным образом.

Вещь, вообще лишенная формы, — это первоматерия и материя. В ней нет никакой жизни, и она подобна небытию. Вещи, образованные одной формой, — это четыре стихии. Таковые находятся на начальной ступени бытия в мире возникновения и уничтожения, и из сочетания их возникают вещи, обладающие многоразличными формами. Жизнь в стихиях обнаруживает себя чрезвычайно слабо, ибо совершают они только одно какое-то действие[103]. Причина же слабого обнаружения в них признаков жизни состоит исключительно в том, что у каждой из них есть своя противоположность, которая явственно противодействует ей, препятствуя осуществлению того, чего требует ее природа, и вынуждая ее к тому, чтобы она изменила свойственную ей форму. Вот почему бытие у стихий неустойчивое и проявляется слабо. У растений же признаки жизни обнаруживаются сильнее, а у животных — еще заметнее.

Дело в том, что, когда в каком-нибудь составном теле получает преобладание природа одной из стихий, последняя, благодаря заключенной в ней силе, берет верх над природой других стихий и заключенную в них силу сводит на нет. В итоге составное тело начинает вести себя так же, как взявшая верх стихия: оно оказывается способным проявлять столь же незначительные признаки жизни, сколь слабы ее признаки, кои способен обнаруживать данный элемент. Напротив, в том составном теле, в котором природа одной какой-то стихии преобладания не получает, стихии взаимно нейтрализуются и уравновешиваются: одна из них сводит на нет силу другой не в большей мере, чем та этой, и действие их друг на друга осуществляется с одинаковой интенсивностью, так что ни одна стихия и не производит в этом теле действия, более заметные, чем другие, и не господствует в нем. Поэтому данное тело далеко от того, чтобы вести себя

подобно одной из стихий, и как бы не имеет ничего противоположного своей форме, а значит, и оказывается способным обнаруживать признаки жизни. И чем строже эта соразмерность, чем полнее она осуществлена и чем меньше возможность ее нарушения, тем незначительнее вероятность появления для этого тела противоположности и тем полнее обнаруживает себя в нем жизнь. Поскольку же обитающий в сердце животный дух, будучи более разреженным, чем земля и вода, но более плотным, чем огонь и воздух, имеет в высшей степени уравновешенный состав, то положение он занимает среднее, исключающее заметное противостояние ему какой-либо из стихий, благодаря чему он и оказывается предрасположенным к принятию формы животности.

Из этого, как он заметил, вытекают с необходимостью следующие выводы.

Животные духи, которым свойственна наибольшая соразмерность, способны обнаруживать наиболее полным образом признаки жизни, присущей миру возникновения и уничтожения. Относительно же того духа можно с полным правом утверждать, что для его формы не существует никакой противоположности, а потому он схож с небесными телами, формы которых тоже не имеют противоположности. Дух такого рода живого существа будто и в самом деле занимает срединное положение между стихиями, которые не движутся абсолютно ни вверх, ни вниз, — если бы его можно было поместить в середине пространства, разделяющего центр и верхний предел, достижимый для огня[104], и если бы он при этом не подвергался уничтожению, то, заняв там устойчивое положение, он не стремился бы ни подняться, ни опуститься. Если же ему пришлось бы прийти в движение, то, изменяя место, он двигался бы вокруг центра, как это делают небесные тела, а изменяя положение — вокруг самого себя, и в таком случае у него была бы сферическая форма, поскольку всякая другая форма была бы невозможна. Таким образом, дух этот обнаруживает чрезвычайное сходство с небесными телами.

Коль скоро, наблюдая прежде за поведением животных, он не замечал ничего дающего повод для предположения, что они догадываются о бытийно необходимом сущем, тогда как относительно собственной самости ему было известно, что она догадывается о нем, то у него сложилось о себе твердое убеждение: он и есть то живое существо, которое наделено духом, уравновешенным и обнаруживающим сходство со всеми небесными телами. И для него стало очевидно, что он представляет собой особый вид, отличный от прочих видов живых существ, и что, созданный с иной целью, он предназначен для чего-то великого, ради чего ни один другой вид живых существ быть созданным не мог[105].

Над окружающим его возвышало уже одно то, что даже низшая, телесная, из двух его составных частей более чем что-либо другое, сходна с небесными субстанциями, пребывающими по ту сторону мира возникновения и уничтожения и свободными от привходящих недостатков, превращения и изменения. Что же до высшей его составной части, то это вещь, посредством которой он познал бытийно необходимое сущее, это нечто Божественное, Господнее, не подверженное ни превращению, ни

уничтожению, чего нельзя ни описать какими-либо свойственными телам признаками, ни воспринять каким-либо из чувств, ни представить себе в воображении, ни познать иными какими-нибудь средствами, помимо нее самой. Через нее же самое она может быть познана потому, что умопостигающее, умопостигаемое и умопостижение в ней — едино, это и познающее, и познаваемое, и познание. Причем это не вызывает в ней никакого внутреннего различия, ибо внутреннее различие и членение на части суть атрибуты и сопутствующие признаки тел, а здесь ни тела никакого нет, ни атрибутов тела, ни каких-либо сопутствующих ему признаков.

Выяснив, что именно выделило его среди прочих разновидностей живых существ в качестве существа, обнаруживающего сходство с небесными телами, он счел за необходимое уподобляться им, подражать их действиям и всячески стараться быть похожим на них.

Увидев же, с другой стороны, что высшей своей частью, которой было познано бытийно необходимое сущее, он сходен с этим сущим постольку, поскольку он отрешен, подобно ему, от свойственных телам атрибутов, он счел за необходимое также стараться заимствовать по мере возможности его атрибуты, перенимать черты его натуры, следовать его примеру в своих действиях, со всем рвением выполнять его волю, подчиняться ему и соглашаться от души со всеми его решениями как внутренне, так и внешне, дабы получать от этого радость и тогда, когда это несло бы его плоти страдания, вред и даже полную гибель.

Вместе с тем ему было понятно, что он похож на живые существа других видов низшей своей частью, принадлежащей миру возникновения и уничтожения, а именно мрачной и грубой своей плотью, каковая вызывает в нем чувственные влечения, связанные с желанием есть, пить и удовлетворить половую страсть. Но понимал он и то, что тело создано для него неспроста и в сочетание с ним вошло не напрасно, что он должен заботиться о нем и поддерживать его в надлежащем состоянии. Заботиться же о теле он мог, лишь совершая действия, сходные с действиями других живых существ.

Действия, которые ему надлежало совершать, имели, как он думал, троякую цель: это были либо действия, помогающие уподобиться неразумным животным, либо действия, помогающие уподобиться небесным телам, либо действия, помогающие уподобиться бытийно необходимому сущему. Первое уподобление требуется от него, раз он наделен мрачной плотью с раздельными органами, различными силами и многообразными влечениями; второе — поскольку он обладает животным духом, место которого в сердце и который выступает началом для всего остального тела и для имеющихся в последнем сил; третье же — поскольку он тождествен себе, т.е. является сущностью, которой он познал бытийно необходимое сущее.

Счастье и избавление от мук могло ему принести, как он уже знал, лишь такое постоянство созерцания бытийно необходимого сущего, когда он не будет отвлекаться от него ни на единое мгновение. Дальнейшие же размышления над тем, как именно добиться такого постоянства, убедили его в необходимости прибегать к этим трем родам уподобления.

Первое уподобление не только не дает никакого созерцания, но и, отвлекая внимание, препятствует ему, ибо оно заставляет заниматься чувственными предметами, а таковые все встают препятствием на пути к достижению того созерцательного состояния. Уподобление данного рода требуется единственно для того, чтобы поддерживать существование животного духа, посредством которого достигается второе уподобление — небесным телам. В этом отношении потребность в нем, при всем приносимом им ущербе, вызывается необходимостью.

Второе уподобление дает для достижения постоянного Созерцания очень много, но все же Созерцание, связанное с ним, не безупречно, поскольку тот, кто погружен в подобного рода Созерцание, думает одновременно и о самом себе, отвлекаясь самостью своею так, как это выяснится ниже.

Третьим же уподоблением достигается чистое Созерцание, ничем не омрачаемое Погружение, когда все внимание устремлено только на бытийно необходимое сущее. Кто пребывает в состоянии подобного рода созерцания, для того собственной его самости уже не существует — она скрывается, исчезает и обращается в ничто. И то же самое происходит со всеми прочими самостями, много их или мало, помимо бытийно необходимого истинно единосущего (великое оно, Всевышнее и Всеславное).

Когда стало ясно для него, что конечная цель его состоит в этом, третьем, уподоблении, что достичь его он может, лишь долго упражняясь и прибегая ко второму уподоблению, и что необходимое для этого время он может обеспечить себе только через уподобление первого рода, когда стало понятно, что первое уподобление, при всей его необходимости, само по себе является препятствием и что хотя оно оказывает помощь акцидентально, а не сущностно, тем не менее обойтись без него невозможно, тогда он счел своим долгом прибегать к уподоблению первого рода лишь в меру необходимости, т.е. самую малость — столько, сколько требуется для того, чтобы поддерживать существование животного духа.

Для поддержания же существования животного духа, как он обнаружил, необходимы две вещи: во-первых, это то, чем он должен снабжаться изнутри, восполняя рассеивающиеся свои частицы, а именно пища; во-вторых, это то, посредством чего он должен оберегать себя снаружи, защищаясь от всякого рода напастей, вроде холода, жары, дождя, солнцепека, живых существ, доставляющих неприятности, и тому подобного. При этом ему было понятно, что если он станет прибегать к этим необходимым вещам необдуманно, как попало, то может хватить лишку, и тогда он сам не заметит, как старания его обернутся против него же самого. И он счел за благоразумное установить для всего этого какие-то пределы, которые не будет преступать, и какую-то меру, которую не станет превышать.

Ему было ясно, что решение этой задачи требует рассмотрения того, какого рода пищу он употребляет, что именно он ест и через какие промежутки. Рассмотрев прежде всего, какого рода пища им употребляется, он увидел, что ее можно разделить на три разряда: не созревшие до конца и не достигшие предела роста растения, т.е. всевозможная годная в пищу свежая зелень; далее, плоды растений, которые уже созрели, достигли

полного развития и произвели семена, чтобы из них образовались другие растения того же вида и тем самым была обеспечена сохранность данного вида, т.е. всевозможные свежие и сушеные плоды; наконец, разновидности пригодных в пищу сухопутных и морских животных.

Как он выяснил раньше, все три рода этих предметов представляют собой творения бытийно необходимого сущего, в приближении к которому и в стремлении к уподоблению которому, по его убеждению, и заключается его счастье. Конечно, употребление этих предметов в пищу останавливает их движение к полному развитию, препятствует достижению стоящей перед ними конечной цели. Следовательно, это мешает действию того действующего начала, а противодействие этому началу мешает достижению и его собственной цели — приближению к оному действующему началу и уподоблению ему. Лучше всего было бы, думал он, если бы ему можно было вообще отказаться от всякой пищи, но это невозможно. Он понимал, что воздержание от пищи привело бы к гибели его тело, а это было бы еще более серьезным противодействием сотворившему его началу, чем вышеуказанное противодействие, так как сам он пребывает выше прочих вещей, коих гибель выступает условием поддержания его собственного существования.

Выбрав меньшее из двух зол, он решил позволить себе менее серьезное противодействие и счел благоразумным брать для себя те из перечисленных предметов, которые он может достать, когда их у него нет, и притом в количествах, о которых будет сказано ниже.

Если в наличии имеются все эти предметы, то ему следует отобрать, сообразуясь с обстоятельствами, те из них, потребление которых не создаст слишком серьезного препятствия действию того действующего начала. Можно, к примеру, употреблять в пищу мякоть окончательно созревших плодов, коих зернышки способны породить растения того же вида, при условии, если зернышки эти будут сохранены, т.е. не съедены, не испорчены и не брошены в каменистое, покрытое солончаком или какое другое непригодное для растительности место. Если ему нельзя найти плодов со съедобной мякотью, таких, как яблоки, груши, сливы и т.п., то он может употреблять в пищу плоды, у которых съедобны только сами зернышки, такие, как орехи и каштаны, или еще не развившуюся до конца зелень. В том и другом случае он, однако, должен соблюдать следующие условия: выбирать растения более всего распространенных и бурно размножающихся видов, не вырывать их с корнем и не губить у них зернышки. При отсутствии же и таких растений он может употреблять в пищу животных или откладываемые ими яйца. В отношении животных условие, подлежащее соблюдению, состоит в том, чтобы в пищу шли наиболее распространенные виды и чтобы ни один вид не оказался полностью искорененным.

Таковы были взгляды, к которым он пришел в отношении того, какого рода пищей он должен пользоваться.

В отношении же количества им было решено, что пищи должно быть ровно столько, сколько требуется для утоления голода, но не более того.

А что касается промежутков времени, разделяющих каждые два приема пищи, то в отношении них он решил следующее: когда потребность в

пище будет удовлетворена, он должен держаться, не прикасаясь к другой еде до тех пор, пока не наступит слабость, препятствующая некоторым из тех действий, которые он должен совершать при уподоблении второго рода и о которых речь пойдет ниже.

В отношении же вещей, которыми он должен оберегать себя снаружи для поддержания существования животного духа, дело облегчалось тем, что он одевался в шкуры и имел жилище, охранявшее его от всяких внешних напастей. Этого было вполне достаточно, и он не считал нужным делать в этом направлении чего-нибудь еще. Так что ему оставалось только соблюдать предписанные им себе правила приема пищи, о которых рассказывалось выше.

После этого он приступил к осуществлению действий второго рода, т.е. к уподоблению небесным телам, подражанию им и заимствованию свойственных им атрибутов. Он рассмотрел их признаки, и те оказались у него сведенными к трем разрядам.

В первый разряд вошли признаки, характеризующие небесные тела с точки зрения их отношения к расположенному под ними миру возникновения и уничтожения, а именно вызываемые ими в этом мире нагревание и — акцидентально — охлаждение, а также освещение, разрежение, сгущение и прочие производимые ими вещи, коими мир этот предрасполагается к тому, чтобы на него изливались от бытийно необходимого действователя духовные формы.

Во второй разряд вошли признаки, присущие самим небесным телам, например то, что они прозрачны, то, что они светятся, то, что они чисты, ничем не замутнены и не запятнаны, то, что они совершают вращательное движение, одни — вокруг собственного центра, другие — вокруг чужого.

В третий разряд вошли признаки, характеризующие небесные тела с точки зрения их отношения к бытийно необходимому сущему, например то, что они постоянно погружены в созерцание этого сущего, не отвлекаются от него, стремятся к нему, следуют его решениям, предаются целиком осуществлению его воли и совершают движения, только угодные ему и по его соизволению.

И начал он уподобляться небесным телам, стараясь всеми силами перенимать у них черты каждого из перечисленных выше трех разрядов.

В отношении первого разряда уподобление его небесным телам состояло в том, что он взял за правило всякий раз, как увидит животное или растение, испытывающее в чем-то нужду, страдающее от какой-то порчи, повреждения или помехи, непременно избавлять их от этого по мере своих сил. Когда он замечал, что какое-то препятствие заслоняет растение от солнца, что с ним сцепилось какое-то другое растение, причиняющее ему вред, или что оно едва не гибнет от недостатка влаги, он удалял препятствие, буде его можно было удалить, отцеплял от него растение, причиняющее вред, так, чтобы и тому не нанести ущерба, и, как мог, ухаживал за растением, поливая его водой. Когда он замечал у кого-нибудь из животных, что его обижает гиена, что оно в чем-то запуталось, что к нему пристала колючка, что глаза или уши ему засорило чем-то, что оно страдает от жажды или голода, он, как мог, старался избавить животное от всего

этого, накормить его и напоить. А когда замечал, что упавшим камнем или осыпавшимся берегом перегорожено русло потока, орошающего растения и служащего местом, куда животные приходят на водопой, он очищал его. Он продолжал с усердием заниматься уподоблением этого разряда, пока не достиг преследуемой в нем цели[106].

В отношении второго разряда уподобление его небесным телам состояло в том, что он взял за правило следить все время за чистотой своей, удалять с тела все, что пачкает его и грязнит, как можно чаще обливаться водой, держать в опрятности ногти, зубы, скрытые части тела, по мере возможности душить их благовонными растениями, умащать различными ароматическими маслами, ухаживать за одеянием своим, дабы оно было чистым и благоухающим, так что стал он под конец сиять и красотой, и благолепием, и чистотой и распространять вокруг благоухание. Одновременно он взял за правило приводить себя тем или иным способом в круговращательное движение: то кружил по острову, обходя его побережье и гуляя по окраинам, то обходил или обегал по нескольку раз свой дом или какой-нибудь камень, то вращался вокруг себя до потери сознания[107].

В отношении же третьего разряда уподобление его небесным телам состояло в том, что он беспрестанно размышлял о бытийно необходимом сущем, отрешаясь от всего чувственного, зажмуривая глаза, затыкая уши, стараясь всеми силами не дать увлечь себя воображению и стараясь думать лишь о нем одном и не примысливать к нему ничего другого. А для этого он вращался вокруг себя и придавал вращению своему всевозрастающую скорость: с убыстрением вращения чувственно воспринимаемые предметы скрывались, воображение и прочие нуждающиеся в телесных органах силы притуплялись, тогда как действие самости его, отрешенной от тела, приобретало все большую и большую интенсивность. Временами мысль его освобождалась от всего постороннего, и он созерцал ею бытийно необходимое сущее, но вскоре телесные силы начинали одолевать его опять, выводя из оного состояния и низводя в нижайшее из нижайших (ср.: Коран, 95:5), и он вновь оказывался в своем прежнем положении. Когда же у него наступала усталость, мешавшая достижению преследуемой им цели, он закусывал чем-нибудь, соблюдая правила, о которых говорилось выше, и возобновлял занятия свои, направленные на уподобление телам небесным по трем упоминавшимся разрядам.

В усердных занятиях тех прошло какое-то время, на протяжении которого он вел джихад телесными своими силами[108], когда и он боролся с ними, и те противоборствовали ему. В мгновения, когда он брал над ними верх и мысль его отрешалась от всего постороннего, он впадал ненадолго в те состояния, которые бывают у людей, добившихся третьего уподобления. И тогда, поставив своей целью третье уподобление и стремясь достичь его, он стал рассматривать атрибуты бытийно необходимого сущего.

Еще до того как предпринимать для достижения этой цели первые практические шаги, размышляя об этом сущем в теоретическом плане, он понял, что атрибуты его двояки: это или такие атрибуты, как знание, могущество, мудрость, или такие, как отрешенность от телесности, сопутствующих ей признаков и всего того, что имеет с ней хотя бы даже отдаленную связь[109], причем аффирмативные атрибуты должны отвечать следующему условию: им надлежит быть столь чистыми, чтобы в них не содержалось ничего, свойственного телам, и в частности множественности, и чтобы самость необходимо сущего, таким образом, не оказывалась множественной из-за этих атрибутов; а потому они должны все сводиться к одной идее — к идее сущности его самости. И он начал искать пути к уподоблению ему по каждому из двух родов его атрибутов.

Поняв, что положительные атрибуты все сводятся к сущности самости необходимо сущего и что в них нет никакой множественности, поскольку множественность принадлежит к признакам, свойственным телам, а также уяснив, что знание его о собственной самости не есть что-то дополнительное к самой его самости, что как его самость есть знание его о своей самости, так и знание его о своей самости есть его самость, он убедился: если бы удалось ему познать свою самость, то это знание его, посредством которого он познал собственную самость, не было бы чем-то дополнительным к его самости, но было бы тождественно ей. А посему он решил, что уподобление его бытийно необходимому сущему по положительным атрибутам должно заключаться в одном лишь познавании его, без примысливания к тому чего бы то ни было свойственного телам. Тем он и занялся.

Что же до негативных атрибутов, то все они сводятся к отрешенности от телесных признаков. А раз так, то он начал освобождать свою самость и от этих признаков. Впрочем, от многих из них он уже избавил ее в ходе предшествовавших упражнений, с помощью которых старался уподобиться небесным телам. Но немало их и сохранялось еще у него. Так, например, обстояло дело с вращательным движением, ибо движение принадлежит к наиболее специфическим признакам тел, а также в случае с уходом за растениями и животными, с проявлением к ним жалости и удалением от них всего, что им мешает, поскольку прежде всего он должен был это увидеть, а увидеть он мог только посредством определенной телесной силы, после чего он должен был заниматься ими, прибегая опять же к той или иной из телесных сил. И он принялся освобождать себя от всех этих признаков, раз они не соответствовали уже тому состоянию, достижения которого он отныне добивался.

[Он все время то и делал, что сидел недвижно] не выходя из своей пещеры, со склоненной головой, с опущенным взором, отрешенный от всех чувственных вещей и телесных сил, сосредоточив все внимание свое, всю мысль на одном и только одном бытийно необходимом сущем[110]. Когда же перед воображением его представало что-нибудь постороннее, он напрягал все силы, чтобы изгнать его оттуда и отринуть прочь.

Долго предавался он подобным упражнениям, по нескольку дней кряду ничего не беря в рот и не делая ни единого движения. Временами, когда впадал он в состояние особого напряжения, все самости, помимо его собственной, исчезали из памяти его и мысли. Самость его, однако, не исчезала и в те мгновения, когда он погружался в созерцание бытийно необходимого истинно Первосущего. И он мучился от этого, понимая, что

к чистому созерцанию у него примешивается что-то постороннее и что внимание его раздваивается.

Он беспрестанно старался, отрешившись от себя самого, предаться чистому созерцанию Истинного Бытия. И под конец ему это удалось. [Исчезли из памяти его и мысли небес и земли и то], что пребывает между ними (ср.: Коран 5:20), все формы духовные и телесные силы, равно как и все отрешенные от материй самости, т.е. самости, познающие сущее, а в их числе и его собственная. Все обратилось в ничто, исчезло и стало рассыпающимся прахом (ср.: Коран 56:6). Осталось лишь единое истинное бытийно непреходящее Сущее, каковое изрекает слово свое, не являющееся, однако, чем-то дополнительным к его самости: «Кому царство в тот день? Богу Единому, Могучему!» (ср.: Коран 40:16). И речь его он уразумел, зов его услышал, и не воспрепятствовало ему в понимании этого то, что речи он не знал и сам не говорил[111]. Погрузившись в это состояние свое, он созерцал нечто такое, что и глаз не видывал, и ухо не слышало и что не представлялось сердцу человеческому[112].

Но не привязывайся сердцем к описанию того, что не представлялось сердцу человеческому. Ведь описать невозможно даже многое из того, что может представиться ему. Так что же говорить о вещи, которая непредставима для сердца, которая принадлежит иному миру и пребывает на иной ступени, чем оно! Причем, говоря о сердце, я имею в виду не тело сердца и не пребывающий в его полости дух, а форму этого духа, изливающуюся благодаря силам его на тело человека. Каждый из трех предметов этих называется «сердцем», но ни одному из них та вещь представиться не может, а выразимо только то, что представимо им.

Кто берется передать это состояние, тот пытается совершить невозможное и уподобляется человеку, который пробует на вкус передаваемые красками цвета как таковые, желая узнать, допустим, о черном цвете, сладкий он или кислый. Тем не менее мы дадим тебе возможность получить хотя бы косвенное представление о созерцавшихся им на той Стоянке[113] чудесах, а для этого мы не станем колотить в дверь к самой сути дела, но пойдем по окольному пути символического повествования. Ибо о том, что бывает на той Стоянке, достоверное знание способен получить лишь тот, кто сам на ней и побывал.

А теперь слухом сердца, взором разума своего приготовься воспринять то, что я поведаю тебе и в чем, быть может, ты найдешь себе указание, направляющее на верную стезю. Только вот мое условие: не требуй сейчас от меня никаких устных пояснений дополнительно к тому, что я излагаю тебе на этих листках, — слишком узок простор, слишком опасно рассуждать о предмете, по самой природе своей неизреченном.

Итак, говорю я, исчезнув[114] для своей и прочих всех самостей, он видел в бытии лишь вечносущее живое единое и созерцал то, что было дано ему в непосредственном созерцании. Затем, когда он, очнувшись, вышел из этого опьянению подобного состояния и начал вновь замечать другие предметы, его внезапно осенило: ведь у него нет самости, от которой отличалась бы самость Всевышнего Истинного Бытия, — сущность самости его тождественна самости Истинного Бытия, а то, что прежде он считал

своей собственной самостью, отличной от самости Истинного Бытия, в действительности не есть какое-то нечто, ибо нет ничего, помимо самости Истинного Бытия. Это похоже на солнечный свет, который, падая на плотные тела, становится видимым в них: хотя свет этот и кажется принадлежащим телу, в котором появился, на самом деле это свет солнца, и если бы тело исчезло, то исчез бы и свет его; солнечный же свет оставался бы таким же, как был, не уменьшаясь при наличии тела и не увеличиваясь при отсутствии его. Когда оказывается тело, способное воспринять этот свет, оно воспринимает его, а если тело лишено такой способности, в нем ничего и не возникает.

Точка зрения эта у него подтверждалась тем, что самость Истинного Бытия (Великое Оно и Всемогущее) не допускает в себе, как уже выяснилось, никакой множественности и что знание его о себе тождественно его самости. Отсюда следовало: у кого налицо знание о его самости, у того налицо его самость; знание у него налицо, стало быть, у него налицо и самость. Но эта самость может наличествовать только у нее самой; самостью же является само ее наличие; следовательно, оно тождественно самости.

Точно так же относятся к этой истинной самости все те отрешенные от материи самости, которые представлялись ему прежде множественными и которые стали для него с этой точки зрения уже чем-то единым. А ведь сомнительная точка зрения та едва не укоренилась в душе его, и так бы оно и было, если бы не поправил дело милостью своей Аллах, наставивший его на верный путь, когда он понял, что эта точка зрения была порождена у него остатками свойственного телам мрака и присущей чувственным вещам неясности. Ибо множественное, малочисленное и единичное, единство и множественность, соединение и разъединение — все это признаки, свойственные телам. Между тем отрешенные от материи самости, обладающие знанием о самости Истинного Бытия (Великое Оно и Всемогущее), ввиду отвлеченности их от материи нельзя описывать ни как нечто множественное, ни как нечто единое. Ибо множественность означает пребывание самостей друг к другу в отношении инаковости, и точно так же единство возникает только через соединение, а все это может иметь какой-то смысл лишь применительно к вещам составным и смешанным с материей.

Но выразить все это здесь словами очень нелегко. Ибо если об отрешенных от материи самостях говорить, как мы это делаем, во множественном числе, то это внушит мысль об их множественности, в то время как они не образуют никакого множества, а если использовать единственное число, то это внушит мысль о единстве, между тем как эта идея неприменима к ним.

Мнится мне, что кто-нибудь из тех летучих мышей, коим солнце ослепляет глаза[115], вскочит тут и, содрогаясь в цепях безумства своего, воскликнет: «Это ты уж так перемудрствовал, что, лишившись натуры рассудительных людей, стал выступать против положений, подсказываемых самим разумом. Ведь именно таково положение о том, что нечто может быть только или единым, или множественным!» Но пусть он, поостыв немного, воздержится от дальнейших пылких речей и подумает, не лучше

ли ему пенять на самого себя. Пусть взглянет на окружающий его низменный, чувственный мир так, как на него смотрел Хайй, сын Йакзана, когда мир этот ему казался, с одной точки зрения, неопределенным и не поддающимся никакому ограничению множеством, а с другой — чем-то единым, так что он даже колебался некоторое время, не решаясь отдать предпочтение какой-то одной из этих точек зрения.

Ведь мир чувственный — это то, в чем берут начало множественное и единичное, в чем сущность их может иметь какой-то реальный смысл и в чем бывают разъединение и соединение, местопребывание в одном и в различных участках пространства, совпадение и расхождение. Какое же может тот человек иметь представление о мире Божественном, относительно которого нельзя сказать «все» или «часть», к которому нельзя применить ни одного привычного для слуха выражения, не приписав ему при этом чего-то противоречащего действительности, который, стало быть, познать способен только тот, кто созерцал его, и коего сущность приобретает положительный смысл лишь для того, у кого она получила наличное бытие.

Что же до слов его «лишившись натуры рассудительных людей, стал выступать против положений, подсказываемых самим разумом», то пусть будет так, и оставим его в покое вместе с его разумом и рассудительными людьми. Ибо разум, который имеют в виду он и ему подобные, есть не что иное, как рациональная сила, обозревающая единичные чувственно воспринимаемые предметы с тем, чтобы свести их множество к данной общей идее, а люди рассудительные, о которых говорят они, — это те, кто как раз и практикует указанный метод умозрения. Метод же познания, о котором речь идет у нас, превосходит все это, так что пусть замкнут себе уши, чтоб не слышать ее, те, кому неведомо ничего, помимо чувственных предметов и их общих идей, и да вернутся они к единомышленникам своим, кои знают явное в жизни здешней, но к будущей небрежны[116].

Коли ты из тех, кому достаточно подобного рода косвенных указаний и намеков касательно предметов, относящихся к Божественному миру, и если не станешь придавать высказываниям нашим те значения, которые им придают в обычном словоупотреблении, то мы не преминем тебе рассказать еще кое-что о том, что именно созерцал Хайй, сын Йакзана, находясь на упомянутой выше Стоянке обладателей истины.

После чистого Погружения, говорю я, после полного Исчезновения и Соединения, созерцая высшую, лишенную тела, сферу, он увидел свободную от материи самость[117], которая не была ни самостью Истинного Единого, ни самой сферой, ни чем-либо отличным от них. Это нечто вроде появляющегося в гладком зеркале образа солнца, который не есть ни солнце, ни зеркало, ни что-либо отличное от них[118]. Он увидел у отрешенной от материи самости той сферы совершенство, блеск и красоту слишком великие, чтобы описать их был способен хоть какой-нибудь язык, и слишком тонкие, чтобы их можно было облечь в какие-то буквы или звуки. Увидел он и то, что эта самость пребывает в состоянии высшего наслаждения, радости и блаженства от созерцания самости Истинного Бытия (велика Его слава).

И у следующей сферы, сферы неподвижных звезд, созерцал он свободную от материи самость, которая тоже не была ни самостью Истинного Единого, ни отрешенной от материи самостью высшей сферы, ни самой этой сферой, ни чем-либо отличным от них. Это было нечто вроде образа солнца, появляющегося в зеркале, которому образ передается от другого, обращенного к солнцу, зеркала. И у этой самости он увидел те же блеск и красоту и то же наслаждение, что и у самости высшей сферы.

Точно так же и у следующей за ней сферы, сферы Сатурна, созерцал он свободную от материи самость, которая не была ни какой-нибудь из созерцавшихся им дотоле самостей, ни чем-либо отличным от них. Это было нечто вроде образа солнца, появляющегося в зеркале, в коем отражается образ, отраженный во втором зеркале, в котором отражается образ, отраженный в третьем, обращенном к солнцу, зеркале. И у этой самости он увидел тот же блеск и то же наслаждение, что и у предыдущих.

Так и дальше продолжал он созерцать у каждой сферы самость, отрешенную, свободную от материи, которая не была ни какой-нибудь из предыдущих самостей, ни чем-либо отличным от них. Это было нечто вроде образа солнца, отражение которого передается от зеркала к зеркалу в порядке расположения сфер. И у каждой самости этой созерцал он нечто такое, относящееся к красоте и блеску, наслаждению и радости, что и глаз не видывал, и ухо не слыхало и что не представлялось сердцу человеческому. И в конце концов он дошел до мира возникновения и уничтожения, образуемого целиком тем, что заполняет сферу Луны. У мира этого он увидел свободную от материи самость[119], которая не была ни какой-нибудь из созерцавшихся им самостей, ни чем-либо отличным от них. У этой самости было семьдесят тысяч ликов, у каждого лика — семьдесят тысяч уст, в каждых устах — семьдесят тысяч языков, коими те уста и восславляли, и благословляли, и превозносили неустанно Истинное Единое[120]. И у этой самости, которая представлялась ему прежде множественной и которая казалась вовсе не множественной, он увидел то же совершенство и то же наслаждение, что и у предыдущих. Это было нечто вроде образа солнца, являющегося в подернутой рябью воде, в которой отражается образ, полученный от последнего из зеркал, в коем завершается многократное отражение, идущее в указанном выше порядке от обращенного к самому солнцу зеркала.

После этого он стал созерцать свою собственную самость: если бы самость семидесяти тысяч ликов могла распадаться на части, мы сказали бы, что она одна из них; если бы самость его не возникла после того, как ее не было, мы сказали бы, что она тождественна этой самости; если бы она не обособилась телом его при возникновении оного, мы сказали бы, что она вообще не возникала[121].

Самости, подобные своей, он созерцал на этой ступени и у тел, которые, раз возникнув, успели уже исчезнуть, и у тел, которые продолжали существовать одновременно с ним, причем таковые образовывали бы бесконечное множество, если бы им можно было приписывать множественность, или составляли бы все некое единство, если бы их позволительно было характеризовать как нечто единое. У самости своей и у тех, что на-

ходились на одной с ним ступени, он увидел нечто такое, относящееся к красоте, великолепию и наслаждению, что и глаз не видывал, и ухо не слыхало и что не представлялось сердцу человеческому, нечто такое, чего не описать ни одному любителю описаний и чего не уразуметь никому, помимо тех, кто достиг Соединения и Знания.

Созерцал он во множестве и такие отрешенные от материи самости, которые напоминали зеркала ржавые и покрытые грязью, а к тому же в бытии своем отвращенные от зеркал гладких, с запечатленным на них образом солнца, и повернутые к ним своею тыльной стороной. У самостей этих узрел он черты, такие безобразные и несовершенные, о каких не приходилось ему прежде никогда и думать. И видел он их пребывающими в страданиях бесконечных, в горести неизбывной, охваченными вихрем мучения, палимыми огнем Разъединения и пилимыми пилой меж тщетой и суетой[122].

Он увидел здесь, помимо этих осужденных на муки самостей, и такие, которые, раз явившись, исчезали, раз сгустившись, растворялись. И пока он рассматривал их ближе, изучал внимательно, взору его открылись и ужас великий, и беда огромная, и творение торопливое, и порядки премудрые, выравнивание и вдувание, устроение и уничтожение[123].

Но недолго пришлось ему предаваться этим наблюдениям: чувства вернулись к нему, и, очнувшись, он вышел из своего на обморок похожего состояния — Стоянка эта выскользнула из-под ступней его, и явился взору его чувственный мир, а мир Божественный скрылся из виду. Ибо миры эти несовместимы, как две жены: угодишь одной — разгневаешь другую.

Ты можешь сказать: «Из рассказанного тобой об оном Созерцании явствует, что если отрешенные от материи самости принадлежат каким-то постоянно существующим, не уничтожающимся телам, таким, как небесные сферы, то и они существуют постоянно, а если они у тел, которых ожидает гибель, таких, как разумные живые существа, то и их ожидают гибель, исчезновение и обращение в ничто в соответствии с тем, что ты выражаешь символами отражающих зеркал. Ведь отображение существует лишь постольку, поскольку существует зеркало, так что с уничтожением зеркала неизбежно уничтожается и исчезает отображение».

На это я отвечу тебе: как же быстро ты забыл о нашем уговоре, нарушая выдвинутое условие. Разве не предупреждали мы тебя, что простор тут для выражения мыслей слишком узок и что слова, как ни применяй их, будут внушать представления, искажающие истинное положение вещей? Вот такие-то превратные представления у тебя и возникли. В заблуждение же тебя ввело то, что ты полностью отождествил символ с символизируемым. Это недопустимо даже в различных формах обыденной речи, а уж тем более — здесь.

Ведь солнце, свет его, образ его и внешний вид, зеркала и появляющиеся в них отображения — все это вещи, которые неотделимы от тел, существуют благодаря телам и в самих телах, а потому зависят в бытии своем от них и уничтожаются вместе с их уничтожением. Что же до Божественных самостей и господних духов, то они все свободны от тел и сопутствующих телам признаков, совершенно отрешены от них, не имеют

с ними никакой связи, не зависят от них, и им все равно, преходящи тела или непреходящи, существуют они или их нет. Единственно, с чем связаны те самости и духи и от чего они находятся в зависимости, — это самость Истинного Единого, бытийно необходимого Сущего, которое выступает по отношению к ним как их предтеча и начало, выступает причиной их и источником существования, даруя постоянство им, снабжая беспрерывным и непреходящим бытием.

Не они нуждаются в телах, а тела испытывают в них потребность. Ведь если бы они могли обратиться в ничто, то не существовало бы более и тел, так как началами для последних выступают именно они. Подобным же образом, если бы в ничто могла обратиться самость Истинного Единого (в возвышенности и в святости своей не допускающего, однако, применимость предположения такого к Нему, помимо которого нет иного божества), то не существовало бы более ни всех этих самостей, ни тел, ни чувственного мира в целом — не осталось бы ничего сущего. Ибо все взаимосвязано.

Хоть мир чувственный и следует, подобно тени, за миром Божественным, тогда как Божественный мир не зависит и свободен от него, все же предполагать возможность обращения его в ничто недопустимо, ведь мир этот обязательно должен следовать за Божественным миром[124]. Уничтожение для него означает лишь замену одного другим, а не обращение полное в ничто, о чем и говорится в Коране, там, где эту идею передают слова об изменении гор, об обращении их в подобие расщипанной шерсти, а людей — в подобие мотыльков (ср.: Коран 101:3–4), о скручивании солнца и луны (ср.: Коран 81:1) и о разливе морей в тот день, когда земля будет заменена другой землей, как равно и небеса (ср.: Коран 14:49).

Вот и все, что я мог поведать тебе косвенно о вещах, кои созерцал Хайй, сын Йакзана, на той возвышенной Стоянке, а посему просить меня о каких-то еще словесных разъяснениях бесполезно. А о том, чем завершается его история, я расскажу тебе, коли на то будет воля Всевышнего Аллаха.

Вернувшись из путешествия своего по тем местам, где странствовал, в мир чувственный, он проникся отвращением к суетным заботам дольней жизни и с возросшей силой стал стремиться к жизни отдаленной. А посему он предпринял попытку прежним способом вернуться на Стоянку ту и под конец достиг ее, употребив на это меньше усилий, чем в первый раз. Повторное пребывание на ней оказалось продолжительней предшествующего. По возвращении же в чувственный мир он возобновил попытки и достиг Стоянки с еще большей легкостью, чем в первый и второй раз, и еще дольше продолжалось пребывание на ней. После этого он достигал возвышенной Стоянки со все большей и большей легкостью и с каждым разом оставался там все дольше и дольше, пока не добился того, что по желанию и приходил на ту Стоянку и покидал ее. А пребывал он там уже беспрерывно, покидая ее только в случаях, когда вынуждали к тому потребности тела. Последние же он ограничил до степени, меньше которой уж и быть не может. Вместе с тем он все мечтал, что Бог (Великий он и Всемогущий) вообще освободит его от плоти, которая только

и принуждает его каждый раз расставаться с достигнутой им Стоянкой, после чего ему удастся целиком и навсегда предаться наслаждениям своим, избавившись от мук, испытываемых при расставании с той Стоянкой из-за потребностей тела.

В таком состоянии он пребывал вплоть до поры, когда ему перевалило за седьмое семилетие жизни, т.е. до пятидесяти лет. И вот тогда-то ему случилось встретиться с Абсалем, историю которого мы изложим дальше, коли на то будет воля Всевышнего Аллаха.

Рассказывают, что на некий остров, расположенный неподалеку от того, на котором, по одной из версий появления его на свет, родился Хайй, сын Йакзана, перешло одно из здравых вероучений, полученных от кого-то из древних пророков (да благословит их Аллах). Это было учение, подражавшее всем реальностям символами, которые давали о них образное представление и запечатлевали их образы в душах так, как это бывает обычно с речью, обращенной к широкой публике[125]. Вероучение это распространялось по острову, становилось все сильнее и влиятельней, так что тамошний царь и сам под конец к нему примкнул и людей своих исповедовать его обязал.

А на острове том родились и выросли два молодых человека, отличавшихся добродетельным нравом и благими помыслами. Одного звали Абсал, другого — Саламан[126]. Познакомившись с этим вероучением и проникшись к нему величайшим расположением, они обязались следовать всем его законам, соблюдать неукоснительно все предписываемые им обряды и выполняли обязательство свое в обоюдном дружеском согласии[127].

Временами они обсуждали между собой встречавшиеся в этом учении выражения, коими описывались Бог (Великий Он и Всемогущий), ангелы Его, возврат в потусторонний мир, загробные награды и наказания. При этом Абсал обнаруживал в большей мере способность углубляться в их внутренний смысл, склонность проникать в их духовное содержание и стремление подвергать их иносказательному толкованию, между тем как друг его Саламан склонен был скорее придерживаться их буквального смысла, иносказательного толкования избегать, от самостоятельных суждений и размышлений воздерживаться. Но тот и другой проявляли усердие в отправлении внешних обрядов, воспитании души и противоборствовании страстям. В религиозном учении том имелись, с одной стороны, положения, которые побуждали вести жизнь уединенную, обособленную и указывали, что спасение и избавление заключаются именно в этом, а с другой — положения, склонявшие вступать в близкие отношения с людьми и жить в постоянном общении с ними. Абсал стал привержен поискам уединения, отдав предпочтение побуждавшим к тому положениям религии по природной склонности своей постоянно предаваться размышлениям, вникать всегда в существо вопросов и искать в вещах глубокий смысл, ибо то, чего он при этом надеялся добиться, чаще всего удавалось достичь в уединении. Саламан же стал привержен постоянному общению с людьми, отдав предпочтение соответствующим положениям религии по прирожденному ему боязненному отношению к размышлениям и самостоятельным суждениям, ибо общение свое с людьми считал средством, противодействующим подобного рода искушениям и кладущим конец инакомыслию, рассматривал как защиту от дьявольских наущений. И расхождение их взглядов по данному вопросу привело в конце концов к тому, что им пришлось расстаться[128].

Еще раньше когда-то Абсалю рассказали об острове, на котором произошло, как уже говорилось, самозарождение Хаййа, сына Йакзана. Он узнал о плодородии этого острова, о его богатствах, об умеренной температуре воздуха на нем. И он понял, что, уединившись там, нашел бы то, чего искал. А посему решил Абсал перебраться на тот остров и там, вдали от людей, провести остаток своей жизни. Собрав все деньги, что у него были, он истратил часть на покупку судна, а остальное раздал бедным, после чего распростился с другом своим Саламаном и сел на корабль.

Корабельщики доставили Абсаля на остров и, высадив на берег, уплыли прочь. И остался он жить на острове, поклоняясь Богу (Великий Он и Всемогущий), превознося и восхваляя его, предаваясь размышлениям о прекрасных именах его и возвышенных атрибутах. Ничто стороннее и не прерывало размышления его, и не примешивалось к его думам. Проголодавшись, он ел, сколько нужно было для утоления голода, плоды, которые находил на острове, или то, что удавалось раздобыть охотой на зверей. Так провел он некоторое время в счастье совершеннейшем и величайшей радости от близкого общения с Господом своим, и не проходило дня, чтоб не являлись ему для вящей веры и на глаз утеху знаки доброты его, расположения любезного, готовности помочь в нужде какой или в добывании пищи.

В ту пору Хайй, сын Йакзана, находился беспрерывно на возвышенных своих Стоянках и покидал пещеру только раз в неделю, дабы перекусить чем Бог послал, а потому столкнуться с ним Абсалю довелось не сразу. Бродя по острову, Абсал заглядывал во все уголки его, но ни единой человеческой души не встретил, никаких следов присутствия людей не нашел. И это доставляло ему еще большую радость и удовлетворение, убеждая в том, что он добился наконец желанного уединения и одиночества.

Но случилось так, что Хайй, сын Йакзана, выйдя однажды на поиски пищи, направился туда же, где оказался Абсал, и они увидели друг друга. Абсал не сомневался, что перед ним какой-то благочестивый отшельник, которого привело на остров, как и самого его, стремление уйти подальше от людей, а потому боялся, что если подойдет знакомиться к нему, то лишь выведет его из созерцательного состояния и помешает осуществлению того, чего тот надеется достичь. Что же до Хайя, сына Йакзана, то он и вовсе не понимал, что это перед ним, так как обликом своим Абсал не походил ни на одного из виденных им доселе животных: на нем была хламида из волос и шерсти, которую он принял за естественный покров. И долго он стоял, дивясь его виду.

Между тем Абсал, боявшийся нарушить его созерцательное состояние, бросился бежать от него, а Хайй, сын Йакзана, по природной любознательности своей кинулся за ним вдогонку, но, заметив, как быстро он бежит, отстал и спрятался от него. Абсал же, подумав, что тот прекратил

преследование и что поблизости его уже нет, принялся молиться, читать, взывать, стенать, умолять, возносить жалобы и увлекся этим настолько, что забыл обо всем на свете. А Хайй, сын Йакзана, не замечаемый Абсалем, стал подкрадываться к нему и приблизился на такое расстояние, что мог слышать его чтение и славословие, наблюдать, как он, смиренно преклонив колени, плачет. Внимал же он такому красивому голосу, таким слаженным звукам, каких не знал ни у одной разновидности живых существ. Затем он присмотрелся к его чертам и общему виду и убедился, что по наружности тот подобен ему самому. К тому же стало ясно, что бывшая на том хламида — не естественный кожный покров, а, как и у него, искусственно изготовленная одежда.

Благоговейный, смиренный и плачущий вид Абсаля не оставлял никакого сомнения в том, что это одна из самостей, познающих Истинное Бытие. Влекомый любознательностью, желанием узнать, что с ним, чем вызваны и плач его и самоунижение, он стал придвигаться к Абсалю все ближе и ближе. Но, почувствовав его присутствие, тот бросился от него со всех ног, а Хайй, сын Йакзана, кинулся за ним вдогонку и в конце концов настиг его благодаря силе и сноровке, коими наделил его Аллах как в умственном отношении, так и в телесном. Остановив Абсаля, он схватил его так, что вырваться тому не удалось.

При виде Хаййа, сына Йакзана, в наряде из мохнатых звериных шкур, с волосами, отросшими настолько, что те покрывали значительную часть туловища, при виде того, как стремителен его бег и как сильна его хватка, Абсал пришел в невероятный ужас и стал молить о пощаде, пытаясь растрогать его речами, которые тот не понимал и о которых даже не знал, что это такое. И все же в речах Абсаля он уловил признаки испытываемого тем страха, а потому стал успокаивать его, издавая звуки, каким научился у животных, накладывая руку его себе на голову, гладя его со всех сторон, заискивая перед ним и давая понять, что тот доставляет ему радость и удовольствие. И Абсал успокоился, убедившись в конце концов, что ничего дурного ему причинять не собираются.

Из любви к науке о толковании Абсал давно еще овладел и искусно пользовался большинством языков. И вот он начал обращаться к Хаййу, сыну Йакзана, на каждом из известных ему языков, расспрашивая его и всячески пытаясь довести до понимания его свои слова. Но старания его были тщетны: Хайй, сын Йакзана, все время только изумлялся доносившимся до слуха звукам, и единственное, что ему удавалось улавливать в них, — это то, что они выражают радость и доброжелательное отношение. И оба не могли надивиться друг другу.

При Абсале были остатки съестных припасов, захваченных с обитаемого острова, и он протянул их Хаййу, сыну Йакзана, но тот не понял, что это такое, ибо прежде ничего подобного не видел. Тогда Абсал отведал их сам и предложил знаками сделать то же Хаййу, сыну Йакзана. Но тот вспомнил о данном им обете соблюдать касательно пищи определенные условия и, не зная, что собою представляет предлагаемая ему еда и допустимо ли ему употреблять ее, отказался от трапезы. Абсал же продолжал его упрашивать и уговаривать, и Хайй, сын Йакзана, из доброго расположения к нему

и опасения оттолкнуть его от себя дальнейшим своим отказом, попробовал ее. Когда же, познакомившись со вкусом пищи, он нашел его приятным, ему подумалось, что поступил он неправильно, что обет его касательно еды оказался нарушенным. Раскаявшись в содеянном, Хайй, сын Йакзана, вознамерился расстаться с Абсалем, вернуться к обычным своим занятиям и постараться вновь достичь своей возвышенной Стоянки.

Впасть быстро в созерцательное состояние ему, однако, не удалось, а посему он решил: побудет с Абсалем в чувственном мире еще какое-то время, пока не выяснит всю истину о нем, а затем, освободившись таким путем от возбуждаемого им любопытства, ничем не отвлекаемый вернется на свою Стоянку. И он остался с Абсалем.

Абсал же, видя, что тот не умеет говорить, подумал, со своей стороны: если он захочет обучить его речи, науке и религии[129], с верой его ничего страшного не случится, но, напротив, ему сторицей воздастся за это, дело его будет богоугодным[130]. И начал он прежде всего с обучения его речи. Он показывал ему сперва на отдельные предметы, называл их по именам, а затем, повторяя то же самое, предлагал ему выговаривать слова, и тот произносил их, указывая на соответствующие предметы. Так обучил он его всем названиям предметов и постепенно добился того, что тот вскоре уже заговорил. И Абсал стал расспрашивать его после этого, кто он таков и откуда он попал на этот остров. Хайй, сын Йакзана, признался, что не знает ничего о своем происхождении, не знает ни о матери своей, ни об отце, если не считать вскормившей его газели[131], и поведал о себе все, включая и то, как он поднимался по ступеням познания, пока не вознесся до уровня Достижения.

Когда выслушал Абсал описания, дававшиеся Хаййем, сыном Йакзана, сущностям и самостям, отрешенным от чувственного мира и познающим самость Истинного Бытия (Великое Оно и Всемогущее), описания самости Истинного Бытия (Всевышнее оно и Всемогущее) посредством прекрасных его эпитетов, описания, которые он мог дать виденным им при Достижении радостям достигших и мукам разъединенных, — когда он выслушал все это, у него не осталось ни малейшего сомнения: все, что говорится в его вероучении о Боге, великом и всемогущем, об ангелах его, Писаниях, посланниках, о дне последнем, о рае его и аде, — это символы того, что созерцал Хайй, сын Йакзана. Глаза сердца его отверзлись, пламя мысли его возгорелось — постигаемое умом и передаваемое религиозной традицией у него совпали, способы толкования символического стали понятными. И не оставалось уже в религиозном законе ничего затруднявшего его, что не было бы доказанным, ничего сокровенного, что не раскрылось бы, ничего темного, что не разъяснилось бы, и стал он отныне одним из тех, кто обладает пониманием. На Хаййа, сына Йакзана, он начал смотреть теперь глазами почтения и уважения, уверенный, что он принадлежит к числу тех, кто близок к Богу, над кем не будет страха и кто не будет знать печали (ср.: Коран 2:36). Он обязался служить ему, следовать его примеру и руководствоваться советами его в отношении казавшихся ему противоречивыми практических предписаний религии, с коими знаком он был по вероучению своему[132].

Хайй, сын Йакзана, со своей стороны, стал разузнавать у Абсаля, что да как у него, и тот рассказал ему об острове своем: что за люди там живут, какого они придерживались образа жизни до прихода к ним нынешнего их вероучения, а какого стали придерживаться после. Познакомил он его и со всем тем, что говорит религия о Божественном мире, о рае, аде, воскрешении, о Судном дне, о воздаяниях, Весах и Пути[133]. Уразумев все это, Хайй, сын Йакзана, убедился, что в рассказанном нет ничего противоречащего тому, что созерцал на возвышенной своей Стоянке. А отсюда заключил: кто описал и передал все это людям, тот в описаниях правдив, в высказываниях справедлив, это посланник от Господа своего. И он уверовал в него, согласился с ним и засвидетельствовал убежденность свою в его посланнической миссии.

Потом он стал расспрашивать Абсаля о предписаниях религии, кои поведал людям тот посланник, об установленных им обрядах, и тот рассказал ему о молитве, о милостыне обязательной, о посте, о паломничестве и тому подобных внешних делах. Усвоив предписания эти и обряды, он признал их обязательными и начал сам их соблюдать во исполнение воли того, чья правота в нем не вызывала сомнений.

И тем не менее две вещи не выходили у него из головы, заставляя его и удивляться, и отказываться взять в толк, какая в них может быть мудрость.

Почему, во-первых, этот посланник, рассказывая о Божественном мире, описывает его людям преимущественно в образной форме и воздерживается от раскрытия истины в чистом его виде, так что люди, впадая в ужасный грех, приписывают Истинному Бытию телесность и веруют в такие вещи касательно Его самости, от которых он отрешен и свободен? И то же самое можно спросить относительно потусторонних наград и наказаний.

Почему, во-вторых, довольствовавшись одними этими религиозными предписаниями и обрядовыми обязанностями, он позволил стяжание богатств и излишества в еде, так что люди только и знают, что предаются суетным делам и отвращаются от истины? Ведь, по убеждению его, никто не должен был бы есть сверх меры, необходимой для поддержания жизни, а что касается богатств, то они вообще были лишены для него какого-либо смысла.

Узнавая о содержащихся в религиозном законе положениях касательно богатств, о таких, например, как положения об обязательной милости и ее разновидностях, о купле-продаже, о ростовщичестве, о карах, предусмотренных самим законом, и наказаниях, устанавливаемых судом, он находил их странными и ненужными. Если бы люди разумели истинное положение вещей, думал он, то непременно бросили бы заниматься всеми этими суетными делами, поняли бы, что они не нужны, и никто не стал бы выделяться никаким богатством, за которое или милостыню обязательную взимают, или руку отрубают при тайном его похищении, или жизни лишают при дерзком ограблении.

А думал он так потому, что, по разумению его, все люди наделены здравым смыслом, рассудительностью, благоразумием, и невдомек ему

было, насколько они глупы на самом деле, как несовершенны, не правы в суждениях и слабы умом, неведомо ему было, что они, как скот и даже хуже скота, сбились с верного пути (ср.: Коран 25:46; 7:178).

Проникшись к людям сильной жалостью и разгоревшись желанием самому их привести к спасению, он вознамерился отправиться к ним, дабы раскрыть и растолковать им истину. С тем и обратился он к другу своему Абсалю, спросив, не может ли он придумать чего, чтоб ему удалось добраться до людей. Абсал пытался было объяснить ему, как несовершенны у людей природные задатки, как отошли они от Божьей воли, но тот слов этих так понять и не сумел и в душе остался верен пробудившейся у него мечте.

Но Абсалю и самому хотелось, чтоб Всевышний наставил чрез него на путь истинный некоторых из его знакомых, которые готовы были встать на этот путь и более других могли рассчитывать на спасение. Поэтому он поддержал его решение. Лучше всего, подумали они, оставаться у берега морского и не отлучаться оттуда ни днем, ни ночью — авось ниспошлет им Бог какой-нибудь случай, и им удастся переправиться через море.

Они не покидали берега, обращаясь ко Всевышнему с молитвенной просьбой привести к успеху затеянное ими дело. И вот по воле Аллаха (Великий Он и Всевышний) сбился в море с пути своего корабль, а ветры и волны бушующие понесли его к берегу того острова. Когда его пригнало к побережью, те, кто были на борту, заметили двоих, стоявших у воды, и сошли к ним на берег. Заговоривши с ними, Абсаль попросил, чтобы те взяли их с собой, а корабельщики согласились и приняли их на борт. Аллах же послал им свежего ветра, который привел корабль вскорости к острову, на который они и хотели попасть.

Сойдя на берег, тот и другой вошли в тамошний город, Абсаля встретили друзья, и он рассказал им о Хайе, сыне Йакзана, а те, столпившись вокруг него, принялись выражать ему свое восхищение. Они и потом приходили, восхваляя и превознося его, а Абсал предупредил: эти люди превосходят всех понятливостью и рассудительностью, и если не удастся ему научить их уму-разуму, то он подавно не преуспеет в этом с широкой публикой. Главным же и самым большим человеком на острове был друг Абсаля — Саламан, тот самый, который предпочитал общение с людьми и говорил, что уединение следовало бы поставить под запрет.

И взялся Хайй, сын Йакзана, за обучение тех людей и приобщение их к тайнам мудрости. Но стоило подняться ему чуть выше буквального понимания слов, едва приступил он к толкованию знакомых им вещей способом, отличным от того, к которому они привыкли, как те стали отстраняться от него все больше и больше, а слова его начали вызывать в них гнев и возмущение. Впрочем, из приличия перед чужестранцем и из уважения к другу своему Абсалю они делали вид, что согласны с ним.

День и ночь вел с ними вежливые беседы Хайй, сын Йакзана, и с глазу на глаз, и при народе стараясь объяснить им истину, но единственно чего он добивался — это того, что они проникались к словам его еще большей неприязнью и отвращением. Были они людьми доброжелательными и правдолюбцами, да только по скудости природных задатков своих шли

они к правде не тем путем, подходили не с той стороны, подступались не через те ворота. Но что еще хуже было, так это то, что они и не желали познавать истину способом, свойственным тем, кто ею уже овладел. И Хайй, сын Йакзана, отчаялся направить их на путь истинный, а ввиду обнаруживаемой ими непредрасположенности к тому и вовсе потерял надежду на будущее их благополучие.

Рассмотрев, далее, один за другим различные классы людей, он пришел к заключению: всякая партия у них радуется тому, что у нее, божествами они сделали себе свои страсти, а предметами поклонения — вожделения свои, устремившись алчно за преходящими благами дольнего мира: увлекает их страсть к умножению, пока не навещают они могилы, так что ни увещеванием их не образумишь, ни красноречием не проймешь, а спорить с ними — только упорство их приумножать; что же до мудрости, то путь заказан им к ней, и не получить им, погрязшим в невежестве, ни единой толики ее; [покрыло ржавчиной их сердца, приобретенные ими], наложил Бог печать на сердца их и на слух, а на взорах их — завеса, и уготовлено им великое наказание!

Вихрь страданий, он увидел, закрутился вокруг них, мрак Разлуки их покрыл. Все они, за малым исключением, из религии своей черпают лишь то, что имеет отношение к дольнему миру, а дела, возложенные на них, как бы ни были они легки и необременительны, швыряют за спины свои и распродают по дешевой цене: отвлекают их от поминовения Бога купля и продажа, и не боятся они дня, когда перевернутся и сердца, и очи. Тогда он понял и убедился окончательно: говорить с ними об истине в чистом виде невозможно; требовать от них чего-то большего бессмысленно; пользоваться Божественным законом широкая публика в большинстве своем способна лишь в той мере, в какой закон этот касается ее мирской жизни, и лишь постольку, поскольку можно устроить жизнь свою на его основе так, чтобы не бояться покушения на собственное достояние со стороны других; грядущее же счастье дано обрести лишь считаным из них — тем, кто желает будущей жизни и должным образом стремится к ней, тем, кто верует, а кто несправедлив и предпочитает жизнь здешнюю, тому прибежищем будет геенна.

Сколь же тягостно, должно быть, и бедственно состояние человека, в чьих делах, коль проследить их от утреннего пробуждения до отхода ко сну, не встретишь ни единого, которое не направлено было бы на ту или иную цель, связанную с этими низменными, чувственными вещами: либо он богатства накопляет, либо к наслаждениям стремится, либо страсти утоляет, либо гнев свой вымещает, либо власти над другими добивается, либо делами религии занимается, дабы оными кичиться или просто, чтоб головы не лишиться[134]. Все это — мрак, один поверх другого, в бездонном море (ср.: Коран 24:40). И нет средь вас никого, кто не вошел бы в геенну; для Господа твоего это — приговор окончательный (ср.: Коран 19:72).

Разобравшись, в каком находятся люди состоянии, и выяснив, что в большинстве своем они пребывают на уровне неразумных животных, он пришел к заключению: вся мудрость, руководство и преуспеяние заключены в том, что провозглашалось посланниками Божиими и о чем гласит

Божественный закон; ничем этого и заменить нельзя, и дополнить невозможно. Ибо для каждого дела есть свои мужи и каждому удается то, к чему у него имеется призвание. Таково установление Бога по отношению к тем, кто ушел раньше, и не найдешь ты для установления его никакой замены (ср.: Коран 33:62; 35:41; 48:23).

А посему, обратившись к Саламану и друзьям его, он начал оправдываться за речи, которые с ними вел, и отказываться от них. Объявив, что взгляды его стали такими же, как их, и руководствуется он ныне тем же, чем они руководствуются, посоветовал им Хайй, сын Йакзана, соблюдать и впредь как заповеди религии, так и внешние ее обряды, поменьше заниматься тем, что не касается их, доверять двусмысленным высказываниям священных текстов и принимать их как есть, новых и собственных убеждений избегать, пример брать с праведных предшественников и всяких нововведений избегать. Вместе с тем он велел им не допускать свойственного широкой публике небрежения религиозным законом, погружения в мирские дела и строго-настрого предостерег от этого.

Они убедились с Абсалем: эти незрелые, несовершенные люди могут прийти к спасению только указанным выше путем; если их оторвать от этого пути и вознести на высоты умозрения, то положение их нынешнее расстроится, а степени счастливых достичь им не удастся — они зашатаются, опрокинутся и найдут себе недобрый конец (ср.: Коран 56:10); пребывая же в теперешнем своем состоянии до самого смертного часа, они обеспечат себе грядущее благополучие и приобщатся к тем, кто стоит с правой стороны. А стоящие спереди? А стоящие спереди — это приближенные к Богу[135].

Распрощавшись с этими людьми, они стали ждать, когда Бог ниспошлет им случай, чтобы вернуться на свой остров. И Аллах (Великий Он и Всемогущий) помог им переправиться туда.

Хайй, сын Йакзана, прежним своим способом начал добиваться того, чтобы оказаться на возвышенной Стоянке, и в конце концов достиг ее опять. Абсал же подражал ему, пока не приблизился — или почти не приблизился — к уровню его[136]. И поклонялись они Богу на острове том до самой своей смерти.

Вот что (да поможет нам с тобою Аллах духом от него) рассказывают о Хайе, сыне Йакзана, Абсале и Саламане. Рассказ этот содержит некоторые рассуждения, которых ни в книге никакой не встретишь, ни в беседе обычной не услышишь. Они относятся к сокровенному знанию, к коему восприимчивы лишь те, кто познает Аллаха, и которое остается неведомым лишь тем, кто пользуется Аллахом ради своей гордыни.

Передавая оное знание, мы отступили от пути, которым следовали наши благие предшественники, державшие его при себе и ни с кем не делившиеся им. Решиться же с такой легкостью приоткрыть эту тайну и разверзнуть скрывающий ее полог побудили нас те появившиеся в наше время порочные воззрения, с коими выступили некоторые современные нам любители пофилософствовать и которые разглашались ими так, что распространились по разным странам, и вред, приносимый ими, стал всеобщим. Нас охватило беспокойство за нетвердые умы, которые, отбро-

сив авторитет пророков (да благословит их Аллах), предпочли авторитет глупцов и невежд, как бы не возомнили они, будто воззрения эти как раз и являются теми, что предназначены только достойным их, и как бы их привязанность к ним и пристрастие не стали от этого еще сильней.

А посему мы сочли за благоразумное приоткрыть намеками тайну тайн, дабы направить эти умы на поиски истины и отвратить их от того порочного пути. Но и изложенные на сих немногих листках тайны мы не преминули прикрыть пологом тонким и завесой легкой, кои не замедлят развернуться перед тем, кто этого достоин, но окажутся слишком плотными для того, кто не заслуживает права заглянуть за них.

Братьев же моих — знатоков подобного рода рассуждений — я прошу принять извинения за вольности, которые мог допустить в объяснениях, и за погрешности, которые мог позволить себе в доказательствах. Ведь делалось мною это потому, что взбираться приходилось на высоты необозримые, а поведать о них хотелось языком доступным, дабы вызвать у людей стремление, возбудить у них влечение к тому, чтобы далее идти по достойному пути.

И прошу я у Аллаха прощения и снисхождения, молю, чтобы знание о себе Он дал нам чистое — ведь Он милостивый, щедрый. Мир тебе, о брат, коему долг мой приходить на подмогу, а равно милосердие Аллаха и благословение Его.

Ал-Газали

Ал-Газали Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ат-Туси (1058–1111) — крупнейший теолог, философ и факих-шафи'ит. Родился в г. Тусе (Хорасан), в Нишапуре был учеником аш'арита ал-Джувайни вплоть до смерти последнего в 1085 г., затем находился при салджукском вазире Низам ал-Мулке, который назначил его в 1091 г. преподавателем фикха в основанной им в Багдаде мадраса Низамийа. В 1095 г., после убийства исма'илитами Низам ал-Мулка, ал-Газали покидает Багдад под предлогом совершения хаджжа и, проведя 11 лет в Дамаске, Тусе и некоторых других городах, в 1106 г. по приглашению сына Низам ал-Мулка, Фахр ал-Мулка (вазира при салджукском султане Санджаре), начинает преподавать в мадраса Низамийа в Нишапуре. Незадолго до своей кончины возвращается в Тус.

Вслед за *фаласифа* ал-Газали делил людей по уровню их познавательных способностей на две категории: «широкую публику», «массу», и «избранных». К первой категории он относил рядовых верующих, которые слепо следуют религиозной традиции и перед которыми, дабы не смущать их, нельзя давать священным текстам символико-аллегорическое толкование, и мутакаллимов, которые в своих рассуждениях исходят из диалектических (в аристотелевском смысле слова) положений и функции которых должны ограничиваться защитой догм ислама от бид'а (иногда мутакаллимы выделяются в отдельную категорию, несколько возвышающуюся над массой рядовых верующих). Ко второй категории он причислял (часто в завуалированной форме) прежде всего философов (фаласифа), стремящихся постичь истину с помощью доказательств, основанных на достоверных посылках. Кроме того, к «избранным» он причислял суфиев, которые приходят к монистическому взгляду на бытие, но не на основе логических доказательств, а с помощью интуиции. Практическую пользу суфизма ал-Газали видел в направленности его учения к нравственному совершенствованию, но отвергал притязания суфиев на онтологическое единение с Богом, признавая «единение» лишь как символ постижения божества высшей познавательной силой — интеллектуальной интуицией.

Главные труды ал-Газали носят полемический характер. В крупнейшем своем сочинении «Ихйа' 'улум ад-дин», где трактуются вопросы культовой практики, социально значимых обычаев, «пагубных» черт характера и черт, ведущих к спасению, ал-Газали критикует современных ему *'улама'*, превративших религиозное знание в средство достижения мирских целей. Против исма'илитов (батинитов) направлены его труды «ал-Мустазхири» и «Файсал ат-тафрика байна-л-ислам ва-з-зандака». Дав сначала объективное и систематизированное изложение основных положений логики, физики и метафизики восточных перипатетиков в книге «Макасид ал-фаласифа», в работе «Тахафут ал-фаласифа» ал-Газали от имени мутакаллимов пытался показать неспособность фаласифа построить метафизику на принципах, согласующихся с буквой Священных текстов, не вступая при этом в противоречие в одних случаях с правилами логики, в других — с догматами ислама (о сотворенности мира; о знании Бога, распространяющемся на единичные вещи; о телесном воскресении). Ал-Газали говорил о нейтральности логики, математики и большей части физики по отношению к содержанию религиозных догматов, о безвредности этих дисциплин для мусульман всех категорий, противопоставляя в данном смысле этим частям философии метафизику. В то же время некоторые его работы, например «Ма'аридж ал-кудс», свидетельствуют о близости его собственных мировоззренческих идей к метафизическим концепциям восточных перипатетиков (признание тезиса о вечности мира, теории эманации и т.п.). В работах «ал-Кустас ал-мустаким», «Ми'йар ал-'илм» и «Михакк ан-назар» ал-Газали популяризирует логику восточных перипатетиков, изменяя, однако, ее терминологию и представляя правила логики так, как будто они выводятся им из Корана и сунны. Суфийский гносис в специальной форме рассматривается ал-Газали в работе «Мишкат ал-анвар», проблемы фикха трактуются им в книгах «ал-Басит», «ал-Васит», «ал-Ваджиз» и «ал-Мустасфа», а *усул ад-дин* — в «ал-Иктисад фил-и'тикад» и «ал-Арба'ин».

Еще в эпоху средневековья некоторые арабо-мусульманские авторы, например критик ал-Газали Ибн Рушд, объясняли кажущуюся противоречивость идейного наследия ал-Газали тем, что он обращал свои книги в разных случаях к разной аудитории, «будучи с аш'аритами — аш'аритом, с суфиями — суфием, с философами — философом». Многоликость учения ал-Газали стала причиной того, что он подвергался поношению со стороны мусульманских догматиков и ими же превозносился в качестве «довода ислама». Для последующих поколений мусульманских богословов, вплоть до современников, ал-Газали — один из авторитетнейших теологов ислама.

ИЗБАВЛЯЮЩИЙ ОТ ЗАБЛУЖДЕНИЯ*

Вступление

...Ты просил меня, о брат мой по вере, поведать тебе о цели наук и их тайнах, о пределе учений и их глубинах, рассказать тебе о том, что я пережил, извлекая истину из столкновений сект, придерживавшихся различных образов действия и методов; рассказать тебе о том, как я отважился подняться с подножия традиции на вершину проницательности, о том, какую пользу я извлек, во-первых, из учения калама, о том, во-вторых, что мне пришлось не по душе в методах та'лимитов, неспособных постичь истину по традиции Имама, о том, в-третьих, что я осмеял в методах философствования, и, наконец, о том, что мне понравилось в методах суфиев. Ты просил меня рассказать о том, какие жемчужины истины обнаружились передо мной, когда я изучал рассуждения людей о том, что заставило меня прекратить распространение науки в Багдаде, несмотря на многочисленность учеников, и о том, что побудило меня возобновить это занятие в Нишапуре после длительного перерыва.

Убедившись в искренности твоего желания, я поспешил ответить на твою просьбу, моля Аллаха о помощи, уповая на Него, прося у Него содействия и покровительства. Знайте же (да благоволит Аллах вести вас по праведному пути и да облегчит Он вам своим руководством движение ваше к истине), что различие людей по религиям и верованиям, а также различие толков внутри одного вероучения вследствие обилия партий и противоречивости методов, подобно глубокому морю, в коем утонули многие и из которого выбрались лишь единицы, причем каждая партия утверждает, что спаслась именно она, и каждая группа чрезвычайно довольна своим учением. Это и есть то, что обещал нам глава посланников Божьих (да благословит его Аллах) — а он никогда не ошибается, — когда говорил: «Мой народ будет разделен на семьдесят три партии, из коих спасется лишь одна». Так что обещанное им свершилось.

В цветущие годы моей жизни, — с тех пор, как я достиг зрелости (а зрелости я достиг еще до того, как мне исполнилось двадцать лет), и до настоящего времени, когда мои лета уже перевалили за пятьдесят, — я без конца бросался в пучину этого глубокого моря, бороздил, как храбрец (а не как опасливый трус), по дну его, залезал в трясину темных вопросов, бросался навстречу любой проблеме, шел напролом сквозь любые трудности, изучал догматы каждой партии и раскрывал тайные учения каждой секты, дабы отличить правого от лживого и тех, кто придержи-

* Первую публикацию произведения ал-Газали «Избавляющий от заблуждения» на русском языке (пер. А.В. Сагадеева) см.: [*Из истории философии...*, 1960].

вается сунны, от тех, кто вводит еретические новшества. При этом я не пропустил ни одного представителя батинийа[137] без того, чтобы не полюбопытствовать о смысле его учения, ни одного представителя захирийа[138] без того, чтобы не загореться желанием ознакомиться с сущностью его учения, ни одного философа без того, чтобы не задаться целью достичь глубины его философии, ни одного мутакаллима без того, чтобы не постичь цели его калама и его диалектики, ни одного суфия без того, чтобы не воспылать страстью к проникновению в тайны суфизма, ни одного ортодокса без того, чтобы не полюбопытствовать, к чему сводится суть его ортодоксальности, ни одного еретика-безбожника без того, чтобы не проследить, откуда у него берется та дерзость, с которой он отвергает Всевышнего и предается ереси. Жажда постижения истинной природы вещей было моим свойством и повседневным желанием, начиная с первых моих самостоятельных шагов, с первых дней моей юности. Это было инстинктом и врожденным качеством, кои были заложены в мою натуру Аллахом помимо моей воли и без всяких усилий к тому с моей стороны. Благодаря этому с меня спали узы традиции и рассыпались унаследованные догмы уже к тому времени, когда я приблизился к отроческим годам. Ибо увидел я, что христианские отроки получали не иначе как христианское воспитание, иудейские — иудейское, а мусульманские — мусульманское. Я услышал предание о Пророке (да благословит его Аллах и приветствует), в котором он говорит: «Каждый новорожденный появляется на свет в первородной чистоте, и лишь впоследствии родители делают из него либо иудея, либо христианина, либо мага». Уже в те отроческие годы душа моя устремилась к постижению первоначальной природы человека и истинной природы догм, приобретаемых путем подражания родителям и наставникам, к тому, чтобы разобраться, чем отличаются эти догмы одна от другой (а принципы их усваиваются в процессе обучения, и существуют разногласия в определении того, какие из них истинны и какие — ложные). И я думал про себя: «Первое, что мне нужно, — это познать истинную природу вещей, а потому мне неизбежно придется искать, в чем заключается истинная природа самого познания». Мне показалось, что достоверное знание — это такое знание, когда познаваемая вещь обнаруживает себя так, что при этом не остается места для сомнений, а само оно не сопряжено с возможностью ошибки и иллюзии, когда рассудок оказывается бессильным дать оценку его достоверности. Подобное знание должно быть настолько обеспечено от ошибки, что, если бы кто-нибудь, претендуя на опровержение его, в доказательство своей правоты превратил, например, камень в золото, а жезл — в змею[139], то и это не должно было бы вызвать никакого сомнения и колебания. Так, если бы я знал, что десять больше трех, и если бы кому-нибудь вздумалось сказать мне: «Нет, три больше, и в доказательство тому я превращу вот этот жезл в змею», и если бы он действительно проделал это на моих глазах, я все равно не усомнился бы в том, что он не прав. Подобный человек вызвал бы во мне лишь удивление по поводу того, каким образом ему удалось это проделать, — сомнения же в достоверности моего знания он не пробудил бы никакого. Затем мне стало ясно: если мое знание и степень его достоверности не таковы, как об этом было сказано выше, такому знанию я не должен доверять — оно ненадежно, а всякое ненадежное знание не есть достоверное знание.

Вход в софистику и отрицание знаний

При дальнейшем рассмотрении своих познаний я обнаружил, что таковые у меня лишены описанного выше свойства. Исключение составляли лишь чувственные данные и принципы, носящие необходимый характер. И я подумал: «Теперь, когда меня постигло разочарование, у меня не остается иного способа достижения достоверного знания, как приобретение его из самоочевидных вещей, т.е. из чувственных данных и из принципов, носящих необходимый характер. Сначала для этого нужно выяснить их, дабы убедиться, принадлежит ли доверие мое к чувственным данным и уверенность в безошибочности принципов, носящих необходимый характер, к тому же роду, что и прежняя моя вера в положения, основанные на традиции, равно как и вера большинства людей в положения, добытые умозрительным путем, или же это — уверенность, обоснованная, необманчивая и безопасная?»

Задавшись такой целью, я начал с величайшим усердием анализировать чувственные данные и положения, добытые умозрительным путем, и смотреть, не могу ли я заставить себя подвергнуть их сомнению. В результате долгих размышлений, когда я заставлял себя сомневаться в этом, я пришел к тому, что не мог себе позволить положиться также и на чувственные данные, и сомнение мое в отношении последних стало расти все больше и больше.

Я подумал: «Откуда у людей берется доверие к чувственным данным? Ведь самым сильным из чувств является чувство зрения. Но вот, когда смотришь на тень, кажется, что она неподвижно стоит на месте, и ты отсюда заключаешь, что она не перемещается. Но стоит тебе для проверки посмотреть на эту же тень через час, как ты обнаружишь, что она все-таки перемещается, ибо двигается она не резкими толчками, а постепенно — ничтожными крупицами и безостановочно. Или смотришь, например, на звезду, и тебе кажется, что она совсем маленькая — не больше динара. Но потом геометрическим способом доказывается, что звезда эта по размеру своему превышает Землю. Так же обстоит дело и с другими чувственными данными. Повсюду судия Чувство выносит одно решение, а судия Рассудок выдвигает другое, опровергающее чувственные данные и вскрывающие в них обман настолько убедительно, что для защиты их не остается уже никакого средства».

После того как рухнуло мое доверие и к чувственным данным, я подумал: «Верно, полагаться можно только на показания рассудка: ведь именно они являются такими принципами, как наши высказывания: “Десять более трех”, “Отрицание и утверждение по отношению к одной и той же вещи несовместимы”, “Одна и та же вещь не может быть одновременно сотворенной и извечной, не существующей и существующей, необходимой и невозможной”». Но тогда заговорили чувственные данные: «А по-

чему ты полагаешь, что доверие твое к показаниям Рассудка не подобно тому доверию, которым пользовались у тебя чувственные данные? Ведь ты раньше доверял нам, а потом пришел Рассудок и опроверг нас, и если бы не Рассудок, ты наверняка бы еще продолжал доверять нам. А не может ли быть так, что за постигающей способностью Рассудка имеется другой судия, готовый появиться и опровергнуть Рассудок так же, как это сделал сам Рассудок, когда он появился и опроверг решения чувств. И если подобная постигающая способность еще не проявляла себя, то это отнюдь не доказывает невозможности ее существования». Мой ум некоторое время мешкал с ответом, и замешательству его способствовали размышления о природе сновидений. Я говорил себе: «Разве о сновидениях своих ты не думаешь как о чем-то непреходящем и устойчивом? Разве ты, будучи в состоянии сна, подвергаешь их каким-нибудь сомнениям? А затем, проснувшись, разве ты не убеждаешься в безосновательности и незначительности всего того, что тебе пригрезилось и во что ты поверил? Так, почему же ты думаешь, что всякая вещь, в которую ты благодаря чувству или рассудку веришь в бодрствующем состоянии, является истиной по отношению к этому твоему состоянию, хотя у тебя может появиться и такое состояние, которое будет относиться к твоей яви так же, как явь — к твоему сновидению, и явь твоя перед ней будет не более как сновидением? Так что, если придется тебе впасть в подобное состояние, ты убедишься: все, что когда-то воображалось твоему рассудку, — лишь бессмысленная фантазия».

Возможно, что это и есть то самое состояние, о котором как о присущем им говорят суфии, когда последние, углубившись в себя и отрешившись от чувств, становятся, по их утверждениям, очевидцами таких ситуаций, которые никак не могут быть приведены в согласие с показаниями рассудка. Возможно также, что подобным состоянием является смерть, ибо сказано было главой пророков, первых и последнего (да благословит его Аллах и приветствует!): «Люди спят, а когда умрут — пробудятся». Быть может, посюсторонняя жизнь — сущее ничтожество по сравнению с жизнью потусторонней, и когда умрет человек, вещи покажутся ему совсем не такими, какими они казались ему при посюсторонней жизни. И тогда будет сказано ему: «Мы сняли с тебя пелену, и зрение твое сегодня стало острым».

И когда мысль эта охватила меня, сжигая душу мою, подобно искре, высекаемой из огнива, я попытался излечить себя от этого недуга, но сделать это оказалось нелегко, ибо избавиться от него можно было лишь с помощью доказательства, а доказательство невозможно, если оно не построено на первичных принципах; если же последние не являются безошибочными, то, значит, и доказательства нельзя построить. Недуг мой, оказавшийся трудноизлечимым, продолжался около двух месяцев, в течение которых я размышлял над учением софистов. К размышлениям же этим меня толкало тогдашнее мое состояние, а не речи и разговоры посторонних лиц.

И продолжалось это до тех пор, пока Всевышний Аллах не исцелил меня от этой болезни и хвори и пока душа моя вновь не обрела прежнего здравия и равновесия, а рассудочные принципы, носящие характер необ-

ходимости, вновь не оказались приемлемыми и заслуживающими полного и безусловного доверия. Достиг же я этого не систематическим доказыванием и упорядоченным рассуждением, а благодаря тому свету, который был заронен Аллахом в сердце мое. Свет этот служит ключом к достижению большинства знаний, и всякий, кто думает, что для обнаружения истины достаточно одних только доказательств, ставит узкие границы беспредельной милости Аллаха. Когда спросили посланника Божьего о том, что значит «отверзать» в словах Аллаха: «Сердце того, кто желает быть руководимым Аллахом, отверзается им для ислама», он ответил: «Это — свет, который Аллах роняет на сердце». Тогда спросили его: «А каков признак этого?» И он ответил: «Это — когда покидают обитель суеты и обращаются к обители бессмертия». И как раз об этом свете сказал он: «Аллах сотворил людей во мраке, а затем возлил на них частицу своего света». Вот в этом-то свете и следует искать обнаружения истины. Свет этот льется из щедрот Божьих лишь на некоторых из живущих, и необходимо выжидать его, или, как сказал Пророк: «В дни вашей судьбины Господь ваш овевает вас свежим дуновением, и вам остается только подставлять себя этому дуновению».

Настоящее повествование ведется с той целью, чтобы перед тобой встала полная картина тех трудов, которые привели меня в конце концов к поискам вещей, не нуждающихся в том, чтобы их искали. Ибо первичные принципы не являются чем-то искомым — они имеются налицо. А наличная вещь такова, что, когда ее ищут, она теряется и скрывается из виду. Человека же, занятого поисками вещей, не нуждающихся в том, чтобы их искали, нельзя будет заподозрить в нерадении при поисках того, что действительно должно быть еще найдено.

Категории искателей истины

После того, как Аллах по милости своей и широте щедрот своих избавил меня от этой болезни, у меня сложилось мнение, что категории искателей истины сводятся к четырем группам:

1. Мутакаллимы, выдающие себя за авторитетных и компетентных лиц.

2. Батиниты, заявляющие, что они поборники учения, особенностью которых является то, что они перенимают знания у непогрешимого Имама.

3. Философы, утверждающие, что они поборники логики и доказательства.

4. Суфии, притязающие на особую способность присутствовать при обнаружении истины, притязающие на то, что они — люди непосредственного созерцания, люди обнаружения истины.

И я сказал себе: «Истина не противится этим четырем категориям: ведь они шествуют по пути поисков истины, и если она ускользает от них, то, значит, постижение ее — дело безнадежное. Не возвращаться же обратно к традициям после того, как ты уже распрощался с ними! Традициям человек может следовать лишь при том условии, если подражание автори-

тетам у него носит бессознательный характер. Но стоит ему осознать это, как предмет его подражания, подобно стеклу, дает трещину и рассыпается на мелкие осколки.

Трещину заделать невозможно, собрать и соединить между собой осколки нельзя — значит, остается только переплавить все это в огне и вместо прежнего предмета создать другой, совершенно новый».

Я поспешил вступить на тот же путь и исследовать взгляды каждой из перечисленных групп, ознакомившись, во-первых, с учением *калама*, во-вторых, с методом философов, в-третьих, с догматами батинитов и, в-четвертых, с методом суфиев.

Учение калама, его цель и сущность

Итак, я начал с учения калама. Я проштудировал и уразумел его, прочел книги, содержащие исследования представителей этого учения, и сам написал о нем то, что счел необходимым. В результате я обнаружил, что в каламе содержатся знания, достаточно отвечающие цели мутакаллимов, но не достаточные для решения моей задачи. Мутакаллимы ставят своей целью сохранение принципа веры тех, кто придерживается сунны, и защиту ее от той путаницы, которую вносят в нее еретики вместе со своими новшествами. Всевышний Аллах вложил в уста своего посланника догму, которая и есть истина, и в ней условие благочестивости их духовной и мирской жизни, как это сказано в Коране и преданиях. Но затем дьявол внушил еретикам вещи, противные сунне, а еретики стали разглагольствовать об этих вещах и чуть было не смутили людей, верующих в истинные догматы сунны. Поэтому-то и создал Всевышний Аллах школу мутакаллимов и побудил их к защите сунны посредством систематического рассуждения, способного разоблачить новшества еретиков, смущающие людей и противные общераспространенной сунне. Вот откуда ведут свое происхождение калам и его поборники.

Ряд представителей этой школы во исполнение возложенной на них миссии примерно потрудился, защищая сунну, борясь за очищение мусульманских догм, воспринятых вместе с проповедями Пророка, и заменяя новшества, привнесенные в них еретиками. Однако мутакаллимы при этом опирались на посылки, заимствованные ими от своих противников. А к допущению этих посылок вынуждали их либо традиционные воззрения, либо единогласное решение религиозных авторитетов, либо одно лишь какое-нибудь высказывание, взятое из Корана или преданий. Все их длинные рассуждения сводились, как правило, к тому, что они выискивали неувязки в утверждениях противников и порицали их за то, что таковые не согласуются с требованиями принятых уже посылок. От всего этого мало проку для человека, допускающего как истинные лишь те принципы, которые обладают характером необходимости. Поэтому калам не дал мне достаточно удовлетворительного объяснения того, что есть истина, и не принес мне должного исцеления от того недуга, на который я жаловался.

Правда, с течением времени, когда искусство калама достигло значительной зрелости и стало хорошо разработанным, мутакаллимы загорелись желанием попытаться защищать сунну, прибегая к исследованию истинной природы вещей, и они пустились толковать о субстанциях, акциденциях и их определениях. Но поскольку это не было целью их учения, рассуждения их по поводу этих вещей не достигли высокого уровня, и им не удалось окончательно разрешить те трудности, которые возникают из противоречивых высказываний людей. Я вполне допускаю, что рассуждения мутакаллимов привели к должному результату в отношении других людей — больше того, в отношении определенного ряда лиц, — я даже не сомневаюсь. Но результаты эти были далеки от безупречности, поскольку к рассуждениям мутакаллимов, касавшимся не первичных принципов, примешалась слепая вера в традиции. Здесь я ставлю своей целью рассказать о тогдашнем моем положении, но отнюдь не выражать порицания тем, к кому я обращался за исцелением. Целебные средства бывают разными — в зависимости от характера болезни. Ведь сколько есть лекарств, которые для тебя будут полезными, а для другого окажутся вредными.

Философия

Рассуждение о сущности философии; о том, что подлежит в ней осуждению, а что — нет; о тех ее положениях, в которых философы выступают как нечестивцы, и о тех, в которых они таковыми не выступают; о тех ее положениях, где философы допускают еретические новшества, и о тех, где они этого не допускают. Сообщение о том, что было похищено философами из высказываний поборников истины и что было перемешано ими с их собственными лживыми рассуждениями для придачи таковым той же степени истинности; о том, как в душах возникает неприязнь к подобной истине, и о том, как меняла, извлекающий чистую монету, отличает в их высказываниях настоящую истину от поддельной и фальшивой.

Покончив с учением мутакаллимов, я принялся за философскую науку.

Мне было хорошо известно, что судить о пороках того или иного вида наук может лишь человек, изучивший данную науку досконально — настолько, чтобы ему можно было встать вровень с наиученнейшими из ее представителей, а затем, оставив их позади себя и превысив своими познаниями степень их учености, заниматься такими глубокими проблемами этой науки, о которых представитель ее не имеет даже никакого понятия. Только при этом условии всякие суждения о пороках той или иной науки будут носить законный характер. А я не видел ни одного мусульманского ученого, который проявил бы внимание и интерес к этому предмету. В книгах же мутакаллимов, где они занимаются опровержением философов, о пороках этой науки говорится лишь самым бессвязным, запутанным образом, а противоречивость и никудышность их рассуждений настолько очевидна, что они, надо думать, не составили бы чести и для какого-нибудь достаточно умного простолюдина, а не то что для людей, притязающих на знание наук во всех их подробностях. Поняв, что опровергать учение до того, как его уразумеешь и постигнешь суть его, все равно, что стрелять вслепую, я с засученными рукавами взялся за книги и принялся усердно

штудировать эту науку. При этом я опирался только на прочитанное и не прибегал к помощи каких бы то ни было наставников и учителей. К этим занятиям я приступал в часы, остававшиеся от писания книг и чтения лекций по мусульманскому праву, хотя я и был очень перегружен преподавательской деятельностью, ибо мною читались лекции и давались уроки в Багдаде студентам числом в триста душ. Аллаху, славному и Всевышнему, было угодно, чтобы за неполные два года, благодаря одному только урывочному чтению, я овладел полным объемом философских наук. Усвоив их, я в течение еще почти одного года беспрестанно размышлял над ними, по нескольку раз пересматривая их положения, вновь и вновь вникая в их сокровенные тайны. В конце концов я твердо разобрался в том, что в них обманчивого и ложного, что — справедливого и что — призрачного.

А теперь послушай, к чему сводятся философские науки. Я увидел, что философы делятся на ряд категорий, а науки их — на несколько разрядов. Но на всех философах, к какой бы из многочисленных категорий они ни принадлежали, непременно лежит одно и то же клеймо — клеймо неверия и безбожия, хотя между древними и древнейшими из них, и между поздними и ранними существует великая разница — в смысле того, что одни из них дальше от истины, а другие — ближе.

Категории философов и общность их в отношении того, что на всех них лежит печать неверия

Знай, что они, несмотря на многочисленность их школ и различие их учений, делятся на три части: на дахритов[140], естествоиспытателей и метафизиков.

Первая категория — дахриты. Это была группа древнейших мыслителей, не признававших Всеорганизующего, Всеведущего и Всемогущего Творца и утверждавших, что мир всегда существовал так сам по себе и не имел творца, что животное всегда происходило из семени, а семя — из животного, что так было и так будет во веки веков. Это — еретики.

Вторая категория — естествоиспытатели. Это были люди, проводившие крупные изыскания в мире природы, разыскивавшие диковинные породы животных и растений и занимавшиеся многочисленными исследованиями в области науки об анатомическом строении органов животных. В процессе этих изысканий они увидели такие чудеса творения Всевышнего Аллаха и такие изумительные плоды Его мудрости, что вынуждены были признать существование некоего мудрого творца, коему ведомы смысл и назначение всех вещей. Ибо невозможно, чтобы кто-нибудь изучал анатомию и изумительные проявления целесообразности органов и в то же время не пришел к этому необходимому знанию о совершенстве, с которым великий зодчий распорядился о строении животного, особенно — о строении человека. Но вместе с тем, по мнению естествоиспытателей, переусердствовавших в своих натуралистических изысканиях, оказывалось, что соразмерность темперамента имеет великое влияние на состав потенций животного. Они думали, что мыслительная потенция человека также зависит от его темперамента и что она исчезает и гибнет вместе с

исчезновением темперамента. Далее, утверждали они, немыслимо возвращение того, что раз уже погибло. Отсюда они делали дерзкие выводы о том, что душа умирает и не возвращается. Тем самым они отвергали потустороннюю жизнь, отрицали рай, ад, воскресение, Страшный суд и расплату. По их мнению, послушание уже не вознаграждалось, а неповиновение не влекло за собой наказания. Узы с них спали, и они по-скотски предались утолению низменных страстей. Это — еретики, ибо основа вероисповедания — вера во Всевышнего Аллаха и в Судный день. Люди же эти отвергали День страшной расплаты, хотя и верили в Аллаха и в его атрибуты.

Третья категория — метафизики. К ним относятся философы позднейших времен — такие, как Сократ, учитель Платона, который, в свою очередь, был учителем Аристотеля. Последний привел им в порядок логику, придал стройный вид наукам, написал им то, что не было до этого написано, и довел до зрелости те их науки, которые были еще незрелыми. Все эти люди высказывали свои возражения в адрес двух первых категорий: дахритов и естествоиспытателей, и, раскрывая несостоятельность их утверждений, они проделали такую работу, что остальным уже проделывать это не было никакой необходимости. А грызлись же они между собой — избави Аллах, чтобы подобное случилось среди правоверных! Так, Аристотель, подвергая своим нападкам Платона, Сократа и других предшествовавших ему метафизиков, не удовлетворился до тех пор, пока не разделался с ними со всеми, хотя сам он глубоко погряз в пороках того же неверия и той же ереси, что и его предшественники. Остальным также не удалось освободиться от неверия и ереси, поэтому появилась необходимость разоблачать неверие как этих метафизиков, так их приверженцев из числа философствующих мусульман, к каковым принадлежат, например, Ибн Сина, ал-Фараби и им подобные, хотя нужно отметить, что ни один из философствующих мусульман не постиг аристотелевской науки так глубоко, как эти два мужа; произведения других философствующих мусульман, посвященные пересказу аристотелевской науки, не свободны от такой путаницы и такой неразберихи, что рассудок читателя приходит от них в полное замешательство, и он не может разобраться ни в этой науке, ни в том, как ему следует отнестись к ней: отвергать ее или же соглашаться с ней.

Все, что дошло до нас в неискаженном виде из аристотелевской философии, благодаря передаче ее упомянутыми двумя мужами может быть сведено к трем разделам. При этом содержание первого из них должно быть отвергнуто как нечестивое, содержание другого — как еретическое, а содержание третьего совсем не следует отвергать. Рассмотрим же их по порядку.

Разделы их наук

Знай, что, соответственно поставленной нами задаче, философские науки распадаются на шесть разделов: математику, логику, физику, метафизику, политику и этику. Что касается математики, то к этой науке относятся арифметика, геометрия и астрономия. Последние же не имеют никакого

отношения к религиозным предметам — ни в смысле отрицания таковых, ни в смысле утверждения. Это — доказательные предметы, отрицание которых становится невозможным после того, как они поняты и усвоены. И все же они повлекли за собой два несчастья.

Первое из них заключается в том, что всякий, изучающий математику, приходит в такой восторг от точности охватываемых ею наук и ясности их доказательств, что о философах у него начинает складываться благоприятное мнение. Он начинает думать, что все их науки обладают тем же четким и строго аргументированным характером, как и эта наука, а затем, если окажется, что он уже слышал людские разговоры об их неверии и безбожии и об их пренебрежительном отношении к шариату, такой человек сам становится богоотступником — и все из-за того, что доверился этим философам. При этом он рассуждает так: если бы истина была в религии, последняя не упряталась бы от этих людей, проявляющих такую точность в данной науке. Поэтому, когда подобный человек узнает из разговоров об их неверии и безбожии, он принимается искать доводы в подтверждение того, что истина заключается именно в отвергании и отрицании религии. И сколько довелось мне видеть людей, вот так же отбивавшихся от истины, когда единственным основанием для этого служили подобные рассуждения! Если такому человеку говорят: «Знаток в одном искусстве не обязательно должен быть знатоком в каждом искусстве: знатоку в юриспруденции и каламе необязательно быть знатоком в медицине, и необязательно человеку, несведущему в умозрительных науках, быть также невеждой и в грамматике; каждое искусство представлено людьми, достигшими в нем высокой степени совершенства и перегнавшими других в данной области, но в то же время могущих оказаться профанами и невеждами в других областях; математические рассуждения древних мыслителей доказательны, метафизические — предположительны, и знает это только тот, кто сам испытал и постиг их», — если это втолковывается человеку, впавшему в заблуждение из-за преклонения перед авторитетами, он и тогда продолжает упорствовать. Мало того, любовь к пустословию, страсть к куражу и желание поумничать толкает его к тому, что он настаивает на признании этих людей знатоками во всех науках без исключения.

Это очень большое несчастье. Поэтому необходимо постоянно держать под уздой каждого, кто занимается указанными науками. Хотя науки эти и не связаны с религиозными предметами, все же, будучи основополагающими принципами всех их знаний, они являются для такого человека источником всех тех бед и злосчастий, коим подвержены и сами математики. Мало существует людей, занимающихся математикой и не становящихся при этом вероотступниками и не скидывающих с голов своих узд благочестия.

Причиной второй беды являются некоторые невежественные друзья ислама, решившие, что религии можно помочь путем отрицания всякой науки, исходящей от математиков. [Таким образом] они отвергали все науки математиков и утверждали, что последние якобы проявляют в них полное невежество. Они доходили до того, что отвергали их рассуждения о солнечных и лунных затмениях, называя их противозаконными. Когда же такие рассуждения доходили до слуха человека, познавшего все эти вещи на основании неопровержимых доказательств, человек этот не начинал сомневаться в своих доводах, но, решив, что ислам основан на невежестве и на отрицании неопровержимых доказательств, проникался к философам еще большей симпатией, а к исламу — презрением. Большое преступление перед религией совершают люди, решившие, что исламу можно помочь отрицанием математических наук! Мусульманский закон не имеет никакого отношения к этим наукам — ни в смысле отрицания их, ни в смысле утверждения. Равным образом математические науки не имеют никакого отношения к религиозным предметам. Посланник Божий (мир да будет над ним) говорил: «Воистину Солнце и Луна — два чуда из чудес Всевышнего Аллаха; они не затмеваются ни для смерти кого-нибудь, ни для чьей-либо жизни. Если же вы будете свидетелями этого, прибегайте к упоминанию имени Всевышнего Аллаха и к молитве». В этих словах Пророка не содержится никакого отрицания по отношению к арифметике, которая в специальной форме определяет движение Солнца или Луны и их совмещение или противостояние. Что же касается его слов: «Но когда Аллах проявляет себя перед чем-нибудь, то это значит, что он покоряется этому», — то такого дополнения не содержится в подлинных текстах.

Таково свойство математики и таково порождаемое ею несчастье.

Что касается логики, то и она не имеет никакой связи с религией, ни в смысле отрицания ее, ни в смысле утверждения. Она заключается в изучении способов построения доказательства и умозаключения, условий выдвижения первых посылок доказательства и способов их составления, а также условий и способов построения правильного определения. Знание есть либо понятие, получаемое путем определения, либо суждение, получаемое путем доказательства[141]. В логике нет ничего, подлежащего отрицанию, — она принадлежит к такому роду вещей, о которых говорят и мутакаллимы, и люди, авторитетные в вопросах аргументации. Последние отличаются от логиков только в том, что касается отдельных формулировок и терминов, а также тем, что у них определения и классификации получили более детальную разработку. Примером их логических рассуждений может служить такое: «Если верно, что любое *А* есть *Б*, то необходимо, чтобы некоторые *Б* были *А*», или, иными словами, «если верно, что любой человек есть животное, то необходимо, чтобы некоторые животные были людьми». То же самое они выражают и так: «Общеутвердительное суждение обращается в частноутвердительное». Какое имеет все это отношение к вопросам религии, чтобы опровергать и отрицать логику? Отрицание ее приводит лишь к тому, что у логиков складывается дурное мнение не только об интеллекте отрицающего, но и о его религии, которая, по утверждению последнего, освящает это отрицание.

Правда, логики в своей науке приходят в некоторое заблуждение, заключающееся в том, что они связывают доказательство с многочисленными условиями, которые, как они полагают, обязательно должны дать достоверное знание. Однако стоит логикам дойти до религиозных предметов, как они, оказываясь не в состоянии выполнить этих условий, делают большие отступления от выдвинутых ими же положений.

Может случиться так, что какой-либо человек, одобрительно относящийся к логике, рассмотрев эту науку и найдя ее ясной, подумает, что все исходящие от логиков ереси подкреплены такими же доказательствами, и, не дожидаясь того момента, когда дойдет до метафизики, поспешит сам заделаться еретиком.

Это еще одно несчастье, подстерегающее такого человека.

Что касается физики, то она заключается в изучении мира небесных сфер, их звезд и расположенных под ними простых тел — таких, как вода, воздух, земля и огонь, — и сложных тел — таких, как животные, растения и минералы, — а также в изучении причин изменения, превращения и смешения их. Все это похоже на то, как медицина изучает человеческое тело, его главные и служебные органы и причины превращений в их строении. Религия не имеет оснований отрицать врачебную науку. В равной мере у нее нет оснований для отрицания физики, за исключением определенных вопросов, изложенных нами в книге «Опровержение философов», а также прочих случаев, когда рассуждения физиков должны быть оспариваемы. При ближайшем же рассмотрении оказывается, что физика находится по отношению к религии в подчиненном положении.

В основу всей физики должно лечь понимание того, что природа подчиняется Всевышнему Аллаху, что она не самодеятельна, но, напротив, является послушным орудием в руках своего Творца. Солнце, Луна, звезды, природные тела — все подчиняется повелениям Его, и в них нет ничего такого, что действовало бы само собой и само через себя.

Что же касается метафизики, то большинство заблуждений философов заключается именно в ней. Они не сумели осуществить доказательств по условиям логики, поэтому относительно этих доказательств среди них возникли большие разногласия. Учение Аристотеля — в том виде, в каком оно было передано ал-Фараби и Ибн Сина — оказалось наиболее близким к учениям мусульманских философов. Однако все допущенные ими ошибки могут быть сведены к двадцати принципам, из коих три должны быть признаны противоверными, а семнадцать — еретическими. Для того чтобы доказать несостоятельность их учения в этих двадцати вопросах, мы составили книгу «Опровержение», а что касается упомянутых трех вопросов, то в них философы выступили против всех мусульман. Эти вопросы излагаются в следующих их высказываниях:

«Тела не воскресают; воздаяния и наказания получают лишь души; воздаяния и наказания носят духовный, но не телесный характер». Их высказывания верны там, где утверждается существование духовных воздаяний и наказаний (таковые действительно также существуют), но неверны там, где отрицается существование телесных воздаяний и наказаний. Их высказывания безбожным образом противоречат шариату.

Сюда же относится и такое их высказывание: «Всевышний Аллах обладает знанием об универсальном, но не об индивидуальном». Это еще одно очевидное проявление неверия. Истина же заключается в том, что «от ведения его не укрывается ни одна вещь, будь она величиной с пылинку, ни на небесах, ни в земле».

Сюда относится также их высказывание об извечности и нетленности мира. Что-нибудь подобное не осмеливался еще утверждать ни один мусульманин.

За такими их высказываниями кроется отрицание атрибутов Аллаха, их утверждение, что Аллаху ведомы лишь сущности и что кроме таковых он ничего не знает. Что касается последних утверждений, то они роднят учение этих философов с учением му'тазилитов. Неверия же му'тазилитов нельзя разоблачать так же, как мы это сделали в отношении этих философов: в книге «Судящий о различии между исламом и ересью» нами была уже вскрыта порочность мнения тех, кто спешит обвинять в гетеродоксальности все, что противоречит их собственному учению.

Что касается политики, то все их разговоры здесь сводятся к рассуждениям о житейской мудрости, связанной с мирскими и правительственными делами. Вся эта премудрость заимствована ими из писаний, ниспосланных Аллахом посланникам своим, и из мудрых изречений, унаследованных от первых пророков.

Что касается этики, то все их рассуждения сводятся здесь к определению свойств и нравственных качеств души, к перечислению их родов и видов, а также — способов исцеления души и преодоления ее страстей. Все это заимствовано ими из рассуждений суфиев, людей достойных и непреклонных в богомыслии и противодействии страстям, в следовании по пути, ведущему ко Всевышнему Аллаху, где они сторонятся мирских наслаждений.

Нравственные качества души, недостатки ее и пороки в ее действиях — все те вещи, о познании которых заявляют суфии, — раскрылись перед ними в результате их подвижничества, а потом все это было взято философами, перемешано ими с их собственными рассуждениями и расхвалено на все лады с тем, чтобы их небылицы нашли затем сбыт среди людей. В их время — да не только в их, — в каждую эпоху существовала особая категория людей, мнивших себя богами, от которых великий Аллах не очистил мир: эти люди — ни дать ни взять — столпы земли; милость к роду человеческому нисходит не иначе как через их благословение, — как говорится в повести, где посланник Божий (мир да будет над ним) сказал: «Через них вы получаете дожди, и через них вы получаете хлеб ваш насущный». Именно к таким людям принадлежат Обитатели Пещеры[142]. В былые времена они придерживались того, что содержится в Коране. В результате же смешения ими изречений Пророка и суфиев с их собственными произведениями произошло два несчастья:

1) несчастье для тех, кто принимает это;

2) несчастье для тех, кто это отвергает.

Что касается несчастья для тех, кто отвергает, то оно велико. Ибо целый ряд людей со слабыми рассудками подумал, что эти изречения, будучи занесены в их произведения и смешаны с их лживыми рассуждениями, должны быть преданы забвению и заброшены. Более того, по их мнению, люди, упоминающие их, подлежат порицанию, поскольку эти высказывания они слышали впервые только от них, а их слабым умам еще раньше было известно, что это — лживые высказывания, ибо авторы

их — лживые люди. С такими людьми происходит то же, что и с человеком, который, услышав, как христианин говорит: «Нет Бога кроме Бога, и Иисус — посланник Божий», — отвергает эти слова, думая: «Это — слова христианина». Но он не дает себе отчета, на каком основании он считает христианина нечестивцем: на основании ли этого его высказывания или на основании того, что он отрицает пророческую миссию Мухаммада (мир да будет над ним)? Если он нечестив только потому, что отрицает пророческую миссию Мухаммада, то не следует противоречить ему там, где он не выступает нечестивцем, т.е. там, где его высказывания истинны сами по себе, пусть даже, если они будут истинными также и с его точки зрения. Таков обычай людей со слабыми рассудками: они познают истину через людей, а не людей через истину.

Умный человек следует изречению повелителя правоверных ʻАли ибн Аби Талиба[143], сказавшего: «Не познавай истину через людей, но познавай истину самое по себе — и ты узнаешь ее поборников». Умный человек познает истину, а затем рассматривает суть высказывания. Если это высказывание оказывается истинным, он принимает его — все равно, будет ли его автор лживым человеком или правдивым. Больше того, он может стремиться извлечь истину из высказываний заблудших людей, памятуя, что и золото кроется в обыкновенной земле. Ведь нет беды, если меняла, уверенный в собственной проницательности, запускает руку в кошель своего клиента, извлекая оттуда чистое золото, отбрасывая фальшивые и поддельные монеты. [Поэтому-то иметь дело с теми, кто меняет свои деньги, не рекомендуется деревенскому простачку, а не искушенному в своем деле меняле — подобно тому, как не допускается к берегу моря неуклюжий человек, а не умелый пловец, и подобно тому, как трогать змею возбраняется отроку, а не искусному заклинателю].

Клянусь своей жизнью, среди большинства людей укрепилось мнение о самих себе как о людях высокого мастерства и искусства, как о людях, обладающих совершенным рассудком и способных поэтому отличать истину ото лжи и праведный путь от заблуждения. Поэтому необходимо по мере возможности закрывать им всем доступ к чтению книг, написанных заблудшими людьми, ибо, если даже не приключится с ними упомянутого несчастья, они все же не спасутся от несчастья, о котором речь пойдет ниже.

Некоторые высказывания в разных наших сочинениях, посвященных таинствам богословских наук, встретили возражение со стороны определенного круга лиц, недостаточно сильных в науках и недостаточно проницательных в том, что касается сокровенных целей различных учений. Они утверждали, что, мол, эти высказывания заимствованы у древних мыслителей, хотя некоторые из них являются порождениями разных умов (бывает же так, что одно копыто попадает по следу другого копыта), иные встречаются в книгах по шариату, а идеи большинства их содержатся в книгах суфиев. Ну, допустим, что эти высказывания содержались только в книгах древних мыслителей. Есть ли надобность считать неприемлемыми или порочными эти высказывания, если они сами по себе разумны, подкреплены доводами и нисколько не противоречат Святому Писанию и сунне? Если бы мы стали действовать подобным образом и встали на путь

отрицания всякой истины, пришедшей ранее на ум какого-либо лжеучителя, нам пришлось бы отказаться от многих истин. Нам пришлось бы отказаться от некоторых коранических стихов, рассказов о посланнике Божьем, повествований о предшествовавших праведниках и изречений мудрецов и суфиев только потому, что автор книги «Братья чистоты» привел их в своем сочинении, ссылаясь на них при доказательстве своих утверждений и пользуясь ими для того, чтобы приманить глупые головы к своему лжеучению. Такой образ действий грозит нам тем, что истина может уйти от нас и стать достоянием лжеучителей, притязающих на нее в своих сочинениях.

Наименьшая степень учености заключается в том, чтобы ученый хоть чем-то отличался от неискушенного простолюдина. Так, ученый не будет брезгать медом, если даже найдет его в банке цирюльника: он хорошо знает, что банка эта не вносит изменений в природу меда. Отвращение же к нему возникнет лишь в душе какого-нибудь невежественного простолюдина, который на основании того, что банка предназначена для хранения нечистой крови, будет полагать, что кровь нечиста потому, что ее хранят в этой банке. Ему и невдомек, что кровь нечиста из-за определенного свойства, заключенного в самой ее природе, что мед, не обладая подобным свойством, но будучи помещенным в такой сосуд, не приобретает от этого указанного свойства, и что поэтому мед не должен считаться чем-то нечистым. Все это — глупое воображение, но оно присуще большинству людей. Стоит тебе, отыскивая авторство того или иного высказывания, указать на человека, пользующегося среди них доверием, как они согласятся с этим высказыванием, будь оно даже ложным. Но стоит тебе указать на человека, пользующегося среди них дурной славой, как они отвергнут это высказывание даже в том случае, когда оно будет правильным. Подобные люди познают истину через людей, а не людей через истину, и впадают таким образом в глубокое заблуждение.

Таково несчастье, вытекающее из отвергания.

Теперь — о несчастье, возникающем из приятия этого. Приключается оно таким образом: люди, просматривая книги философов (такие, как «Братья чистоты» и др.) и обнаруживая в них мешанину из их собственных высказываний и мудрых изречений Пророка и рассуждений суфиев, могут отнестись к ним одобрительно, согласиться с ними и поверить им. Эти люди могут необдуманно вместе со всей этой смесью усвоить их лживые рассуждения, будучи хорошего мнения о том, что им довелось прочитать и одобрить. Это своеобразный способ привлечения людей к ложному учению. Во избежание этого несчастья необходимо удерживать людей от чтения чреватых вероломством и опасностью книг философов. Так же, как следует присматривать за плохим пловцом, дабы он не оказался у скользкого обрыва, нужно присматривать за людьми, чтобы они не брались за чтение этих книг. Так же, как следует присматривать за отроком, дабы он не вздумал прикоснуться к змее, нужно присматривать за людьми, чтобы до слуха их не доходила мешанина из всех этих рассуждений.

Мудрый человек должен поступать так же, как заклинатель змей. Заклинатель не должен прикасаться к змее в присутствии своего малолетне-

го ребенка, если он знает, что ребенок будет подражать ему, возомнив себя заклинателем. Наоборот, ему надлежит внушать своему ребенку осторожность, подавая для этого личный пример и не прикасаясь к змее в его присутствии. Далее, мудрый человек должен следовать примеру заклинателя змей и в таком отношении: после того, как искусный заклинатель, взяв в руки змею и отделив у нее териак от яда, извлекает из него териак и обезвреживает яд, он может не скупясь наделить териаком всякого, кто в нем нуждается. Ученый должен поступать так же, как проницательный менял, разбирающий монеты. Последний, запустив руку в кошель своего клиента, извлекает оттуда чистые золотые монеты, отбрасывая фальшивые и поддельные, после чего он может, не скупясь, наделять полноценными монетами всякого, кто в них нуждается.

Далее. В душе человека, нуждающегося в териаке, может возникнуть к нему чувство гадливости, когда тот узнает, что териак извлечен из змеи — из этого скопища яда. Такому человеку необходимо растолковать, в чем дело. Равным образом бедняк, нуждающийся в деньгах, может оскорбиться, когда ему будет предложено принять золото, извлеченное из кошеля клиента менялы. В таком случае бедняку надо указать на то, что он здесь проявляет лишь простое невежество — то самое, из-за которого он лишен требуемых им благ. Ему следует разъяснить, что близкое соседство фальшивых монет с полноценными не делает полноценные монеты фальшивыми, а фальшивые — полноценными. Совершенно так же близкое соседство истины с ложью не делает истину ложью, а ложь — истиной.

Этим мы и хотим ограничить наше рассуждение о пагубном и вредоносном действии философии.

Учение та'лимитов[144] и его вред

Затем, когда я покончил с философской наукой, подвел ей итоги, разъяснил ее и вскрыл в ней ту фальшь, которая требовала разоблачения, мне стало ясно, что этого тоже недостаточно для полного достижения цели, что с помощью одного только разума невозможно охватить те вопросы, которые требовалось еще разрешить, и что разум неспособен поднять завесы над всеми проблемами.

К этому времени большую известность приобрело учение та'лимитов; среди людей широко распространились толки о познавании смысла вещей через посредство Имама, непогрешимого и стоящего на истине. И мне пришло в голову заняться поисками их высказываний для ознакомления с содержанием их книг. Затем случилось так, что ко мне прибыло решительное повеление государя нашего, халифа, согласно которому я должен был составить книгу, раскрывающую истинный смысл их учения. Этого я не мог не сделать: указанное повеление явилось лишь внешним мотивом, дополнительным к уже возникшему в моей душе внутреннему побуждению. И я взялся за поиски их книг и начал собирать их высказывания. Еще ранее до меня дошли некоторые новые, оригинальные мысли та'лимитов, которые зародились в головах их современных представителей, не шедших в данном случае по дороге, проторенной их предшественниками.

Теперь я собрал эти высказывания воедино, внес в них порядок, приведя доводы, подтверждающие их положения и проследив ход их рассуждений, дабы проверить затем их истинность, и дал исчерпывающие ответы на все вопросы, могущие быть предъявлены та'лимитам. И сделано это было так, что некоторые поборники истины подвергли порицанию ту чрезмерную педантичность, с которой я изложил аргументацию в пользу их учения. Эти люди сказали: «Ведь ты здесь для них стараешься. Они никогда не смогли бы сами справиться с теми недоразумениями, с которыми сталкиваются в своем учении, если бы ты не исследовал их и не привел их в такой порядок». Порицание это в некотором отношении резонно. Еще Ахмад Ибн Ханбал порицал ал-Хариса ал-Мухасиби[145] (да смилостивится Аллах над ними обоими) за его сочинение, посвященное опровержению му'тазилитов. В ответ на это ал-Харис сказал: «Опровержение ереси — недолг». На что Ахмад возразил: «Правильно, но ты сначала изложил их недоразумения и только потом уже дал на них ответ. Ведь может случиться, что с ошибочными их положениями ознакомится человек, который их поймет, а на ответ твой либо не обратит внимания, либо же, прочтя его, не уразумеет его сути. Чем ты гарантирован от этого?» Ахмад прав, но только в отношении недоразумений, не имеющих распространения и не пользующихся широкой известностью. Если же таковые получат распространение, то ответ на них необходим. Ответить же на них можно только тогда, когда они изложены. В самом деле, нельзя, чтобы этим людям приписывались ошибки, которых сам я еще не испытал. Больше того, я уже слышал об этих ошибках от одного из моих приятелей, расходившихся со мной во мнениях, после того как тот примкнул к ним и принял их учение. Он рассказывал, как они смеются над писаниями тех, кто старается опровергнуть их, ибо последние делали это, еще не поняв их аргументации. Он привел их доводы и рассказал, как они ими пользуются. После этого, не желая, чтобы он подумал, будто основные их доводы мне неизвестны, я изложил их, а не желая, чтобы он подумал, будто я, зная их понаслышке, не понял их, изложил их позитивно.

Цель моя была достигнута: я в утвердительной форме изложил их ошибки, приведя все доводы за допустимость их истинности, а затем с предельной доказательностью обнаружил порочность этих их ошибочных положений. И я пришел к такому выводу: из их учения не вытекает никакого вывода, и рассуждения их бесполезны. Если бы не дурная услуга невежественных друзей ислама, ересь эта, несостоятельная сама по себе, не получила бы такого распространения. Только сила фанатизма невежественных друзей ислама вынудила поборников истины вести с ними долгие споры относительно посылок, на которых зиждутся их рассуждения, и возражать на каждое сказанное ими слово. Так, они возражали на их утверждения о том, что есть потребность в существовании Учения и Учителя и что «не каждый учитель прав, но необходимо, чтобы был один непогрешимый учитель». Аргументация их заключается в выявлении того, что существует потребность в Учении и Учителе. Возражения же тех, кто отрицает это, несостоятельны. Последнее обстоятельство вызвало чувство самообольщения среди та'лимитов, возомнивших, что это является свидетельством

силы их учения и несостоятельности учения их противников. Та'лимитам было невдомек, что так получилось лишь из-за слабости поборников истины и неразумности выбранного ими пути. Правильным же было бы признать существование потребности в Учителе, необходимости его и того, что таковой должен быть непогрешимым. Но следовало оговориться, что наш непогрешимый Учитель — это Мухаммад (мир да будет над ним).

Если же та'лимиты скажут: «Ваш учитель уже мертв», — мы ответим: «А ваш учитель скрыт». Они могут сказать: «Наш учитель дал наставления своим проповедникам и разослал их по странам, готовый дать им советы в том случае, если среди них возникнут разногласия или если перед ними встанут какие-нибудь трудности». Тогда мы ответим: «И наш учитель дал наставления своим проповедникам и разослал их по странам. И он сделал свое Учение совершенным, ибо сказано было Всевышним Аллахом: "Сегодня я сделал для вас совершенной религию вашу и завершил для вас свое благодеяние". А раз учение доведено до совершенства, ни смерть учителя, ни его отсутствие не могут причинить никакого вреда».

Осталось еще одно их высказывание: «Как вы можете обсуждать вещи, о которых вы ничего не слышали? На основании текста? Но вы не слышали его. Или, может быть, на основании иджтихада?[146]. Но таковые представляются спорными». В этом случае мы ответим: «Мы поступаем так, как поступил Муа'з, когда посланник Божий (мир да будет над ним) направил его в Йемен — если имеется текст, мы судим на основании текста, если же такового нет, мы судим на основании *иджтихада*». Больше того, аналогичного правила придерживаются и их проповедники в тех случаях, когда они удаляются от своего Имама в дальние края, ибо при таких обстоятельствах им не представляется возможным судить на основании текста. Конечные тексты не могут охватить бесконечного множества случаев, а проповедник не может в каждом случае возвращаться в город, где живет его Имам. Кроме того, не исключена возможность, что проповедник, преодолев должное расстояние, чтобы вернуться к Имаму, у которого он хотел получить фетву[147], найдет его мертвым, и вся его поездка тогда окажется бесполезной. Возьмем, далее, человека, затрудняющегося при определении Киблы[148]. При совершении молитвы ему можно руководствоваться только иджтихадом, так как, если бы он отправился разузнавать о Кибле в город, где живет Имам, время молитвы им было бы упущено. Таким образом, можно совершать молитву, и не обращаясь в сторону киблы, но основываясь лишь на мнении, ибо сказано было: «Ошибающийся в иджтихаде получит воздаяние, а достигающий в нем истины — двойное воздаяние». Так обстоит дело со всеми вопросами, разрешаемыми на основании иджтихада — например, при распределении *закята*[149] среди бедных. Основываясь на личном иджтихаде, могут принять кого-либо за бедняка, хотя тот может оказаться скрытым богачом, утаивающим свое состояние. Но упрекать ошибившегося человека за это нельзя, ибо суждению подлежит только человек, поступающий наперекор тому, чего требует его собственное мнение.

Когда же та'лимит спросит: «А что, если мнение человека сходно с мнением его противника?» — мы ответим: «Он должен придерживаться собственного мнения так же, как человек, определяющий Киблу — он придерживается своего мнения, хотя оно может быть оспариваемо другими».

А буде спросит: «Тот, кто следует за другими — следует ли он за Абу Ханифой, за аш-Шафи'и[150] (да смилостивится над ними Аллах) или за кем-нибудь другим?» — то я скажу: «А как поступает тот, кто следует за другими при определении Киблы, когда среди людей, прибегающих к иджтихаду, обнаруживается противоречие?» На это та'лимит нам ответит: «Он сам имеет право на иджтихад при определении человека, самого достойного, лучше всех знающего признаки, по которым устанавливают Киблу. Так же обстоит дело и в отношении вероучений».

Пророки и имамы позволили людям опираться на личный иджтихад при крайних обстоятельствах, зная, что последние могут при этом и ошибиться. Но посланник Божий (мир да будет над ним) сказал: «В моем ведении явное, а Аллах ведает сокровенными мыслями», — т.е., мол, в моем ведении — преобладающее мнение, которое получается из высказываний свидетелей, а последние могли в них ошибиться. В подобных случаях пророки не могут поручиться за то, что там не будет ошибки. Как же нам можно об этом мечтать!

И тут они выдвигают два вопроса.

Первый вопрос. Они говорят: «Если это правомерно в отношении случаев, требующих иджтихада, то это не правомерно в отношении догматов вероучения. Как же быть, ведь ошибающимся в этих вопросах нет прощения?!» На это я отвечаю: «Догматы вероучения содержатся в Святом Писании и в сунне. А что касается подробностей и спорных вопросов, не охватываемых Писанием и сунной, то истина в них определяется путем взвешивания на "правильных весах", — т.е. согласно тем мерилам, о которых в своем Писании говорил Всевышний Аллах. Этих мерил — пять, и речь о них шла в моей книге "Правильные весы"»[151].

Если же возразят: «Враги твои не согласны с тобой в том, что касается этого мерила», — я отвечу: «Невообразимо, чтобы это мерило, будучи понято, явилось для та'лимитов объектом каких-либо разногласий, ибо извлек я его из Корана и по нему же и изучил его». Это мерило не может стать объектом разногласий и для логиков, ибо оно находится в полном согласии с условиями, предпосланными ими логике, и не противоречит им. Мерило это не может стать также объектом разногласий и для мутакаллимов, ибо оно находится в соответствии с их рассуждениями относительно теоретических доказательств, и с его помощью определяется истина в диалектических рассуждениях.

А буде скажут: «Раз в твоих руках находится подобное мерило, почему же ты не покончишь с людскими разногласиями?» — то я отвечу: «Если бы они выслушали меня, я положил бы конец их разногласиям. А о способе устранения разногласий говорится в моей книге "Правильные весы" — вникни в то, что там говорится, и ты поймешь, что сказано там правильно, и что, если бы они прислушались ко мне, разногласиям этим был бы положен конец раз и навсегда. Но только не все они мне внемлют! Правда, некоторые все же прислушались ко мне, и я покончил с их разногласиями».

«А твой Имам, — сказал бы я та'лимиту, — желает покончить с людскими разногласиями без того, чтобы ему внимали. Спрашивается, почему же он не покончил по сию пору с этими разногласиями? И почему их не прекратил 'Али (да будет доволен им Аллах)? А ведь он — глава имамов! Или, может быть, твой Имам думает, что способен склонить их выслушать себя силой? Так почему же по сей день он не склонил их к этому? И когда он собирается это сделать? И получили ли люди от его призыва что-нибудь, кроме обострения разногласий и умножения спорных вопросов? Да, люди опасались, что разногласия причинят тот или иной вред, но не такой, чтобы дело дошло до кровопролития, разорения страны, сиротства младенцев, дорожного разбоя и разграбления чужого добра! А из-за вашего "прекращения разногласий", по вашей милости на свете произошли такие столкновения, каких люди не видели и в века!»

Та'лимит может сказать: «Ты утверждал, что кладешь конец людским разногласиям. Но возьмем человека, который растерялся, оказавшись между враждующими учениями и слыша с разных сторон взаимопротиворечивые высказывания. Нельзя же его заставить внимать только тебе, не дав ему выслушать и твоего противника. А большинство враждующих будет не согласно с тобой, и такой человек не заметит никакой разницы между тобой и твоими противниками». Это и есть их второй вопрос.

На это я отвечу так: «Этот довод, во-первых, оборачивается против тебя же. Ибо, если ты позовешь такого человека на свою сторону, он тебе скажет: "А чем ты оказался лучше своих противников? Ведь большинство ученых людей не согласно с тобой". Хотел бы я знать, как ты ему на это ответишь! Может, ты ему ответишь так: "Об Имаме моем есть указание в тексте". Кто поверит тебе относительно того, что утверждается в тексте, если он не слышал текста от посланника Божьего? Ведь человек слышит только твои утверждения и одновременно видит, что вся ученая братия в один голос утверждает, что все это вымысел и ложь. Далее, предположим, что он согласился с тобой относительно текста. Но если у него нет ясного представления о подлинной природе пророчества, он возразит тебе так: "Допустим, что твой имам для доказательства своей правоты прибегнет к чуду Иисуса и скажет: "Чтобы ты поверил мне, я воскрешу твоего отца". Допустим, что он действительно воскресил его после этого и сказал тебе, что он, мол, все-таки прав. Но и в этом случае как я могу знать наверное, что он прав? Ведь не все же люди признали правоту Иисуса на основании этого чуда. Напротив, перед ним были выдвинуты такие сложные вопросы, на которые нельзя было ответить иначе, как посредством тщательного рассмотрения их разумом. Но ведь, по-твоему, рассмотрение разумом не заслуживает доверия, а признать чудо доказательством правоты невозможно, если неизвестно, что такое колдовство и чем оно отличается от чудотворства, и если неизвестно, что Аллах не вводит в заблуждение рабов своих (а все хорошо знают, что такое вопрос о введении в заблуждение и насколько трудно составить на него ответ). Так почему же ты отвергаешь все это? Ведь оказалось, что следовать за твоим Имамом нет больших оснований, чем за кем-либо из его противников, и ему приходится прибегать к отвергаемой им же теоретической аргументации, в то время

как противники его аргументируют подобными же, и даже более ясными, доводами».

Вопрос этот обернулся против них настолько серьезно, что если бы для составления ответа на него собрались они все, от первого до последнего, даже тогда они не смогли бы этого сделать.

Источником этого порока явились некоторые глупцы, занимавшиеся на диспутах не рассмотрением самой сути вопроса, а составлением ответа на него. А это такое дело, где говорят много, объясняют долго и где противника невозможно заставить замолчать никакими доводами.

А если кто-нибудь скажет: «Вот она — суть вопроса. Есть на нее ответ?» — я скажу: «Да, ответ на нее таков: если бы растерявшийся человек сказал: "Я растерялся и не могу указать на тот вопрос, который привел меня в замешательство", — ему бы сказали: "Ты — как больной, который говорит, что он болен, не указывая точно на то, чем он болен, и требует, чтобы его излечили". Ему бы сказали далее: "Нет излечения от болезни вообще, лечат конкретные болезни: головную боль, понос и т.п.". Такому человеку также следует указать на то, что явилось причиной его замешательства. Если он укажет на этот вопрос, я познакомлю его с истиной относительно него, взвесив его на пяти весах, которые поймет лишь тот, кто признает, что это весы правильные, дающие верное показание о том, что взвешивается с их помощью. Только такой человек поймет эти весы. Он поймет также правильность их, как обучающийся арифметике понимает дух арифметики и то, что обучающий его арифметике знает эту науку и дает о ней правильные сведения. Я уже разъяснил это в книге "Правильные весы" на двадцати листах. Пусть он просмотрит их».

Здесь теперь не ставится целью доказать порочность их учения. Об этом уже говорилось, во-первых, в книге «Мустазхирийской», во-вторых, в книге «Доказательство истины» (представляющей собой ответ на те их мысли, которые были изложены передо мной в Багдаде), в-третьих, в книге "Судящий в споре", состоящей из двенадцати глав (это — ответ на мысли, изложенные передо мной в Хамадане), в-четвертых, в книге «Путь», написанной в ал-Джавадиле (это — относительно тех жалких мыслей, которые были изложены передо мной в Тусе), и в-пятых, в книге «Правильные весы» (сама по себе эта книга самостоятельна: она имеет целью дать разъяснение весам наук и показать, что признающие непогрешимого Имама могут обойтись и без него).

Нет, цель наша — рассказать вот о чем. У них нет никаких способов излечения, благодаря которым они смогли бы выбраться из мрака мнений. Но вопреки их неспособности к выдвижению аргументов при определении Имама мы все же давно согласились с ними и признали правоту их в вопросе о потребности в Учении и в непогрешимом Учителе и в том, что он является таким, как они его определили. Затем мы спросили их о знании, полученном ими от этого Непогрешимого, и изложили им затруднительные вопросы, а они не то чтобы разрешить — понять их не смогли. Не будучи в состоянии сделать этого, они свалили все на скрытого Имама и сказали: «Необходимо обратиться к нему». Удивительное дело: они всю свою жизнь употребили на поиски учителя и на похвальбы по поводу того, что,

мол, добились его, и в то же время ничему не научились у него. Они здесь уподобились забрызганному грязью человеку, настолько изнурившемуся в поисках воды, что, если бы нашел ее, не использовал бы ее и оставался бы покрытым нечистотами.

Некоторые из них притязают на то, что кое-что знают. Но то, о чем они говорят, в сущности, представляет собой отрывки из жалкой философии одного из древнейших мыслителей — Пифагора. Его учение — это наиболее жалкое из учений философов, и Аристотель не только опроверг его, но и показал всю ничтожность и порочность его рассуждений. Это именно о нем идет речь в книге «Братья чистоты», и именно он на поверку оказывается худшим из философов.

Удивление вызывают люди, которые, посвятив свою жизнь поискам знания, доводят себя до изнурения, а затем довольствуются подобной жалкой, худосочной «наукой». И при этом они думают, что достигли высших пределов науки! Мы и с такими людьми имели опыт. Подвергнув проверке их высказывания и затаенные мысли, мы обнаружили, что сущность тех и других сводится к обольщению простонародья и людей со слабыми рассудками заявлениями о потребности в Учителе и спорами с теми, кто отрицает потребность в Учении, где доводы их настолько «сильны» и «убедительны», что когда кто-нибудь становится на их сторону в вопросе о потребности в Учителе и говорит: «Дай нам его знание и разъясни нам его учение», — та'лимит останавливается и говорит: «Теперь, если ты согласился со мной в этом, ищи остальное сам — цель моя заключается только в этом». Ибо та'лимит знает: стоило бы ему сказать еще хоть одно лишнее слово, как он посрамил бы самого себя, поскольку ему не под силу не только разрешить даже самые пустячные вопросы, но и понять их, не говоря уже о том, что он не способен дать на них ответ.

Такова правда о положении дел у та'лимитов. Познаешь их и возненавидишь. Мы же, познав та'лимитов, махнули на них рукой.

Методы суфиев

Далее, покончив с этими науками, я устремил свое внимание на путь[152] суфиев. Я узнал, что их путь в совершенном своем виде включал и теорию, и практику. Суть их практики заключалась в том, что они до тех пор занимались искоренением страстей души и освобождением себя от ее дурных наклонностей и порочных свойств, пока не добивались таким образом очищения ума от иных мыслей, кроме как о Всевышнем Аллахе, и украшения его богомыслием.

Теория суфиев оказалась для меня более легкой, чем их практика. Я начал с изучения этой теории по таким их книгам, как «Пища сердец» Абу Талиба ал-Макки (да смилостивится над ним Аллах), как книга ал-Хариса ал-Мухасиби, различные предания об ал-Джунайде, аш-Шибли и Абу Йазиде ал-Бистами (да освятит Аллах их души) и другие произведения их духовных вождей, пока не ознакомился с сущностью их научных устремлений и не освоил из метода их того, что можно было освоить путем обучения и бесед. И тогда мне стало ясно, что наиболее специфические их особенности заключаются в том, что постижимо не путем обучения, но лишь благодаря испытанию, переживанию и изменению душевных качеств.

Какая большая разница — знать определение здоровья и определение сытости, их причин и условий, с одной стороны, и быть самому здоровым и сытым — с другой; знать определение опьянения, знать, что оно есть состояние, возникающее оттого, что пары, поднимаясь от желудка, завладевают источниками мысли, с одной стороны, и быть самому пьяным — с другой. Ведь хмельной человек не знает определения опьянения и его теории, и все же он пьян, хотя он не имеет ни малейшего понятия о природе опьянения. Трезвый же знает определение опьянения и его причины, хотя сам он ни чуточки не пьян. Будучи больным, врач знает определение своей болезни, ее причины и лекарства, которыми ему можно излечиться, и все же он нездоров. Такая же разница существует между тем, что ты знаешь истинную природу аскетизма, ее условия и предпосылки, с одной стороны, и тем, что ты сам переживаешь состояние аскетизма и духовного отвращения к дольнему миру — с другой. Для меня стало совершенно достоверным то, что они — люди вкушания[153], а не поборники рассуждения, и что я усвоил все, что можно было усвоить путем теоретического познания. Оставалось лишь то, чего можно было достигнуть не с помощью бесед и обучения, но только благодаря испытанию и ведению определенного образа жизни.

Еще раньше благодаря наукам, которыми я занимался, и тем путям, которыми я шел при исследовании двух видов наук — религиозно-юридических и рациональных, — я проникся глубокой верой во Всевышнего Аллаха, в пророчество и в Судный день. Эти три основы вероисповедания глубоко укоренились в душе моей не благодаря определенным, точным доказательствам, но вследствие таких причин, обстоятельств и опытов, подробности которых передать невозможно.

Мне стало ясно, что надеяться на блаженство в потусторонней жизни может только тот, кто ведет благочестивый образ жизни и сторонится мирских соблазнов, что главное во всем этом — разорвать путы, связывающие душу с дольним миром, покинув обитель суеты, обратившись к обители бессмертия и устремив все свое внимание на Всевышнего Аллаха, и что осуществления этого может добиться лишь тот, кто отказывается от почестей и богатств, кто избегает мирских треволнений и связей. Затем я обратил свой взор на собственное положение, и оказалось, что я весь утопаю в мирских связях, опутавших меня со всех сторон. Обратив же взор на деятельность свою и на самое лучшее, что в ней было: на чтение лекций и преподавание, — я обнаружил, что науки занимают меня не имеющие ни значения, ни пользы для того, кто готовит себя к путешествию в потусторонний мир. Поразмыслив далее о целях, которые я хотел достичь в своей преподавательской деятельности, я обнаружил, что помыслы мои были направлены в отношении этих целей не исключительно только на Всевышнего Аллаха, но что побудительным мотивом и двигателем для меня служили поиски почестей и широкой известности. Я убедился, что стою на краю пропасти и что, если не займусь исправлением своего положения, наверняка попаду в ад.

В течение некоторого времени я не переставал думать о своем положении, все еще не делая окончательного выбора: сегодня я принимал твердое решение уехать из Багдада и порвать с окружавшей меня обстановкой, а назавтра передумывал делать это. В своих тогдашних планах я одной ногой делал шаг вперед, а другой — назад: стоило мне утром проникнуться искренним желанием искать верных путей к потусторонней жизни, как вечером на желание это нападали, охлаждая его, полчища мирских страстей. Мирские страсти начинали притягивать меня своими цепями, удерживая меня на месте, в то время как голос религии взывал ко мне: «В дорогу! В дорогу! Жить осталось совсем мало, а перед тобой еще долгий путь. Наука и дела, в кои ты погружен, — лишь обман и иллюзия. Когда же ты будешь готовить себя к потусторонней жизни, если не сейчас? Когда ты будешь рвать свои мирские связи, если не сейчас?» И тогда во мне вновь возникало побуждение и крепла решимость к бегству. Но тут снова появлялся дьявол и говорил: «Это случайное состояние, и не вздумай поддаться ему! Оно быстро пройдет, и когда ты, поддавшись ему, расстанешься с оказываемыми тебе великими почестями, с упорядоченной жизнью своей, не знающей ни печали, ни горести, и с благополучием своим, которое не может быть отнято у тебя и врагами твоими, — возможно, душа твоя потянется к этой жизни снова, но вернуться к ней тебе уже не удастся!»

Почти шесть месяцев я находился в состоянии беспрестанных колебаний между соблазнами мирских наслаждений и призывами потусторонней жизни. А началось это в месяц раджаб четыреста восемьдесят восьмого года[154]. В тот месяц дело перешло границу свободного выбора и вступило в область необходимости. Аллах замкнул язык мой, и скованность его помешала мне даже вести занятия: в один прекрасный день, когда я старался сделать свой урок возможно более приятным для сердец тех, кто посещал мои лекции, язык мой не произнес ни единого слова, и я так и не смог выдавить его из себя. В результате скованность эта в языке возбудила в душе моей скорбь. Одновременно у меня исчезла пищеварительная способность: еда и напитки не возбуждали во мне аппетита, хлеб не шел в горло, не переваривался ни единый кусочек пищи. И у меня наступил такой упадок сил, что лекари пресекли надежду на мое выздоровление. Они говорили: «Это вещь, поразившая сердце, а затем распространившаяся от него по всему организму. Излечить его можно только в том случае, если будет раскрыта тайна одолевшей его заботы».

Почувствовав в себе слабость и окончательно лишившись свободы выбора, я обратился ко Всевышнему Аллаху, как это делают люди, оказавшиеся во власти необходимости и неспособные предпринять чего-либо по собственному усмотрению. И Тот, Кто отвечает оказавшемуся во власти необходимости, когда он взывает к Нему, ответил мне. Сердцу моему уже ничего не стоило отказаться и от почестей, и от богатства, и от детей, и от друзей.

И вот я объявил о своем решении отправиться в Мекку, хотя в душе своей замышлял поездку в Сирию. Поступил же я так из опасения, что о намерении моем остаться в Сирии станет известно халифу и всем моим друзьям. Я прибег к этой хитрости, дабы скрыть свое решение покинуть

Багдад с тем, чтобы уже никогда туда не возвращаться. И я подвергся упрекам всех духовных предводителей иракского населения, ибо никто из них не допускал мысли, что для отказа моего от всего, что окружало меня, имелись религиозные мотивы, ибо они полагали, что все это — высший предел, которого может достичь религиозный деятель. Большего они не знали.

После этого люди стали теряться во всевозможных догадках: те, кто находился далеко от Ирака, думали, что я уезжаю в предчувствии чего-то недоброго от властей, а те, кто был близок к властям, кто видел их крепкую привязанность ко мне и приверженность, кто видел, что я сам бросаю их, не обращая внимания на их уговоры — эти люди говорили:

«То — рука судьбы, и не иначе, как община мусульманская и ученая братия поражены дурным глазом».

И я покинул Багдад, раздав людям все свое достояние. Накоплено же было у меня лишь столько, сколько было необходимо для того, чтобы пропитаться самому и накормить детей. А позволил себе я это потому, что деньги Ирака, будучи предназначенными для мусульман, идут на общее благо, и я не видел на свете лучшего применения деньгам, чем накопление их ученым ради собственных детей.

Затем я приехал в Сирию и прожил там около двух лет, в течение которых у меня не было иных занятий, кроме отшельнической, одинокой жизни, упражнений и подвижничества, сопровождаемого очищением души, усовершенствованием моральных качеств и подготовкой ума к богомыслию соответственно тому, что я перенял из учения суфиев. Некоторое время я безвыходно провел в Дамасской мечети, на минарет которой забирался на целый день, запирая за собою дверь. Оттуда я затем перебрался в Иерусалим, где каждый день просиживал взаперти в часовне ас-Сахра[155]. После того, как я навестил Друга Божьего (да благословит его Аллах) [156], во мне возникло влечение к совершению обряда паломничества и к подкреплению души своей посещением благостных мест Мекки и Медины и гробницы посланника Божьего (да благословит его Аллах и приветствует). И я отправился в Хиджаз.

Затем заботы и зов детей моих потянули меня на родину, и я вернулся туда, хотя до этого я более чем кто-либо другой был далек от мысли о возвращении. Но и вернувшись на родину, я предпочитал держаться в стороне от людей, сохраняя одиночество и очищая сердце свое для богомыслия. Превратности судьбы, семейные заботы и житейские нужды препятствовали осуществлению моей цели и омрачали своей сумятицей безмятежность отшельнической жизни.

Необходимая для меня обстановка наступала лишь от времени до времени, но несмотря на это я не терял надежды на то, что когда-нибудь достигну своего, и всякий раз, когда на пути моем вставали препятствия, я преодолевал их и продолжал шествовать к намеченной цели.

И так продолжалось у меня десять лет. В течение этих лет уединения передо мной раскрылись вещи, которые невозможно ни перечислить, ни разобрать. Для пользы дела я упомяну лишь вот о чем. Для меня стало совершенно достоверным, что теми, кто идет по пути Всевышнего Аллаха,

являются именно суфии, что их образ жизни — наилучший образ жизни, что их путь — наилучший путь и что их нравы — наичистейшие нравы. Я могу сказать больше. Если бы собрать воедино разум разумных людей, мудрость мудрецов и знание знатоков Божественного закона с тем, чтобы они хоть что-нибудь изменили в образе жизни и нравах суфиев с целью внести в них хоть какое-нибудь улучшение, они не знали бы, как это сделать. Ибо все дела и поступки суфиев, все их тайные и высказанные помыслы имеют своим источником свет, исходящий из Ниши Пророчества[157], а на Земле нет иного света, которым могли бы руководствоваться люди, кроме света пророчества.

Короче говоря, что же рассказывают люди о том пути, чистота которого — а это первое его условие — заключается в полном очищении сердца от всего, что чуждо Всевышнему Аллаху, начало которого — а избегающий этого лишается благословения Божьего — заключается в полном погружении сердца в богомыслие и которого конец — полное исчезновение в Аллахе? Но это конец его лишь в отношении того, что почти находится в сфере свободного выбора и приобретения от его начала. При ближайшем же рассмотрении оказывается, что это лишь начало их пути, а то, что было раньше, образует своего рода преддверие для тех, кто вступает на него.

Обнаружение и созерцание скрытого появляется уже в самом начале пути, так что суфии даже в бодрствующем состоянии созерцают ангелов и души пророков, слушают их голоса и получают от этого пользу. За созерцанием видений и образов следуют новые, высшие ступени откровения, выходящие за пределы изречимого, так что, если кто-нибудь попытается выразить это, слова его обязательно будут содержать в себе погрешность, уберечься от которой невозможно.

Короче говоря, дело доходит до близости, когда одним почти кажется, что они растворяются, другим — что они соединяются, третьим — что они достигают. Но все это ошибка. Мы уже объяснили суть допускаемой в подобных случаях ошибки в книге «Высокая цель». А человеку, испытывающему такое состояние, можно сказать не более, как: «Было, что было, а что было, не помню. Думай хорошо и не проси, чтобы тебе что-нибудь сообщили».

Короче говоря, кому из всего этого не пришлось пережить самому ничего, тот из истинной природы пророчества поймет одно лишь название. Чудеса святых при ближайшем рассмотрении оказываются первыми проявлениями пророчества. И именно таким было состояние посланника Божьего (мир да будет над ним), когда он отрешился от мира сего, придя к горе Хира и уединившись там с Господом своим, и когда он проявил там перед ним такую набожность, что арабы сказали: «Воистину, Мухаммад воспылал страстью к Господу своему!».

Изучить это состояние путем непосредственного переживания может лишь тот, кто следует по пути суфиев. А кому не пришлось пережить этого самому, тот может получить об этом достоверное знание из опыта других и из бесед, если такой человек будет часто общаться с суфиями. Вот тогда-то он, ознакомившись подробнее с их состоянием, получит об этом достоверное знание. Стоит человеку посидеть с ними, и он получит

от них эту веру. А суфии — такие люди, собеседники которых не знают зла. А если кому не довелось общаться с ними, тот пусть удостоверится в возможности этого, опираясь на показания логических аргументов — так, как мы об этом рассказали в одной из книг «Оживления религиозных наук», а именно — в книге «Чудеса сердца».

Установление истины путем логического доказательства есть познание. Приведение себя в данное состояние есть непосредственное переживание. Приятие с благими мыслями того, что может быть почерпнуто из бесед и опыта других, есть вера.

Таковы три ступени, о которых говорится: «Тех из вас, кто уверовал, и тех, кто в состоянии познать, Аллах возводит по ступеням». За этими людьми следуют невежды. Последние отрицают все это в корне, а подобные речи производят на них впечатление чего-то странного, и они, выслушивая их, говорят с издевкой: «Удивительно! Как они могут рассказывать такую чушь!» Это о них сказал Всевышний Аллах: «Среди них есть такие, которые внимают тебе до тех пор, пока не уйдут от тебя, а уйдя спрашивают у тех, кто был способен познать: "О чем он только что говорил?" Это те, которым Аллах запечатал сердца, которые следовали своим прихотям и которых он сделал глухими и слепыми».

К вещам, ставшим ясными для меня, когда я практиковал их метод, относятся истинная природа пророчества и его специфическая особенность. Здесь обязательно нужно остановиться на принципе пророчества, ибо в этом ощущается острая потребность.

Истинная природа пророчества и его необходимость для всех людей

Знай: сущность человеческая в первородном своем виде сотворена чистой, безопытной, лишенной какого-либо знания о мирах Всевышнего Аллаха. А миров этих так много, что перечислить их может один лишь Всевышний Аллах, как сказал он: «И о воинстве Господа твоего кроме Него самого никто не знает». С миром же человек знакомится путем постижения его, и каждая из постигающих способностей создана для того, чтобы человек с ее помощью постигал мир реальностей. А под мирами мы понимаем роды реальностей.

Первое, что сотворяется в человеке, — это чувство осязания, и с его помощью он постигает такие роды реальностей, как тепло и холод, влажность и сухость, мягкость и жесткость и т.п. Осязанию совершенно недоступны цвета и звуки — они как бы не существуют для осязания.

Затем в человеке сотворяется чувство зрения, и с его помощью он постигает цвета и фигуры, составляющие самый широкий мир чувственных предметов.

Далее он наделяется слухом, и он начинает слышать звуки и тона.

Потом для него сотворяется чувство вкуса. И так до тех пор, пока человек не переступает границу мира чувственных предметов. И тогда, примерно к семилетнему возрасту, в нем создается различающая способность. Это уже другая ступень его существования. На этой ступени он постигает

вещи, расположенные за пределами мира чувственных предметов, совершенно отсутствующие в мире чувств.

Затем он поднимается на новую ступень, и для него сотворяется разум. И тогда он постигает то, что должно, то, что можно, то, что невозможно, и вещи, которые не встречались ему на предыдущих ступенях.

За разумом следует другая ступень, когда у человека открывается новое око, коим он созерцает скрытое, узревает то, что произойдет в будущем, и другие вещи, не доступные для разума так же, как умопостигаемые вещи не доступны для различающей способности и как вещи, постигаемые различающей способностью, не доступны для способности чувствующей.

Если бы человеку, одаренному лишь различающей способностью, представили умопостигаемые вещи, он отверг бы эти вещи и счел бы их невероятными. Точно так же некоторые разумные люди отвергали и считали невероятными вещи, постигаемые благодаря пророческому дару. Это и есть чистейшее невежество, ибо в доказательство они могли бы привести лишь такое рассуждение: ступени пророчества они не достигли; ступень эта для них не существует; следовательно, по их мнению, она не существует и сама по себе. Если слепому, не знавшему о цветах и фигурах по высказываниям других людей, впервые рассказали бы о них, он ничего бы не понял и не допустил бы возможности их существования.

Всевышний Аллах сделал пророчество для созданий своих делом вполне допустимым, снабдив их образцом специфической особенности пророчества — сном. Ибо спящий постигает скрытое, то, что должно иметь место в будущем — либо явно, либо в какой-либо образной форме, значение которой раскрывается с помощью снотолкования. Если человеку, на себе не испытавшему этого, сказали бы: «Среди людей имеются такие, что, впадая в полумертвое, обморочное состояние и лишаясь чувства, способности слышать и видеть, постигают скрытое», — он отверг бы подобное утверждение и в доказательство его абсурдности сказал бы: «Чувствующие способности — причины постижения вещей, и тому, кто не постигает их, несмотря на существование и наличие этих способностей, тем более не постигнуть их, когда эти способности ослабли». Но это относится к такому виду умозаключений, которые опровергаются действительностью и очевидностью. Как разум представляет собой одну из ступеней в человеческой сущности, когда человек обретает некое око, коим он созерцает различные виды умопостигаемых вещей, недоступных чувствам, так и пророчество являет собой определенную ступень, при достижении которой человек обретает некое око, обладающее светом, в котором скрытые и не постижимые для разума вещи становятся явными.

Сомнение же в пророчестве может иметь место либо относительно его возможности, либо относительно его существования и реальности, либо относительно его осуществления в каком-либо определенном индивиде.

Доказательство возможности профетизма заключается в его существовании. Существование же его доказывается тем, что на свете существуют такие знания, приобретения которых с помощью разума нельзя даже представить себе. Так, к ним относятся медицинские и астрономические

знания, ибо тот, кто изучил эти науки, необходимо должен был понять, что достигнуть их можно только благодаря Божественному внушению и содействию со стороны Всевышнего Аллаха.

Опытным же путем получить их невозможно, ибо, например, среди астрономических явлений существуют такие, что имеют место лишь раз в каждое тысячелетие. Как же можно приобрести знание о них с помощью опыта? Так же обстоит дело и со свойствами лекарств.

Из изложенного доказательства явствует возможность существования определенного способа постижения этих вещей, не постижимых для разума.

Под профетизмом как раз и подразумевается этот способ, не потому, что только в нем выражается профетизм, но потому, что постижение данного рода вещей, выходящих за пределы умопостижимого, является одной из особенностей профетизма, имеющего кроме нее множество других особенностей, а упомянутые нами особенности — лишь капля в море. Говорили же мы о них потому, что ты обладаешь их образцом — способностью постигать скрытое во сне. У тебя есть также знания, относящиеся к такому роду, в медицине и астрономии. А для людей, обладающих только тем, чем располагает их разум, эти знания совершенно не доступны.

Что касается прочих особенностей пророчества, то постигнуть их можно, лишь основываясь на непосредственном переживании, следуя по пути суфиев, поскольку упомянутую особенность ты понял только благодаря сну — дарованному тебе образцу пророческой особенности, и если бы у тебя не было такого образца, ты бы не поверил в эту особенность. Ведь, если у пророка имеется некая особенность, образцом которой ты не обладаешь, то как ты можешь поверить в ее существование? Ибо поверить можно лишь после того, как поймешь. А этот образец приобретается на первых порах после того, как вступают на путь суфиев, и благодаря этому образцу в человеке имеют место определенного вида переживание, соответствующее данному этапу его подвижничества, и определенного вида вера в то, что не может быть подтверждено путем логического доказывания. Но тебе достаточно одной этой особенности, чтобы ты уверовал в принцип пророчества.

Если же в тебе возникает сомнение относительно определенного лица — пророк он или нет, — то достоверно об этом ты можешь узнать, лишь ознакомившись с его делами, либо путем непосредственного наблюдения, либо по рассказам других лиц. Ведь если ты знаешь медицину и мусульманское право, ты можешь ознакомиться и с самими законоведами и врачами или путем непосредственного наблюдения их дел, или — в ином случае — на основании их высказываний. Для нас не представляется также невозможным достижение истинного знания о том, что аш-Шафи'и (да смилостивится над ним Аллах) был законоведом, а Гален — врачом, не путем повторения этого за другими, но благодаря тому, что ты приобретаешь кое-какие познания в медицине и в мусульманском праве, читаешь их книги и сочинения, в результате чего получаешь необходимое сведение об их делах. Подобным же образом, если ты усвоишь смысл пророчества и будешь усердно изучать Коран и хадисы, то получишь необходимое све-

дение о [том, что посланник Божий... стоял на высшей ступени пророчества]. Ты можешь помочь себе в этом, если испробуешь то, что сказано им о поклонениях и об их влиянии на очищение сердец, и если испытаешь, как он был прав в своем изречении: «Те, кто поступает согласно знаниям своим, наследники Божьи, познающие то, чего они не знали», — как он был прав в своем изречении: «Над пособником деспота Аллах дает деспоту власть», — и как он был прав в своем изречении: «Кто просыпается по утрам с одной-единственной заботой, того Всевышний Аллах избавит от всех забот на этом и на том свете». Если ты испробуешь это тысячу, две тысячи, много тысяч раз, к тебе придет необходимое и бесспорное знание. От этого-то способа и требуй достоверного знания о пророчестве, а не от превращения жезла в змею и раскалывания Луны[158]. Если ты будешь рассматривать только это, не обращая внимания на множество посторонних обстоятельств, быть может, тебе покажется все это чародейством и обманом, заблуждением от Аллаха, ведь Он «кого хочет — введет в заблуждение, кого хочет — поведет по правильному пути».

И здесь ты снова сталкиваешься с вопросом о чудесах. Если вера твоя зиждется на систематическом рассуждении, имеющем целью доказательство истинности чуда, то упорядоченное рассуждение относительно возникающих отсюда трудностей и сомнений приведет к укреплению твоей веры. Пусть же подобные необычные вещи станут одними из доводов и моментов в совокупности твоего рассмотрения, дабы появилось у тебя такое необходимое знание, когда ты не мог бы с определенностью указать на его источник, подобно тому, как толпа, распространяющая какой-либо слух, не может указать на определенное лицо, высказывание которого послужило основой ее убеждения в достоверности распространяемого слуха, когда она не знает, откуда взялся этот слух, когда источник этого слуха находится вне данного круга лиц и когда нет ссылок на высказывания определенных личностей. Именно это и значит верить во что-либо твердо и сознательно.

Что касается непосредственного переживания, то оно подобно прямому наблюдению и такому познанию, когда познаваемую вещь берут в руки. Этот способ познания присущ лишь суфиям.

Изложенного рассмотрения истинной природы пророчества достаточно для целей, преследуемых нами в настоящий момент, а когда нужно будет, я еще раз коснусь этой темы.

Причина распространения мною науки после того, как я отказался от этого занятия

Далее, приблизительно за десятилетний срок, в течение которого я упорно придерживался отшельнической уединенной жизни, благодаря неисчислимым способам: то в результате непосредственного переживания, то в результате логического познания, то в результате принятия на веру — передо мной с необходимостью раскрылась та истина, что человек сотворен из тела и сердца. При этом под сердцем я подразумеваю истинную природу его духа, который и является вместилищем знания об Аллахе, т.е.

исключая плоть и кровь, кои общи также и мертвецу и скотине. Передо мной раскрылась и та истина, что подобно тому, как тело имеет здоровье, благодаря которому оно находится в благополучном состоянии, и болезнь, содержащую в себе причину его погибели, сердце также может быть беспорочным и здоровым (а спасение получит «лишь тот, кто пришел к Аллаху со здравым сердцем»), и иметь болезнь, из-за которой оно может погибнуть на веки вечные, включая и потустороннюю жизнь [, как сказал Всевышний: «В их сердца [х] — болезнь»].

[Далее передо мной раскрылась та истина,] что незнание Аллаха — губительный яд, что в непослушании Ему при следовании страстям заключается пагубная для сердца болезнь и что знание Всевышнего Аллаха — живительное противоядие, что в послушании Ему при противоборствовании страстям заключается целебное для сердца лекарство.

Мне стало ясно, что единственным средством исцеления сердца, устранения его болезни и приобретения здоровья являются лекарства так же, как без лекарств нельзя обойтись при лечении тела.

Я выяснил также с необходимостью, что подобно тому, как лекарства, предназначенные для лечения тела, влияют на приобретение здоровья благодаря содержащимся в них свойствам, кои не могут быть постигнуты разумными людьми с помощью одного только разума, но при употреблении которых нужно следовать наставлениям врачей, получивших свои знания от пророков и познавших специфическую особенность пророчества, опираясь на знание свойств вещей, — точно так же целебное действие поклонений зависит от их пределов, а величины их определены и измерены пророками, и то, как это целебное средство будет действовать, непостижимо для разума разумных людей. Поэтому, прибегая к этому средству, человек должен следовать наставлениям пророков, кои постигли свойства его благодаря пророческому свету, а не с помощью разума.

Далее мне стало ясно, что подобно тому, как лекарства состоят из смеси веществ различного вида и различного количества, так что одно из них, например, будет иметь в два раза больший вес и объем, чем другое (при этом разницы в количествах, будучи своего рода особенностями лекарств, не лишены таинственности), подобно этому поклонения, будучи как раз тем средством, с помощью которого исцеляют болезни сердца, состоят из действий различного вида и различного количества, так что земной поклон, например, равен двум коленопреклонениям, а утренняя молитва по объему своему эквивалентна половине послеполуденной молитвы. Это также не лишено таинственности, будучи своего рода особенностью поклонений, постижимой лишь благодаря пророческому свету. И величайшую глупость и невежество проявляли те, кто хотел рациональным путем извлечь из поклонений какую-то философскую мудрость или полагал, будто о них говорится как об основанных на соглашении, а не как о содержащих в себе Божественную тайну...

Так же, как в лекарствах имеются главные составные части, являющиеся их основами, и дополнительные части, являющиеся их завершением (причем каждая из них оказывает свое особое влияние на действие главных составных частей лекарства), точно так же сверхобязательные

действия и обычаи представляют собой некое дополнение к основным требованиям поклонений, придающее их действию совершенную форму.

Короче говоря, пророки — это те, кто лечит заболевания сердца. Польза, которую приносит разум, и сфера его действия ограничиваются тем, что он указал нам на это. Разум дает показание о своей вере в пророчество и о бессилии своем постигнуть то, что постигается лишь пророческим оком, о бессилии постигать так, как мы постигаем вещи, беря их в свои руки. Мы полагаемся на пророчество подобно тому, как слепые полагаются на своих поводырей, как озадаченные больные отдают себя в руки сострадательных врачей. Вот досюда и простирается сфера действия разума, коему недоступно то, что лежит за этими пределами, но доступно лишь понимание того, что предписывается ему Врачом.

Все это — вещи, которые мы поняли с необходимостью, проистекавшей из непосредственного наблюдения в годы уединения и отшельничества.

Далее, мы заметили охлаждение веры в принцип пророчества, затем в истинность пророчества и затем — в деятельность, которой я объяснил пророчество. Мы удостоверились в том, что охлаждение это среди людей приняло распространенный характер. Поэтому я начал доискиваться причин охлаждения людей и ослабления их веры и обнаружил, что таковых четыре:

причина, исходящая от тех, кто погрузился в философскую науку;

причина, исходящая от тех, кто погрузился в суфийскую жизнь;

причина, исходящая от тех, кто связал себя с учением та'лимитов;

причина, исходящая от того, что люди имеют дело с теми, кто отмечен печатью учености.

В течение некоторого времени я изучал отдельных лиц, задавая вопросы тем, кто небрежно выполнял требования шариата, выспрашивая об одолевавших их сомнениях, осведомляясь об их убеждениях и тайнах. Я говорил кому-нибудь из них: «Что с тобой? Почему ты так небрежно выполняешь предписания шариата? Ведь это глупо, если ты веришь в потустороннюю жизнь и вместе с тем не готовишься к ней, разменивая ее на дольную жизнь! Ведь ты не обменяешь две вещи на одну, так почему же ты разменяваешь бесконечную жизнь на считаные дни посюсторонней жизни? А если ты неверующий, значит, ты нечестивец. И тогда собирайся на поиски веры. Посмотри, в чем лежит причина твоего тайного неверия, которое как раз и составляет твое внутреннее убеждение и является причиной твоей открытой дерзости, хотя ты и не разглашаешь этого, с показной вежливостью относясь к вере и с почтением говоря о шариате!»

Некоторые мне отвечали так: «Это такое дело, что, если бы было обязательным заботиться о нем, самыми достойными в данном случае людьми оказались бы ученые. Однако среди достопочтенных ученых такая-то знаменитость не молится, такой-то пьет вино, такой-то проедает вакуфное имущество[159] и имущество сирот, такой-то проедает государственные налоги, такой-то берет взятки за судопроизводство и свидетельские показания и т. д. и т.п.»

Другие, претендуя на знание суфизма, заявляют, что они уже достигли такой степени набожности, которая якобы стоит выше всякой необходимости совершать поклонения Аллаху.

Третьи в качестве доказательства используют иные сомнительные рассуждения, взятые ими у ибахитов[160]. Все это люди, отбившиеся от суфизма.

Четвертые, встречавшиеся с та'лимитами, говорят: «Истина труднопостижима: дорога к ней полна препятствий; мнения по поводу нее многоразличны, и ни одному из учений нельзя отдать предпочтения перед другими; доводы умов взаимопротивоположны, и нельзя довериться ни одному авторитетному мнению авторитетных людей, а рассуждения тех, кто проповедует учение та'лимитов, носят безапелляционный, безосновательный характер. Так как же я могу принять как достоверное то, в чем люди сомневаются?»

Пятые говорят: «Я делаю это не из уважения перед авторитетом: я прочел книги по философской науке и постиг истинную природу пророчества. Я понял, что сущность его сводится к мудрости и к заботе о благе людей, что заповеди его направлены на то, чтобы удержать простых людей и оградить их от взаимоизбиения и ссор, не дать им погрязнуть в низменных страстях. Но ведь я не принадлежу к невежественной черни, чтобы входить в лоно предписаний религии! Нет, я принадлежу к разряду мудрецов, следую мудрости, в коей я сведущ и в коей мне нет нужды следовать за каким-либо авторитетом!» Таков высший предел веры у тех, кто начитался книг по философскому учению метафизиков, и научившихся тому из книг Ибн Сины и Абу Насра ал-Фараби!

Возможно, что ты увидишь кого-либо из них читающим Коран, присутствующим на религиозных собраниях и молебствиях и восхваляющим на словах шариат. Но вместе с тем он не бросает пить вино и не перестает совершать развратные и порочные поступки того или иного вида. И если его спросят: «Раз пророчество неверно, почему же ты молишься?» — он, возможно, ответит так: «Для упражнения тела, ради соблюдения обычаев страны и сохранения имущества и чада». Ответить может он и так: «Шариат верен, пророчество истинно». В таком случае ему возразят: «Раз так, почему же ты пьешь вино?» — на что он ответит: «Вино запрещено потому, что оно вызывает озлобление и гнев, а я благодаря своей мудрости избегаю этого. К вину же я прибегаю для того, чтобы обострить рассудок». Ибн Сина в своем завещании написал даже, что он давал обет перед Всевышним Аллахом делать то-то и то-то, почитать предписания шариата, с прилежанием относиться к религиозным обрядам и пить вино не ради удовольствия, а для ради исцеления и излечения. И предел положения его был в чистоте веры и в строгом соблюдении обрядов, если не считать того, что он в целях излечения пил вино.

Вот она — вера тех из них, кто претендует на нее. Из-за этих людей некоторые стали жертвами самообмана, а самообман их усугубился слабостью возражений тех, кто возражал этим людям, ибо возражения их сопровождались отрицанием и математики, и логики, и других необходимых им наук, хотя таковые, как мы уже разъяснили, имеют под собой основание.

Рассмотрев различные категории людей, чья вера пошатнулась до такой степени по упомянутым причинам, я счел своим долгом раскрыть это заблуждение, тем более что посрамить этих людей для меня было проще, чем сделать глоток воды, в силу того, что я уже порядком изучил науки их и их методы, т.е. методы суфиев, философов, та'лимитов и видных ученых. И душу мою, как искра, пронзила мысль: дело это безотлагательно и обязательно; какой тебе прок от уединения и отшельничества, когда болезнь уже стала всеобщей, врачи заболели и люди — накануне гибели! Но затем я подумал про себя: «Когда же ты собираешься рассеивать эту тьму и сталкиваться с этим мраком? Ведь теперешнее время — время упадка веры среди людей, и нынешний период — период лжи. Займись уговорами людей, чтобы они оставили пути, по которым они следуют, и примкнули к истине, — все современники твои начнут питать к тебе злобу. Куда уж тебе противиться им! Как ты будешь жить с ними бок о бок, если все это может быть совершено лишь при набожном и непоколебимом правителе?»

И я стал молить Всевышнего Аллаха, чтобы он разрешил мне продолжать свою отшельническую жизнь, ссылаясь на то, что мне не под силу раскрыть истину с помощью доводов. И Аллахом было предопределено, чтобы тогдашний правитель[161] по внутреннему побуждению своему, а не под влиянием каких-либо внешних мотивов, повелел мне непременно выехать в Нишапур для принятия мер против падения веры. Сделать это я должен был обязательно: если бы я настоял на обратном, одиночество мое стало бы мне в тягость. Мне пришло на ум, что причина, по которой я ниспрашивал позволения Аллаха, уже ослабла, а чтобы одиночество свое ты сохранял из-за лени, ради отдыха, из себялюбия и из стремления уберечься от тех неприятностей, которые могут причинить тебе люди — это недопустимая вещь. И разве можно позволить себе что-нибудь подобное, оправдываясь тем, что избавлять людей от заблуждения очень трудно, когда Всевышний Аллах говорит: «Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного. Алиф-лам-мим[162]. Думали ли люди, что им позволят говорить "мы уверовали" без того, чтобы их испытали? И мы уже испытали тех, кто был до них». Аллах, Всемогущий Он и Великий, говорит посланнику, самому дорогому созданию своему: «Лжецами считались посланники, что были до тебя, и они терпели, когда их обвиняли во лжи и причиняли неприятности, пока не пришла к ним наша помощь. А слова Аллаха незаменимы. И дошло до тебя известие от пророков». И говорит Он, Всемогущий и Великий: «Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного. Йа-син[163]. Клянусь мудрым Кораном...» — и до слов: «Увещай тех, кто поминает Аллаха».

И я обратился за указаниями по этому поводу к людям сердца и созерцания, и они в один голос посоветовали мне оставить отшельническую жизнь и выйти из своего уединенного уголка. К этому прибавились многократно, один за другим виденные праведниками сны, которые свидетельствовали о том, что этот мой шаг, приуроченный всеславным Аллахом к началу столетия[164], — благой и правильный почин. Ведь всеславный Аллах обещал оживлять свою религию в начале каждого столетия.

Итак, надежда моя окрепла, благое намерение мое, подкрепленное этими знамениями, победило, и Всевышний Аллах облегчил мне мое движение в Нишапур для осуществления этой задачи в месяц зу-ль-када четыреста девяносто девятого года[165]. Из Багдада я выехал в месяц зу-ль-када четыреста восемьдесят восьмого года — значит, отшельническая жизнь моя длилась одиннадцать лет. То был шаг, предопределенный Всевышним Аллахом, одним из чудесных предопределений его, которого сердце мое не чувствовало в течение этой отшельнической жизни так же, как мне в голову никогда не могла прийти мысль о возможности того, что я когда-нибудь уеду из Багдада и расстанусь с тогдашним моим положением. Всевышний Аллах — это тот, кто изменяет сердца и положения, и «сердце верующего — между двумя перстами Милосердного».

Я прекрасно знал, что, если бы я возвратился, я бы не возвратился. Ибо возвратиться — значит вернуться к былому. Но в те былые времена я распространял науку, через которую приобретают видное положение, и звал к ней людей словом своим и делом — к этому сводились тогда моя цель и мои помыслы. Ныне же я зову людей к науке, через которую лишаются положения — в смысле снижения его уровня. Вот в чем заключаются теперь помыслы, цель и чаянья мои, и об этих моих помыслах ведомо Аллаху.

Я хочу исправить себя и других. Мне неизвестно, добьюсь ли я желаемого или умру, не достигнув своей цели? Но я твердо и убежденно верю в то, что на все воля Аллаха, Высокого и Великого, верю, что не я совершал поступки свои, а он двигал моими поступками, что не я вершил делами своими, а он вершил ими, пользуясь мной как своим послушным орудием. И я молю его, чтобы он сначала исправил меня, а потом через меня исправил других, чтобы он направил меня по пути истинному, а потом через меня направил по нему других. Я молю его, чтобы он показал мне истину как истину и помог мне следовать ей и чтобы показал мне ложь как ложь и помог мне сторониться ее.

* * *

Вернемся же теперь к упомянутым нами причинам ослабления веры у перечисленных выше людей и коснемся способов направления их по праведному пути...

Что касается людей, которые говорят о той неразберихе, с которой они столкнулись, слушая рассуждения та'лимитов, то исцелением для них служит то, о чем говорилось нами в книге «Правильные весы», и мы не будем об этом распространяться в настоящем трактате.

Что касается того, что вообразилось ибахитам, то мы, разделив их путаные рассуждения на семь видов, разобрали их в книге «Алхимия счастья».

Что касается тех, чья вера оказалась под разлагающим влиянием философии настолько, что они начали отвергать принцип пророчества, то ведь мы уже говорили и об истинной природе пророчества, и о необходимом существовании его, ссылаясь при этом как на доказательство на наличие таких наук, как фармакология, астрономия и другие. Ради этого мы и предпослали настоящему разделу специальный раздел об истинной природе пророчества. Мы вывели доказательство из специфических осо-

бенностей медицины и астрономии потому, что оно исходит из их же собственных наук. Любому ученому, представляющему такие искусства, как, например, астрономия, медицина, магия и искусство заклинания, мы укажем на то, что его же наука заключает в себе доказательство необходимости пророчества.

Что касается такого человека, который на словах утверждает необходимость пророчества, а на деле приравнивает предписания шариата философской мудрости, то при ближайшем рассмотрении оказывается, что он не верует в пророчество. Такой человек верит лишь какому-нибудь мудрецу, имеющему определенного читателя и требующему от него, чтобы тот стал его последователем. А это не имеет ничего общего с пророчеством, ибо уверовать в пророчество — значит признать утверждение о том, что за рациональным познанием имеется такая ступень познания, на которой раскрывается око, дающее возможность постигнуть особые объекты, не доступные для разума так же, как постижение цветов не доступно для слуха, постижение звуков — для зрения, постижение интеллигибельных вещей — для всех чувств. Если это недопустимо, то это значит, что мы уже доказали не только возможность существования пророчества, но и само его существование. Если же это допустимо, то это значит, что мы уже доказали наличие в нашем, подлунном мире вещей, называемых специфическими свойствами, которые совершенно не могут быть охвачены разумом и которые разум, больше того, объявляет ложными и невероятными.

Так, кусочек опиума весом в один даник[166] уже представляет собой смертельный яд, ибо он вызывает в жилах застывание крови благодаря заключенному в нем чрезмерному холоду. А вот что утверждает по этому поводу физика. Она заявляет, что всякое вызывающее охлаждение сложное тело охлаждает потому, что в нем содержатся два элемента: вода и земля, ибо именно они являются холодными элементами. Но известно, что охлаждающее действие вод и земли, находящихся во внутренностях, не доходит до этого предела, хотя количество их измеряется там целыми ратлями[167]. Если бы об этом сообщили физику и если бы оказалось, что в опыте его этого никогда не встречалось, он сказал бы: «Это абсурд, и доказательством абсурдности этого служит то, что там содержатся элементы огня и воздуха. А где имеются элементы огня и воздуха, там холод не увеличивается. Если мы предположим, что все состоит из воды и земли, то и в таком исключительном случае это не повлекло бы за собой такого чрезмерного охлаждения. Тем более этого не должно случиться, когда к этим элементам присоединены два теплых элемента».

И он будет считать это доказательством! Большинство доказательств, которые строятся философами в физике и метафизике, принадлежат именно к подобному роду. Они представляют себе вещи такими, какими их находят и какими понимают, а все непривычное для себя они считают абсурдом. Если бы правдивые сновидения не были привычными вещами и если бы люди не утверждали, что при расслаблении чувств они познают сокровенное, то люди, характеризующиеся подобными умами, обязательно отвергли бы все это. И если бы спросили кого-нибудь: «Может ли на свете существовать нечто размером в зернышко, которое, будучи занесенным в

какой-либо город, пожрало бы сначала весь город, а потом само себя, в результате чего не осталось бы ни города со всем его содержимым, ни самого этого нечто?» — то он бы ответил: «Этого не может быть, подобное бывает только в сказках». В действительности же именно такое случается с огнем. А услышь об этом кто-нибудь, ни разу не видевший огня, так он будет отрицать это. А как раз с такой точки зрения и делается большинство отрицательных суждений относительно чудес потусторонней жизни. Так вот мы и говорим физику: «Тебе все-таки пришлось признать: опиум обладает таким охлаждающим свойством, природу которого нельзя сравнить с природой того, что постижимо для разума. Так почему же предписания шариата не могут обладать такими свойствами, касающимися исцеления сердец и их очищения, которые не могут быть постигнуты путем рационального рассуждения, но которые могут быть усмотрены лишь оком пророчества? А ведь некоторые признали свойства еще более удивительные, чем это, приведя их в своих книгах. Одно из таких чудесных свойств, например, испытывается при уходе за роженицей, переживающей трудные роды, когда вот такой рисунок:

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Даль	Та	Ба
Джим	Ха	Заль
Ха	Алиф	Вав

наносится на два куска материи, никогда не смачивавшиеся водой. Роженица смотрит на них своими глазами, кладет их себе под ступни, и ребенок тут же спешит появиться на свет. Это было признано возможным и приведено в книге «Чудесные свойства». В рисунке этом имеется девять гнезд, в которых помещены особые цифры так, что сумма их в каждом столбце равна пятнадцати, будешь ли ты их читать вдоль, поперек или по диагонали.

Хотел бы я знать, найдется ли такой человек, который бы поверил этому и у которого затем не хватило бы ума поверить тому, что путем умственного рассмотрения нельзя узнать, почему утренняя молитва предопределена быть эквивалентной двум коленопреклонениям, полуденная — четырем, а вечерняя — трем. Причиной же тому является различие во временах дня, а особенности эти можно постигнуть лишь благодаря свету пророчества.

Удивительная вещь: если бы мы изменили формулировку и выразились словами астрологов, они бы уразумели различие в этих временах. И вот мы говорим: «Разве при составлении гороскопа суждения не бывают разными в зависимости от того, что солнце будет в середине неба, на востоке или на западе? Ведь в предсказаниях астрологов именно на этом основывается различие в путях выздоровления, разнообразие в судьбах людей и в их кончинах. И вместе с тем нет никакой разницы — скрылось уже солнце, или оно в середине неба, зашло оно за горизонт или только еще близится к закату». Можно ли теперь этому поверить? Ведь здесь он слышит то же самое, но только в формулировке астролога, чью лживость он испытывал на себе сотню раз (несмотря на это он каждый раз верит ему, так что если бы астролог сказал ему: «Когда солнце будет в середине

неба, когда на него будет смотреть такая-то звезда, когда гороскоп твой будет определяться таким-то созвездием и если в это время ты наденешь новую одежду, ты будешь убит в той же одежде», — то физик не стал бы одеваться, даже если бы ему пришлось страдать от холода, и несмотря на то, что ему уже доводилось слышать то же самое от астролога, убеждаться в его лживости).

Хотел бы я знать, как может человек, которому хватило ума соглашаться с этими чудесами и которому пришлось признать, что они представляют собой некие свойства, познание которых принадлежит чудесной способности некоторых пророков, как может этот человек отрицать подобные вещи, когда он узнает о них из высказываний правдивого пророка — из высказываний, правдивость которых подтверждалась чудесами и которые никем еще не опровергались как лживые? И если философ будет отрицать возможность существования таких свойств в числе коленопреклонений, в бросании камешками, в количестве основных правил паломничества и других обрядов, предписанных шариатом, то он не обнаружит никакой разницы между ними и свойствами лекарств и звезд. Он может сказать: «Я уже испытал кое-какие положения астрономии и кое-какие положения медицины. При этом я нашел, что некоторые из них верны, и моя душа зажглась доверием к этим положениям, и с сердца моего спали недоверие к ним и неприязнь. А этого я никогда не испытывал. Как же я могу знать о существовании и истинности подобных вещей хоть ты и утверждаешь их возможность?» На это я отвечу: «Не довольствуйся доверием тому, что ты сам испытал и о чем ты слышал от тех, кто это испытал и за кем ты последовал. Прислушивайся к изречениям пророков — они испытали это и узрели истину во всем, что говорится в шариате. Следуй за ними, и ты постигнешь некоторые из этих истин путем непосредственного созерцания».

Вместе с тем я скажу: «Хоть ты и не испытывал этих вещей, разум твой повелевает, чтобы ты безоговорочно принял их на веру и следовал им. Представим себе взрослого, умного человека, ни разу еще не испытавшего болезни. Представим теперь, что он заболел и что у него есть милосердный отец, знающий медицину, чьи утверждения о познаниях в медицине он слышит с тех пор, как стал разумным. И вот отец приготовил ему микстуру и сказал: "Это помогает при твоей болезни и исцелит тебя от твоего недуга". Что же от этого человека будет требовать его разум, хотя бы лекарство и было горьким, омерзительным на вкус? Примет он его? Или же он возразит, сказав: "Я не могу уразуметь, какое отношение имеет лекарство к приходу выздоровления; я его никогда не пробовал?" Несомненно, если бы он поступил подобным образом, ты принял бы его за глупца. Но совершенно так же за эту твою недоверчивость люди проницательности глупцом считают тебя! Если же ты скажешь: "А откуда мне знать, что пророк (мир да будет над ним) милосерден и сведущ в медицине?", — я отвечу: "А откуда ты узнал о милосердии отца своего? Ведь это не ощутимая вещь! Ты узнал об этом необходимым и бесспорным образом по обстоятельствам его поступков, по свидетельствам его поведения — по тому, чем он руководствовался в том или ином случае и что из этого получилось"».

Кто вникал в высказывания посланника Божьего (мир да будет над ним), в дошедшие до нас сведения о той заботе, с которой он вел людей по праведному пути, о многогранных проявлениях той его нежности и доброты, с которыми склонял он людей к улучшению нравов и исправлению поведения, или, короче говоря, к тому, что является единственным способом исправления их религии и их мирской жизни, к такому человеку придет необходимое знание того, что милосердие его к своему народу более велико, нежели милосердие родителя к своему чаду. И если он вникнет в изумительные деяния, открывшиеся перед ним, и в чудеса сокровенного, о коих возвестил он его устами в Коране и хадисах, если он вникнет в то, что говорилось им о последнем дне, и если смысл сказанного он поймет правильно, он будет знать, что им достигнута ступень, расположенная выше разума, и что у него открылось око, перед которым обнаруживает себя сокровенное, то, что постижимо лишь для избранных людей и не постижимо для разума.

Таков путь приобретения необходимого знания через веру в пророка... Испытай же и изучи внимательно Коран, прочти хадисы, и ты воочию убедишься в этом.

Для философов указаний этих вполне достаточно. Остановились же мы на них здесь потому, что в настоящее время в них ощущается острая нужда. Что касается четвертой причины, т.е. что касается ослабления веры среди людей вследствие дурного поведения ученых, то от этой болезни исцеляются тремя вещами.

Во-первых, ты можешь сказать: «Если взять ученого, позволяющего себе, как ты утверждаешь, совершать недозволенное, то знание его относительно недозволенности этих вещей подобно твоему знанию о недозволенности приятия вина и свинины, взимания взяток, а также о недозволенности хулы, лжи и клеветы. Допускаешь же ты перечисленные вещи, зная об их недозволенности, не из-за неверия своего в то, что это есть ослушание, но из-за одолевших тебя страстей. А страсти его — что твои страсти, и одолели они его так же, как и тебя. А то, что он знает вопросы, лежащие за пределами этого, коими он отличается от тебя, это еще не значит, что он благодаря таким своим знаниям более воздерживается от совершения того или иного недозволенного деяния. Ведь сколько есть людей, верящих в медицину и все же не удерживающихся от того, чтобы есть фрукты и пить холодную воду, хотя делать это противопоказано им врачами! И это отнюдь не говорит о том, что эти поступки безвредны, или о том, что верить в медицину неправильно. Вот на чем зиждется ошибка ученых».

Во-вторых, простолюдину можно сказать: «Тебе следует верить, что ученый рассматривает свою науку как некий запас для потусторонней жизни и думает, что наука спасет его и будет для него заступником, полагая, таким образом, что благодаря этой науке он облегчит себе участь, когда будет держать ответ за деяния свои перед Всевышним. Наука может отяготить его участь, но в то же время она может в некоторой степени и облегчить ее — возможность этого не исключена. Ученый мог бы и не совершать благих деяний, он был бы оправдан своими знаниями. А если бы

ты, простолюдин, посмотрев на него, пренебрег благими делами, то дурные деяния твои, поскольку ты лишен его знаний, погубили бы тебя, ибо заступничества тебе искать было бы не в чем».

В-третьих, истинно то, что настоящий ученый совершает грехи лишь по недосмотру и абсолютно не упорствует в них, ибо настоящая наука — это такая, которая объясняет людям, что непослушание Всевышнему — губительный яд и что потусторонняя жизнь лучше посюсторонней. Тот, кто познал это, никогда не обменяет добро на то, что ниже его.

Это знание не приобретается благодаря тем видам наук, которыми занято большинство людей; знание, получаемое людьми из этих наук, ведет лишь к тому, что они с еще большей дерзостью оказывают неповиновение Всевышнему Аллаху. Истинное же знание внушает обладателю своему еще больший страх и трепет и еще большую надежду, удерживая его от греховных поступков — последние совершаются им лишь в результате тех или иных промахов, неизбежно допускаемых людьми то в одном, то в другом случае, что, однако, отнюдь не свидетельствует о слабости их веры. Верующий, если он и совершает недозволенный поступок, раскаивается в нем, и он далек от того, чтобы упорствовать в греховных деяниях своих и погрязать в них.

* * *

Вот то, чего я хотел коснуться, порицая философию и учение та'лимитов, рассказывая о бедствиях, вызванных ими, и о бедствиях, вызванных теми, кто отвергал философию и учение та'лимитов не так, как это следовало бы делать...

Ибн Рушд

Абу-л-Валид Мухаммад ибн Ахмад Ибн Рушд (известный под именем Аверроэса) родился в 1126 г. в городе Кордове. Под руководством своего отца, занимавшего должность кадия (судьи), молодой Ибн Рушд изучал богословие и мусульманское право, арабскую литературу и поэзию, а несколько позже — медицину, математику и философию.

В 1153 г. Ибн Рушд по приглашению альмохадского правителя 'Абд ал-Му'мина отправляется в Марокко, где организует местные научные и просветительские центры и знакомится через известного арабского философа Ибн Туфайля с сыном 'Абд ал-Му'мина Абу Йа'кубом Йусуфом, получившим в это время сан «повелителя правоверных».

В 1171 г. халиф назначил Ибн Рушда кадием Севильи, а затем — Кордовы. В течение нескольких лет Ибн Рушд усиленно изучает и комментирует философские произведения Аристотеля, пишет свои работы. В 1182 г. халиф отзывает его в Марокко и назначает своим личным лекарем, а через некоторое время вновь посылает его в Кордову для замещения должности великого кадия.

Но в 1195 г. положение Ибн Рушда резко меняется. Однажды он был вызван на собрание кордовских богословов и кадиев, которые учинили ему допрос по поводу его философских концепций и вынесли решение, что взгляды его «нечестивы и еретичны». После этого Ибн Рушд подвергается опале и изгнанию в небольшое еврейское местечко ал-Йасана, в 50 км юго-восточнее Кордовы. По приказу халифа произведения философа (за исключением книг по медицине, математике и основам астрономии) были сожжены на улицах Кордовы. Лишь незадолго до своей кончины Ибн Рушд был вновь приглашен халифом в Марокко. Умер Ибн Рушд 10 декабря 1198 г.

Ибн Рушдом было написано около 50 крупных сочинений (согласно Э. Ренану, 78 книг и трактатов), но большинство этих произведений до сих пор еще хранится лишь в виде рукописей. Арабские оригиналы ряда сочинений Ибн Рушда до нас не дошли и известны только в древнееврейском и латинском переводах.

Ибн Рушд составил большое число парафраз и комментариев к философским произведениям как древнегреческих, так и арабских и среднеазиатских мыслителей. Первое место среди этих толкований принадлежит комментариям к работам Аристотеля.

Всего Ибн Рушд составил комментарии к 18 произведениям Аристотеля, в том числе к книгам «О животных», «Категории», к логическим произведениям, к сочинениям «Физика», «О небе», «Риторика», «Поэтика», «Метафизика», «Никомахова этика», «О душе» и др. Кроме того, он написал комментарии к произведениям Платона, Александра Афродисийского, Николая Дамасского, Птолемея, Галена, Фараби, Ибн Сины, Газали и Ибн Баджжи.

Из философских сочинений Ибн Рушда наибольшее распространение получили «Тахафут ат-Тахафут» («Непоследовательность "Непоследовательности"»), направленное против мистической философии Газали, сочинения по логике, «Рассуждение о движении небесного тела», «Проблема времени», «О первом двигателе», «Рассуждение об извечном существовании и о существовании временном», «Проблемы науки о душе», «Рассуждение о разуме», «Вопросы философии», «О согласии религии с философией» и др.

В настоящее издание включены два фрагмента основного произведения Ибн Рушда «Тахафут ат-Тахафут». А.В. Сагадеев считал, что его прежний перевод названия этой работы — «Опровержение опровержения» [см.: *Избранные произведения мыслителей...*, 1961] неточен. Дело в том, что в своем труде Ибн Рушд показал непоследовательность взглядов ал-Газали, высказанных им в книге под названием «Непоследовательность философов», вследствие чего в настоящей работе — и в тексте, и в библиографии — переводчик уже использовал приведенное выше уточненное русское название. В данной публикации мы взяли на себя смелость представить читателю этот новый, более точный перевод названия работы Ибн Рушда. Перевод текста осуществлен А.В. Сагадеевым по бейрутскому изданию (1930).

НЕПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ «НЕПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТИ»* (Фрагменты)

Цель этих рассуждений — разъяснить, какой степенью правдоподобия и убедительности обладают положения, утверждаемые в книге «Непоследовательность»[168], и (показать), что большая их часть не обладает достаточной степенью достоверности и доказательности.

Рассуждение, касающееся извечности мира

Излагая доводы, приводившиеся философами в пользу извечности мира, **Абу Хамид**[169] **говорит**:

«Из доказательств, относящихся к данному разделу, мы остановимся лишь на тех, которые производят впечатление на ум.

Этот раздел состоит из четырех доказательств.

Первое доказательство:

Философы говорят: абсолютно невозможно, чтобы нечто имеющее начало во времени исходило от чего-то извечного. Ибо если предположить, например, что существует извечное и что мир начал возникать из него в определенное время, то станет ясно, что он не возникал раньше, так как раньше для этого не было определяющего начала, и существование мира было лишь чистой возможностью. Если мир имеет начало во времени, то немыслимо, чтобы определяющее начало становилось или не становилось новым. Если бы оно не становилось новым, то мир оставался бы в том же состоянии чистой возможности, в каковом пребывал раньше. Если же определяющее начало становилось новым, то относительно него можно было бы задать тот же вопрос, а именно: почему оно определяло именно в это "теперь" а не "раньше"? И тогда мы или получили бы бесконечный ряд или дошли бы до такого начала, которое определяет — "вечно".

Я говорю:

«Это в высшей степени диалектическое[170] рассуждение, не обладающее той связностью, которая присуща доказательствам. Ибо его посылки суть общие понятия, а общие понятия несколько двусмысленны, в то время как доказательные посылки суть понятия субстанциальные и однозначные.

---

* Первый и единственный раз фрагменты из данной работы Ибн Рушда под названием "Опровержение опровержения" были опубликованы в издании: [*Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока...*, 1961].

Ведь один и тот же термин "возможный" употребляется, когда говорят и о возможном, которое чаще случается, чем не случается, и о возможном, которое чаще не случается, чем случается, и о возможном, которое в равной степени случается и не случается — во всех этих случаях потребность в определяющем начале появляется не в одинаковой мере. Ибо относительно возможного, которое чаще случается, чем не случается, обычно полагают, что оно определяется самим собой, а не внешним по отношению к нему определяющим началом, в отличие от возможного, которое в равной степени случается и не случается. Далее, возможность иногда находится в действователе; это возможность действовать; иногда же она находится в претерпевающем; это возможность подвергаться действию. Потребность в определяющем начале в обоих случаях появляется не в одинаковой мере. Ибо известно, что возможное в претерпевающем нуждается в новом начале, определяющем извне; в этом можно воочию убедиться, наблюдая искусственные и многие естественные вещи. В отношении естественных вещей может возникнуть некоторое сомнение, ибо в большинстве естественных вещей начало их изменения заключается в них же самих. Поэтому о многих естественных вещах полагают, что у них двигатель выступает одновременно как движущееся. Ведь нельзя считать само собою разумеющимся, что все движущееся имеет внешнего по отношению к нему двигателя и что в каждом случае вещь движется не самостоятельно. Все это нуждается в разъяснении, и поэтому данный вопрос тщательно изучался древними. Что касается возможности в действователе, то можно подумать, что во многих случаях она для перехода в действительность не нуждается во внешнем начале, ибо переход действователя от бездеятельности к деятельности во многих случаях можно рассматривать не как изменение, которое нуждается в изменяющем начале; таков, например, переход геометра от незанятия геометрией к занятию геометрией и переход обучающего от необучения к обучению.

Изменения, о которых говорят, что они нуждаются в изменяющем начале, происходят иногда в субстанции, иногда в качестве, иногда в количестве, а иногда по отношению к месту.

Также и «извечное», по мнению многих, говорится и об извечном самом по себе, и об извечном благодаря другому. Некоторые считают допустимыми известные изменения в извечном. Так, например, согласно каррамитам[171], в извечном допустимо существование временного желания, а согласно древним, допустимо возникновение и уничтожение первой материи, несмотря на ее извечность. Так же обстоит дело и с понятиями в разуме, находящемся в потенции, хотя он, по мнению большинства мыслителей, извечен. Но есть и такие изменения, кои вообще немыслимы (такого мнения особенно придерживаются древние, хотя и не все).

Далее, одни действователи действуют по (своей) воле, другие же по своей природе, причем способ превращения возможного действия в действительное неодинаков для тех и других действователей, ибо для второго вида действователей требуется новое определяющее начало. Но является ли деление действователей на два вида законченным, или же доказательство должно нас привести к такому действователю, который не похож ни

на действователя, действующего по своей природе, ни на действователя, действующего по своей воле, о котором мы можем судить, основываясь на самонаблюдении?

Здесь мы сталкиваемся со множеством трудных вопросов, каждый из которых требует особого исследования как по существу их, так и в отношении тех мнений, кои высказывались по поводу них древними. Брать же один вопрос из того, что представляет собой множество вопросов, — это один из семи известных софизмов, а ведь ошибка, допущенная в одной из упомянутых выше посылок, может послужить причиной ошибки в конце рассуждения о сущем».

Абу Хамид говорит:

«На это имеется двоякое возражение. Во-первых, можно спросить: почему вы оспариваете мнение тех, кто утверждает, что мир был сотворен некоей извечной волей, которая решила, чтобы мир существовал в то именно время, в какое он существует, а это значит, что его небытие длится до тех пор, пока это небытие не прекращается, а его существование начинается с того мгновенья, когда оно возникает? Извечная воля не пожелала создать мир раньше, потому мир и не начал существовать, а в то самое мгновенье, когда он начал существовать, этого пожелала извечная воля. Какие возражения вы выдвигаете против этого убеждения, и что в нем нелепого?»

Я говорю:

«Это — софистическое рассуждение: поскольку Абу Хамид не мог утверждать, что возможно отставание результата действия от акта действователя, наделенного свободой выбора, и от его решения действовать, то он высказался за то, что результат действия может отставать от желания этого действователя, Что результат действия может отставать от жения действователя, допустимо, но чтобы результат действия отставал от самого акта действователя — это уже невозможно, как невозможно и то, чтобы он отставал от решения действовать, принятого наделенным свободой выбора действователем. Вопрос остается открытым, ибо необходимо принять одно из двух: или акт действователя не вызывает в нем изменения, которое потребовало бы внешнего по отношению к нему изменяющего начала, или же существуют такие изменения, кои вызываются самим изменяющимся и не нуждаются в изменяющем начале, так что в извечном возможны изменения без изменяющего начала. Дело в том, что противники Абу Хамида настаивали здесь на двух обстоятельствах: (1) на том, что действователь, действуя, должен изменяться и что всякое изменение имеет изменяющее начало, и (2) на том, что извечное не может изменяться никоим образом. Но объяснить все это очень трудно.

Аш'ариты[172] неизбежно должны были признать или первого действователя, или первый акт этого действователя, ибо они не могли допустить, что действователь, и когда он действует, и когда не действует, имеет совершенно одинаковое отношение к тому, что претерпевает действие. Несомненно, здесь должно быть новое состояние или не имевшееся ранее

отношение; это необходимо бывает или в действователе, или в претерпевающем, или в том и другом вместе. Но в таком случае, если мы считаем, что каждое новое состояние необходимо имеет действователя, то для этого нового состояния требуется другой действователь, и тогда первый действователь не был бы первым и не довлел бы своему действию, а требовался бы некий другой действователь, или же действователь, вызвавший то новое состояние, которое явилось условием акта этого действователя, тождествен этому [последнему] действователю. Тогда акт, который мы рассматриваем как первый акт действователя, не будет первым, ибо этому акту будет предшествовать другой акт, тот, который служит условием его совершения. Как видишь, это так и должно быть, если только не допустить, что бывают такие возникающие в действователях состояния, кои не нуждаются в причине своего возникновения. Это может показаться неправдоподобным, но только не тем, кто допускает существование вещей, возникающих самопроизвольно. Именно так утверждали древнейшие философы, отрицавшие существование действователя. Несостоятельность же этого утверждения ясна сама по себе.

Возражение [Абу Хамида] довольно порочное. Ибо в выражениях "извечная воля" и "воля, имеющая начало во времени", "воля" не только омоним, но и обозначает противоположности. Ибо воля, как это известно из самонаблюдения, есть способность производить в равной мере одно из двух противоположных действий и в равной мере испытывать желание чего-то одного и чего-то другого. Далее, воля есть стремление действователя к такому действию, по совершении которого стремление это прекращается и желание осуществляется; как стремление, так и акт действователя одинаково связаны с обеими противоположностями. Но когда утверждают: "Имеется водящий, который вечно желает одну из двух противоположностей", — определение воли, поскольку переносят ее природу из области возможного в область необходимого, становится недействительным. Если же говорят: "В извечной воле желание из-за наличия желаемого не прекращается, ибо подобно тому, как извечная воля не имеет начала, так в ней нет и такого времени, которое определило бы ее к осуществлению желаемого", — то мы отвечаем: "Это не очевидно, если только мы не будем говорить, что убедительное доказательство подтверждает существование действователя, наделенного силой, которая не есть ни воля, ни природная способность (которую, однако, шариат называет "волей"), подобно тому, как убедительное доказательство подтверждает существование чего-то среднего между вещами, которые кажутся на первый взгляд противоположными друг другу, не будучи таковыми на самом деле (как, например, когда мы говорим о существовании и не вне мира, и не внутри него)"».

Абу Хамид, излагая взгляды философов, отвечает так:

«Философы утверждают: ["Это совершенно невозможно, ибо все, что происходит, необходимо вызвано (чем-то) и имеет свою причину, и, подобно тому, как невозможно действие без начала, его вызывающего, и причины, так же невозможно, чтобы существовала причина, действие

которой запаздывало бы, когда все условия, необходимо вызывающие его, его причины и элементы были бы налицо. И наоборот, когда налицо причина со всеми ее условиями, осуществление действия необходимо, и его запаздывание так же невозможно, как невозможно действие без причины. До существования мира существовали водящий, его воля и его отношение к желаемому. Не возникало ни нового водящего, ни новой воли, ни нового отношения к желаемому, ибо все это означает изменение. Каким же образом могли возникнуть новое желаемое или воля, и что помешало тому, чтобы они возникли раньше? Условие нового сотворения само по себе никоим образом и ни в каком отношении не отличается от условия несотворения — напротив, все оставалось таким же, каким оно было раньше. В какое-то время желаемого не существовало, все оставалось, как было раньше, и все же в известное время желаемое стало существовать. Разве это не совершенно нелепое рассуждение]?"»

Я говорю:

«Все это совершенно ясно, но не для тех, кто отрицает одну из посылок, выдвинутых нами раньше. Однако Абу Хамид переходит от этого доказательства к примеру с вещами, основанными на установлениях [людей], и вследствие этого запутывает свой ответ от имени философов. Вот его рассуждение».

Абу Хамид говорит:

«Невозможность подобного рода существует не только в отношении причины и действия, необходимых и субстанциальных, но и в отношении причины и действия, случайных и условных.

Если бы мужчина произнес формулу расторжения брака с женой[173] и развод не произошел бы сразу, то было бы немыслимо, чтобы расторжение брака наступило позже, ибо он сделал формулу развода причиной решения, опираясь на установления [людей] и принятые обычаи. Было бы немыслимо, чтобы действие могло запоздать, за исключением того случая, когда развод обусловлен наступлением завтрашнего дня или приходом кого-то в дом; развод происходит не сразу же, а только тогда, когда наступает завтрашний день или когда кто-то входит в дом; в этом случае формула расторжения брака делается им причиной [развода], находящейся в связи с ожидаемым [событием]. Но когда ожидаемого [события], т.е. наступления завтрашнего дня или прихода кого-то в дом, в данное время еще нет, осуществление действия все еще зависит от наступления того, чего еще нет. Действие осуществляется только тогда, когда обстоятельства меняются, т.е. с приходом кого-то в дом или с наступлением завтрашнего дня. Так что если бы водящий даже пожелал отложить действие, вытекающее из его формулы, не поставив его в то же время в зависимость от дальнейших событий, то, по нашему мнению, это было бы невозможным, хотя бы он сам определил условие и сам свободно выбрал способ его выполнения. Если мы считаем это непонятным и недопустимым в вещах, основывающихся на установлениях [людей], то как же мы можем допустить это в вещах субстанциальных, подлежащих умозрительному рассмотрению и

необходимых? Что касается нашего обычного поведения, то отставание осуществления желания от самого желания происходит только тогда, когда имеется какое-либо препятствие. А если имеются действительное желание и действительная способность [его осуществления] и если препятствия устранены, то запаздывание в осуществлении желания немыслимо. Мы можем представить себе только отставание осуществления желания от принятия решения, ибо для осуществления действия недостаточно одного лишь решения; за решением писать не следует самого писания до тех пор, пока не возникает желания, т.е. пока человек не побуждается к действованию. Если с извечной волей дело обстоит так же, как с нашей волей к действию, то запаздывание осуществления желания может быть только при наличии препятствия, причем предварительный акт воли точно так же немыслим, ибо сегодня я могу желать, [например], встать завтра, только принимая решение [об этом]. Если с извечной волей дело обстоит так же, как с нашим решением, то последнего недостаточно для того, чтобы произвести ту вещь, относительно которой мы приняли решение: акт творения должен сопровождаться новым волевым побуждением, и здесь снова разговор будет идти об изменении. Но тогда перед нами вновь возникает та же самая трудность: почему побуждение, или желание, или воля, или как тебе угодно назвать это, наступило именно теперь, а не раньше? Значит, или что-то наступает без причины, или же мы получаем бесконечный ряд. Вывод из нашего рассуждения следующий: имеется причина, все условия которой целиком выполняются, однако ожидаемое действие запаздывает и не осуществляется в течение времени, начало которого не может быть постигнуто воображением и для которого тысячи лет не имеют никакого значения; затем неожиданно, без добавления какого-либо нового обстоятельства и без осуществления какого-либо условия, производится действие. Все это нелепо».

Я говорю:

«Этот пример с разводом, связанный с установлениями [людей], кажется подкрепляющим доводы философов, на самом же деле он ослабляет их, ибо дает возможность аш'аритам утверждать следующее: подобно тому как действительный развод отстает от произнесения формулы расторжения брака и откладывается до момента выполнения определенного условия, будь это вхождение кого-то в дом или нечто другое, так и возникновение мира через акт творения его Всевышним Аллахом может задерживаться до того времени, пока не будет выполнено условие, от которого оно зависит, т.е. до того времени, когда он пожелает, чтобы мир существовал. Но с вещами, основанными на установлениях [людей], дело обстоит иначе, чем с вещами, подлежащими умозрительному рассмотрению. Те захириты[174], которые уподобляли вещи, основанные на установлениях [людей], «вещам, подлежащим умозрительному рассмотрению, говорили: развод не обязателен и не становится действительным от осуществления условия, которое наступит по произнесении формулы расторжения брака, так как это был бы развод, который стал бы действительным, независимо от действия того, кто расторгает брак. В данном случае нет связи между

понятиями, выражающими природу вещей, и понятиями, выражающими установления [людей]».

Далее, **Абу Хамид говорит от имени аш'аритов:**

«Ответ следующий: как благодаря необходимости (мышления) или благодаря логическому рассуждению, вы знаете о невозможности связи между извечной волей и сотворением какой бы то ни было вещи? Или, — говоря вашим логическим языком, — известна ли вам противоположность между этими двумя понятиями благодаря среднему термину или без него? Если вы притязаете на знание среднего термина — в чем и состоит второй, [логический] способ, — то необходимо привести этот средний термин, а если вы притязаете на то, что это вам известно благодаря необходимости [мышления], то почему же ваши противники не признают то, что утверждаете вы? Ведь тех, кто верит в сотворение мира во времени извечной волей, так много, что ни один город не вместил бы их и нет им ни числа, ни счету. Нет сомнения в том, что людям, рассуждающим логически, они противоречат не из упрямства, а потому, что лучше знают это сердцем. Для того чтобы доказать невозможность [связи между извечной волей и сотворением], нужно было построить доказательство, соответствующее правилам логики, но во всех приводившихся вами доводах только утверждается о невозможности этого и проводится сравнение с нашим решением и нашим желанием. Все эти рассуждения порочны, ибо извечная воля непохожа на волю, имеющую начало во времени, а что касается голословного утверждения о невозможности, то без подтверждающего доказательства одного его еще не достаточно».

Я говорю:

«Этот довод неубедителен. Он сводится к утверждению, что тот, кто заявляет о невозможности запаздывания действия, когда налицо его причина со всеми ее условиями, должен вместе с тем утверждать, что он это знает, исходя или из силлогизма, или же из первых начал. Если он будет утверждать, что исходит из силлогизма, ему нужно будет представить его — а силлогизма у него [здесь] никакого нет. Если же он утверждает, что исходит из каких-то первых начал, то они должны быть признаны всеми; как его противниками, так и всеми прочими людьми. Но этот довод неправилен, поскольку условие истинности чего-то не состоит в признании его всеми людьми. Ибо быть общепризнанным значит не более, как быть общеизвестным. Точно так же из того, что нечто общепризнанно, вовсе не вытекает, что это нечто истинно само по себе».

[Затем Абу Хамид, отвечая от имени аш'аритов, говорит:]

«Если кто-либо утверждает: "Мы знаем благодаря необходимости [мышления], что когда выполнены все условия, то причина без действия невозможна, ибо допустить это — значит оспаривать необходимость [мышления]", — то мы говорим [в ответ на это]: "Какая же разница между вами и вашими противниками, если они говорят вам: "Мы благодаря необходимости [мышления] знаем нелепость рассуждений того, кто говорит,

что одно [единичное] существо знает все универсалии без того, чтобы это [знание] вызывало множественность в его сущности и что-нибудь прибавляло к нему, и без того, чтобы множественность познаваемого вызывала множественность знания". Таково отношение вашего учения к Всевышнему Аллаху, а учение это, по нашему мнению и исходя из нашей науки, в высшей степени нелепо. Вы, однако, утверждаете, что извечное знание и знание, имеющее начало во времени, — вещи несравнимые. Некоторые из вас, почувствовав нелепость этого, заявили, что Всевышний Аллах познает только самого себя и что он одновременно умопостигающее, разум и умопостигаемое, что все это [в нем] едино". Кто-нибудь мог бы сказать: "Единство разума, умопостигающего и умопостигаемого — дело, конечно, невозможное, ибо явно нелепо предполагать существование какого-то творца мира, который не ведает своего творения". Извечный, если бы он знал только себя, Всевышнего [слишком возвышенного, чтобы быть задетым вашими словами и словами всех прочих отступников], оставался бы в полном неведении относительно своего творения».

Я говорю:

«Все эти рассуждения сводятся к той мысли, что они, [мутакаллимы][175] не допускают возможности противоположного тому, что было выявлено о невозможности отставания действия от причины, без составления силлогизма, приведшего их к этому положению, но они утверждают это еще до построения доказательства, приведшего их к вере в сотворение мира во времени. Точно так же философы вовсе не отвергают очевидную необходимость множественности знания и познаваемого в том, что касается их единства во Всеславном Создателе, до того доказательства, которое, по их утверждению, привело их к этому учению об извечном. В еще большей степени это относится к философам, отрицавшим необходимость того, что творец обязательно должен знать свое творение, на том основании, что Всеславный Аллах познает только самого себя. Это утверждение, будучи сопоставлено с противоположным ему утверждением, оказывается принадлежащим к такого рода утверждениям, кои так же порочны, как и их противоположности. Ибо нет такого доказательства, которое могло бы опровергнуть какое бы то ни было достоверное и общепризнанное знание о любом сущем. То, что может быть опровергнуто посредством логического доказательства, является лишь мнением, а не истиной. Поэтому если само по себе и достоверно известно, что познание и познаваемое образуют множество как в видимом, так и в сокровенном, то мы можем с уверенностью сказать, что у философов нет доказательства их единства во Всеславном Создателе; но если утверждение о множественности познания и познаваемого есть только мнение, то философы могут иметь доказательство своего положения. Точно так же если известно само по себе, что действие не отстает от акта действователя (но аш'ариты утверждают, что могут представить доказательство, опровергающее это положение), то мы можем быть вполне уверены в том, что такого доказательства у них нет. При возникновении разногласия в этом (или в подобном этому) вопросе все решается правильным рассуждением, которое не исходит из предрассудков и страстей, а доказывает на основе тех правил, благодаря которым в книге по логике достоверное отличают от мнимого. Так, если два человека спорят относительно какого-либо изречения и один из них говорит, что это изречение имеет стихотворный размер, а другой утверждает, что оно не имеет его, то окончательное суждение выносится на основе правильного рассуждения, способного отличить имеющее размер от не имеющего его, и на основании знания соотношений слогов в стихе. Подобно тому, как отрицание стихотворного размера одним человеком не мешает воспринимать его другому, так и отрицание какого-либо положения одним не мешает другому считать это положение достоверным.

Все рассуждения Абу Хамида в высшей степени слабы и несостоятельны, и ему не следовало бы заполнять свою книгу подобными рассуждениями, если он в ней имел своей целью убедить ученых мужей».

Делая искусственные и не имеющие отношения к вопросу выводы, он затем продолжает:

«Но нельзя обойти выводы, вытекающие из этого вопроса. Мы говорим им: "Как вы опровергнете ваших противников, если они скажут, что извечность мира невозможна, поскольку это приводит к утверждению о неисчислимом множестве и беспредельном количестве оборотов [небесных] сфер, хотя таковые могут быть разделены и на шесть, и на четыре, и на два?» И т. д. до его слов: «Значит, вы должны были бы признать, что это число не является ни четным, ни нечетным». (Его слова мы приведем ниже полностью.)

Я говорю:

«Это тоже софистическое возражение. Оно сводится к следующему. Подобно тому, как вы не можете опровергнуть наше доказательство сотворенности мира во времени, заключающееся в том, что если бы мир не был создан во времени, то число оборотов [сфер] не было бы ни четным, ни нечетным, так и мы не можем опровергнуть ваше рассуждение, согласно которому результат действия не может отставать от акта действователя, когда налицо все условия, необходимые для его осуществления. Этот довод направлен на то, чтобы углубить и усилить сомнение, что является одной из целей софистов.

Но ты, просматривающий эту книгу, ты слышал высказывания философов в подтверждение извечности мира и высказывания аш'аритов в опровержение этого. Послушай же теперь рассуждения аш'аритов по этому вопросу и высказывания философов, опровергающих доказательства аш'аритов, в том виде, в каком они излагаются этим мужем».

Абу Хамид говорит:

«Мы говорим им: "Как вы опровергнете ваших противников, если они скажут, что извечность мира невозможна, поскольку это приводит к утверждению о неисчислимом множестве и беспредельном количестве оборотов [небесных] сфер, хотя таковые могут быть разделены и на шесть, и на четыре, и на два? Ибо сфера Солнца завершает свой круговорот в один год, а сфера Сатурна — в тридцать лет. Таким образом, один оборот Сатур-

на приходится на тридцатую часть оборота Солнца. А один оборот Юпитера, который завершает свой круговорот в двенадцать лет, приходится на половину шестой части оборота Солнца. Но число оборотов Сатурна так же бесконечно, как и число оборотов Солнца, хотя они находятся в соотношении одного к тридцати. Более того, вращение сферы неподвижных звезд, которая делает один оборот в тридцать шесть тысяч лет, исчисляется таким же бесконечным числом оборотов, как и вращение Солнца, делающего один оборот за один день и одну ночь". Если теперь кто-нибудь скажет: "Ясно, что это нелепость, то чем же ваш довод будет отличаться от указанного утверждения?" Но что, если кто-нибудь поставил бы такой вопрос: "Является ли число этих оборотов четным или нечетным или тем и другим вместе, или же ни тем, ни другим?" Если бы вы ответили, что четным и нечетным вместе или же ни тем, ни другим, то несостоятельность такого ответа была бы совершенно очевидной. А если бы вы сказали: "четным" или "нечетным", то ведь четное после прибавления к нему единицы становится нечетным, а нечетное — четным, каким же образом бесконечность может быть уменьшена на единицу? Значит, вы должны были бы признать, что это число не является ни четным, ни нечетным».

Я говорю:

«Это вкратце сводится к следующему. Если ты представишь себе два круговых движения, совершающиеся в один и тот же промежуток времени, и ограниченные части этих движений, занимающие один и тот же отрезок времени, то отношение между их частями будет то же, что и отношение между самими этими двумя движениями, взятыми в целом. Так, например, если круговое движение Сатурна в тот отрезок времени, который мы называем годом, составляет одну тридцатую кругового движения Солнца за тот же отрезок времени и если ты представишь себе все круговое движение Солнца в соотношении со всем круговым движением Сатурна за тот же самый отрезок времени, то отношение между движениями, взятыми в целом, и их частями необходимо будет одним и тем же. Но если нет соотношения между двумя движениями, взятыми в целом, в силу того, что оба они потенциальны, т.е. не имеют ни начала, ни конца, но есть соотношение между частями, поскольку оба они актуальны, то не необходимо, чтобы отношение между целыми было тем же, что и между частями (как полагают иные, приводя для этого свои доказательства). Ибо нет отношения между двумя величинами или двумя количествами, каждая из которых принимается как бесконечная. Так, например, когда древние предполагали, что движение Солнца в целом не имеет ни начала, ни конца, и что так же обстоит дело с движением Сатурна, они между ними не устанавливали никакого отношения, ибо тогда пришлось бы признать конечность обоих этих движений, взятых в целом, так же как конечность их частей. Это ясно само собою. Рассуждение Абу Хамида внушает ту ложную мысль, что если части относятся друг к другу как большее к меньшему, то и целые [величины] относятся друг к другу как большее к меньшему. Но так должно было бы быть лишь в том случае, если бы целые [величины] были конечными. Но там, где нет предела, нет ни большего, ни меньшего. Если принять в этом случае какое-то отношение, в котором величины будут относиться друг к другу как большее к меньшему, то из этого будет вытекать другой нелепый вывод, а именно, что одно бесконечное может быть больше другого. Это нелепо, когда берутся две актуально бесконечные вещи, ибо в этом случае между ними существовало бы определенное соотношение. Если же берутся потенциально бесконечные вещи, то здесь вообще нет никакого соотношения. Таков правильный ответ на вопрос, а не тот, который приводит Абу Хамид, излагая взгляды философов.

Вот каким путем разрешаются все те сомнения, на которые наталкиваются наши противники при разборе этого вопроса. Самое серьезное из всех этих сомнений выражается ими обычно так: если движения в прошлом были бесконечны, то в каждый данный отрезок времени не существует ни одного движения, перед которым уже не было завершено бесконечное число прошедших движений. Мысль эта верна и может пользоваться признанием среди философов, если только принять, что предшествующее движение является условием существования последующего, т.е. если принять, что для существования одного движения необходимо, чтобы перед ним существовало бесконечное число причин. Но ни один мудрец не допускает существования бесконечного числа причин так, как его допускают дахриты[176], ибо это приводит к заключению, что существуют действие без причины и движущееся без двигателя. Но когда логическое рассуждение привело некоторых к выводу, что есть извечный первый двигатель, существование которого не имеет ни начала, ни конца, и что деятельность его не может быть более поздней, чем его существование, то отсюда с необходимостью вытекало, что его деятельность не имеет начала, так же как не имеет начала его существование; в противном случае его деятельность была бы возможной, а не необходимой и он не мог бы быть первым началом. Акты действователя, не имеющего начала своего существования, не имеют, следовательно, начала, так же как и само его существование. А раз так, то из этого неизбежно вытекает, что ни одно из первых его действий не является условием для возникновения второго действия, ибо ни одно из них не есть действователь сам по себе и их следование акцидентально. Философы допускали бесконечность акцидентальную, но не сущностную; более того, акцидентальная бесконечность является необходимым следствием существования некоего извечного первого двигателя. Это верно не только применительно к последовательным или непрерывным движениям, но и применительно к тому случаю, когда предшествующее рассматривается как причина последующего, как, например, когда один человек порождает другого, ему подобного. Ибо ряд актов порождения одного человека другим во времени при восхождении вверх необходимо приводит к некоему извечному первому действователю, который является самым первым как в отношении своего существования, так и в отношении порождения одного человека другим. То, что один человек порождается другим — и так до бесконечности — это акцидентально, а отношение предшествующего к последующему сущностно. Действователь, который не имеет начала ни для своего существования, ни для тех своих актов, кои он совершает без помощи какого-либо органа, не имеет и первого органа для

совершения тех своих безначальных актов, кои по своей природе нуждаются в органе.

Но когда мутакаллимы приняли акцидентальное за сущностное, они стали отрицать существование этого вечного действователя. Решить же этот вопрос было очень трудно, и поэтому они возомнили, что их доказательство вытекает из необходимости [мышления]. Но рассуждение философов ясно, и их глава Аристотель заявил, что если бы движение было произведено движением [и так до бесконечности], то движения не было бы, и что если бы элемент был произведен элементом, [и так до бесконечности], то элементов тоже не было бы. Философы считают, что подобного рода бесконечность не имеет ни начала, ни конца, и поэтому никто в данном случае не может сказать о чем-либо, что оно уже кончилось или начало существовать, даже по отношению к прошлому, ибо все, что имеет конец, должно иметь начало, и все, что имеет начало, должно иметь конец. Это также явствует из того, что начало и конец суть соотносительные понятия. Поэтому тот, кто утверждает, что вращение небесных сфер не будет иметь конца в будущем, не должен приписывать им начала, ибо то, что имеет начало, имеет и конец, а то, что не имеет конца, не имеет и начала. Так же обстоит дело и с "первым" и "последним", а именно то, что имеет "первое", имеет и "последнее", а у чего нет "первого", у того нет и "последнего". Но у того, у чего нет "последнего", ни одна часть не может иметь ни действительного конца, ни действительного начала, а то, у чего нет ни одной части, которая имела бы начало, не имеет действительного конца.

Поэтому когда мутакаллимы спрашивают у философов, завершились ли те движения, кои предшествовали настоящему движению, то последние отвечают, что они не завершились, ибо из их положения вытекает, что не имеющее начала не имеет и конца. Поэтому внушаемая мутакаллимами мысль, будто философы допускают для этих движений конец, неверна, ибо, по мнению последних, завершается лишь то, что имеет начало. Для тебя уже ясно, что как приводимых Абу Хамидом доводов, кои мутакаллимы выдвигают относительно сотворенности мира во времени, не достаточно для того, чтобы их рассуждения достигли степени достоверности и доказательности, так и доводы философов, приведенные и пересказанные им в этой книге[177], не достигают степени доказательности. Именно это мы хотели разъяснить в нашей книге. Лучший ответ, который можно дать тому, кто спрашивает, из чего в прошлом исходил [Творец] в своих действиях, это следующий: исходил он из того же, из чего исходил в своем существовании, ибо ни действия Творца, ни его существование не имеют начала.

Что касается того рассуждения, в котором Абу Хамид отвечает, излагая взгляды философов, разбивавших доводы, основанные на различии скоростей в движении небесных сфер, и в котором он затем опровергает их, то вот оно».

Абу Хамид говорит:

«Могут сказать: ошибка в вашем рассуждении состоит в том, что вы рассматриваете эти небесные движения как совокупность единиц, но эти движения не существуют [реально], ибо прошлое уже исчезло, а будущее еще не наступило; "совокупность" обозначает ныне существующие вещи, но сущего здесь никакого нет».

Затем, опровергая это, он говорит:

«Мы отвечаем: числа делятся на четные и нечетные; все, что поддается счету, — будь то нечто еще существующее или нечто уже прекратившее существование, — необходимо выражается либо в четном числе, либо в нечетном числе. Следовательно, какое бы число мы ни предположили, мы можем быть уверены, что оно обязательно будет или четным, или нечетным, независимо от того, будем ли мы рассматривать исчисляемое как существующее или как несуществующее; если бы даже вещь перестала существовать, наше суждение о том, что число, в котором она выражается, было четным или нечетным, не исчезло бы и не изменилось».

[Я говорю:]

«Это все, что он мог сказать. Его рассуждение справедливо лишь по отношению к тому, что имеет начало и конец, будь оно в душе или вне души (я имею в виду суждение о том, что число, в котором выражается вещь, должно считаться четным или нечетным, независимо от того, существует сама вещь или нет). О существующем же только потенциально, т.е. о не имеющем ни начала, ни конца, неправомерно говорить, что оно выражено в четном или нечетном числе или же что оно начинается или кончается; его нет в наличии ни в прошлом, ни в будущем, ибо с тем, что существует потенциально, дело в данном случае обстоит так же, как с тем, что вообще не существует. Именно это имели в виду философы, когда утверждали о небытии круговых движений в прошлом и будущем. Разрешение же этого вопроса сводится к следующему. Все, чему свойственно быть определенным рядом, имеющим начало и конец, является таковым или потому, что оно имеет начало и конец вне души, или же потому, что оно находится не вне души, а внутри нее. Всякий же ряд, актуальный и ограниченный в прошлом, будет ли он находиться внутри или вне души, необходимо должен быть выражен либо в четном числе, либо в нечетном числе. Но неограниченный ряд, существующий вне души, может быть ограниченным лишь постольку, поскольку он рассматривается в душе, ибо душа не может представить себе то, что бесконечно в своем существовании. Вот почему этот ряд представляется душе как нечто выражающееся либо в четном числе, либо в нечетном числе; поскольку же он существует вне души, он не может быть выражен ни в четном числе, ни в нечетном числе. Равным образом и то, что было в прошлом и что рассматривается как потенциально существующее вне души, т.е. как не имеющее начала, не может быть выражено ни в четном числе, ни в нечетном числе, если только не рассматривать его как нечто актуальное, т.е. как нечто имеющее начало и конец. Ни одно движение не образует ни целого, ни ряда, т.е. не имеет начала и конца, за исключением того случая, когда движение рассматривается в душе, как, например, обстоит дело со временем. Природа кругового движения такова, что оно не может быть выражено ни в четном числе, ни в нечетном числе, за исключением того случая, когда оно рассматривается в душе. Причина

указанного выше заблуждения заключается в том, что, когда что-то предстает в душе в некотором виде, создается впечатление, будто оно в таком же виде существует и вне души, а так как все, что было в прошлом, предстает в душе только как нечто конечное, то создается впечатление, будто нечто бывшее в прошлом имеет природу конечного также и вне души. Поскольку же будущие круговые движения кажутся бесконечными, ибо в воображении они представляются как следование частей друг за другом, то Платон и аш'ариты думали, что вращение [небесной] сферы в будущем может быть бесконечным, но все это — суждения, основанные на воображении, а не на доказательстве. Поэтому более согласованны с исходным положением и более последовательны рассуждения тех, кто считает мир имеющим начало, дабы затем установить, что он имеет и конец, как это делали многие мутакаллимы».

Абу Хамид говорит после этого:

«Кроме того, мы говорим философам: согласно вашим исходным положениям, нет ничего нелепого в том, что ныне существуют вещи, а именно качественно различные монады, число которых бесконечно: я имею в виду человеческие души, кои смерть заставила расстаться с телами. Они и есть те [реально] существующие вещи, число которых не может быть определено ни как четное, ни как нечетное. Как же вы сможете опровергнуть того, кто скажет: ложность этого положения вытекает из необходимости [мышления] так же, как и доказываемая вами ложность положения, что существует связь между извечной волей и сотворением во времени? Именно так предпочел рассматривать душу Ибн Сина, а возможно, что того же взгляда придерживался в своем учении и Аристотель».

Я говорю:

«Это — самое убогое рассуждение. Оно вкратце сводится к следующему: вы, мол, [философы], не должны опровергать наше утверждение о том, что необходимое для вас на самом деле не необходимо, ибо вы можете рассматривать как возможное то, что ваши противники рассматривают как невозможное по необходимости [мышления]. Это значит: подобно тому как вы рассматриваете как возможное то, что ваши противники считают невозможным, вы считаете необходимым то, что ваши противники таковым не считают. У вас нет мерила, которое позволило бы вам судить, какое из данных двух утверждений правильно.

В науке логики было выяснено, что именно подобное рассуждение есть слабая риторическая или софистическая форма ведения спора. Ответ здесь должен быть таким: то, что утверждается как необходимо истинное, истинно само по себе, а то, что вы утверждаете как необходимо ложное, на самом деле не таково, каким вы его считаете. Ибо нет другого мерила, кроме вкушения[178]. Так, если бы один человек утверждал, что данное изречение имеет стихотворный размер, а другой бы говорил, что оно его не имеет, то вопрос решался бы вкушением человека, от природы наделенного здравым смыслом.

Что касается положения о численном множестве нематериальных душ, то мы его не встречаем ни в одном философском учении, ибо, по мнению философов, причиной численного множества является материя, а причиной единства при численном множестве — форма. Поэтому невозможно существование вещей, множественных по числу и единых по форме, без наличия материи. Ибо единичная вещь отличается тем или иным признаком от другой единичной вещи лишь акцидентально и может случиться так, что другая единичная вещь будет иметь тот же признак, что и первая вещь, но в действительности единичные вещи отличаются друг от друга лишь в силу того, что они из материи. И вот еще: то, что актуальные вещи, будь то тела или не-тела, не могут обладать бесконечностью, — это общепризнанное основоположение в философских учениях. Мы не знаем никого, кроме Ибн Сины, кто проводил бы в этом смысле различие между тем, что имеет положение, и тем, что его не имеет. Что касается прочих философов, то я не знаю ни одного из них, кто утверждал бы нечто подобное. Это не соответствует ни одному из их основоположений и не имеет смысла, ибо философы отрицают существование актуально бесконечного, будь то тело или не-тело, так как это приводило бы к тому, что одно бесконечное было бы больше другого бесконечного. Возможно, что Ибн Сина хотел только убедить толпу в том, что она привыкла слышать относительно души. Но это рассуждение малоубедительно. Ибо если бы существовали актуально бесконечные вещи, то часть была бы подобна целому, а именно в том случае, если бесконечное было бы разделено на две части. Так, например, если бы существовали линия или число, актуально бесконечные в обоих направлениях, и они были бы разделены надвое, то как части, так и целое были бы актуально бесконечны, а это невозможно. Все это — необходимое следствие допущения актуально бесконечного, а не потенциально бесконечного».

Абу Хамид говорит:

«Если скажут: "Правилен взгляд Платона, а именно душа извечна, едина, она делится лишь в телах, и после своего отделения от них она приходит в свое первоначальное состояние и вновь становится единой", — то мы ответим: "Это еще омерзительнее, еще безобразнее и еще более достойно того, чтобы рассматриваться как противоречащее необходимости [мышления]. Ибо мы говорим: душа Зайда — это не душа `Амра или еще кого-нибудь другого; если бы она была той же самой, то это было бы нелепо по необходимости [мышления], ибо каждый сознает свою душу и знает, что она не есть душа кого-то другого; а если бы эти души были тождественны, то были бы также тождественными их знания, являющиеся существенными качествами душ и входящие во все те отношения, в кои входят души. Если вы скажете, что их душа едина и что она делится только благодаря своей связи с телами, то мы на это ответим так: деление единства, не имеющего ни объема, ни какого-либо другого количества, нелепо по необходимости [мышления]. И как может единое стать двумя, и тем более — тысячей, а затем прийти в свое первоначальное состояние и вновь стать единым? Это мыслимо в отношении вещей, имеющих объем и вели-

чину, например в отношении воды в море, которая растекается на ручьи и реки, а затем возвращается в море, но как же может быть разделено то, что не имеет величины? Мы хотим всем этим показать, что философы могут поколебать убежденность своих противников в том, что извечная воля связана с сотворением во времени, только опираясь на необходимость [мышления]. На самом деле эти философы ничем не отличаются от тех, кто утверждает противное, опираясь на ту же необходимость [мышления]. Мы, таким образом, попадаем в безвыходное положение».

Я говорю:

«Зайд и ʻАмр различаются по числу, но тождественны по форме, каковой в них является душа. Если бы, например, душа Зайда по числу отличалась от души ʻАмра так же, как сам Зайд по числу отличается от ʻАмра, то душа Зайда и душа ʻАмра по числу были бы двумя, а по форме составляли бы одно, так что одна душа обладала бы другой душой. Отсюда с необходимостью вытекает, что душа Зайда и душа ʻАмра едины по форме. Единое же по форме бывает множественным по числу, т.е. бывает разделенным по материи. Таким образом, если душа не погибает, когда погибает тело, или если в ней есть нечто нетленное, то она должна быть единой по числу, когда покидает тело. Но здесь не место распространяться по этому вопросу.

Рассуждение, к коему прибегли здесь для доказательства ложности воззрения Платона, является софистическим. Ибо суть этого рассуждения сводится к тому, что душа Зайда или тождественна с душой ʻАмра, или отлична от нее; на самом же деле душа Зайда не тождественна с душой ʻАмра и потому отлична от нее. Но "различное" есть омоним. Равным образом "тождественное" говорится в целом ряде вещей, называемых "различными". Души Зайда и ʻАмра составляют, с одной стороны, единство, а сдругой — множество; так, ты можешь сказать: они составляют единство со стороны их формы и множество со стороны их субстрата. Замечание же Абу Хамида, что деление можно себе представить лишь в отношении того, что обладает количеством, ложно отчасти: оно верно по отношению к тому, что делимо само по себе, но неверно по отношению к тому, что делимо акцидентально, т.е. по отношению к тем вещам, кои могут быть разделены, лишь поскольку они существуют в том, что делимо само по себе. Так, например, тело делимо само по себе, а белизна делима акцидентально, т.е. поскольку делимы тела, в которых она имеется. Точно так же формы и душа делимы акцидентально, т.е. поскольку делим их субстрат. Душа более всего напоминает свет: свет делится, поскольку делятся освещенные тела, но становится единым, когда тела уничтожаются; таково же отношение между душой и телами. Приводить такие софистические доводы низко, ибо можно подумать, что Абу Хамид не знает всего этого. Всем этим он хотел угодить своим современникам, и подобное поведение не имеет ничего общего с нравами тех, кто стремится выявить истину. Но, возможно, этот муж достоин оправдания, если принять во внимание условия времени и места, в коих он жил. Каков был этот муж, можно проверить по его книгам.

И все же эти рассуждения не могут принести решительно никакой пользы тому, кто хочет приобрести достоверное знание».

Абу Хамид говорит:

«Мы хотим всем этим показать, что философы могут поколебать убежденность своих противников в том, что извечная воля связана с сотворением во времени, только опираясь на необходимость [мышления]. На самом деле эти философы ничем не отличаются от тех, кто утверждает противное, опираясь на ту же необходимость [мышления]. Мы, таким образом, попадаем в безвыходное положение».

Я говорю:

«Что касается тех, кто выдает какую-либо самоочевидную истину за нечто от нее отличное, то с ними нельзя найти общий язык. Ибо всякий довод основывается на определенных посылках, равно приемлемых для обеих спорящих сторон. Когда же одна сторона в каждом своем высказывании противоречит другой стороне, спор с ней становится невозможным, в этом отношении подобных спорщиков нельзя считать за людей, и их следует проучить. Но если кто-то утверждает, что самоочевидная истина не самоочевидная истина, так как в чем-то он здесь не может разобраться, то вот для него лекарство: разобраться в том, в чем он еще не разобрался. Что же касается тех, кто не признает самоочевидной истины из-за врожденного недостатка, то втолковать ему что-либо невозможно никакими способами и проучать его не имеет смысла. Ибо делать это значило бы следовать примеру того, кто заставил бы слепого признаться, что он будто представляет себе цвета или знает об их существовании».

Абу Хамид говорит, приводя доводы философов:

«[Философы] могут возразить так: "Этот довод[179] может быть обращен против вас, ибо Аллах до сотворения мира был способен сотворить его, скажем, одним или двумя годами раньше, так как нет предела Его могуществу. А затем он, как бы повременив немного с сотворением мира, создал его. Теперь спрашивается, была ли длительность Его бездеятельности конечной или бесконечной. Если вы скажете — конечной, то существование Творца становится конечным; если же вы скажете — бесконечной, то длительность, в коей имеется бесконечное число возможностей, окажется завершенной". Мы отвечаем: "Длительность и время, по нашему мнению, сотворены, но мы дадим настоящий ответ на этот вопрос, когда разделаемся со вторым доказательством философов».

Я говорю:

«Большинство тех, кто высказывается за сотворенность мира во времени, высказывается за то, что время было сотворено вместе с ним. Поэтому неправильно его утверждение, будто длительность бездеятельности творца должна быть или конечной, или бесконечной. Ибо то, что не имеет начала, не проходит и не заканчивается. Противник не может допускать, что бездеятельность имеет какую-то длительность. Относительно выво-

дов, вытекающих из этого положения, можно задать следующий вопрос: возможно ли, если признать сотворенность мира во времени, чтобы граница, откуда мир начал существовать, находилась дальше от "теперь", в которое мы живем, или это невозможно? Если кто-нибудь ответит: "Это невозможно", — то окажется, что он допустил некую ограниченную длительность, за пределы которой Творец не может выйти, а это, согласно мнению мутакаллимов, ужасно и невероятно. Если же скажут, что эта граница может находиться дальше от "теперь", чем предел сотворенный, то можно спросить: не может ли находиться за этим вторым пределом другой, еще более далекий предел? Если они скажут: "Да", — а они не могут ответить иначе, — то мы скажем: вот мы и имеем бесконечное число длительностей, и вы должны признать — в соответствии с вашим доводом относительно вращений сфер, — что их завершение является условием существования отрезка времени, длящегося с тех пор. Если вы скажете, что бесконечное не завершается, то довод, который вы используете против ваших противников, исходя из вращений сфер, может быть обращен против вас в вопросе о возможности возникших отрезков времени. Если возразят, что разница между этими двумя случаями заключается в том, что бесконечные возможности относятся к длительностям, которые не стали актуальными, в то время как возможности вращения сфер уже превратились в действительность, то ответ будет следующий: возможности вещей принадлежат к их необходимым атрибутам, все равно, будут ли они, как полагают некоторые, предшествовать этим вещам или будут одновременны с ними. Следовательно, если до существования теперешнего вращения были невозможны бесконечные вращения сфер, то наличие бесконечных возможностей вращения сфер также невозможно. Но кто-нибудь может сказать, что, согласно рассуждениям некоторых о размерах мира, время (я имею в виду время существования мира) имеет определенную величину и невозможно существование какого-то времени, которое было бы больше него или меньше. Поэтому такие доводы не доказательны, и тот, кто признает мир сотворенным во времени, поступил бы последовательнее, если бы стал рассматривать время как нечто обладающее определенной величиной и не рассматривать возможность как нечто предшествующее возможному; точно так же он должен был бы рассматривать и пространственную величину как конечную. Однако пространственная величина может быть чем-то целым, а время чем-то целым быть не может».

Абу Хамид излагает некоторые доводы философов, направленные против их противников, кои отрицали, что невозможность отставания действий извечного Творца от существования самого Творца относится к основополагающим истинам, и говорит:

«Как вы будете защищать себя от нападок тех, кто выдвигает против вас другой довод, основанный на необходимости [мышления]. Они утверждают об извечности мира, исходя из того, что, поскольку дело идет о возможности для [Божественной] воли выбрать какое угодно время, все времена равноценны, ибо нет ничего, что отличало бы данное время от предшествующего и последующего. Нет ничего нелепого в том, что можно

выбирать более раннее или более позднее время. Ведь вы относительно белизны и черноты, движения и покоя утверждаете, что белизна возникает благодаря извечной воле, хотя субстрат ее может принять черноту, так же как и белизну. Почему же извечная воля оказалась связанной с белизной, а не с чернотой, и что отличило одно возможное от другого таким образом, что воля оказалась связанной именно с ним, а не с другим? Но мы по необходимости [мышления] знаем, что одна вещь отличается от другой, ей подобной, только благодаря выделяющему началу, и если б дело обстояло не так, то мир мог бы начать существовать, имея возможность как существовать, так и не существовать, и что существование, имея одинаковую возможность с несуществованием, выделилось при отсутствии выделяющего начала. Если вы ответите, что выделяющим началом явилась Извечная воля, то возникает вопрос: почему она явилась выделяющим началом? Если вы ответите, что об Извечном нельзя спрашивать "почему?", то пусть мир будет извечным, и не будем спрашивать относительно его Творца и причины его существования, раз уж об извечном нельзя спрашивать "почему?". Если считается возможным, что Извечный выделил одну из двух возможностей по совпадению, то было бы в высшей степени нелепо утверждать, что миру были приданы особые формы, коим было отдано предпочтение перед другими возможными формами; тогда можно было бы утверждать, что это произошло по совпадению, подобно тому как Божественная воля, по вашим словам, по совпадению предпочла одно время другому или одну форму — другой. Если вы скажете, что вопрос этот неуместен, потому что он относится ко всему тому, на что может быть направлена воля [Всевышнего] и что подпадает под его предопределение, то мы ответим: нет, вопрос этот уместен, ибо он относится ко всякому времени, и наши противники должны дать ответ относительно предопределения [Всевышнего].

Мы отвечаем: мир существует так, как он существует, в то время, в какое существует, с теми качествами, с какими существует, в том месте, в каком существует, благодаря Божественной воле, а воле свойственно отдавать предпочтение одной вещи перед другой, ей подобной; если бы извечная воля и не обладала этим свойством, достаточно было бы ее могущества. Но так как могущество имеет одинаковое отношение к двум противоположностям, а для различения одной вещи от другой требуется определенное выделяющее начало, то и говорят, что Извечный обладает наряду с могуществом еще одним качеством — способностью отличать одну вещь от другой, ей подобной. Спрашивать, почему воля выделяет одну из двух подобных между собой вещей, — это все равно что спрашивать, почему знание охватывает познаваемое, ибо ответ заключается в том, что знание выражает собою качество, природа которого заключается именно в этом. Точно так же и воля выражает собою качество, природа или даже сущность которого заключается в том, что она отличает одну вещь от другой, ей подобной. Могут сказать так: утверждение о том, что некоторое качество по природе своей отличает одну вещь от другой, ей подобной, неприемлемо, более того, противоречиво, ибо быть подобным означает быть неотличимым, а быть отличимым означает быть не подоб-

ным. Нельзя считать, что две черноты в двух субстратах подобны между собой во всех отношениях, ибо одна чернота находится в одном субстрате, а другая — в другом, и это необходимо подразумевает различие; точно так же и две черноты, существующие в одном субстрате, но в разное время, не похожи друг на друга абсолютно, ибо одна чернота отделена от другой во времени; так как же они могут быть похожи друг на друга во всех отношениях? Когда мы говорим, что две черноты подобны друг другу, то мы подразумеваем под этим то, что они подобны по черности, мы говорим так лишь в особом, относительном, а не в абсолютном смысле. Конечно, если бы субстрат и время составляли нечто единое и если бы между ними не оставалось никакого различия, то были бы совершенно немыслимы и две черноты, и двоичность вообще. Это доказывает, что выражение "Божественная воля" заимствовано из сопоставления с нашей волей, и никто из нас не может представить себе, чтобы мы могли по собственной воле отдать предпочтение одной из двух подобных друг другу вещей. Напротив, если бы кто-то испытывал жажду и имел перед собой два кубка с водой, одинаковые во всех отношениях в смысле пригодности для утоления его жажды, то он не мог бы взять любой из них. Он взял бы тот кубок, который счел бы более красивым или более легким, или ближе расположенным к его правой руке (в том случае, если он привык действовать правой рукой), или же он исходил бы из какого-то другого подобного соображения, либо скрытого, либо явного. Без этого нельзя представить себе, как можно отдать предпочтение одной вещи перед другой, ей подобной».

Я говорю:

«Доказательства философов, приводимые им в этом разделе и обосновывающие невозможность возникновения чего-либо во времени благодаря акту извечного действователя, сводятся к тому, что в извечном действователе не может быть воли. Философы могут прибегнуть к этому доводу лишь в том случае, если они согласятся со своими противниками в том, что все противоположности (противоположности во времени, каковы предшествующее и последующее; противоположности в качестве, каковы белизна и чернота) равнозначны по отношению к извечной воле. Таким образом, согласно их мнению, существование и несуществование равнозначны по отношению к Божественной воле. Допустив эту посылку противников, хотя они и не признавали ее истинности, философы сказали им: природа воли такова, что она не может отдать предпочтения одной вещи перед другой, ей подобной, если нет выделяющего начала и признака, существующего в одной и не существующего в другой из двух подобных друг другу вещей; в этом случае выбор одной из двух вещей происходит по совпадению. Получается так, будто философы в своих рассуждениях допускают, что если бы извечный обладал волей, тогда то, что имеет начало во времени, могло бы произойти от извечного. Когда мутакаллимы не смогли дать ответа, они стали утверждать, будто природа извечной воли состоит в том, чтобы отличать одну вещь от другой, ей подобной, без наличия выделяющего начала, которое определяло бы его к тому, чтобы отдать предпочтение одному из двух подобных друг другу действий, так же, как природа

тепла состоит в том, чтобы обогревать, и как природа знания состоит в том, чтобы охватывать познаваемое. Но их противники, [философы], отвечали так: "Это невозможно и немыслимо, ибо две подобные друг другу вещи равнозначны для водящего, и его действие может быть связано с одной из двух подобных друг другу вещей лишь благодаря тому, что они не похожи друг на друга, т.е. если одна имеет такое качество, которого нет у другой. Когда же они подобны друг другу во всех отношениях и когда не имеется абсолютно никакого выделяющего начала, воля будет одинаково связана с обеими вещами; а если она будет одинаково связана с ними обеими, то его действие — поскольку его воля есть причина его действия — не будет связано с одной вещью скорее, чем с другой, и тогда водящий или будет связан с двумя противоположными действиями сразу, или не будет связан ни с одним из них, — оба эти предположения нелепы". Философы, таким образом, в первом рассуждении как будто согласились со своими противниками в том, что все вещи равнозначны по отношению к первому действователю, а затем принудили их признать, что для него существует выделяющее начало, которое предшествует ему, что нелепо. Когда мутакаллимы возражали им, что природа воли состоит в том, чтобы выделять именно одну из подобных друг другу вещей, то философы ответили, что это непонятно и не мыслится в идее воли. Философы, таким образом, как будто в корне отвергли то, что сначала предположили как истинное.

Таково вкратце содержание этого раздела. В нем доводы, касающиеся первоначального рассуждения, подменяются рассуждением о воле, но подмена одного вопроса другим является софистическим приемом».

Абу Хамид, защищая утверждения мутакаллимов о воле, говорит так:

«Здесь можно возразить двояким образом. Во-первых, против вашего утверждения, что вы не можете себе представить это: мы спрашиваем, знаете ли вы это по необходимости [мышления] или на основе логического рассуждения? Вы не можете утверждать ни первое, ни второе. Проводимое вами сравнение с нашей волей есть неправомерное сопоставление, подобное тому, которым вы пользуетесь применительно к Божественному знанию. Знание Всевышнего в уже отмеченных нами отношениях отличается от нашего знания. Поэтому нет ничего нелепого в том, что и Божественная воля отличается от нашей. Более того, утверждать то, что вы утверждаете, — это все равно, что говорить, будто немыслимо такое существо, которое не находится ни вне, ни внутри мира, ни в нераздельной связи с миром, ни отдельно от него; ибо немыслимо это лишь применительно к нам. Правильный ответ заключается в том, что в этом виновно наше воображение, доводы же разума привели разумных людей к признанию указанного выше положения. Как же вы можете опровергать тех, кто утверждает, что доводы разума приводят к признанию во Всевышнем способности отличать одну вещь от другой, ей подобной? Если нельзя применять к нему слово "воля", назовите это другим именем. Об именах спорить нельзя, ибо мы сами дали их вещам лишь с позволения Божественного закона. Иначе же получится так, что слово "воля" введено в язык для обозначения того,

что связано с определенной целью, а в отношении Всевышнего этого сказать нельзя. Но здесь для нас важно не само слово, а его значение.

Все же, исходя даже из человеческой воли, мы вовсе не должны прийти к такому заключению, что это невозможно себе представить. Предположим, что перед человеком находятся два одинаковых финика; он с вожделением смотрит на них, но дотянуться до обоих сразу он не может. Конечно, он возьмет один из них, обладая способностью отличать одну вещь от другой, ей подобной. Мы можем предположить, что они не отличаются друг от друга по упомянутым вами качествам: по красоте, близости или сподручности, а возможность взять один из них остается. И тогда одно из двух: или вы скажете, что невозможно представить себе такую равнозначность по отношению к цели этого человека, — но это глупый ответ, ибо такой случай вполне возможен; или же вы скажете, что если мы допустим такой случай, то человек, с вожделением смотрящий на финики, весь век будет в нерешительности созерцать их, не беря ни одного из них, ибо сделать это он может, лишь обладая волей и свободой выбора, не связанной с определенным предметом желания. Это также нелепо, и несостоятельность этого ответа ясна по необходимости [мышления]. Итак, каждый, кто изучает осуществление свободы выбора на основе самонаблюдения или умозрительным путем, необходимо должен признать наличие способности отличать одну вещь от другой, ей подобной».

Я говорю:

«В сути этого возражения можно различить две части. В первой части Абу Хамид признает, что человеческая воля неспособна отличать одну вещь от другой, ей подобной, поскольку они подобны, но доводы разума уже заставили нас признать наличие такого свойства в первом действователе. Считать, что такое свойство не может существовать, — это все равно что считать, что немыслимо такое существо, которое не находится ни внутри, ни вне мира. Согласно такому рассуждению, "воля", которая приписывается Всевышнему и человеку, является омонимом, подобно "знанию" и другим свойствам, кои существуют в извечном иначе, чем в имеющем начало во времени, так что лишь согласно Божественному закону мы называем это волей. Ясно, что это возражение в высшей степени диалектическое. Ибо доказательство, приводящее к признанию наличия такого свойства, т.е. к признанию начала, отдающего предпочтение сотворению одной вещи перед сотворением другой, ей подобной, предполагает признание предметов желания подобными друг другу. Однако предметы желания не только не подобны, но противоположны друг другу, ибо все противоположности могут быть сведены к противоположности бытия и не-бытия, которая является крайней формой противоположности; а противоположность противостоит подобию. Предположение же мутакаллимов, будто вещи, с коими связана воля, подобны друг другу, является ложным, о чем мы будем говорить в дальнейшем. Если они скажут: мы утверждаем, что они подобны только по отношению к первому волящему, который в своей святости слишком возвышен для того, чтобы иметь какие-либо цели, а две подобные друг другу вещи актуально различаются именно благодаря

наличию целей, то мы ответим: что касается целей, достижение которых совершенствует сущность волящего, как обстоит дело с нашими целями, благодаря которым наша воля связывается с вещами, то применять их ко Всевышнему нелепо, ибо воля, действующая таким образом, есть стремление к совершенству, когда имеется несовершенство в сущности волящего; но что касается целей, кои касаются сущности предметов желания, то достижение их не приносит для волящего ничего нового. Новое оно может принести лишь предмету желания, как, например, когда вещь переходит от небытия к бытию, ибо нет сомнения в том, что для нее, т.е. для этой вещи, существование предпочтительнее несуществования. Таково отношение первой воли к существующим вещам: она всегда выбирает для них наиболее предпочтительную из двух противоположностей, причем она это делает сама и первичным образом. Это — одно из двух возражений, содержащихся в этом рассуждении.

Во втором из них он уже не утверждает, что человеческая воля не может обладать таким свойством, а пытается доказать, что в отношении подобных друг другу вещей в нас существует воля, которая отличает одну вещь от другой, ей подобной, и приводит примеры этого. Так, делается предположение, что перед человеком находятся два финика, подобные друг другу во всех отношениях, и человек не может одновременно взять их оба. Делается предположение, что нельзя представить себе, чтобы один из них имел в его глазах какое-нибудь преимущество перед другим, и тем не менее он обязательно должен, взяв один финик, предпочесть его другому. Но говорить так значит вводить людей в заблуждение. Ибо, когда это допускается и предполагается волящий, коего нужда толкает съесть финик или взять его, тогда то обстоятельство, что он при этом возьмет один из фиников, еще не будет означать отличения одной вещи от другой, ей подобной. Это лишь допущение равнозначности двух подобных друг другу вещей; какой бы из двух фиников человек ни взял, его цель будет достигнута и желание будет удовлетворено. Его воля связана лишь с тем, чтобы различить между взятием одного из них и оставлением нетронутыми их обоих, а не с тем, чтобы взять определенный финик и различить между этим действием и оставлением другого (если предположить, что оба желания равны между собой); он не отдает предпочтения взятию одного финика перед взятием другого, а выбирает взятие одного из двух, какой случится, и отдает предпочтение взятию перед оставлением. Это самоочевидно. Ибо отличить один от другого — это значит отдать предпочтение одному перед другим, а человек не может предпочесть одну из двух подобных друг другу вещей, хотя, будучи единичными вещами, они не подобны друг другу, поскольку каждая из двух единичных вещей отличается от другой свойственным ей признаком. Если, следовательно, мы предполагаем, что воля связана с таким особым свойством одной из них, то можно себе представить, что воля направлена на одну единичную вещь скорее, чем на другую, в силу того, что между ними существует различие. Но в таком случае воля не связана с двумя подобными друг другу вещами как подобными. В этом заключается смысл первой части его возражения».

Затем Абу Хамид излагает вторую часть своего возражения, направленную против тех, кто отрицает существование признака, отличающего одну вещь от другой, ей подобной.

И он говорит:

«Вторую часть возражения мы выражаем так: вы в своем учении не обошлись без начала, отличающего одну вещь от другой, ей подобной, ибо мир существует по необходимой причине, придавшей ему именно это особое строение; почему же эта причина отдала предпочтение именно данному строению, а не другому? Невозможность отличить одну из двух подобных друг другу вещей одинаково относится и к [Божественному] действию, и к естественной необходимости, и к необходимости [мышления]. Вы, однако, можете сказать: общий миропорядок не мог быть иным, чем он есть; если бы мир был больше или меньше того, что он есть, то этот порядок не был бы совершенным; то же самое можно сказать о числе сфер и звезд. И все же вы утверждаете: в предмете желания большое отличается от малого и многочисленное от малочисленного, вследствие чего они не подобны друг другу, а отличаются друг от друга. Но человеческая способность слишком слаба для того, чтобы воспринять, каким образом Божественная мудрость определяет величины и качества вещей; она замечает эту мудрость лишь в некоторых вещах, например в наклоне эклиптики к экватору и в мудром устройстве апогея и эксцентрических сфер. В большинстве случаев тайна не раскрывается, но различия нам известны, и нет ничего невозможного в том, что одна вещь отличается от другой по той причине, что это связано с общим миропорядком. Что касается отрезков времени, то они совершенно одинаковы по отношению к возможности [возникновения мира] и к [его] порядку, и нельзя утверждать, что если бы [мир] был сотворен на мгновенье раньше или позже, то [его] порядок был бы другим; эта одинаковость отрезков времени нам известна по необходимости [мышления].

На это мы отвечаем: хотя мы могли бы применить подобное же рассуждение против вашего довода относительно различных отрезков времени (ведь говорят, что Всевышний сотворил мир в наиболее благоприятное для его сотворения время), однако мы не ограничимся этим опровержением, а в согласии с вашим собственным основоположением допустим, что существует различие в двух вопросах, относительно чего нет разногласий: во-первых, различие в направлении движения [сфер]; во-вторых, определенное положение полюсов по отношению к эклиптике при движении сфер. Что касается существования определенного положения полюсов, то оно доказывается так: небо — это сфера, движущаяся вокруг двух как бы неподвижных полюсов. Небесная сфера однородна в своих частях. Она проста, и это в особенности относится к высшей, девятой, совершенно беззвездной сфере. Сферы движутся вокруг полюсов, Северного и Южного. И мы говорим: из всех бесконечных противоположных точек нет, по мнению философов, ни одной пары, которую нельзя было бы представить себе в качестве полюсов. Почему же две точки на севере и на юге были избраны в качестве полюсов и в качестве неподвижных точек; почему эклиптика не могла проходить через такие два полюса так, чтобы теперешние

полюсы стали двумя противоположными точками эклиптики? Если мудрость обнаруживается в размерах и форме неба, то что же отличило место полюсов от других точек, так что быть полюсами были предназначены они, а не какие-нибудь другие из остальных частей и точек? А между тем все точки подобны друг другу и все части сферы равнозначны. Таким образом, мы попадаем в безвыходное положение.

Кто-либо может сказать: "То место, на котором расположена точка полюса, отличается, возможно, от всех остальных мест особым качеством в том смысле, что оно является местоположением полюса и, стало быть, находится в покое, ибо оно не сдвигается в какую-нибудь сторону, не меняет своего расположения, положения или как угодно назовешь это. Все остальные части сферы при ее вращении меняют свое положение по отношению к земле и к другим сферам, и только полюс остается неподвижно на своем месте, и, возможно, это место более приспособлено к покою, чем остальные". Мы отвечаем: здесь вы объясняете все природным различием частей первой сферы; эта сфера перестает быть однородной в своих частях, но это находится в противоречии с вашим основоположением, ибо один из доводов, которыми вы доказываете необходимость сферической формы неба, состоит в том, что его природа проста, однородна и лишена различий. А самой простой формой является сфера, ибо, когда какой-нибудь вещи придают четырехугольную, шестиугольную или иную какую-либо форму, необходимо, чтобы у нее были выступы в виде отличных друг от друга углов, а природу такой вещи уже нельзя считать простой.

Хотя это ваше предположение находится в противоречии с вашим собственным учением, оно все равно неспособно опровергнуть довод ваших противников; остается вопрос об этом особом свойстве, а именно: могут ли остальные части приобрести это свойство или нет? Если скажут: да, то почему же это свойство присуще лишь некоторым из этих, подобных друг другу, частей? Если же ответят: нет, это свойство присуще только данному месту и оно отсутствует в других частях, то мы скажем: другие части, будучи телами, воспринимающими формы, необходимо подобны друг другу, и нет никакого основания считать, что данное место достойно этого свойства только потому, что оно часть тела или часть неба, ибо этот признак имеется и у прочих частей неба. Вот почему различие этого места должно было быть определено повелением [Всевышнего] или способностью отличать одну вещь от другой, ей подобной. Следовательно, если философы придерживаются того взгляда, что все времена равнозначны в отношении сотворения мира, то их противники с полным правом могут утверждать, что все части неба равнозначны в отношении того свойства, благодаря которому они могут находиться скорее в устойчивом положении, чем в изменчивом. Таким образом, мы попадаем в безвыходное положение».

Я отвечаю:

«Рассуждение это сводится к следующему. Философы должны признать, что Творец мира обладает способностью отличать одну вещь от другой, ей подобной, ибо мир, по-видимому, мог бы иметь не эту, а другую форму и не эти, а другие размеры, он мог бы быть больше или меньше

того, каким он является теперь. Эти возможности, стало быть, равнозначны в отношении необходимости существования мира. С другой стороны, если философы будут утверждать, что мир мог бы иметь лишь одну особую форму, одно особое число тел и что эту равнозначность можно представить себе лишь в отношении отрезков времени при сотворении (ибо при сотворении мира ни один отрезок времени не был более предпочтительным для Творца, чем другой), то на это можно им ответить, что сотворение мира произошло в наиболее благоприятное время. Но мы желаем показать философам два одинаковых явления, о которых они не могут утверждать, что между ними существует какое-то различие: первое — это особое направление движения сфер; второе — это особое положение полюсов по отношению к сферам; ибо любые две противоположные точки, если предположить, что они соединены линией, проходящей через центр сферы, могут стать полюсами. Но различие между этими двумя точками и всеми остальными точками данной сферы, кои равным образом могли быть подходящими для того, чтобы стать полюсами той же самой сферы, могло возникнуть лишь благодаря признаку, обособляющему одну из двух подобных вещей. Если же философы будут говорить, что не любая часть сферы могла оказаться местоположением полюсов, то на это им можно будет возразить: из этого следует, что части сферы не подобны друг другу, но вы же сами раньше утверждали, что природа сферы проста и что поэтому она имеет простую, т.е. шарообразную форму. Равным образом, если философы будут утверждать, что сфера имеет части, не подобные друг другу, то их можно спросить: в каком отношении эти части оказались не подобными друг другу — произошло ли это по той причине, что они составляют [вообще] тело, или потому, что они составляют небесное тело? Но в обоих случаях было бы неправильно говорить об отсутствии однородности. Следовательно, говорит Абу Хамид, если они имеют основание утверждать, что все времена равнозначны в отношении сотворения мира, то их противники также имеют основание утверждать, что все части неба одинаково могут служить полюсами и что не видно, чтобы полюсы отличались от других точек вследствие ли занимаемого ими особого положения или вследствие пребывания их в особом неподвижном месте.

Таково вкратце возражение Абу Хамида; но оно является риторическим, ибо многие вещи, необходимость которых может быть доказана, на первый взгляд кажутся лишь возможными. Ответ философов заключается в их утверждении о том, что мир, как они это доказали, состоит из пяти тел: из тела, которое не является ни тяжелым, ни легким, т.е. из вращающегося сферического тела неба, и из четырех других тел. Из этих последних одно тело является абсолютно тяжелым — это земля, составляющая центр вращающегося сферического тела, а другое — абсолютно легким, это — огонь, расположенный на периферии вращающейся сферы. Следующее за землей тело — это вода; она тяжела по сравнению с воздухом и легка по сравнению с землей. Далее, за водой следует воздух — он легок по сравнению с водой и тяжел по сравнению с огнем. Причина того, почему земля абсолютно тяжела, состоит в том, что земля дальше всего отстоит от кругового движения, и поэтому именно она составляет устойчивый центр. Причина того, почему огонь абсолютно легок, заключается в том, что он ближе всего расположен к круговому движению. Тела же, расположенные между огнем и землей, совмещают в себе и то и другое, т.е. и тяжесть и легкость, находясь в середине между этими двумя крайностями, т.е. между самым далеким местом и самым близким. Если бы не было вращающегося тела, то не было бы ни тяжелого и легкого от природы, ни верхнего и нижнего от природы как в абсолютном, так и в относительном смысле. Равным образом тела не отличались бы по своей природе так, чтобы земле, например, было свойственно двигаться к одному особому месту, а огню — к другому. То же самое можно сказать и о телах, расположенных между огнем и землей. Мир конечен, так как он составляет сферическое тело; сферическое тело конечно по своей сущности и природе, потому что его ограничивает лишь одна поверхность. Несферические же тела конечны не по своей сущности, так как они допускают увеличение и уменьшение; они конечны только потому, что находятся в середине тела, не допускающего ни увеличения, ни уменьшения и поэтому конечного по своей сущности. А раз так, то тело, объемлющее мир, может быть только сферическим. В противном случае за телами либо были бы другие тела, и так продолжалось бы до бесконечности, либо была бы пустота, а невозможность обоих этих предположений уже выяснена. Кто хорошо себе все это представляет, тот должен знать: любой, какой бы вы ни предположили, мир может состоять только из тел; эти тела должны быть или сферическими — тогда они ни тяжелы, ни легки, или несферическими — тогда они или тяжелы, или легки, т.е. они должны состоять из огня, земли и расположенных между ними тел; эти тела или вращаются, или окружены вращающейся периферией, ибо всякое тело движется или от центра, или к центру, или вокруг центра; благодаря движению небесных тел вправо и влево получилось смешение тел и возникли противоположности; благодаря этому движению четыре тела, т.е. их части, находятся в непрерывном возникновении и уничтожении. Действительно, если бы прекратилось какое-нибудь из этих движений, то существующий миропорядок исчез бы, ибо ясно, что этот миропорядок необходимо связан с данным числом, в коем выражены эти движения (если бы это число было больше или меньше, то или существующий миропорядок был бы нарушен, или же был бы некоторый другой миропорядок), и что число, в коем выражены эти движения, таково или в силу необходимости существования окружающего нас мира, или же вследствие того, что этот мир наилучший.

Раз все это так, не спрашивай здесь доказательства всего этого, а если ты поборник доказательного знания, ищи эти доказательства там, где им место. Здесь же прислушайся к рассуждениям более убедительным, чем рассуждения мутакаллимов; если они тебе и не помогут приобрести достоверное знание, то хоть побудят тебя к приобретению такового путем изучения наук. Это будет тогда, когда ты представишь себе, что каждая небесная сфера есть живое существо в том смысле, что она обладает телом, имеющим определенные размеры и форму, и что она движется сама по себе в определенном, а не в каком случится направлении. То, что имеет такое свойство, необходимо есть живое существо; т.е., когда мы видим, что

тело, имеющее определенное качество и определенные размеры, движется в определенном направлении само по себе, а не по какой-то внешней причине и не в каком случится направлении и что оно движется одновременно в противоположных направлениях, мы можем с уверенностью сказать, что оно есть живое существо. Мы говорим «не по какой-то внешней причине», потому что и железо движется к магнитному камню, когда он находится рядом с ним, и железо это движется от любого места, где бы оно ни находилось. Если это верно, то, значит, небесные тела имеют места, кои являются по своей природе полюсами. И было бы неправильным утверждать, что эти тела имеют свои полюсы в других местах. Ведь и земные животные имеют особые органы в особых местах своих тел для особых действий, и говорить о полюсах, что они могли бы находиться в других местах, было бы так же неверно, как, например, об органах передвижения земных животных, ибо эти органы расположены в определенных местах. Полюсы являются органами передвижения в живых существах, имеющих сферическую форму; единственное в этом отношении различие между сферическими и несферическими живыми существами состоит в том, что в последних органы отличаются между собой как формой, так и силой, в то время как в первых они отличаются между собой только силою. Поэтому-то людям на первый взгляд казалось, что эти органы совсем не отличаются друг от друга и что, следовательно, полюсами могут быть любые две точки сферы. Если бы кто-нибудь сказал, что определенное движение в земном животном определенного вида может производить любая, какая случится, часть его тела или такая часть, которая находится в животном другого вида, то над ним просто посмеялись бы. Ибо всякое данное движение в каждом животном сосредоточено в том месте, которое больше всего соответствует природе этого животного, или в том месте, где это животное только и может производить движение. Точно так же обстоит дело и с небесными телами в отношении места их полюсов. Ибо небесные тела не едины по виду и не множественны по числу, а множественны по виду, подобно различным особям животных, хотя каждый вид здесь представлен лишь одной особью.

Тот же самый ответ может быть дан на вопрос о том, почему небеса движутся в различных направлениях: поскольку они живые существа, они должны двигаться в определенных направлениях — вправо и влево, вперед и назад, как это свойственно всем живым существам. Только у различных [земных] животных эти движения бывают различными как по форме, так и по силе, в то время как у небесных они различаются только по силе. Поэтому-то Аристотель и полагал, что у неба есть [стороны:] правая и левая, передняя и задняя, верхняя и нижняя. Различие небесных тел по направлениям их движения объясняется их видовыми различиями, и именно это различие в направлениях их движения составляет отличительное свойство их видов. Представь себе первое небесное тело как одно живое существо, природа которого обязывает его (то ли по необходимости, то ли вследствие того, что такое состояние является наилучшим) двигаться вместе со всеми своими частями с востока на запад, в то время как другие сферы принуждены своей природой двигаться в ином направлении. Направление, которое принуждено по своей природе принять тело Вселенной, является наилучшим, ибо его тело наилучшее из тел, а лучшее среди движущихся тел должно иметь и наилучшее направление. Все это утверждается здесь только в виде уверения, но в своем месте это доказывается аподиктически. Таков очевидный смысл слов Всевышнего: "Нет замены словам Аллаха" и "Нет замены творению Аллаха". Если ты хочешь быть поборником доказательного знания, то искать доказательства тебе следует там, где им место.

Если ты поймешь все это, то ты без всякого труда поймешь и порочность доводов Абу Хамида, утверждающего, что два противоположных движения равнозначны в отношении каждого небесного тела и в отношении подлунного мира. На первый взгляд может показаться, что движение с востока на запад может быть свойственно также и другим сферам, кроме первой, и что первая сфера точно так же могла бы двигаться с запада на восток. А это, как мы уже сказали, равносильно тому, как если бы кому-нибудь показалось, что направление движения у рака может быть тем же, что и у человека. Подобного мнения относительно человека и рака ни у кого еще не складывалось, так как человек и рак отличаются друг от друга формой, но оно высказывается относительно небесных сфер, поскольку они имеют одинаковую форму. Перед тем, кто созерцает какое-либо произведение искусства, не раскроется мудрость этого произведения, если не раскрылись та мудрость, которую хотели воплотить в нем, и та цель, которая в нем преследовалась. Если он совершенно не понимает этой мудрости, то ему может показаться, что это произведение могло бы иметь любую, какая случится, форму, любой, какой случится, размер, любое, какое случится, расположение частей и любое, какое случится, сочетание их. Как раз подобное получилось с мутакаллимами в их высказываниях относительно небесного тела, но все это лишь поверхностные мнения. Тому, кто придерживается подобных мнений относительно произведений искусства, неведомы ни сами эти произведения, ни их творец; ибо мнения его неверны. Так же обстоит дело и с произведениями Божественного творения. Пойми это положение, не спеши и не суди о произведениях Всевышнего с первого взгляда, иначе ты станешь одним из тех, о которых Аллах (хвала Ему!) сказал: "Скажи: известим ли мы вас о тех, кто больше всего потерял в своих делах, чьи труды пропали даром в этой дольней жизни, кто думает, что творит доброе". Да сделает нас Всевышний Аллах проницательными и да снимет с нас пелену невежества! Воистину, Он щедр и великодушен! Созерцание особых действий небесных тел подобно созерцанию царства небес, которое созерцал Ибрахим (мир ему!), о чем было сказано Всевышним: "Так мы показываем Ибрахиму царство небес и землю, дабы он был в числе тех, кто уверовал"». Теперь мы приведем рассуждение Абу Хамида о движении. Вот оно.

Абу Хамид говорит:

«Вторая часть доводов касается особого направления движения сфер, из коих одни движутся с востока на запад, а другие в противоположном направлении, хотя равнозначность направлений в отношении причины

движения сфер такова же, как и равнозначность отрезков времени. Могут сказать: "Вращалась бы Вселенная только в одном направлении, не было бы никакого различия в положении сфер, а такие отношения между светилами, когда они находятся друг от друга на расстоянии трети зодиака, одной шестой зодиака или же находятся близко друг к другу, никогда не возникли бы, и Вселенная оставалась бы всегда в одном и том же положении без всякой перемены; различие же этих отношений является началом всего, что возникает в мире". На это мы ответим: наш довод не касается различия в направлениях движения сфер); мы признаем, что высшая сфера движется с востока на запад, а сферы, находящиеся ниже ее, — в противоположном направлении; но все, что происходит таким образом, происходило бы точно так же, если бы имело место обратное, т.е. если бы высшая сфера двигалась с запада на восток, а низшие сферы — в противоположном направлении. В положении сфер возникли бы те же самые различия. Если мы примем, что эти движения являются круговыми и имеют противоположные направления, то оба направления будут равнозначными; почему же одно направление отличается от другого, ему подобного? Если скажут: раз оба направления противоположны друг другу, то как же они могут быть равнозначными? — то мы ответим: это все равно что сказать: поскольку предшествующее и последующее противоположны в отношении существования мира, то как же можно говорить об их подобии? Однако философы как о чем-то известном заявили о подобии отрезков времени в отношении возможности возникновения мира и любого намерения сотворить его. Мы считаем столь же известным то, что положения, места и направления подобны друг другу в отношении полученного [сферами] движения и любого связанного с этим движением намерения. Стало быть, если философы могут говорить о различии там, где имеется подобие, то противники философов могут говорить о различии в строении Вселенной».

Я говорю:

«Из сказанного мною выше явствует, что этими доводами Абу Хамид старается убеждать, (а не доказывать), и способ, каким следует на них ответить, очевиден. К таким приемам может прибегать лишь тот, кто не понимает возвышенной природы небесных тел и тех мудрых действий, для которых они были созданы, лишь тот, кто уподобляет знание Всевышнего Аллаха знанию невежественного человека».

Абу Хамид говорит:

«Если скажут: "Раз оба направления противоположны друг другу, то как же они могут быть подобными", — то мы ответим: это все равно что сказать: поскольку предшествующее и последующее противоположны в отношении существования мира, то как же можно говорить об их подобии? Однако философы как о чем-то известном заявили о подобии отрезков времени в отношении возможности возникновения мира и любого намерения сотворить его. Мы считаем столь же известным то, что положения, места и направления подобны друг другу в отношении полученного [сферами] движения и любого связанного с этим движением намерения».

Я говорю:

«Это рассуждение, неправильность которого очевидна. Если бы кто-нибудь допустил, что возможности существования и несуществования человека были одинаково заложены в материи, из которой он был создан, и что это свидетельствует о существовании определяющего начала, действие которого было направлено на то, чтобы что-то существовало, а не на то, чтобы оно не существовало, то в таком случае нельзя было бы себе представить, чтобы возможности видения и невидения в глазу были одинаковы. Ведь никто не может утверждать, что противоположные направления подобны друг другу, хотя можно утверждать, что для движущегося предмета они одинаковы и что поэтому оба направления могут привести к одинаковым последствиям. То же самое можно сказать о "предшествующем" и "последующем"; они не равнозначны, поскольку одно предшествует, а другое следует; говорить об их равнозначности можно лишь в отношении возможности их существования. Но все это неверно, ибо противоположности должны существовать в разных субстратах, и чтобы из одного субстрата в одно и то же время возникали противоположные действия — этого быть не может. Философы не считают одинаково возможными существование и несуществование вещи в одно и то же время; напротив, они считают время возможности ее существования отличным от времени возможности ее несуществования. Время, по их мнению, является условием возникновения того, что возникает, и уничтожения того, что уничтожается. Если бы время возможности существования вещи и время возможности ее несуществования были одним и тем же по отношению к ближайшей материи[180] ее, то ее существование уничтожалось бы возможностью ее несуществования, и возможность ее существования и несуществования зависела бы только от действователя, а не от субстрата.

Поэтому рассуждение тех, кто пытается с этой стороны доказать существование действователя, является доказательством лишь убеждающим, диалектическим, а не аподиктическим. Думают, что Абу Наср[181] и Ибн Сина, утверждая, что всякое действие имеет действователя, следовали по этому пути, но этот путь не тот, по которому шли древние. Оба мужа следовали здесь за нашими, мусульманскими, богословами. В отношении же возникновения Вселенной во времени, по мнению тех, кто верит в такое возникновение, предшествующее и последующее представить себе невозможно, ибо когда речь идет о времени, предшествующее и последующее можно представить себе лишь в отношении вот этого "теперь", а так как, по мнению богословов, до возникновения мира не было времени, то как же можно представить себе что-либо предшествовавшее тому "теперь", когда мир возник? Для возникновения мира нельзя установить определенное время, потому что до него либо вообще не существовало никакого времени, либо существовало бесконечное время; в том и в другом случае нельзя установить особое время, с коим была бы связана (Божественная) воля. Поэтому было более подходящим назвать эту книгу просто "Книгой непоследовательности"[182], а не "Непоследовательностью философов", ибо единственное, что эта книга дает читателю, — это то, что она делает его непоследовательным».

Абу Хамид говорит:

«Стало быть, если философы могут говорить о различии там, где имеется подобие, то противники философов могут говорить о различии в строении Вселенной».

Я говорю:

«Он хочет сказать вот что: если философы могут говорить о различии в направлениях движения [сфер], то их противники могут на том же основании говорить о различии в отрезках времени вопреки своей убежденности в их равнозначности. Это значит заниматься препирательством по поводу слов, а не спорить по существу дела, даже если и допускается сходство между различными направлениями и различными временами. Но это допущение может быть оспариваемо по той причине, что нет никакого сходства между различием во временах и различием в направлениях. Наш противник вынужден, однако, допускать это сходство между ними потому, что, согласно его утверждениям, оба они различны и оба они равнозначны. Но все это лишь диалектические рассуждения».

Абу Хамид говорит:

«Второе возражение против основных доводов философов можно выразить в таком виде: вы считаете невозможным признать, что возникшее во времени сотворено извечным [существом], но все же вы должны признать это, ибо в мире происходят события, а они имеют свои причины. Было бы нелепо полагать, что одни события вызывают другие события и так до бесконечности; разумный человек не может поверить в такое. Если бы такое было возможно, то вы могли бы не признавать Творца и не говорить о необходимо сущем, от которого зависит возможно сущее[183]. Но если существует предел цепи событий, то именно этот предел и должен быть извечным [существом]; но в таком случае философы должны признать сотворение извечным [существом] того, что имеет начало во времени».

Я говорю:

«Если бы философы выводили на основании такого довода существование извечного, исходя из того, что имеет начало во времени, т.е. если бы они допускали, что имеющее начало во времени как таковое происходит из извечного, то они не могли бы избежать сомнений, связанных с этим вопросом. Но тебе следует знать: философы допускают возникновение одной вещи, имеющей начало во времени, от другой таким образом, что ряд этих возникновений акцидентально уходит в бесконечность, если они повторяются в ограниченной, конечной материи, когда, например, уничтожение одной из двух преходящих вещей становится необходимым условием для существования другой. Так, необходимым условием того, чтобы один человек мог породить другого, является, по их мнению, то, что предшествующий человек погибает и становится материей для порождения третьего. Мы можем представить себе двух людей, из коих первый порождает второго из материи какого-то погибшего человека; когда второй становится сам человеком, погибает первый; далее, второй человек создает третьего из материи первого; затем погибает второй, а третий создает из его материи четвертого. Так, мы можем представить себе, что в двух материях происходит бесконечная деятельность, в чем нет ничего невозможного. Это происходит все время, пока продолжает существовать действователь, ибо если этот действователь не имеет ни начала, ни конца своего существования, то и его действие не имеет ни начала, ни конца своего существования, как это было объяснено раньше.

Таким же образом можно представить себе и то, что было в прошлом: если был человек, то, значит, до него должен был быть человек, породивший его, и погибший человек; перед этим вторым человеком также должен был быть человек, породивший его, и погибший человек; ибо все, что возникает таким образом, если оно зависит от извечного действователя, имеет природу круга и не может составить чего-то целого. Если же человек порождался бы другим человеком из бесконечных материй или если бы существовало бесконечное прибавление их, то получилась бы нелепость, ибо тогда могли бы существовать бесконечная материя и бесконечное целое. Ведь если бы существовало конечное целое, которое могло бы, не теряя ни одной своей части, увеличиваться до бесконечности, то могло бы возникнуть бесконечное целое, как это показал Мудрец в своих «Чтениях о природе»[184]. По этой причине древние выводят существование извечного, совершенно неизменного начала из того, что возникает от него во времени, не потому, что последнее имеет начало во времени, а потому, что оно извечно как род. Они считают наиболее истинным то, что этот бесконечный ряд является необходимым следствием существования некоего извечного действователя, ибо то, что имеет начало во времени, само по себе существует по причине, также имеющей начало во времени. Что касается оснований выведения древними существования извечного, единого по числу, совершенно неизменного начала, то их два. Во-первых, они привыкли думать, что это вращающееся сущее вечно. Ибо они привыкли думать, что возникновение единичной вещи есть уничтожение предшествовавшей ей единичной вещи и что, наоборот, уничтожение единичной вещи есть возникновение следующей за ней единичной вещи. Это извечное изменение происходит под воздействием извечного двигателя и извечно движущегося тела, которое не изменяется в своей субстанции, а только меняет место своих частей. Это тело приближается к одним преходящим вещам и удаляется от других, и это является причиной уничтожения того, что уничтожается, и возникновения того, что возникает. Это небесное тело изменяется лишь в отношении «где», никаких других изменений в нем не происходит. Поскольку его действия протекают во времени, оно служит причиной всего того, что имеет начало во времени; поскольку же его действия непрерывны, т.е. не имеют ни начала, ни конца, оно само происходит от причины, которая не имеет ни начала, ни конца.

Второе основание выведения ими существования извечного, совершенно бестелесного, нематериального начала следующее: они заметили, что все роды движения восходят к перемещению, а перемещение — к тому, что само движется, будучи движимо первым двигателем, который совершенно неподвижен как сам по себе, так и акцидентально, ибо в против-

ном случае вещей, которые бы одновременно и двигались и двигали, существовало бы бесконечное число, что невозможно. Необходимо, чтобы этот первый двигатель был извечным, ибо иначе он не был бы первым. А если это так, то, значит, всякое движение восходит к этому двигателю, вызывающему движение сам по себе, а не акцидентально. Этот двигатель существует одновременно с каждой движимой вещью, пока она движется. Двигатель же, существующий до движимой вещи (например, человек, порождающий человека), приводит в движение акцидентально, а не сам по себе. Но двигатель, который является условием существования человека от начала его становления до его конца, или, говоря правильнее, от начала его существования до прекращения его существования, и есть этот самый первый двигатель. Подобным же образом его существование есть условие бытия всего сущего, условие сохранения небес, земли и всего, что находится между ними. Все это доказывается здесь не аподиктически, а с помощью рассуждений вроде тех, к коим мы здесь прибегаем и кои, во всяком случае в глазах справедливого человека, являются более убедительными, чем рассуждения наших противников.

Если это для тебя ясно, то тебе нет надобности в той уловке, при помощи которой Абу Хамид своими возражениями против философов пытается в этом вопросе оградить их противников. На самом деле эта уловка порочна, ибо если неясно то, как философы выводят существование извечного начала, то неясно и то, как они разрешают вопрос о возникновении из извечного того, что имеет начало во времени. Они это делают, как мы сказали, прибегая к посредству того, что извечно по своей субстанции и что возникает и уничтожается в своих единичных движениях, но не в своем общем круговом движении, или же они это делают, прибегая к посредству того, что извечно по роду, т.е. не имеет ни начала, ни конца для своих действий».

Абу Хамид так отвечает, излагая взгляды философов:

«Они могут сказать: "Мы не считаем невозможным, чтобы нечто, имеющее начало во времени, каким бы оно ни было, не могло происходить от извечного; но мы считаем невозможным, чтобы нечто, имеющее начало во времени, впервые происходило от извечного, так как способ его происхождения не отличается от того, что могло бы возникнуть до него; это различие могло бы состоять либо в большей предрасположенности к существованию, либо в наличии какого-то особого отрезка времени, орудия, условия, природы, случая или какой-то причины, кои могли бы создать новое условие. Если это нечто не было бы первым, то оно происходило бы от извечного при возникновении чего-то другого в силу предрасположенности субстрата или в силу наличия для этого благоприятного отрезка времени, или же по какой-то другой причине"».

Приводя возражения философов, он отвечает им:

«Вопрос о возникновении предрасположения, касается ли это времени или же какого-то нового условия, возникающего в нем, остается нерешенным, так что мы должны прийти либо к бесконечному ряду, либо же

к признанию некоего извечного начала, из которого впервые происходит нечто, имеющее начало во времени».

Я говорю:

«Этот вопрос тот же самый, что он раньше ставил перед философами; заключение, которое он делает от их имени, то же самое, что и то, которое он делал раньше, а именно: то, что имеет начало во времени, происходит из извечного; этот ответ, который он дает от их имени, не соответствует вопросу, ибо он признает возможность того, что имеющее начало во времени происходит из извечного при отсутствии того, что возникло впервые. Теперь он второй раз предлагает им тот же самый вопрос. Правильный ответ на этот вопрос давался раньше: то, что имеет начало во времени, происходит из первого извечного не постольку, поскольку оно имеет начало во времени, а постольку, поскольку оно извечно, т.е. благодаря тому, что оно извечно как род, хотя части его имеют начало во времени. Ибо, по их мнению, извечное, из которого происходит то, что имеет начало во времени, как таковое, — это не первое извечное, но его действия, полагают они, зависят от первого извечного; это значит: возникновение условий действования того извечного, которое не является первым извечным, зависит от первого извечного, так же как вещи, сотворенные во времени, зависят от первого извечного; а это есть зависимость, основанная на всеобщем, а не на единичном.»

После этого он излагает ответ философов, давая тем самым некоторое представление об их учении. А смысл этого ответа заключается в следующем. То, что имеет начало во времени и происходит от извечного, можно представить себе лишь благодаря круговому движению, сходному с извечным в том смысле, что оно не имеет ни начала, ни конца, и сходному с имеющим начало во времени в том смысле, что каждую его часть можно представить себе как нечто преходящее. Таким образом, это движение, поскольку его части возникают во времени, является началом вещей, возникающих во времени, а поскольку в своей совокупности оно извечно, представляет собой деятельность извечного.

Далее он возражает против этого мнения, приписываемого им философам, согласно которому то, что имеет начало во времени, происходит из первого извечного существа, и обращается к ним со следующими словами:

«Является ли это круговое движение имеющим начало во времени или извечным? Если оно извечно, то каким образом оно стало началом вещей, возникающих во времени? Если же оно имеет начало во времени, то оно нуждалось бы в чем-то другом, имеющем начало во времени, и мы получили бы здесь бесконечный ряд. Если вы скажете, что оно отчасти сходно с извечным, а отчасти с тем, что имеет начало во времени (что, мол, оно похоже на извечное, поскольку оно постоянно, а на имеющее начало во времени, поскольку оно каждый раз становится новым), то мы спросим: есть ли оно начало вещей, возникающих во времени, поскольку оно постоянно или поскольку оно каждый раз становится новым? Если — поскольку оно постоянно, то каким образом имеющее начало во времени может про-

исходить из чего-то постоянного как такового? Если же — поскольку оно каждый раз становится новым, то оно нуждалось бы в причине, делающей его каждый раз новым, и мы получили бы бесконечный ряд».

Я говорю:

«Это — софистическое рассуждение. То, что имеет начало во времени, проистекает из него[185] не поскольку оно постоянно, а поскольку оно каждый раз становится новым, а для того чтобы становиться каждый раз новым, оно не нуждается в особой причине, ибо это его обновление есть не новый факт, а вечное действие, т.е. действие, не имеющее ни начала, ни конца. Поэтому действователь должен быть извечным, ибо извечное действие должно иметь какого-то извечного действователя, а возникающее действие — действователя, имеющего начало во времени. Лишь благодаря вечному элементу в действии можно понять то, что движение не имеет ни начала, ни конца, и в этом смысле оно постоянно, ибо само по себе оно не постоянно, а изменчиво».

Так как Абу Хамид знает об этом, то он говорит:

«Дабы избежать этого следствия, философы пользуются особого рода приемом, который мы и изложим вкратце».

Он говорит:

«Второе их доказательство по этому вопросу:

Они утверждают следующее. Тот, кто говорит, что мир есть последующее по отношению к Аллаху, а Аллах — предшествующее по отношению к миру, может под этим понимать только то, что Аллах предшествует миру не во времени, а в сущности, подобно тому, как единица предшествует двойке по природе, хотя они могут существовать одновременно, и подобно тому, как причина предшествует действию; так, например, движение человека предшествует движению сопутствующей ему тени, движение руки предшествует движению перстня, а движение руки в воде предшествует движению этой воды, ибо все это происходит одновременно, но одно есть причина, а другое — действие. Ведь говорится: тень движется благодаря движению человека, и вода движется благодаря движению руки в воде, — но не говорится: человек движется благодаря движению тени, и рука движется благодаря движению воды, хотя эти движения происходят одновременно. Если "Создатель предшествует миру" означает именно это, то отсюда следует, что или они оба должны иметь начало во времени, или же они должны быть извечны, ибо невозможно, чтобы одно имело начало во времени, а другое было извечным. Если это означает, что Создатель предшествует миру и времени не в сущности, а во времени, то до существования мира и времени было время, когда мир был несуществующим, поскольку существованию предшествовало несуществование, а Аллах предшествовал ему в течение долгого времени, которое имело конец, но не имело начала. Но в таком случае до времени было бесконечное время, а это противоречиво. Следовательно, утверждение, что время имело начало, нелепо. А если время, которое выражает собой меру движения, должно

быть извечным, то и движение должно быть извечным. Если извечность движения есть необходимость, то необходима и извечность движущегося, благодаря длительности движения которого длится время».

Я говорю:

«Что касается приведенного рассуждения, которое он приписывает им, то оно не есть доказательство. Оно сводится к утверждению, что Творец (хвала Ему!), если Он предшествует миру, предшествует ему либо как причина, но не во времени, подобно тому, как человек предшествует своей тени, либо же во времени, подобно тому, как строитель предшествует стене. Если Он предшествует ему так же, как человек предшествует своей тени, то, поскольку Творец извечен, мир также извечен. Но если Он предшествует ему во времени, то необходимо, чтобы Он существовал до мира в течение времени, которое не имеет начала, и время должно быть извечным, ибо если есть время до определенного времени, то начало его существования невозможно себе представить. А если время извечно, то и движение извечно, ибо невозможно понять время без движения. А если движение извечно, то и движущееся извечно, и двигатель также необходимо должен быть извечным. Но это доказательство неправильное, ибо Творцу (хвала Ему!) не свойственно быть во времени, а миру свойственно быть в нем; по этой самой причине при сопоставлении Творца с миром неверно утверждать, что Творец либо одновременен с миром, либо предшествует ему во времени или как причина. Ибо извечному несвойственно быть во времени, а миру свойственно быть в нем».

Абу Хамид говорит:

«На это можно возразить так. Время порождено и создано, а до него вообще не было времени. Наши слова, что Аллах предшествует миру и времени, имеют следующий смысл: Он существовал сначала без мира и времени, а затем вместе с миром и временем. Наши слова, что Аллах существовал без мира, означают лишь существование сущности Творца (хвала Ему!) и несуществование сущности мира. А наши слова, что Он существовал вместе с миром, означают лишь существование двух сущностей. "Предшествование" же означает лишь признание существования единичного Творца. Мир есть как бы индивид. Если бы мы сказали, например: Аллах существовал сначала без Иисуса, а затем с Иисусом, то это значило бы лишь следующее: сначала признается существование одной сущности и несуществование другой сущности, а затем признается существование двух сущностей; нет никакой нужды предполагать нечто третье, а именно время, хотя воображение не может отказаться от предположения чего-то третьего, а именно времени. Но мы не должны обращать внимание на заблуждения, свойственные воображению».

Я говорю:

«Эти слова ошибочны, неверны, ибо уже было доказано, что здесь имеются два вида сущности: один, которому свойственно движение (этот вид не может быть отделен от времени), другой, которому несвойственно

движение (он вечен, и время не может быть его атрибутом). Что касается того вида, которому свойственно движение, то он познается посредством чувства и разума; а что касается вида, которому несвойственно ни движение, ни изменение, то существование его есть нечто доказанное для всякого, кто признает, что любое движение имеет двигатель и каждое действие имеет причину и что причины, приводящие в движение друг друга, не образуют бесконечного ряда, а завершаются первой абсолютно неподвижной причиной. Точно так же доказано, что тот вид сущности, которому не свойственно движение, является причиной сущности, которой свойственно движение. Доказано и то, что сущность, которой свойственно движение, не может быть отделена от времени и что сущность, которой не свойственно движение, совершенно свободна от атрибута времени.

Если это так, то предшествование одной сущности другой (я имею в виду ту, которая свободна от времени) не есть ни предшествование во времени, ни предшествование причины действию, причина же и действие свойственны природе вещей, находящихся в движении, как, например, человеку, предшествующему своей тени. Именно вследствие этого заблуждается каждый, кто предшествование неподвижного движущемуся уподобляет предшествованию одной движущейся вещи другой, ибо только относительно двух движущихся вещей можно утверждать, что они либо одновременны, либо же одна из них во времени предшествует другой или следует за другой. Такого взгляда придерживались позднейшие философы из числа мусульман, ибо они плохо усвоили учение древних. Таким образом, предшествование одной вещи другой означает, что нечто не изменяющееся и не существующее во времени предшествует чему-то изменяющемуся и существующему во времени, а это есть другой вид предшествования. А раз так, то об этих вещах неправильно утверждать, что они либо одновременны, либо одно из них предшествует другому или следует за другим.

Утверждение Абу Хамида, что предшествование творца (хвала ему!) миру не есть предшествование во времени, правильно. Но то, что мир есть нечто последующее по отношению к творцу, поскольку творец не предшествует миру во времени, может быть понято только в том смысле, в каком мы понимаем то, что действие есть нечто последующее по отношению к причине, ибо следование противоположно предшествованию, а две противоположные вещи необходимо принадлежат к одному роду, как было выяснено в науках. А раз предшествование не временное, то и следование не является временным, и отсюда возникает опять та же самая трудность, а именно: каким образом действие может отставать от причины, когда осуществлены все условия действования? Философов же эта трудность не смущает, поскольку они считают, что находящееся в движении сущее, взятое в целом, не имеет начала, и они могут поэтому указать, каким образом то, что имеет начало во времени, происходит из извечного. Вот одно из их доказательств того, что сущее, которое находится в движении, не имеет начала и что оно, взятое в целом, никогда не возникало: когда предполагают нечто возникшее во времени, принимают, что нечто существовало

до его существования, ибо возникновение есть движение, а движение необходимо происходит в движущейся вещи, независимо от того, будет ли принято, что движение происходит в определенный промежуток времени или в [данное] «теперь».

Другое доказательство: все, что возникает, в возможности возникает прежде, чем оно возникает [в действительности], хотя мутакаллимы и оспаривали это (предмет этот мы обсудим ниже). Возможность — необходимый атрибут движущегося; отсюда необходимо следует, что если что-то возникает, то оно должно было существовать еще до своего [действительного] существования. Все это — диалектическое рассуждение, однако оно более убедительно, чем рассуждения мутакаллимов.

Что касается слов Абу Хамида: «Если бы мы сказали, например: Аллах существовал сначала без Иисуса, а затем с Иисусом, то это значило бы лишь следующее: сначала признается существование одной сущности и несуществование другой сущности, а затем признается существование двух сущностей; нет никакой нужды предполагать нечто третье, а именно время», то я говорю:

Они верны; только при этом необходимо, чтобы следование Иисуса за Аллахом рассматривалось не как сущностное следование во времени, а (если здесь есть следование) как акцидентальное следование; ибо той сущности, которая следует, предшествует время, т.е. для существования Иисуса необходимо, чтобы время предшествовало Иисусу и чтобы существование Иисуса имело начало. И мир не подчинен такой необходимости, ей подчинено лишь то, что составляет часть движущегося, существование которого во времени ограничено с обеих сторон, как это было с Иисусом и бывает с другими преходящими индивидами. Ничего подобного здесь не доказано; здесь объясняется лишь то, что возражение неправильно. Сказанное Абу Хамидом в дальнейшем о доказательствах философов неверно».

Приводя рассуждение философов, Абу Хамид говорит:

«Могут сказать, что наше выражение "Всевышний Аллах существовал без мира" не означает бытие некоторого существа и небытие мира, а означает нечто третье, ибо если предположить небытие мира в будущем, так что в будущем нечто будет существовать, а нечто нет, то правильно будет не выражение "Аллах существовал без мира", а выражение "Аллах будет существовать без мира", ибо только о прошлом мы можем говорить: "Аллах существовал без мира". Между словами "существовал" и "будет существовать" имеется разница, и они не могут замещать друг друга. Если мы попытаемся найти разницу между суждениями: "Аллах существовал без мира" и "Аллах будет существовать без мира", — то обнаружим, что она, несомненно, заключается не в существовании чего-то одного и несуществовании чего-то другого, а в чем-то третьем, ибо если о несуществовании мира в будущем мы скажем: "Аллах был без мира", — то нам возразят: "Это неправильно, ибо "был" говорится только о прошлом". Это показывает, что слово "был" обозначает нечто третье, а именно прошлое; прошлое само по себе есть время, а благодаря другому — движение, ибо

длительность движения определяется длительностью времени. Отсюда необходимо следует, что еще до мира должно было истечь какое-то время, которое закончилось началом существования мира».

Я говорю:

«Смысл этого рассуждения сводится к следующему. Когда говорят: "Что-то было, а чего-то не было", — а затем: "Было и то, и другое", — подразумевают нечто третье, а именно время. На это указывает слово "был", ибо понятие "быть" имеет разный смысл для прошлого и будущего. Когда мы признаем существование одной вещи при несуществовании другой вещи в прошлом, то мы говорим: "Такая-то вещь существовала без такой-то вещи". Но когда мы имеем в виду несуществование одной вещи при существовании другой в будущем, то мы говорим: "Такая-то вещь будет существовать без такой-то вещи". Изменение смысла [этого предложения указывает на то, что здесь] необходимо есть нечто третье. Если бы в нашем выражении "такая-то вещь была без такой-то вещи" слово "была" не указывало на некоторую сущность, то слово "была" не отличалось бы от слова "будет". Все, что он здесь говорит, самоочевидно. Но это не может вызывать сомнений при сопоставлении одних вещей с другими в их предшествовании и следовании лишь в том случае, если они по природе своей существуют во времени. Применительно же к вещам, существующим вне времени, слово "был" и ему подобные слова в таких предложениях служат только связкой между сказуемым и подлежащим, как, например, когда мы говорим: "Аллах был всепрощающим, милосердным"; то же самое бывает, если одно из них [сказуемое или подлежащее] обозначает то, что существует во времени, а другое — то, что не существует в нем, как, например, когда мы говорим: "Аллах сначала был без мира, а затем был с миром". Следовательно, для таких сущностей подобное сопоставление неправомерно. Такое сопоставление вполне правомерно и не вызывает сомнения тогда, когда мы сравниваем несуществование мира с его существованием, ибо если существование мира — во времени, то и несуществование мира также должно быть во времени. А так как несуществование и существование мира не могут быть в одно и то же время, то несуществование должно предшествовать; несуществование должно быть раньше, а существование мира должно быть позже, ибо предшествующее и последующее в движении могут быть поняты только в том случае, если подразумевается время. Но в это рассуждение вкралась одна ошибка: здесь прибегают к сопоставлению Аллаха с миром. Только с этой стороны данное рассуждение оказывается ложным и необоснованным (я имею в виду то, что Абу Хамид говорит от имени философов)».

Далее Абу Хамид отвечает философам от имени мутакаллимов, возражая против этого рассуждения:

«Первоначальное значение этих слов — существование одной вещи и несуществование другой. Нечто третье, а именно связка между двумя словами, обозначает необходимое отношение к нам. Доказывается это тем, что если бы мы предположили несуществование мира в будущем и

затем его вторичное существование, то мы говорили бы: "Аллах был без мира", — и это было бы правильно, подразумевали ли мы под этим первоначальное несуществование мира или его вторичное несуществование, которое последовало бы после его существования. Об относительности подобных суждений свидетельствует то, что будущее может стать прошлым и может быть обозначено словом "прошлое". Все это есть следствие неспособности нашего воображения представить себе начало вещи без предположения чего-то предшествовавшего ему, и это "прежде", от коего воображение не может избавиться, рассматривается как нечто сущее, а именно как время. Это сходно с неспособностью воображения представить себе пределы тела, например, со стороны головы, не представляя себе одновременно чего-то находящегося выше поверхности головы.

Точно так же воображают, что за миром имеется заполненное или пустое пространство; и когда говорят, что над поверхностью мира нет никакого "выше", нет никакого "дальше", то воображение отказывается принять это. Точно так же, когда говорят, что существованию мира не предшествовало никакое "прежде", то воображение отказывается принять это. Но воображение может быть обманчивым, поскольку оно принимает, что выше мира имеется пустое пространство, которое есть бесконечное протяжение; ведь пустое пространство не может быть мыслимо само по себе, ибо протяжение есть необходимый атрибут тела, края которого расположены на некотором расстоянии друг от друга. Если тело конечно, то протяжение, его атрибут, также конечно, а заполненное пространство ограничено. Пустое пространство немыслимо; следовательно, твердо можно сказать, что ни пустого, ни заполненного пространства за пределами мира нет, хотя воображение не может принять это. Так же, как утверждают, что пространственное протяжение есть атрибут тела, точно так же утверждают, что временная длительность есть атрибут движения, ибо так же, как время есть длительность движения, так и расстояние между сторонами тела есть протяжение пространства.

И так же, как доказательство конечности расстояний между краями тела не позволяет утверждать, что за пределами мира существует пространственная протяженность, так и доказательство конечности движения в обоих направлениях не позволяет предполагать временную длительность за пределами мира, хотя воображение не останавливается на этом и продолжает упорно цепляться за свои иллюзии и предположения. Нет различия между временной длительностью, которая постигается как разделенное отношением "прежде" и "после", и пространственным протяжением, которое постигается как разделенное отношением "выше" и "ниже". Следовательно, если позволительно признать существование такого "верха", выше которого нет ничего, то равным образом позволительно признать существование такого "прежде", которому не предшествует ничего реального, если отказаться от иллюзии, подобной иллюзии относительно "верха". Так и должно быть. На это нужно обратить особое внимание, ибо сами философы согласны с тем, что за пределами мира нет ни пустого, ни заполненного пространства».

Я говорю:

«Это возражение состоит из двух частей. Содержание первой части сводится к следующему: когда воображают прошлое и будущее, т.е. "прежде" и "после", они оказываются тем, что существует по отношению к нашему воображению, так как мы можем воображать будущее как ставшее прошлым и прошлое как бывшее будущим. Но если дело обстоит так, то прошлое и будущее не реальны сами по себе и не имеют существования вне души; они — продукт деятельности души. Если не существует движения, то не существует и идеи упомянутого выше отношения.

Ответ на это состоит в том, что взаимная обусловленность движения и времени реальна и что время есть нечто такое, что является продуктом деятельности души в движении. Но ни движение, ни время не уничтожаются; время может не существовать только в том, что неподвижно; время же необходимо свойственно существованию движущихся тел или их возможному существованию. Ибо все сущее бывает двух видов: подвижным и неподвижным, причем один вид мог бы обратиться в другой лишь в том случае, если бы было возможно обращение необходимого в возможное. Ибо если бы движение было невозможным, а затем оно произошло бы, то это значило бы, что природа неподвижного может превратиться в природу подвижного. В действительности же это невозможно. Дело обстоит именно так потому, что движение есть необходимый атрибут субстрата. Если бы движение было возможным до существования мира, то подвижные вещи необходимо существовали бы во времени, — ибо движение возможно только в том, что также и покоится, — но не в абсолютном небытии, ведь в абсолютном небытии не заключена никакая возможность, иначе абсолютное небытие могло бы обратиться в бытие. Следовательно, небытие, необходимо предшествующее тому, что имеет начало во времени, должно быть связано с субстратом и отделяется от него [когда какая-то вещь возникает], как это происходит со всеми другими противоположностями. Так, например, когда теплое становится холодным, не сама теплота переходит в холод, а тот предмет, который был холодным, воспринимает тепло и служит его субстратом.

Вторая же, самая сильная часть этого возражения коварна и софистична. Она сводится к тому, что представлять себе что-нибудь до начала первого движения, коему не предшествует нечто движущееся, — это все равно, что воображать, будто бы конец тела мира, т.е. его верх необходимо граничит или с другим телом, или с пустотой, ибо протяженность есть необходимый атрибут тела, так же как время есть атрибут движения. А если невозможно, чтобы существовало бесконечное тело, то невозможно, чтобы существовала бесконечная протяженность; а если невозможна бесконечная протяженность, то невозможно, чтобы каждое тело граничило с другим телом или с чем-то таким, что можно предположить протяженным, например пустотой, и чтобы это продолжалось до бесконечности. То же самое относится к движению, имеющему время своим необходимым атрибутом, ибо поскольку невозможно, чтобы существовало бесконечное прошлое движение, если существует первое, имеющее начало движение, то невозможно, чтобы до него существовало какое-нибудь

"прежде", ибо в таком случае до первого движения существовало бы другое движение.

Это возражение, как мы сказали, коварно и принадлежит к числу софистических подмен; ты поймешь, что я имею в виду, если ты прочел книгу "О софистических опровержениях"[186]. Это возражение заключается в том, что о величине, не имеющей положения и не составляющей целого, т.е. о времени и движении, судят как о величине, имеющей положение и составляющей целое, т.е. как о теле. Невозможность бесконечности величины, имеющей положение, он использует как доказательство невозможности бесконечности величины, не имеющей положения. Он распространяет действие души, представляющей себе возрастание одной величины, принятой как актуальная, на другую величину. Это очевидный обман. Ибо представлять себе возрастание актуальной пространственной величины, которая необходимо граничит с другой актуальной пространственной величиной, — это значит представлять себе нечто такое, что не входит в сущность и определение пространственной величины, а представлять себе предшествование и следование в происходящем движении — значит представлять себе нечто относящееся к его сущности. Ведь движение может происходить только во времени, т.е. до его начала должно истечь определенное время. Равным образом никто не может представить себе времени, начало которого не было бы концом другого времени, ибо "теперь" определяется как то, что есть конец прошедшего и начало будущего времени, поскольку "теперь" есть настоящее, а настоящее необходимо есть середина между прошедшим и будущим; представлять же себе настоящее, коему не предшествует прошедшее, невозможно. Иначе, однако, дело обстоит с точкой, ибо точка есть предел линии и она существует вместе с линией, так как линия находится в покое. Поэтому можно представить себе точку, которая есть начало одной линии, не будучи в то же время концом другой линии. "Теперь" не может существовать отдельно от прошедшего и будущего времени; оно необходимо существует после прошедшего и до будущего; а то, что не может существовать самостоятельно, не может существовать до существования будущего, не будучи концом прошедшего. Обман здесь заключается в уподоблении "теперь" точке.

То, что каждому возникающему движению предшествует время, доказывается следующим образом: все возникающее необходимо возникает из небытия и не может возникать в таком "теперь", в котором возникающей вещи нет; поэтому остается признать, что возникающее отсутствует в другом "теперь", а не в том, в котором оно возникает; стало быть, между двумя "теперь" имеется время — по той причине, что одно "теперь" не следует [непосредственно] за другим "теперь", так же как одна точка не следует [непосредственно] за другой точкой. Это уже доказано в науках. Следовательно, до того "теперь", в котором происходит движение, необходимо должно быть время; ведь когда мы представляем себе два реальных "теперь", то между ними необходимо должно быть время.

"Выше" нельзя уподоблять "прежде", как это делается в рассуждении Абу Хамида; равным образом "теперь" не уподобляемо точке, а величина, имеющая положение, не уподобляема величине, не имеющей поло-

жения. Кто признает существование такого "теперь", которое не является настоящим временем, или признает такое настоящее время, которому не предшествует прошедшее, тот отрицает время и "теперь", ибо он признает, [с одной стороны], "теперь", соответствующее данному нами описанию, а [с другой] — не имеющее начала время, что является противоречием. Следовательно, нельзя считать делом воображения то, что каждому событию предшествует другое событие, ибо тот, кто отрицает предшествование, отрицает события во времени. Противоположное случается с тем, кто отрицает существование верха над верхом, ибо он отрицает абсолютный верх; а когда отрицают абсолютный верх, отрицают и абсолютный низ; а если отрицают и то и другое, то отрицают также тяжелое и легкое. Но когда воображают несферическое тело граничащим с другим телом, это не ошибка; напротив, это необходимая истина, ибо несферическое тело имеет возможность увеличиваться, а то, что имеет такую возможность, по природе своей не ограничено. Следовательно, несферическое тело должно заканчиваться в объемлющем его сферическом теле, поскольку последнее является совершенным телом, в котором невозможны ни увеличение, ни уменьшение. Поэтому когда ум пытается представить себе сферическое тело, заканчивающееся в другом теле, то он представляет себе ложное. Все это относится к тому, о чем не подозревают мутакаллимы и те, кто приступает к рассмотрению вопроса, не продумав заранее порядок рассуждения.

Далее, время и движение находятся между собой не в таком отношении, в каком находятся между собой пространственная граница и пространственная величина, ибо пространственная граница есть атрибут пространственной величины, поскольку она принадлежит ей; она существует в ней так же, как акциденция существует в своем субстрате, и ее можно выделить, когда выделяют субстрат; на акциденцию можно указать благодаря тому, что можно указать на ее субстрат, и она реально находится в том месте, в котором находится ее субстрат.

Иначе обстоит дело с необходимым отношением между временем и движением. Зависимость времени от движения больше всего напоминает зависимость числа от исчисляемого: число нельзя выделять, когда выделяют исчисляемое, и оно не становится множественным от множественности исчисляемого; точно так же обстоит дело со временем и движением. Время, следовательно, едино для всякого движения и для всякой движущейся вещи; оно существует везде, так что если предположить, что есть люди, заточенные с ранних лет в подземелье, то мы все же можем быть уверены, что они воспринимают время, если даже они не воспринимают ни одного из тех движений, кои чувственно воспринимаются в мире. Аристотель поэтому считал, что существование движений во времени больше всего напоминает существование исчисляемого в числе, ибо число не умножается от умножения исчисляемого, и его нельзя отнести к определенному месту, когда выделяют место исчисляемого. Он поэтому считал, что собственный признак времени состоит в том, что оно измеряет движения и существование движущихся вещей как таковых, подобно тому как число считает отдельные движущиеся вещи; поэтому Аристотель, определяя время, говорит, что оно есть число движения по отношению к предшествующему и последующему.

А если дело обстоит так, то, подобно тому как возникновение исчисляемого не подразумевает того, что возникает число, но необходимо подразумевает, что число [уже] существовало до исчисляемого, точно так же и возникновение движения необходимо подразумевает, что до него [уже] существовало время. Если бы время возникло вместе с возникновением какого-то определенного движения, то оно могло бы быть воспринято только вместе с этим движением. Это позволяет тебе понять, что природа времени менее всего уподобляема природе пространственной величины».

Абу Хамид излагает взгляды философов:

«Можно сказать: это сравнение неправильно, так как мир не имеет ни верха, ни низа; ведь форма мира сферична, а в сфере нет ни верха, ни низа; если одно направление называется верхом, потому что находится над головой, а другое — низом, потому что находится под ногами, то называются они так каждый раз лишь для тебя. Направление, которое есть низ для тебя, есть верх для другого человека, если ты предположишь его стоящим на другой стороне земного шара таким образом, что его пятки будут находиться как раз напротив твоих пяток. Ведь те части неба, кои ты считаешь находящимися днем наверху, тождественны с теми частями, кои находятся ночью внизу; а то, что находится под землей, благодаря [суточному] вращению становится над землей. Но нельзя представить себе, что начало мира становится его концом. Если мы представим себе бревно, имеющее один толстый конец, а другой — тонкий, и назовем условно сторону, более близкую к тонкому концу, "верхом", а другую — "низом", то в частях мира от этого не возникнет никакого существенного различия; это будет означать только то, что мы применили различные имена к форме бревна так, что если мы тот конец бревна, который назвали верхом, назовем низом, а тот, который назвали низом, назовем верхом, то получится только перестановка имен, мир же сам по себе останется неизмененным. Таким образом, "верх" и "низ" суть чистое отношение к тебе, без всякого различия частей и поверхностей мира. Но несуществование, предшествующее миру, и начало его существования — это нечто реальное само по себе, и невозможно себе представить, чтобы они поменялись местами, превратившись друг в друга. Точно так же невозможно себе представить, чтобы несуществование, которое, согласно предположению, имеет место по исчезновении мира, может стать несуществованием, предшествующим ему. Начало и конец существования мира в отличие от "верха" и "низа" устойчивы и самостоятельны, в них нельзя себе представить изменения вследствие изменения [нашего] отношения к ним. Следовательно, мы можем утверждать, что в мире нет ни "верха", ни "низа", но нельзя говорить, что существование мира не имеет ни "прежде", ни "после". И если доказано существование "прежде" и "после", то время может обозначать лишь одно — то, что выражают "прежде" и "после"».

Я говорю:

«Это рассуждение, являющееся ответом философов, в высшей степени несостоятельно. Ибо оно сводится к тому, что "верх" и "низ" объявн

ляются вещами, относящимися [к нам], вследствие чего воображение может рассматривать их как бесконечный ряд, между тем как ряд [многих] "прежде" и "после" покоится не на воображении, ибо здесь нет отношения [к нам], а есть понятие разума. Это значит, что воображаемый верх в вещи можно представить себе как низ, а низ — как верх, но нельзя вообразить несуществование до "прежде" как несуществование позже "после". Трудность остается неустраненной, ибо философы считают, что существует природный верх, к коему движется легкое тело, и природный низ, к коему движется тяжелое тело, ведь в противном случае "тяжелое" и "легкое" были бы чем-то относительным и условным; философы полагают, что в воображении граница тела, являющаяся природным верхом, может заканчиваться или в пустом, или в заполненном пространстве. Этот довод, служащий к оправданию философов, несостоятелен в двух отношениях. Во-первых, философы рассматривают верх и низ как абсолютные, но не рассматривают как таковые начало и конец. Во-вторых, их противники могут возразить, что воображение побуждается рассматривать следование одного верха за другим как бесконечный ряд не в силу их относительности, а ввиду того, что оно замечает, что всякая пространственная величина непрерывно соединена с другой пространственной величиной, подобно тому как всякому событию предшествует другое событие».

Поэтому Абу Хамид переходит от «верха» и «низа» к «за» и «вне» и, отвечая философам, говорит:

«Мы говорим: нет разницы между "верхом" и "низом", поэтому бесцельно давать им определения. И мы обратимся теперь к "за" и "вне". Мы говорим: мир имеет нечто внутреннее и нечто внешнее. Так находится ли вне мира нечто заполненное или нечто пустое? На это философы ответят: за миром нет ни заполненного, ни пустого пространства, и если вы подразумеваете под "внешним" его наружную поверхность, то у него есть "внешнее", но если вы подразумеваете под ним что-то другое, то нет ничего внешнего. Равным образом, если нас спросят: есть ли у существования мира его "прежде", то мы ответим: если вы этим самым хотите спросить: есть ли у существования мира начало, т.е. то, с чего оно началось, то у него имеется "прежде", подобно тому как имеется "внешнее" в отношении мира в том смысле, что оно есть его открытая сторона и поверхностный край, но если вы под "прежде" подразумеваете что-то другое, то у мира нет "прежде" (подобно тому как говорилось: у мира нет "внешнего", когда под "внешним" мира подразумевалось нечто не являющееся его поверхностью). Если вы скажете: начало существования, не имеющее "прежде", немыслимо, то на это можно ответить: точно так же немыслимо, чтобы тело не завершилось чем-то для него внешним. Если же ты скажешь: "Его "внешнее" — это его поверхность, являющаяся его краем, и больше ничего", — то мы скажем: его "прежде" — это начало его существования, являющееся его краем, и больше ничего.

Нам остается сказать: Аллах существовал без мира, и это не принуждает нас принимать еще что-либо. То, что делать это заставляет нас лишь воображение, доказывается тем, что воображению это свойственно

и в отношении времени и места; ибо, хотя наш противник верит в извечность мира, все же его воображение склонно считать мир сотворенным; у нас же, верящих в его сотворенность, воображение, быть может, склонно было рассматривать его как извечный. Это — о теле, но если мы вернемся к [вопросу о] времени, то [обнаружим, что] наши противники не считают возможным рассматривать время как не имеющее начала, и все же в противоположность этому их убеждению воображение их считает возможным такое предположение, хотя время не может представляться воображению таким же образом, каким представляется тело, ибо ни тот, кто верит в конечность тела, ни тот, кто в нее не верит, не могут предположить тело, за которым не было бы ни пустого, ни заполненного пространства; воображение просто отказывается принять такое предположение.

Поэтому говорят: человек с ясным умом не обращает внимания на воображение, когда у него нет доказательства, заставляющего его отрицать конечность тела; точно так же человек с ясным умом не обращает внимания на воображение, когда он вынужден признать начало существования без чего-либо предшествующего ему, что отказывается постигнуть воображение. Ибо воображение, привыкшее лишь к конечному телу, граничащему с другим телом или воздухом, представляет себе пустоту таким же образом, хотя пустота, не будучи воспринимаема чувствами, не может быть заполнена. Подобным же образом воображению, привыкшему лишь к такому событию, которое происходит вслед за чем-то другим, причиняет мучения предполагать событие, у которого нет "прежде", т.е. которому не предшествует другое закончившееся событие. В этом-то и заключается причина заблуждения».

Я говорю:

«Уподобляя в своем доводе против философов границу во времени границе в величине, Абу Хамид совершает подмену, что делает его возражение неубедительным. Мы уже объяснили ошибочность этого уподобления, указав на то, что его рассуждение есть лишь убеждение. Мы объяснили, что его возражение — софистическое, так что нет смысла снова говорить об этом».

Абу Хамид говорит:

«Второй прием, применяемый [*философами*] *для принуждения* [*своих противников*] *признать извечность времени:*

Они говорят: у вас нет сомнения в том, что Всевышний Аллах был способен сотворить мир за один год, за сто лет, за тысячу лет или за бесконечное число лет прежде, чем он сотворил его, и что эти предполагаемые сроки различаются между собой по величине и числу. Следовательно, необходимо признать, что до существования мира было нечто длящееся, измеримое, одна часть которого может быть длиннее другой части; следовательно, необходимо признать, что до существования мира было нечто. Если вы скажете: употреблять слово "годы" можно лишь применительно к тому [времени], которое следует за возникновением неба и вращения его, то мы откажемся от этого слова и скажем по-другому: если мы предпо-

ложим, что от начала своего существования до данного момента мир совершил, например, тысячу оборотов, то способен ли был Аллах сотворить второй такой же мир до него, который до нашего времени совершил бы тысячу сто оборотов? Если вы скажете: нет, то это означало бы, что Извечный как будто из бессильного стал могущественным или как будто мир из невозможного стал возможным. Но если вы скажете: да (а вам придется сказать так), то можно спросить: способен ли был Аллах сотворить третий мир, который совершил бы до нашего времени тысячу двести оборотов? Вы должны будете сказать: да. Мы, [философы], говорим: мог бы в таком случае тот мир, который мы по порядку наших предположений назвали третьим (хотя на самом деле он предшествует остальным), быть сотворен в то же самое время, что и тот мир, который мы назвали вторым, так, чтобы третий совершил тысячу двести оборотов, а второй — тысячу сто оборотов, причем подразумевается, что в своем вращении они пробежали равное расстояние с одинаковой скоростью? Если вы скажете: да, то вы согласитесь с нелепостью, ибо невозможно, чтобы два движения, будучи равно быстрыми или медленными, заканчивались одновременно, а число оборотов при этом было разным! Если же вы ответите, что невозможно, чтобы третий мир, который совершил до нас тысячу двести оборотов, был сотворен в то же самое время, что и второй, который совершил до нас тысячу сто оборотов, и что, напротив, он должен был быть сотворен на столько же лет раньше второго, на сколько второй был сотворен раньше первого (мы называем его первым, так как он представляется нашему воображению более близким, когда мы мысленно восходим к нему, отправляясь от нашего времени), то в таком случае существует возможный срок, вдвое больший, чем другой возможный срок, и, без сомнения, существует еще один возможный срок, который вдвое больше того и другого срока.

Эти измеримые, количественно определенные возможные сроки, из коих одни длиннее других на известную величину, на самом деле суть не что иное, как время; а эти измеримые количества не являются ни атрибутом сущности Творца — Он слишком возвышен для того, чтобы иметь величину, — ни атрибутом несуществования мира, ибо несуществование есть ничто, и поэтому не может быть измерено различными величинами. Количество есть атрибут, который нуждается в том, что обладает количеством, а это последнее есть [в данном случае] не что иное, как движение; так что количество [в данном случае] есть не что иное, как время, которое определяет величину движения. Следовательно, по вашему мнению[187], еще до мира существовало нечто, обладающее тем или иным количеством, а именно время, так что, по-вашему, время существовало до мира».

Я говорю:

«Это рассуждение сводится к следующему. Когда мы представляем себе движение, мы находим вместе с ним определяющую его величину, длительность; она как бы служит его мерой, а движение [со своей стороны] есть то, что она измеряет; поэтому мы можем принять в этой длительности движение, более продолжительное, чем первоначально предположенное движение. Исходя из соответствующих движению и совпадающих

с ним [единиц] этой длительности, мы говорим, что одно движение продолжительнее другого. Если дело обстоит именно так и если, по вашему мнению, мир имеет какую-то длительность от своего начала до данного времени — положим, что это промежуток времени в тысячу лет, — то, поскольку Всевышний Аллах, по-вашему, был способен до этого мира сотворить другой мир, мы можем предположить, что длительность, которой измеряется существование этого мира, будет на определенное количество больше длительности, которой измеряется существование первого мира. Точно так же Аллах способен сотворить третий мир до этого второго, так что существованию каждого из этих миров должна предшествовать длительность, которой измеряется продолжительность их существования.

Если эта возможность в отношении миров образует бесконечный ряд (т.е. если до этого мира мог быть другой мир, а до этого другого мира — еще один мир, и так до бесконечности), то существует длительность, которая предшествует всем этим мирам. Такая длительность, измеряющая все эти миры, не может быть несуществованием, ибо несуществование не может измерять; следовательно, она должна быть количеством, ибо то, что измеряет количество, само должно быть количеством, а это измеряющее количество есть то, что мы называем временем. Ясно, что оно в своем существовании должно предшествовать всему, что можно представить себе как происходящее, так же как мера в своем существовании должна предшествовать тому, что измеряется. Точно так же если бы эта длительность, которая есть время, возникла при возникновении первого движения, то движению должна была бы предшествовать длительность, которая может измерять его и в которой оно может происходить. Равным образом всякому миру, существование которого можно себе представить, должна предшествовать длительность, которая измеряет его. Следовательно, эта длительность не имеет начала, ибо если бы у нее было начало, то она должна была бы иметь измеряющую ее длительность, так как всякое событие, которое начинается, имеет измеряющую его длительность, т.е. то, что мы называем временем.

Такова наиболее удачная из сторон [доказательства бесконечности времени], против которых направлено рассуждение Абу Хамида; таков способ, коим Ибн Сина доказывает [бесконечность] времени. Но когда вникаешь в это, сталкиваешься с трудностью, связанной с тем, что все возможное имеет свою длительность и что всякая длительность имеет возможное, находящееся в сочетании с ней. Это становится предметом спора, если не допускается, что возможности, предшествующие миру, имеют такую же природу, как и возможное в мире; иными словами, природа возможного, предшествующего миру, подобна природе возможного в мире, которая такова, что время есть его атрибут. Это ясно в отношении возможного в мире; исходя из этого возможного, можно представить себе существование времени».

Абу Хамид говорит:

«Возражение заключается в том, что все это является действием воображения и что самый легкий способ опровержения этого состоит в срав-

нении времени с местом. Мы поэтому говорим: разве не было в силах Всевышнего Аллаха сотворить высшую сферу в небе на один локоть больше, чем он создал ее? Если скажут: нет, то это будет все равно, что отрицать могущество Аллаха. Если же скажут: да, то мы будем спрашивать: "а на два локтя?", "на три локтя?" и т. д. до бесконечности. Мы говорим: таким образом доказывается, что за этим миром есть пространственная протяженность, которая имеет величину и количество, поскольку вещь, которая больше другой на два или на три локтя, занимает и место на два или на три локтя большее, чем место другой вещи; так что за этим миром имеется количество, которое нуждается в том, что обладает количеством, а это последнее [в данном случае] есть либо тело, либо пустота. Следовательно, за этим миром имеется пустота или заполненное пространство. Как можно возразить против этого? Точно так же можно спросить: способен ли был Аллах сотворить сферу мира, который был бы на один или два локтя меньше, чем тот мир, который он создал? И будет ли разница в величине между устраняемой частью заполненного пространства и ее остающейся частью? Ведь устраняемая часть заполненного пространства будет больше в том случае, если мир будет меньше на два локтя, чем в том случае, если он будет меньше на один локоть? Следовательно, пустота имеет определенную величину. Но ведь пустота есть ничто. Как же она может иметь величину? Наш ответ, гласящий, что предполагать возможные сроки до существования мира — значит поддаваться обману воображения, точно соответствует вашему ответу, гласящему, что предполагать возможные пространства вне пределов существующего мира — значит поддаваться обману воображения. Здесь нет никакой разницы».

Я говорю:

«Это справедливый вывод, если допускается бесконечное прибавление к телу мира; ибо из этого вытекает, что от Творца (да будет Он превознесен!) возникает конечная вещь, которой предшествуют бесконечные возможные количества. Если допустить такую возможность в отношении пространственной величины, то следует допустить такую же возможность и в отношении времени, и тогда должно существовать время, конечное с обеих сторон, хотя ему предшествуют бесконечные возможные сроки. На это можно возразить, что не только неверно, но и невозможно представлять себе мир, который был бы больше или меньше [существующего]. Но из этой невозможности не вытекает, что невозможно представить себе мир до этого мира, за исключением того случая, если бы природа возможного возникала, так что до существования мира были бы только две природы: природа необходимого и природа невозможного.

Это возражение не затрагивает философов, ибо они уверены, что мир не мог быть ни больше, ни меньше, чем он есть. Если бы было возможно, чтобы пространственные величины были больше одна другой, и так до бесконечности, то было бы возможно существование бесконечной пространственной величины. А если бы было возможно существование бесконечной пространственной величины, то существовала бы актуально

бесконечная пространственная величина. Но это невозможно, и об этом, т.е. о том, что бесконечное увеличение пространственной величины невозможно, говорил еще Аристотель.

Что касается тех, кто верит в эту возможность по той причине, что отрицание ее означало бы отрицание могущества Творца, то по отношению к ним это возражение верно, ибо, согласно философам, эта пространственная возможность есть такое же чистое понятие разума, как и возможность "прежде" в отношении мира. Следовательно, тот, кто признает сотворенность мира во времени и утверждает, что всякое тело находится в каком-то месте, обязан принять, что до [возникновения] мира было место. Это место было бы или телом, в котором мог бы возникнуть мир, или пустотой, ибо необходимо, чтобы место предшествовало тому, что возникает. Тот, кто отрицает существование пустоты и признает конечность тела, не может согласиться с тем, что мир имеет начало во времени. Поэтому те из позднейших аш'аритов, кто отвергал существование пустоты, отошли от основных посылок, коих придерживаются эти люди[188] (сам я не замечал этого за ними, но мне об этом рассказывали некоторые из тех, кто хорошо ознакомился с учением этих людей). Если бы длительность, измеряющая движение и являющаяся как бы его мерой, на самом деле была порождением обманчивого воображения — подобно представлению о мире, который больше или меньше существующего, — то время не существовало бы, ибо время есть не что иное, как то, что душа воспринимает в этой длительности, измеряющей движение. И если понятно само по себе, что время существует, то и это действие души должно принадлежать к ее безошибочным отправлениям, исходящим от разума, а не от воображения».

Абу Хамид говорит:

«Могут сказать: то, что невозможно, не могло быть предопределено; чтобы мир был больше или меньше, чем он есть, невозможно; следовательно, (чтобы мир был больше или меньше, чем он есть), не могло быть предопределено».

Я говорю:

«Это ответ на то положение, коим были уязвлены аш`ариты: допустить, что мир таков, что Творец не может сделать его больше или меньше, значит приписывать Творцу (да будет Он превознесен!) бессилие, ибо бессилие есть неспособность совершать возможное, а не невозможное».

Абу Хамид, возражая философам, говорит:

«Эта отговорка несостоятельна в трех отношениях. Во-первых, это противоречит разуму, ибо признавать, что мир мог быть на локоть больше или меньше, чем он есть на самом деле, — это не то же самое, что признавать несовместимость черноты с белизной и существования с несуществованием; нелепость состоит в совмещении отрицания с утверждением, и все нелепые положения сводятся к этому. Это действительно глупое, порочное суждение».

давать невозможное за существующее есть ложь; выдавать же возможное за существующее есть возможная необходимая ложь, а не невозможная. Утверждение аш'аритов, что возможность и действительность существуют вместе, есть ложь, ибо возможность и действительность противоречат друг другу и несовместимы друг с другом. Отсюда с необходимостью следует, что [для них] возможность не существует ни одновременно с действительностью, ни до нее. Правильный вывод из этого состоит для аш'аритов не в том, что извечный переходит от бессилия к могуществу (ибо бессильным не называется тот, кто неспособен совершить невозможное), а в том, что нечто может перейти от природы невозможности к природе существования, а это равносильно превращению необходимого в возможное. Рассматривать какую-нибудь вещь как невозможную в одно время и возможную в другое время не значит лишать ее природы возможного, ибо таково общее свойство всякого возможного; так, например, существование какого-нибудь возможного невозможно в тот отрезок времени, когда в его субстрате существует нечто противоречащее ему. Поэтому, когда противник соглашается с тем, что вещь, невозможная в одно время, возможна в другое время, это значит, что он соглашается и с тем, что эта вещь имеет природу вообще возможного, а не природу невозможного. Если предполагать, что мир был невозможен в течение бесконечного времени до своего сотворения, то отсюда следует, что, когда он был сотворен, природа его перешла от невозможности к возможности. Этот вопрос не есть тот вопрос, о котором шла речь. Мы уже говорили, что переход от одного вопроса к другому есть софистическое действие».

Что касается слов Абу Хамида:

«Но правильный ответ состоит в том, что высказанное философами предположение о возможностях не имеет никакого смысла. Можно согласиться лишь с тем, что Всевышний Аллах Извечен и Всемогущ и что действие, совершаемое им по желанию, никогда не теряет своей силы. В могуществе Всевышнего нет ничего, что потребовало бы признания длительности во времени, если только в это не привносится что-то воображением, которое смешивает могущество Аллаха с другими вещами», — то

Я говорю:

«Если даже в этом предположении нет ничего, как он говорит, что потребовало бы [признания] извечности времени, все же в нем есть нечто, требующее, чтобы возможность появления мира, а также и времени, была извечной. Эта возможность состоит в следующем: Всевышний Аллах никогда не перестает быть дееспособным, и нет ничего, что помешало бы Его действию быть всегда соединенным с Его существованием; противоположное этому утверждение, быть может, еще лучше выражает невозможность того, чтобы Всевышний в одно время был могуществен, а в другое время — нет. В самом деле, ведь нельзя сказать о Нем, что Он могуществен только в течение определенных конечных отрезков времени, хотя Он и существует вечно, испокон веков. Вопрос, таким образом, вернулся к прежнему вопросу: может ли мир быть извечным или сотворенным, или он не может

быть извечным или сотворенным, или он может быть сотворенным, но не может быть извечным? Если же мир сотворен, то может ли [его сотворение] быть первым актом или нет? Если разум не имеет возможности высказаться за то или другое из этих противоположных положений, то пусть он обратится к общепринятому мнению, а ты не рассматривай тогда этот вопрос как подлежащий суду разума. Если мы скажем, что первая причина не может отказываться от лучшего действия и совершать худшее, поскольку это было бы недостатком, то не будем ли мы тем самым приписывать извечному еще больший недостаток? Ведь мы будем тогда рассматривать действие Извечного как нечто конечное и ограниченное, подобное действию [его] создания, ибо ограниченное действие можно себе представить лишь как акт ограниченного действователя, а не как акт извечного действователя, существование и действие которого неограниченны. Все это, как видишь, не может укрыться от человека, который хотя бы немного разбирается в умозрительных вопросах. Как же можно думать, что действию, совершаемому Извечным в данное «теперь», не может предшествовать другое действие, этому — третье, и т. д. до бесконечности так, как тянется до бесконечности существование этого [Извечного] действователя? Ибо из этого необходимо следует, что действие того, существование чего не может быть ни сопутствуемо временем, ни ограничено им с обеих сторон, также не может быть ни ограничено временем, ни сопутствуемо каким-либо ограниченным отрезком времени. Ибо действие любого существа не отстает во времени от его существования, за исключением того случая, когда есть препятствие, мешающее его существованию достигнуть совершенства, или же когда дело идет о существах, обладающих свободой выбора, но испытывающих при выборе затруднение. Следовательно, тот, кто принимает, что от извечного исходит только такое действие, которое имеет начало во времени, вместе с тем принимает, что его действие является в некотором отношении принужденным и в этом отношении не зависит от его выбора».

Абу Хамид говорит:

«Третье доказательство извечности мира:

Философы настаивают на следующем своем утверждении: существование мира возможно до его существования, так как было бы нелепо полагать, что мир должен быть сначала невозможным, а затем стать возможным; эта возможность не имеет начала, т.е. она всегда неизменна, и существование мира остается всегда возможным, ибо ни в какой отрезок времени существование мира не может быть рассматриваемо как невозможное; и если возможность вечна, то вместе с этим и возможное вечно. Смысл нашего выражения, что существование мира возможно, состоит в том, что существование мира не невозможно; а если его существование вечно возможно, то оно никогда не является невозможным, ибо в противном случае если бы оно было когда-нибудь невозможно, то наше утверждение, что существование мира вечно возможно, было бы ложным; если же было бы ложным наше утверждение, что существование мира вечно возможно, то и наше утверждение, что эта возможность вечна, было бы

давать невозможное за существующее есть ложь; выдавать же возможное за существующее есть возможная необходимая ложь, а не невозможная. Утверждение аш'аритов, что возможность и действительность существуют вместе, есть ложь, ибо возможность и действительность противоречат друг другу и несовместимы друг с другом. Отсюда с необходимостью следует, что [для них] возможность не существует ни одновременно с действительностью, ни до нее. Правильный вывод из этого состоит для аш'аритов не в том, что извечный переходит от бессилия к могуществу (ибо бессильным не называется тот, кто неспособен совершить невозможное), а в том, что нечто может перейти от природы невозможности к природе существования, а это равносильно превращению необходимого в возможное. Рассматривать какую-нибудь вещь как невозможную в одно время и возможную в другое время не значит лишать ее природы возможного, ибо таково общее свойство всякого возможного; так, например, существование какого-нибудь возможного невозможно в тот отрезок времени, когда в его субстрате существует нечто противоречащее ему. Поэтому, когда противник соглашается с тем, что вещь, невозможная в одно время, возможна в другое время, это значит, что он соглашается и с тем, что эта вещь имеет природу вообще возможного, а не природу невозможного. Если предполагать, что мир был невозможен в течение бесконечного времени до своего сотворения, то отсюда следует, что, когда он был сотворен, природа его перешла от невозможности к возможности. Этот вопрос не есть тот вопрос, о котором шла речь. Мы уже говорили, что переход от одного вопроса к другому есть софистическое действие».

Что касается слов Абу Хамида:

«Но правильный ответ состоит в том, что высказанное философами предположение о возможностях не имеет никакого смысла. Можно согласиться лишь с тем, что Всевышний Аллах Извечен и Всемогущ и что действие, совершаемое им по желанию, никогда не теряет своей силы. В могуществе Всевышнего нет ничего, что потребовало бы признания длительности во времени, если только в это не привносится что-то воображением, которое смешивает могущество Аллаха с другими вещами», — то

Я говорю:

«Если даже в этом предположении нет ничего, как он говорит, что потребовало бы [признания] извечности времени, все же в нем есть нечто, требующее, чтобы возможность появления мира, а также и времени, была извечной. Эта возможность состоит в следующем: Всевышний Аллах никогда не перестает быть дееспособным, и нет ничего, что помешало бы Его действию быть всегда соединенным с Его существованием; противоположное этому утверждение, быть может, еще лучше выражает невозможность того, чтобы Всевышний в одно время был могуществен, а в другое время — нет. В самом деле, ведь нельзя сказать о Нем, что Он могуществен только в течение определенных конечных отрезков времени, хотя Он и существует вечно, испокон веков. Вопрос, таким образом, вернулся к прежнему вопросу: может ли мир быть извечным или сотворенным, или он не может

быть извечным или сотворенным, или он может быть сотворенным, но не может быть извечным? Если же мир сотворен, то может ли [его сотворение] быть первым актом или нет? Если разум не имеет возможности высказаться за то или другое из этих противоположных положений, то пусть он обратится к общепринятому мнению, а ты не рассматривай тогда этот вопрос как подлежащий суду разума. Если мы скажем, что первая причина не может отказываться от лучшего действия и совершать худшее, поскольку это было бы недостатком, то не будем ли мы тем самым приписывать извечному еще больший недостаток? Ведь мы будем тогда рассматривать действие Извечного как нечто конечное и ограниченное, подобное действию [его] создания, ибо ограниченное действие можно себе представить лишь как акт ограниченного действователя, а не как акт извечного действователя, существование и действие которого неограниченны. Все это, как видишь, не может укрыться от человека, который хотя бы немного разбирается в умозрительных вопросах. Как же можно думать, что действию, совершаемому Извечным в данное «теперь», не может предшествовать другое действие, этому — третье, и т. д. до бесконечности так, как тянется до бесконечности существование этого [Извечного] действователя? Ибо из этого необходимо следует, что действие того, существование чего не может быть ни сопутствуемо временем, ни ограничено им с обеих сторон, также не может быть ни ограничено временем, ни сопутствуемо каким-либо ограниченным отрезком времени. Ибо действие любого существа не отстает во времени от его существования, за исключением того случая, когда есть препятствие, мешающее его существованию достигнуть совершенства, или же когда дело идет о существах, обладающих свободой выбора, но испытывающих при выборе затруднение. Следовательно, тот, кто принимает, что от извечного исходит только такое действие, которое имеет начало во времени, вместе с тем принимает, что его действие является в некотором отношении принужденным и в этом отношении не зависит от его выбора».

Абу Хамид говорит:

«Третье доказательство извечности мира:

Философы настаивают на следующем своем утверждении: существование мира возможно до его существования, так как было бы нелепо полагать, что мир должен быть сначала невозможным, а затем стать возможным; эта возможность не имеет начала, т.е. она всегда неизменна, и существование мира остается всегда возможным, ибо ни в какой отрезок времени существование мира не может быть рассматриваемо как невозможное; и если возможность вечна, то вместе с этим и возможное вечно. Смысл нашего выражения, что существование мира возможно, состоит в том, что существование мира не невозможно; а если его существование вечно возможно, то оно никогда не является невозможным, ибо в противном случае если бы оно было когда-нибудь невозможно, то наше утверждение, что существование мира вечно возможно, было бы ложным; если же было бы ложным наше утверждение, что существование мира вечно возможно, то и наше утверждение, что эта возможность вечна, было бы

ложным. А если бы было ложным наше утверждение, что эта возможность вечна, то было бы истинно наше утверждение, что эта возможность имеет начало; если же было бы истинно, что эта возможность имеет начало, то мир до этого не был бы возможен, а это привело бы к признанию такого времени, когда мир не был возможен и Аллах не имел власти над ним».

Я говорю:

«Что касается тех, кто допускает, что мир до своего существования обладал вечной возможностью существования, то они должны допустить и то, что мир извечен, ибо допущение того, что вечно возможное существует вечно, не заключает в себе никакой нелепости. То, что может вечно существовать, необходимо должно существовать вечно, ибо то, что может принять вечность, не может стать тленным, если только не считать, что тленное может стать вечным. Поэтому Мудрец говорит, что в вечном возможность необходима».

Абу Хамид говорит:

«Возражение заключается в следующем утверждении. Начало мира во времени всегда было возможным, так что нет, разумеется, такого времени, которое нельзя было бы представить себе как его начало. Но хотя это начало могло бы быть в любое время, оно все же не наступило в любое время, ибо действительность не совпадает с возможностью, а отличается от нее. Это подобно их рассуждению о месте: они говорят, что мир мог быть больше, чем он есть, или что возможно сотворение некоего тела сверх существующего мира и еще одного тела сверх этого и так до бесконечности, что нет предела возможностям увеличения этого мира и что, однако, не может быть абсолютно заполненного бесконечного пространства, как и бесконечного, неограниченного существования. Но, как утверждают, возможное — это тело, имеющее ограниченную поверхность, однако при этом не определены размеры этого тела, какое оно: большое или небольшое. То же самое относится к тому, что может возникнуть — возможные начала его существования также не определены: будут ли они раньше или позже. Определенно здесь то, что мир есть нечто возникшее во времени, а это и есть то, что возможно, и больше ничего».

Я говорю:

«Что касается тех, кто полагает, что до существования мира была единая по числу, никогда не прекращавшаяся возможность, то они должны согласиться и с тем, что мир извечен. Что же касается тех, кто, подобно Абу Хамиду в его ответе, утверждает, что до этого мира были бесконечные по числу возможности миров, то они должны согласиться и с тем, что до этого мира был другой мир, а до этого второго мира — третий и т. д. до бесконечности, подобно тому, как обстоит дело с отдельными людьми, в особенности когда полагают, что гибель предшествующего есть условие существования последующего. Так, например, если бы Аллах (да будет Он превознесен!) мог до этого мира сотворить другой мир, а до этого второго мира — третий, то ряд этот должен был бы продолжаться до бесконечности или же этот ряд должен был бы завершиться таким миром, раньше которого другой мир не мог бы быть создан (мутакаллимы, однако, не утверждают этого и не приводят этого в качестве довода для доказательства происхождения мира во времени). Хотя допущение того, что до этого мира мог бы быть другой мир и т. д. до бесконечности, и не кажется нелепым, однако при более тщательном рассмотрении оно оказывается нелепым, ибо из него вытекало бы, что Вселенная обладает природой индивида, существующего в этом возникающем и уничтожающемся мире, так что ее происхождение из первого начала было бы подобно происхождению из него индивида, т.е. посредством какого-то вечно движущегося тела и какого-то вечного движения. Но в таком случае этот мир составлял бы часть какого-то другого мира, подобно тому как дело обстоит с возникающими и уничтожающимися индивидами этого мира, и тогда этот ряд либо по необходимости завершится миром, извечным как нечто единичное, либо же этот ряд будет бесконечным. А если необходимо прервать этот ряд, то лучше всего прервать его на этом мире, т.е. рассматривать его извечным, единым по числу».

Абу Хамид говорит:

«Четвертое доказательство [философов — следующее]:

Они говорят: ["Любой возникающей вещи предшествует материя, которая находится в ней, ибо возникающая вещь не может не нуждаться в материи"]. По этой причине материя никогда не возникает; то, что возникает, — это только формы, акциденции и качества, пребывающие в материи. Доказательство этого состоит в том, что каждый возникающий предмет должен до своего возникновения быть либо возможно сущим, либо невозможно сущим, либо необходимо сущим. Возникающий предмет не может быть невозможно сущим, ибо невозможное само по себе вообще не существует; он не может быть и необходимо сущим, ибо необходимое само по себе вообще не бывает несуществующим; значит, возникающий предмет есть возможно сущее само по себе. Следовательно, этот предмет имеет до своего возникновения возможность возникать, но возможность возникновения есть относительный атрибут, который сам по себе существовать не может. Следовательно, эта возможность нуждается в субстрате, с которым она могла бы сочетаться; но нет другого субстрата, кроме материи, и возможность сочетается с ней таким образом, что мы можем сказать: данная материя получает тепло или холод, белизну или черноту, движение или покой, т.е. что в ней возникают данные качества и данные изменения, в силу чего возможность и есть атрибут материи. Материя не обладает какой-либо другой материей и не может возникнуть; ибо если бы она возникла, то возможность ее существования предшествовала бы ее существованию, и возможность существовала бы сама по себе, не будучи соотнесена с чем-то другим, между тем как возможность есть относительный атрибут, который немыслим как существующий сам по себе.

Нельзя утверждать, что понятие возможности сводится к тому, что нечто может быть сделано, и к тому, что извечный может действовать, так как мы знаем, что нечто может быть сделано только потому, что оно воз-

можно, и мы говорим: "Это может быть сделано, потому что это возможно, и не может быть сделано, потому что это невозможно". Но если наше утверждение "это возможно" сводится к выражению "это может быть сделано", то это все равно, что если бы мы сказали: это может быть сделано, потому что это может быть сделано и не может быть сделано, потому что не может быть сделано, а это есть круговое определение; как видно, "это возможно" является таким возникающим в разуме суждением, которое очевидно [само по себе] и благодаря которому делается понятным второе суждение: "Это может быть сделано". Нелепо утверждать, что "быть возможным" относится к знанию, коим обладает Извечный, ибо знание подразумевает [наличие] познаваемого. Возможность же, несомненно, есть предмет знания, а не само знание. Далее, возможность есть относительный атрибут, и должно существовать нечто, с чем она могла бы быть соотнесена, а этим может быть только материя. Всякой возникающей вещи, следовательно, предшествует материя. А раз так, то первая материя никогда не возникала».

Я говорю:

«Смысл этих слов сводится к тому, что всякая возникающая вещь возможна до того, как она возникнет, и что возможность нуждается в том, в чем она могла бы существовать, а именно в субстрате, который принял бы то, что возможно. Нельзя думать, что возможность принимающего та же, что и возможность действователя. Не одно и то же утверждать относительно Зайда, что он может сделать то-то, и утверждать относительно испытывающего действие, что оно может сделать то-то. Поэтому в возможности испытывающего действие заключается условие возможности действователя, ибо действователь не может делать невозможное.

Так как невозможно ни то, чтобы возможность, предшествующая возникновению вещи, могла существовать вообще без субстрата, ни то, чтобы ее субстратом были действователь или нечто возможное (поскольку нечто возможное теряет свою возможность, становясь актуальной), то единственным субстратом возможности может быть лишь то, что принимает возможное, а именно материя. Материя как таковая не образовывается, ибо если бы она образовывалась, то нуждалась бы в другой материи и т. д. до бесконечности. Материя, если она и образовывается, то лишь постольку, поскольку она состоит из первой материи и формы, ибо все, что образовывается, образовывается из чего-то; а раз так, то либо [образование одних вещей из других] уходит в бесконечность и приводит к бесконечной материи (а это невозможно, если мы даже признаем вечного двигателя, ибо не существует ничего актуально бесконечного), либо же формы должны последовательно сменять друг друга в невозникающем и неуничтожающемся субстрате и последовательная смена их должна быть вечной и круговой.

А раз так, то должно существовать вечное движение, которое производит эту последовательную смену в вечно возникающих и уничтожающихся вещах. Отсюда ясно, что возникновение одной из образовавшихся вещей есть для другой уничтожение, а уничтожение первой есть образование другой; в противном случае вещь могла бы образоваться из ничего, ибо «образование» — значит превращение вещи и ее переход из потенциального состояния в актуальное. Поэтому невозможно, чтобы несуществование превратилось в существование — к несуществованию неприменим атрибут становления, т.е. о нем нельзя говорить, что оно образовалось. Остается, стало быть, признать, что существует какой-то субстрат для противоположных форм, т.е. такой субстрат, в котором формы последовательно сменяют друг друга».

Абу Хамид говорит:

«В качестве возражения можно сказать: возможность, о которой говорят философы, восходит к суждению разума, и мы называем возможным то, существование чего допускает и не считает невозможным разум; если же разум считает существование чего-то невозможным, то мы называем это что-то невозможным; [наконец], мы называем нечто необходимым, если считаем, что несуществование его недопустимо. Все это суждения разума, [из которых следует, что возможность] не нуждается в чем-то существующем и не бывает, таким образом, атрибутом последнего. Имеются три доказательства этого. Первое доказательство: если возможность нуждается в чем-то существующем, с которым она могла бы быть соотнесена и возможностью которого она была бы, то и невозможность нуждалась бы в чем-то существующем, невозможностью которого она была бы; но невозможность не имеет ни самостоятельного существования, ни материи, с которой могло бы случиться нечто невозможное, чтобы невозможность могла быть соотнесена с материей».

Я говорю:

«То, что возможность нуждается в существующей материи, это ясно, поскольку и все прочие истинные понятия нуждаются в чем-то существующем вне души, ибо истинное, как гласит его определение, есть то, что существует в душе таким, каким оно существует вне души. Когда мы говорим, что нечто возможно, в наших словах необходимо подразумевается нечто такое, в чем существует эта возможность. Что касается того, что при доказательстве положения, будто возможность не нуждается в чем-то существующем как в своей опоре, ссылаются на то, что невозможное не нуждается в чем-то существующем как в своей опоре, то это софизм. Ибо невозможное нуждается в субстрате так же, как и возможность; это ясно, поскольку невозможное есть противоположность возможного, а противоположные вещи необходимо нуждаются в субстрате. В самом деле, невозможность есть отрицание возможности, и если возможность нуждается в субстрате, то и невозможность, которая есть отрицание этой возможности, также нуждается в субстрате; так, например, мы говорим, что существование пустоты невозможно по той причине, что невозможно существование протяженности без протяженного вне или внутри природных тел; мы говорим, что невозможно, чтобы в одном и том же субстрате существовали противоположности; мы говорим, что единица не может быть равна двум, т.е. что такое равенство в действительности невозможно. Все это ясно

само по себе, так что нет смысла подвергать дальнейшему разбору обман, совершаемый в данном вопросе [Абу Хамидом]».

Абу Хамид говорит:

«Второе доказательство таково: разум решает, что чернота и белизна возможны до того, как они существуют. Если бы эта возможность относилась к телу, коему они становятся присущи, так, что можно было бы сказать: эта возможность означает, что данное тело может почернеть или побелеть, то белизна не была бы возможна сама по себе и ей не могла бы быть свойственна возможность, а возможность относилась бы только к телу. Что касается суждения относительно черноты самой по себе, возможна ли она, необходима она или невозможна, то мы утверждаем, что она, без сомнения, возможна. Это доказывает, что разум, когда он решает вопрос о возможности, не нуждается в признании чего-то существующего, с чем эта возможность могла бы быть соотнесена».

Я говорю:

«Это обман. Ибо «возможное» говорится о принимающем и о принимаемом. Поскольку это говорится о субстрате, противоположностью возможного является невозможное; поскольку же это говорится о принимаемом качестве, его противоположностью является необходимое. Таким образом, то, что обозначается как возможное в противоположность невозможному, — это не то, что переходит от возможности к действительности, становясь, таким образом, актуальным, так как при этом переходе его возможность уже устраняется. Такое возможное обозначается возможностью лишь постольку, поскольку оно находится в потенции, а носителем этой возможности является субстрат, который от потенциального существования переходит к существованию актуальному. Это очевидно из определения возможного, по которому оно есть несуществующее, способное существовать и не существовать. Это возможно несуществующее не возможно ни как несуществующее, ни как действительно существующее. Оно возможно лишь постольку, поскольку оно находится в потенции, и по этой причине му'тазилиты[189] говорили, что несуществующее есть некая сущность. Ибо несуществование есть противоположность существования, они сменяют друг друга, и когда несуществование какой-либо вещи исчезает, то его сменяет ее существование, а когда исчезает ее существование, то его сменяет несуществование ее. Так как само несуществование не может перейти в существование, а само существование не может перейти в несуществование, то должно существовать нечто третье, принимающее и то, и другое, а это и есть то, что обозначается "возможностью", "становлением" и "переходом от несуществования к существованию". Ибо само несуществование не обозначается "становлением" или "изменением"; не обозначается так и та вещь, которая стала действительной, ибо то, что стало, теряет качества становления, изменения и возможности, когда оно уже оказалось действительным. Поэтому необходимо должно быть нечто такое, что может быть обозначено "становлением", "изменением" и "переходом от несуществования к существованию", как это бывает при переходе одних противоположностей в другие; это значит, что для них должен существовать субстрат, в котором они могут последовательно сменять друг друга; однако этот субстрат актуально существует при акцидентальных изменениях, в то время как при субстанциальных [изменениях] он существует потенциально.

Разбирая то, что обозначается "возможностью" и "изменением", мы не можем отождествлять его с тем, что существует актуально, т.е. с тем, что служит основой актуального становления, ибо в том, что служит основой актуального становления, нечто исчезает, а нечто необходимо составляет часть ставшего. Следовательно, необходимо должен существовать некий субстрат, который принимает возможность и служит носителем изменения и становления; это о нем говорится, что он "стал", "изменился" и "перешел от несуществования к существованию". Мы не можем также отождествлять природу этого субстрата с природой того, что стало действительным, т.е. с природой того, что существует актуально, ибо если бы дело обстояло таким образом, то существующее не становилось бы, поскольку становление есть [переход] от несуществующего, а не от существующего. Философы и му'тазилиты единодушно признают существование этой природы, но философы полагают, что она несвободна от некоей актуально существующей формы, т.е. что она несвободна от существования. Эта природа переходит от одного существования к другому, так же как, например, семя претворяется в кровь, а кровь — в органы зародыша. Причина этого заключается в том, что если бы эта природа была свободна от существования, то она была бы самостоятельна, а если бы она была самостоятельна, то в ней не могло бы быть становления. Эта природа и есть то, что философы называют материей; это она является причиной возникновения и уничтожения. По мнению философов, все сущее, свободное от этой природы, не возникает и не уничтожается».

Абу Хамид говорит:

«Третье доказательство таково: души людей, по мнению философов, суть субстанции, существующие сами по себе, не находясь в теле и материи и не будучи запечатлены в материи. По мнению Ибн Сины и других философов, души возникают, обладая до своего возникновения возможностью, но они не обладают ни сущностью, ни материей, и их возможность есть относительный атрибут, который не восходит ни к могуществу Всемогущего, ни к [Нему как] действователю. Но в таком случае к чему же они восходят? Эта трудность обращается против самих философов».

Я говорю:

«Я не знаю ни одного мудреца, который утверждал бы, что душа действительно возникла, а затем — что она существует вечно (за исключением того, что Абу Хамид утверждает об Ибн Сине). Все [философы] единодушны в том, что возникновение души есть нечто относительное: это возникновение есть соединение души с телесными возможностями, предрасположенными к соединению с ней, так же как возможности, существующие в зеркалах, предрасположены к соединению с лучами солнца.

По мнению философов, подобная возможность имеет не природу возникающих и уничтожающихся форм, а такую природу, какой обладает, по их утверждению, то, к чему приводит необходимое доказательство, и носитель этой возможности имеет другую природу, чем природа материи. Только тот может понять их учения относительно этих вещей, кто изучил их книги, следуя составленным ими правилам [рассуждения], и кто, кроме того, обладает здравым рассудком и имеет сведущего учителя. Способ же рассмотрения подобных вещей Абу Хамидом недостоин такого человека. Одно из двух: или он понимал истинную природу этих вещей, но излагал их здесь не соответственно их истинной природе, — в таком случае он поступил как злоумышленник; или же он не понимал истинной природы этих вещей и принимался толковать о том, чего он не охватил своим знанием, — в таком случае он поступил как невежда. Но сей муж стоит в наших глазах выше этих двух качеств. Однако даже добрый рысак неизбежно спотыкается, и Абу Хамид споткнулся, сочинив эту книгу. Сочинить же подобную книгу его вынудили, очевидно, [условия] времени и места, в коих он жил».

Излагая воззрения философов, Абу Хамид говорит:

«Можно сказать: сведение возможности к суждению разума нелепо, ибо "суждение разума" не имеет никакого другого значения, кроме знания возможности, а возможность есть предмет знания, но не само знание; знание, наоборот, охватывает ее, оно следует за ней и зависит от нее, от такой, какова она есть, и если бы знание могло исчезнуть, то предмет знания не исчез бы, но удаление предмета знания значило бы также удаление знания. Ибо знание и предмет знания — это две вещи, из коих одна есть то, что следует за чем-то, а другая — то, за чем следует что-то. Если бы мы предположили, что те, кто наделен разумом, отказываются от оценки возможности и пренебрегают ею, то мы бы сказали: возможность [от этого] не упраздняется, ибо возможные вещи [существуют] сами по себе, но только или умы пренебрегли ими, или же не стало ни умов, ни тех, кто наделен разумом; возможность же, без всякого сомнения, остается.

Что касается этих трех вещей[190], то существование их не требует доказательства, ибо невозможность — это тоже относительный атрибут, и она нуждается в чем-то существующем, с чем она может быть соотнесена. Невозможность означает несовместимость двух противоположных вещей: если субстрат бел, то он не может почернеть, пока в нем существует белизна; поэтому необходимо существует субстрат, коему присуще определенное качество, и когда ему будет присуще это качество, о нем можно будет сказать, что противоположное качество в нем невозможно, а это значит, что невозможность есть относительный атрибут, существующий благодаря существованию своего субстрата и соотнесенный с ним. Необходимость же, очевидно, соотнесена с необходимым существованием.

Что касается второго [доказательства] — относительно того, что чернота возможна сама по себе, — то оно ошибочно, ибо если взять черноту отвлеченной от субстрата, с которым она соотнесена, то она будет невозможной, а не возможной. Она становится возможной в том случае, если

может стать формой в каком-то теле; тело тогда находится в состоянии готовности к смене формы, и эта смена возможна для тела. Но чернота не существует отдельно, так, чтобы ей можно было приписать возможность. Что касается третьего [доказательства] — относительно души, — то, по мнению некоторых [философов], душа извечна, но может соединяться с телами, и поэтому данное доказательство не имеет отношения к этим [философам]. Другие же допускают возникновение души во времени, и некоторые философы полагают, что она запечатлена в материи и зависит от смеси [элементов], как на это указывают слова Галена в ряде его сочинений. Эта душа возникает в материи и возможность [существования] души соотнесена с материей души. Согласно же учению тех, кто допускает, что душа возникает, не будучи запечатлена в материи (а это значит, что разумная душа может управлять материей), возможность, предшествующая возникновению [души], соотнесена с материей, потому что хотя душа и не запечатлена в материи, она все же связана с ней, ибо эта душа управляет материей и пользуется ею как своим орудием. Возможность, таким образом, связана с материей».

Я говорю:

«То, что Абу Хамид привел в этом разделе, верно. Это станет для тебя очевидным из того, что мы говорили при объяснении природы возможного».

Далее Абу Хамид, возражая философам, говорит:

«Ответ таков: сводить возможность, необходимость и невозможность к понятиям разума правильно. Об утверждении же, что понятия разума означают знание, а знание нуждается в существовании предмета знания, можно сказать: по вашему мнению, цветность, животность и другие всеобщие понятия существуют как бы закрепленными в уме, а понятия эти суть знания, для которых имеется предмет знания, в то время как предметы знания не имеют существования во внешнем мире. Это и заставило философов заявить о том, что универсалии существуют в умах, а не в предметах внешнего мира, и что то, что существует в предметах внешнего мира, — это отдельные, единичные вещи, воспринимаемые чувствами, а не разумом. Однако благодаря этим вещам разум извлекает из них какое-то понятие в отрешенном от материи виде. Таким образом, цветность есть понятие, существующее в уме отдельно от черноты и белизны, хотя в действительности нельзя себе представить такой цвет, который не был бы ни черным, ни белым, ни еще каким-нибудь цветом. Форма цветности закрепляется в уме как нечто обобщенное, и поэтому говорят: такова форма существования цветности в умах, а не в предметах внешнего мира. Вот почему если это не невозможно, то нет ничего невозможного и в том, о чем мы говорили».

Я говорю:

«Это — софистическое рассуждение, так как возможность есть универсалия, у которой, так же как у других универсалий, имеются единичные вещи, существующие вне ума, а знание есть не знание всеобщего по-

нятия, а такое знание единичных вещей, которое вырабатывается умом, когда он отвлекает от единичных вещей одну общую [для них] природу, распределяющуюся между [различными] материями. Поэтому природа универсалии не тождественна с природой тех вещей, универсалией которых она является. Абу Хамид своим рассуждением вводит в заблуждение, ибо он утверждает, что природа возможности — это природа универсалии, не говоря при этом о существовании единичных вещей, на которые опирается эта универсалия, т.е. общее понятие возможности. Универсалия, однако, не есть предмет знания, напротив, именно через нее познаются вещи, и она потенциально существует в природе познаваемых вещей; в противном случае восприятие единичных вещей в обобщенном виде было бы обманчивым, и так оно бы и было, если природа познаваемого была бы не акцидентально, а сущностно единичной. В действительности же дело обстоит как раз наоборот; акцидентально природа познаваемого единична, а сущностно — всеобща. Поэтому, когда ум не воспринимает [природу единичного] в обобщенном виде, он ошибается и составляет относительно нее ложные суждения. Но если он отрешает природу единичных вещей от материи и делает ее всеобщей, он может судить о них правильно; в противном случае природа одних единичных вещей окажется перепутанной с природой других единичных вещей, и не исключено, что одной из них будет возможность. Далее, философы, утверждая, что универсалии существуют в уме, а не в предметах внешнего мира, хотят сказать лишь то, что они актуально существуют в уме, а не в предметах внешнего мира, но они вовсе этим не хотят сказать, что универсалии вообще не существуют в предметах внешнего мира, ибо смысл этого утверждения философов состоит в том, что универсалии существуют [в этих предметах] потенциально, а не актуально; если бы они вообще не существовали во внешнем мире, то они были бы ложными. Так как универсалии существуют вне ума потенциально, а возможное также существует вне души потенциально, то в этом отношении природа универсалий сходна с природой возможного. Исходя из этого, Абу Хамид пытался ввести людей в заблуждение: он уподобляет возможность универсалиям, поскольку и те и другие одинаково имеют потенциальное существование. После этого он заявил, будто философы утверждают, что универсалии вообще не существуют вне души; а отсюда он заключил, что возможность вообще не существует вне души. Что за безобразный и отвратительный софизм!»

Абу Хамид говорит:

«Что касается утверждения философов: "Если бы те, кто наделен разумом, могли исчезнуть или пренебрегли возможностью, то сама возможность не исчезла бы", — то на это мы ответим так: "Если предположить, что они исчезли бы, то не исчезли ли бы также и общие понятия, т.е. роды и виды?" Если бы они сказали: "Да", — то это означало бы лишь то, что универсалии суть только понятия в уме; подобное же утверждаем мы относительно возможности, ведь никакого различия между обоими случаями нет. Но если бы они стали утверждать, что универсалии существуют постоянно в знании Всевышнего Аллаха, тогда то же можно было

бы утверждать и относительно возможности; таким образом, наше доказательство — аподиктическое, и мы достигли своей цели, выявив в рассуждениях философов противоречие».

Я говорю:

«Из этого рассуждения явствует именно то, что оно несуразно и противоречиво. Наиболее убедительная форма, в которой этот довод может быть выражен, должна опираться на следующие две посылки: первая — не представляется истинным очевидное положение, что возможность отчасти единична, т.е. находится вне души, отчасти же всеобща, т.е. является понятием разума о возможных единичных вещах; вторая посылка опирается на утверждение: природа возможных единичных вещей, находящихся вне души, тождественна с природой универсалии, находящейся в уме. В этом случае возможность не обладает ни природой единичного, ни природой всеобщего, или же природа единичного должна быть тождественной с природой всеобщего. Все это несуразица, да и как могло быть иначе, раз универсалия обладает неким существованием вне души».

Абу Хамид говорит:

«Что касается отговорки философов по поводу невозможности, то она (заключается в утверждении о том, что невозможность) относится к материи, поскольку если материи присуще одно [какое-нибудь качество], то ей не может быть присуще противоположное [ему качество]. Но не со всякой невозможностью дело обстоит так [как утверждают философы]. Так, например, невозможно, чтобы Всевышний Аллах имел соперника; между тем материи, к которой могла бы быть отнесена эта невозможность, не существует. Если философы скажут: невозможность существования соперника означает, что единичность сущности Всевышнего Аллаха и Его единственность необходимы и что Его единичность свойственна только Ему, то на это мы ответим так: это не необходимо, ибо мир существует вместе с Ним, следовательно, он не единичен. Если они будут утверждать, что Его единичность, поскольку вопрос поставлен относительно Его соперника, необходима, что противоположное необходимому есть невозможное и что невозможное относится к сопернику, то мы ответим: единичность Всевышнего Аллаха по отношению к миру отличается от Его единичности по отношению к Его сопернику; в этом случае Его единичность по отношению к Его сопернику необходима, а по отношению к сотворенным вещам не необходима, а возможна».

Я говорю:

«Все это — пустые слова, ибо нельзя сомневаться в том, что понятия разума имеют значение лишь постольку, поскольку разум через их посредство судит о природе вещей, находящихся вне души. Если бы вне души не было ни возможного, ни невозможного, то не было бы никакой разницы — существуют понятия разума или нет, и точно так же не было бы никакой разницы между разумом и воображением. Реальное существование соперника Аллаха (да будет Он превознесен!) в той же степени невозмож-

но, в какой реальное существование Аллаха необходимо. Но нет смысла тратить больше слов по этому вопросу».

Абу Хамид говорит:

«Отговорка относительно возникающих душ также несостоятельна, ибо они имеют единичные сущности и обладают возможностью, предшествующей их возникновению, и не имеют ничего, с чем они могли бы быть соотнесены. Философы говорят, что для материи возможно, чтобы души управляли ею, имея к ней отдаленное отношение; если это вас удовлетворяет, то можно с тем же правом утверждать, что возможность возникающих вещей зависит от власти того, кто может по своему произволу производить их, и тогда души относятся к действователю — хотя они не запечатлены в нем — точно так же, как к испытывающему действие телу, в коем они тоже не запечатлены. Нет никакого различия между отношением к действователю и отношением к испытывающему действие, раз ничто не запечатлено ни в том, ни в другом субстрате».

Я говорю:

«Он хочет принудить философов (раз они признают возможность возникновения души, не запечатленной в материи) согласиться с тем, что возможность в испытывающем действие подобна возможности в действователе, так что при возникновении действия эти две возможности оказываются равнозначными. Но это — необоснованное предположение, ибо согласно этому предположению душа оказывается чем-то таким, что управляет телом как бы извне, подобно тому как ремесленник управляет своим произведением; но в таком случае душа не была бы формой в теле, так же как ремесленник не является формой в его произведении.

В ответ на это можно сказать: не невозможно, чтобы у завершений, выступающих в качестве формы, было нечто такое, что обособлено от их субстрата, подобно тому как кормчий обособлен от судна и ремесленник — от орудия, коим он действует. Если тело по отношению к душе подобно орудию, то душа есть обособленная форма. В таком случае возможность, которая имеется в орудии, не похожа на возможность, которая имеется в действователе. Орудие находится одновременно и в том и в другом положении, т.е. в нем есть и та возможность, которая имеется в испытывающем действие, и та возможность, которая имеется в действователе, так что орудия суть и двигатели, и движущиеся; поскольку орудие есть двигатель, в нем есть возможность, которая имеется в действователе; поскольку же оно есть движущееся, в нем есть возможность, которая имеется в испытывающем действие. Но допущение того, что душа есть обособленная сущность, не может принудить философов к допущению того, что возможность, которая имеется в испытывающем действие, есть та же самая возможность, которая имеется в действователе. Кроме того, возможность, которая имеется в действователе, есть, по мнению философов, не просто понятие разума, а понятие о том, что существует вне души. Следовательно, возражение [Абу Хамида] не получило никакого подкрепления от уподобления этих двух возможностей друг другу».

[А так как Абу Хамид знал, что все эти рассуждения вызывают лишь сомнения и недоумение среди тех, кто неспособен в них разобраться [здесь он <также> ведет себя как худший софист], то он говорит:]

«Если скажут: "Во всех возражениях вы опирались на противопоставление одних сомнительных положений другим, но ничто из того, что вы привели, не лишено сомнительности", — то на это мы ответим так: возражение, которое необходимо обнаруживает ошибочность рассуждения и разъясняет некоторые стороны вопроса, заключается в том, что приводятся противоположные воззрения и их обоснование. Мы не ставили себе в этой книге другой задачи, кроме обнаружения неясности учения философов и ошибочности их доказательств, дабы вскрыть их непоследовательность. Мы вели этот разговор не для того, чтобы поддержать какое-то особое учение. Поэтому мы не выходим за пределы цели, преследуемой в этой книге, и не пускаемся в дальнейшие рассуждения относительно доказательств происхождения [мира] во времени, ибо единственное наше намерение — опровергнуть утверждения философов о том, что они познали вечность [мира]. Но после завершения работы над этой книгой мы, если будет угодно Аллаху, сочиним особую книгу, где будет обосновано истинное учение; книгу эту мы назовем "Основоположения веры"; в ней мы будем обосновывать с тем же усердием, с каким мы в этой книге опровергали».

Я говорю:

«Что касается противопоставления одних сомнительных положений другим, то оно не приводит к опровержению, а вызывает лишь недоумение и сомнения среди тех, кто сравнивает одно сомнительное положение с другим, не понимая при этом, в чем сомнительность одного положения и в чем ошибочность другого, противоположного ему сомнительного положения. Большая часть рассуждений, к которым сей муж прибегал, возражая философам, представляет собой сомнения, кои возникают, когда одни высказывания философов приводятся в столкновение с другими, а различающиеся между собой положения отождествляются друг с другом. Но это несовершенный способ опровержения. Совершенное опровержение — это такое, которое приводит к выявлению ошибочности учения противника, когда во внимание принимается то, как все обстоит на самом деле, а не то, как кто-то что-то сказал об этом. Таково, например, его положение о том, что противники философов с тем же правом могут утверждать, что возможность есть понятие разума, с каким философы утверждают, что таким понятием является универсалия. Ибо если бы мы даже согласились с тем, что подобное сравнение между двумя понятиями допустимо, то все же отсюда не вытекала бы неправильность положения о том, что возможность есть понятие, опирающееся на действительность; отсюда вытекало бы лишь одно из двух: либо неистинность положения, что универсалия существует только в уме, либо то, что возможность существует только в уме.

Прежде чем приняться смущать своих читателей и вызывать в них недоумение, Абу Хамид должен был сначала установить истину, дабы не

случилось так, что его читатель умрет до того, как ознакомится с [обещанной] книгой, или же он сам умрет, не написав этой книги. Но до нас эта книга так еще и не дошла, да, по-видимому, он и не сочинил ее. Что же касается его слов о том, что он в своей книге не ставит себе целью поддержать какое-то особое учение, то сказаны они были им для того, чтобы не подумали, будто он ставит себе целью поддержать учение аш'аритов. Из приписываемых ему книг явствует, что в метафизических науках он обращается к учению философов. Самым ярким свидетельством и наиболее убедительным подтверждением тому служит книга его, озаглавленная "Ниша света"».

Абу Хамид говорит:

«Опровержение рассуждения философов о нетленности мира, времени и движения.

Знай, что этот вопрос составляет ответвление [вопроса], ибо мир, по мнению философов, как бы извечен и не имеет начала своего существования; он нетленен и не имеет конца; нельзя себе представить его исчезновение и уничтожение; таким он всегда был и таким останется.

Их четыре доказательства, о коих мы упомянули при обсуждении вопроса об извечности мира, приводятся также и по вопросу о его нетленности, и возражения здесь те же, что и там, — между ними нет никакой разницы. Они говорят, что мир вызван причиной, что причина его извечна и нетленна и что извечность и нетленность присущи и действию, и причине, так что если причина, как они говорят, не изменяется, то и действие также не изменяется. Исходя из этого, они доказывают невозможность начала мира, и те же соображения приводятся для доказательства того, что мир не имеет конца. Это их первый способ [доказательства].

Второй способ [доказательства] состоит в том, что если мира не будет, то небытие его будет после его существования, и у него, следовательно, будет "после", а в "после" заключается признание времени.

Третий способ [доказательства] состоит в том, что возможность существования мира не имеет конца, в силу чего возможное существование его может [длиться] соответственно возможности [его существования]. Но этот довод не имеет силы, ибо мы считаем невозможным, чтобы мир был извечным, но не считаем невозможным, что он будет нетленным, если Всевышний Аллах сделает его длящимся вечно; ибо для того, что имеет начало, не необходимо, чтобы оно имело и конец. Для действия же необходимо, чтобы оно было возникшим и имело начало. Только Абу-л-Хузайл ал-'Аллаф[191] думал, что мир должен иметь конец; он говорил: "Как бесконечные круговые движения не были возможны в прошлом, точно так же они невозможны и в будущем". Но это ошибочное [утверждение], ибо будущее как нечто целое никогда не входит в существование ни сразу, ни постепенно, между тем как совокупность прошлого входит в существование сразу, но не постепенно. Поскольку ясно, что, опираясь на разум, мы не должны рассматривать нетленность мира как нечто невозможное — и мы действительно считаем возможным как его нетленность, так и его уничтожимость, — то можно, лишь опираясь на шариат, узнать,

какая из этих двух возможностей будет осуществлена. Так что решение этого вопроса нельзя связать с тем, что подлежит умозрительному рассмотрению».

Я говорю:

«Он правильно утверждает, что первый довод философов относительно вечности мира в прошлом необходимо применим и к [его вечности] в будущем. То же самое можно сказать и об их втором доводе. Но он утверждает: третий их довод для будущего не имеет такого же значения, как для прошлого; мы же отрицаем возможность вечности мира в прошлом, но (если не считать Абу-л-Хузайля ал-'Аллафа, отрицавшего возможность вечности мира в прошлом и будущем) не рассматриваем его вечность в будущем как совершенно невозможную.

Дело, однако, обстоит не так, как говорит Абу Хамид. Ибо, допуская, что возможность мира не имеет начала и что длительность, коей можно измерять эту возможность, связана с последней так же, как она связана с возможным существованием, когда это существование стало действительным, так что очевидно, что эта длительность не имеет начала, — допуская это, философы справедливо считают, что время не имеет начала, ибо длительность есть не что иное, как время, так что называть ее безвременной вечностью — бессмыслица. А так как время находится в сочетании с возможностью, а возможность — с существованием, находящимся в движении, то это существование не имеет начала.

Что касается утверждения философов, что все существовавшее в прошлом имеет начало, то это ложное суждение, ибо первопричина существует вечно в прошлом, так же как и в будущем. Что касается различия, проводимого ими между первопричиной и ее действием, то это — утверждение, нуждающееся в доказательстве, ибо существование чего-либо неизвечного в прошлом отличается от существования извечного в прошлом. Ибо неизвечное в прошлом является конечным как в прошлом, так и в будущем, т.е. имеет начало и конец, между тем как извечное в прошлом не имеет ни начала, ни конца. В силу этого, поскольку философы не допускают, что круговое движение имеет начало, их нельзя принудить согласиться с тем, что оно имеет конец, ибо они не считают его существование в прошлом существованием того, что возникает и уничтожается; а если кто-нибудь допустит это, то он будет противоречить самому себе; поэтому правильно суждение, что все, имеющее начало, имеет и конец. Нельзя считать, что есть нечто такое, что имеет начало и не имеет конца, если только не считать, что возможное может быть превращено в вечное, ибо все, что имеет начало, возможно. Что же касается того, что есть такая вещь, которая подвержена уничтожению и вместе с тем может быть извечной, то это нечто неизвестное и нуждающееся в тщательном изучении.

Этот вопрос уже рассматривался древними, а Абу-л-Хузайл согласен с философами в том, что все возникшее подвержено уничтожению; он строго выводил те следствия, кои вытекают из признания возникновения [мира во времени]. Что же касается тех, кто проводит различие между прошлым и будущим, утверждая, будто то, что было в прошлом, входило

в существование сразу, а то, что будет в будущем, будет входить в существование не сразу, а постепенно, то эти их утверждения неверны, ибо то, что действительно находится в прошлом, уже вошло во время, а то, что вошло во время, ограничивается временем с обеих сторон и есть нечто [уже] целое, будучи необходимо конечным. А что касается вещи, никогда не входившей в прошлое так, как имеющее начало во времени входит в прошлое, то о том, что она была в "прошлом", можно говорить лишь по общности имени: она длится вместе с прошлым до бесконечности, и цельностью обладает не она сама, а лишь ее части. И это потому, что время никогда не имело начала, возникшего в прошлом, ибо всякое возникшее начало есть настоящее, а всякому настоящему предшествует прошлое; но то, что сопутствует времени (так, что и время сопутствует ему), необходимо должно быть бесконечным. В противном случае в прошлое существование входили бы лишь части его, ограниченные временем с обеих сторон. Точно так же в существование от движущегося времени входит в действительности только "теперь", а от движения — лишь пребывание движущейся вещи в определенном пространстве, в котором она движется в постоянно ускользающем "теперь". Так же, как прошлое существование того, что никогда не переставало существовать в прошлом, никогда не входило в какое-либо "теперь", ибо если бы это было так, его существование имело бы начало и время ограничивало бы его с обеих сторон, точно так же обстоит дело с тем, что существовало вместе со временем, но не находилось в нем. Ибо из прошлых круговых движений в воображаемое существование входило только то, что было ограничено временем. Что же касается тех круговых движений, кои существуют вместе со временем, то они еще не вошли в прошлое существование, подобно тому как нечто не переставшее существовать не вошло в прошлое существование, поскольку время не ограничивало его.

Если кто-либо представляет себе нечто вечно существующее, действия которого не отстают от его существования — как это должно действительно быть в соответствии с природой всякой вещи, обладающей совершенным существованием, — то раз оно вечно и не входит в прошлое время, его действия никоим образом не могут входить в прошлое время, ибо, если бы они входили в прошлое время, они были бы конечны, а это вечно существующее не переставало бы быть лишенным действий, а то, что не переставало быть лишенным действий, по необходимости невозможно. Вещи, существование которой не входит во время и не ограничено временем, более подходит, чтобы ее действия также не входили во время, так как нет разницы между существованием вещи и ее действиями. Если движения небесных тел и то, что вытекает из этих движений, суть действия чего-то вечного, существование чего не входит в прошлое время, то и действия этого вечного не должны входить в прошлое время. Ибо относительно всего того, что не прекращалось, нельзя утверждать, что оно уже вошло в прошлое время или что оно кончилось, ибо то, что имеет конец, имеет и начало. В самом деле, наше высказывание "оно не прекращалось" отрицает то, что оно входило в прошлое время и что оно имело начало. Тот, кто полагает, что оно уже вошло в прошлое время, вместе с тем принимает, что оно имеет начало, и исходит, таким образом, из того, что еще требуется доказать.

Следовательно, неправильно утверждать, будто то, что, не прекращаясь, существовало вместе с вечным существованием, уже вошло в существование, если только не считать, что вечно существующая вещь входила в существование таким образом, что она входила в прошлое время. Следовательно, наше выражение: "Все то, что прошло, должно было уже войти в существование", — следует понимать двояко: оно означает, во-первых, что все то, что вошло в прошлое время, должно было уже войти в существование (и это правильно) и, во-вторых, что о том, что является прошлым и нераздельно связано с непрекращающимся существованием, нельзя утверждать, что оно уже вошло в существование, ибо наше выражение "уже вошло в существование" противоположно нашему высказыванию "связано с вечным существованием" здесь нет разницы между действием и существованием. Я хочу сказать: тот, кто допускает возможность существования вещи, не прекращавшей существовать в прошлом, должен признать, что существуют действия, кои не имеют начала в прошлом. Из существования действий этой вещи никоим образом не вытекает, что они должны были входить в существование, так же как из признания непрерывного пребывания ее сущности в прошлом никоим образом не вытекает, что она когда-либо входила в существование. Как видишь, все это совершенно ясно.

Благодаря Первому Сущему могут существовать такие действия, кои никогда не прекращались и не прекратятся; если бы вечность была невозможна для действия, то она была бы невозможна также и для существования, ибо каждое существующее таково, что его действие по существованию своему находится с ним в сочетании. Однако мутакаллимы считают, что действия первого сущего не могут быть вечными, хотя они рассматривают его существование как вечное; а это — грубейшая ошибка. Но к миру лучше применять слово "производиться" в том смысле, в каком его употребляет шариат, нежели в том, в каком его употребляют аш'ариты, ибо действие как таковое есть нечто произведенное, а вечность в нем можно себе представить по той причине, что это произведение и произведенное действие не имеют ни начала, ни конца. Я говорю: поэтому-то для мусульман и было трудно называть мир извечным (ведь Аллах <тоже> извечен), поскольку под извечным понимают только то, что не имеет причины. Я знаю некоторых мусульманских ученых, кои склонялись к этому мнению».

Абу Хамид говорит:

«Четвертый способ доказательства философов сходен [с третьим], ибо они говорят: если бы мир исчез, то оставалась бы возможность его существования, так как возможное не может превратиться в невозможное. Эта возможность есть относительный атрибут; все, что становится, нуждается, по их утверждению, в материи, которая предшествует становлению, а все, что исчезает, нуждается в материи, из которой оно исчезнет, поэтому материи и элементы не исчезают — исчезают только пребывающие в них формы и акциденции».

Я говорю:

«Если предположить, что формы следуют друг за другом в едином субстрате и что действователь этого следования никогда не исчезал, то из этого предположения не вытекает ничего невозможного. Но если предположить, что это следование происходит в бесконечном числе материй или в бесконечных по виду формах, то это невозможно; равным образом нельзя предположить, что такое следование может происходить без вечного действователя или благодаря невечному действователю. Ибо если бы существовало бесконечное число материй, то существовало бы актуально бесконечное, а это невозможно. Еще более нелепо предположение, что это следование может происходить благодаря невечным действователям; исходя из этого, нельзя считать верным, что человек происходит от другого человека, если не предполагается, что это последовательно происходит в одной и той же материи, так что уничтожение предшествовавших людей становится материей для последующих. Кроме того, существование некоторых предшествовавших людей является как бы действующей причиной и орудием для последующих, разумеется, все это акцидентальным образом, ибо эти люди являются как бы орудием для того действователя, который беспрестанно производил человека от человека и из материи человека. Тот, кто рассматривает эти вопросы, если он делает это не очень тщательно, никогда не освободится от сомнений, коих ему не избежать. Может быть, Аллах поднимет тебя и нас до высоты ученых, познавших окончательную истину о Его бесконечных действиях: какие из них возможны, а какие необходимы. Все, о чем я говорил, здесь не доказывается; это следует тщательно изучить, соблюдая те правила, кои древние объясняли и предпосылали исследованию. Кроме того, если кто-либо хочет быть поборником истины, то, что бы он ни изучал, он должен прислушиваться к высказываниям тех, кто придерживается противоположного мнения».

Абу Хамид говорит:

«Ответ на все это был дан выше. Мы выделим этот вопрос по той причине, что относительно него у философов имеются два других доказательства.

Первое доказательство — то, которого держался Гален, когда говорил: "Если бы Солнце, например, было подвержено уничтожению, то после продолжительного времени в нем можно было бы заметить постепенное исчезновение, но тысячелетние наблюдения не обнаруживают в его размере никаких изменений, а то, что оно постепенно не исчезает в течение столь долгого срока, свидетельствует о том, что оно не уничтожается". Против этого положения имеются два возражения. Первое: это доказательство, гласящее, что если бы Солнце было подвержено уничтожению, то оно бы постепенно исчезло, и исходящее из того, что поскольку последующее невозможно, то и предшествующее невозможно, по форме своей есть силлогизм, который они называют условно-соединительным; но заключение этого доказательства с необходимостью не следует. Ибо предшествующее истинно лишь в том случае, если с ним соотнесено другое условие. Иными словами: ложность последующего в предложении: "Если

Солнце подвержено уничтожению, то оно должно исчезать постепенно", — подразумевает ложность предшествующего только при следующем условии: предшествующее связано с дополнительным условием, согласно которому если Солнце подвержено уничтожению через постепенное исчезновение, то это должно произойти в течение продолжительного времени; или же доказывается, что нет иного уничтожения, кроме происходящего через постепенное исчезновение. Только при этом условии ложность последующего подразумевает ложность предшествующего. Однако мы не согласны с тем, что вещь может уничтожаться только через постепенное исчезновение — постепенное исчезновение есть лишь один из видов уничтожения, ибо нет ничего невозможного в том, что нечто уничтожается внезапно и целиком».

Я говорю:

«Возражая подобным образом на это утверждение, Абу Хамид говорит, что неверно, будто между предшествующим и последующим существует необходимая связь, так как то, что уничтожается, не обязательно исчезает постепенно, поскольку уничтожение вещи могло бы произойти до ее постепенного исчезновения. Утверждение о необходимой связи будет верным, если предполагается, что уничтожение происходит естественным, а не насильственным путем, и если допускается, что небесное тело есть живое существо, ибо все живые существа [как таковые] уничтожаются естественным путем, т.е. постепенно исчезают необходимым образом раньше, чем уничтожаются. Но наши противники не принимают этих посылок без доказательства, когда речь идет о небе. Поэтому утверждение Галена является лишь убеждающим. Вернее будет утверждать, что если бы небо уничтожилось, то оно уничтожилось бы, либо распавшись на составлявшие его элементы, либо сбросив с себя одну форму и приняв другую, как это происходит с формами простых тел, когда они образуются одно из другого, — я имею здесь в виду четыре элемента. Если бы небо уничтожилось, распавшись на элементы, то эти элементы составили бы только часть некоего другого мира: было бы неверно утверждать, что этот другой мир возник из элементов первого, поскольку эти элементы сравнительно с ним являются частицей, не имеющей размера, — они относятся к нему, как точка к кругу. Следовательно, если бы небо потеряло свою форму и приняло другую, то должно было бы существовать некое шестое, отличное от всех других тело, которое не было бы ни небом, ни землей, ни водой, ни воздухом, ни огнем. И все это невозможно. Что касается утверждения Галена, что небо постепенно не исчезает, то это — общепринятое утверждение, не имеющее силы достоверности первых начал. В "Книге о доказательстве"[192] объясняется, к какому роду принадлежат эти посылки».

Абу Хамид говорит:

«Второе возражение — следующее. Если согласиться с философами, что нет иного уничтожения, кроме происходящего через постепенное исчезновение, то откуда известно, что постепенное исчезновение Солнца не происходит? Нельзя ссылаться на наблюдение, ибо наблюдение определя-

ет размеры Солнца только приблизительно; если бы Солнце, которое, как говорят, в сто семьдесят раз (или около того) больше Земли, уменьшалось, например, на величину, равную размерам гор, то это не было бы заметным для чувства. В самом деле, возможно, что Солнце постепенно исчезает и что оно уменьшилось к настоящему времени на величину, равную размерам гор или больше, но чувство не способно воспринять это, ибо в науке оптики такие измерения были всегда лишь приблизительными. Точно так же обстоит дело с сапфиром и золотом, кои, по мнению философов, состоят из элементов и подвержены уничтожению. Однако если бы кусок сапфира положили куда-нибудь на сто лет, то уменьшение его было бы незаметным; возможно, что величина, на которую уменьшилось Солнце в течение того времени, когда производились наблюдения, относится к его размерам так же, как величина, на которую уменьшился сапфир за сто лет, к его первоначальному размеру, а она не заметна для чувства. Все это, таким образом, показывает, что данное доказательство в высшей степени порочно.

Мы не привели многих доказательств того же рода, кои отвергаются разумными людьми как совершенно неосновательные. Мы привели это доказательство в качестве их примера и образца, оставив прочие доказательства без внимания. Мы ограничились четырьмя доказательствами, кои нуждаются в том, чтобы связанные с ними сомнения были устранены так, как это было сделано выше».

Я говорю:

«Если бы Солнце постепенно исчезало, а то, на что оно распадалось бы в течение того времени, когда производились наблюдения, было бы незаметно из-за размеров его тела, то все же действие его постепенного исчезновения на тела, пребывающие в подлунном мире, могло бы быть в определенной степени чувственно воспринято. Ибо постепенное исчезновение того, что подвержено уничтожению, происходит путем уничтожения частей, на кои оно распадается; тела же эти, получающиеся от распада постепенно исчезающего тела, необходимо должны или целиком оставаться в мире, или распадаться на другие части: в том и другом случае в мире должны произойти явные изменения — или в частях мира, или же в качествах его частей. Если бы тела изменялись в количественном отношении, то изменялись бы также их действия и состояния; если же изменялись бы действия и состояния — в особенности же небесных тел, — то и в подлунном мире должны были бы произойти какие-то изменения. Представить себе исчезновение небесных тел — это значит допустить изъян в Божественном порядке, который, по мнению философов, существует в этом мире. Однако это утверждение недостаточно обоснованно».

Абу Хамид говорит:

«Второе доказательство, приводимое философами относительно невозможности уничтожения мира, заключается в следующем. Они говорят: "Субстанция мира не может быть уничтожена, ибо нельзя мыслить себе

причины этого, а чтобы нечто не уничтожавшееся уничтожилось — для этого непременно должна быть причина. Или этой причиной должна быть воля Извечного, но это невозможно, ибо если бы Он пожелал, чтобы этого нечто не было после того, как Он не желал, чтобы его не было, то он должен был бы измениться, — или же следует принять, что Извечный и Его воля остаются одними и теми же при всех условиях, хотя предмет Его желания переходит от существования к несуществованию. Упомянутое нами положение, что существование возникшей во времени вещи не может быть обусловлено извечной волей, служит доказательством также и невозможности уничтожения [этой вещи]".

Но мы добавим к этому положение, еще более запутанное, чем это. Оно заключается в следующем. Желаемый предмет, без сомнения, есть действие водящего, а всякий, кто не действовал, а затем стал действовать, — если он сам не изменялся, — необходимо должен произвести свое действие после того, как этого действия не было, ибо если бы водящий оставался таким же, каким он был раньше, то не было бы его действия, а раз не было бы его действия, то, значит, он ничего бы не делал (а небытие не есть нечто сущее), но как же в таком случае возникло бы его действие? Если мир уничтожается и у Извечного возникает новое действие, поскольку этого действия раньше не было, то что же такое это действие? Существование мира? — Этого не может быть, ибо существование прекратилось. Или же его действие есть несуществование мира? Но несуществование мира не есть нечто сущее и поэтому не может быть действием. Ибо наименьшая степень действия состоит в том, что это действие есть нечто сущее, а небытие мира не есть нечто сущее, и поэтому нельзя было утверждать: это — то, что было содеяно Действователем и сотворено Творцом.

Из-за сложности этого вопроса философы утверждают, что мутакаллимы делятся на приверженцев четырех учений, кои взялись совершить невозможное».

Я говорю:

«Что касается того, что он говорит о философах, кои принуждают своих противников, признающих в этом рассуждении несуществование мира, прийти к выводу, что от Извечного, от Творца, проистекает новое действие, а именно уничтожение, — так же, как они принудили их прийти к такому выводу относительно возникновения во времени, — то об этом уже говорилось, когда рассматривался вопрос о сотворении во времени: ведь трудности, возникающие в вопросе о сотворении во времени, те же самые, что и те, кои возникают в вопросе об уничтожении, и повторять сказанное нет никакого смысла.

Что же касается того сомнительного положения, [которое вытекает из допущения,] что всякий, кто признает сотворение мира во времени, должен необходимо признать, что акт Действователя был связан с небытием, так что акт Действователя вызывал небытие, то это есть такое положение, допущение которого считалось позорным всеми сторонами; потому-то они и прибегли к тем рассуждениям, о которых Абу Хамид говорит дальше. Все это с необходимостью должен признать тот, кто утверждает, что

акт действователя связан с абсолютным сотворением, т.е. с сотворением чего-то, что не существовало ранее в потенции и не было возможным, — что было приведено Действователем из потенциального состояния в актуальное и было сотворено из ничего.

Но для философов акт Действователя есть не что иное, как приведение в актуальное состояние того, что находилось в потенции, а это действие, по их мнению, связывается с существующим двояким образом: через сотворение — когда вещь приводится из потенциального существования в существование актуальное, так что ее небытие исчезает — и через уничтожение — когда вещь приводится из актуального существования в существование потенциальное, так что ее небытие возникает. Но тот, кто не согласен с тем, что акт Действователя именно таков, необходимо должен признать, что акт Действователя связан с небытием двояким образом, т.е. как через сотворение, так и через уничтожение. Но поскольку это кажется более ясным в отношении уничтожения, мутакаллимы не смогли отделаться от своих противников. Ибо совершенно очевидно, что говорящий так должен признать, что Действователь вызывает небытие, так как если Он приводит вещь из существования в чистое небытие, то Он, ставя себе это первой целью, совершает нечто противоположное тому, что бывает, когда Он приводит ее из актуального существования в потенциальное существование, поскольку в этом случае возникновение небытия есть нечто второстепенное.

Тот же самый вывод они должны сделать и в отношении сотворения; только здесь он не столь очевиден; в самом деле, если вещь существует, то это значит, что небытие устранено, а раз так, то сотворение есть не что иное, как превращение небытия вещи в ее существование; но так как это движение направлено на сотворение, то мутакаллимы вправе утверждать, что акт действователя связан только с сотворением. Они не могут этого сказать относительно уничтожения, так как это движение направлено на небытие. Поэтому они не вправе утверждать, что акт действователя связан только с сотворением, а не с устранением небытия, ибо при сотворении необходимо устранение небытия, в силу чего его действие необходимо должно быть признано связанным с небытием. Ибо, согласно их учению, существующее может быть либо в таком состоянии, когда его вообще нет, либо в таком, когда оно актуально существует. Акт действователя, таким образом, не связан с существующим ни тогда, когда последнее существует актуально, ни тогда, когда его вообще нет.

В таком случае одно из двух: или акт Действователя не связан с существующим вообще, или же он связан с небытием, превращаемым в существование. Тот, кто понимает Действователя таким образом, должен считать возможным превращение небытия в существование и существования в небытие; при этом он должен считать, что акт Действователя может быть связан с превращением одной из этих противоположностей в другую. Но это совершенно невозможно по отношению к противоположностям, не говоря уже о небытии и существовании. Эти люди понимают Действователя так, как человек со слабым зрением вместо самого предмета воспринимает тень его, так что мутакаллимы ошибочно принимают тень предмета за

сам предмет. Но, как ты видишь, все эти трудности возникают перед теми, кто не понял, что сотворение есть приведение вещи из потенциального существования в актуальное, а уничтожение, наоборот, превращение ее из чего-то актуального в нечто потенциальное. Отсюда видно, что возможность и материя необходимы для всего возникающего и что сущее само по себе не может ни исчезнуть, ни возникнуть.

Что касается того, что Абу Хамид говорит об аш'аритах, кои считают возможным возникновение самостоятельной субстанции, но не считают возможным ее исчезновение, то это в высшей степени слабое учение, ибо те следствия, кои вытекают из [признания] уничтожения, вытекают также и из [признания] сотворения, но поскольку первый случай более очевиден, то думают, что между тем и другим есть в этом отношении различие. Далее он говорит о том, как последователи различных учений разрешают сомнение, возникающее у них в вопросе об уничтожении».

Абу Хамид говорит:

«Му'тазилиты утверждают: действие, исходящее от Действователя, есть нечто существующее, т.е. действие это заключается в исчезновении, создаваемом Им вне субстрата; весь мир уничтожается в одно мгновение, и само собой уничтожается созданное [Действователем] исчезновение, так что оно уже не нуждается в каком-то другом исчезновении — и так до бесконечности».

Изложив их ответ, разрешающий это сомнение, он говорит:

«Такой ответ порочен в нескольких отношениях. Во-первых, исчезновение трудно понять как существующее, и создание его невозможно. Более того, если исчезновение есть нечто существующее, то почему оно уничтожается само собой, без того, чтобы его уничтожили? Далее, почему уничтожается мир? Создание уничтожения и принадлежность его к сущности мира невозможны, так как нечто принадлежащее субстрату связано с субстратом и существует вместе с ним хотя бы лишь мгновение. Если исчезновение и существование могут пребывать вместе в одном субстрате, то первое не должно быть противоположностью второго и вызывать его исчезновение. Если же исчезновение не создано ни в мире, ни в [каком-либо другом] субстрате, то почему существование исчезновения должно быть противопоставлено существованию мира? Далее, в этом учении содержится и другое порочное положение, а именно: что Всевышний Аллах не может уничтожить одни части этого мира, не уничтожая при этом других, а может создать лишь такое исчезновение, при котором мир уничтожается целиком, ибо если исчезновение не имеет субстрата, то оно имеет одинаковое отношение ко всем частям мира».

Я говорю:

«Это рассуждение слишком глупо, чтобы заниматься его опровержением: исчезновение и уничтожение — это синонимы, и если не может быть создано небытие, то не может быть создано и исчезновение. Если бы мы даже предположили, что исчезновение есть нечто существующее, то оно

в лучшем случае смогло бы быть только акциденцией, но существование акциденции вне субстрата невозможно. И как это можно себе представить, будто небытие вызывает небытие?! Все это похоже на бред больного, страдающего воспалением грудобрюшной преграды».

Абу Хамид говорит:

«Приверженцы второго учения — каррамиты, кои говорят, что акт Действователя есть уничтожение, а уничтожение есть нечто существующее, которое создает Творец (велик Он) в самом себе и через которое мир становится несуществующим. Точно так же и существование, по их мнению, возникает через сотворение в самом Творце, через которое мир становится существующим. Это рассуждение также порочно, ибо оно делает Извечного [Творца] субстратом творений, имеющих начало во времени. Далее это рассуждение не поддается разумному истолкованию, поскольку в сотворении может быть воспринято только существование, соотнесенное с волей и могуществом; признание чего-то другого, кроме воли, могущества и его предмета, т.е. мира, — дело непостижимое. И то же самое относится к уничтожению».

Я говорю:

«Что касается каррамитов, то они считают, что имеются три вещи: Действователь, действие (то, что называют творением) и предмет действия (то, с чем связано действие). Точно так же они считают, что имеются уничтожитель, действие, называемое уничтожением, и нечто несуществующее. Они считают, что действие принадлежит к сущности Действователя; возникновение нового состояния в Действователе, по их мнению, не означает, что в Действователе нечто возникает во времени, ибо такое состояние имеет природу отношения и связи, причем возникновение нового отношения и новой связи не требует возникновения чего-то нового в субстрате; новые события, требующие изменения в субстрате, суть те, кои изменяют сущность субстрата, как, например, при превращении вещи из белой в черную. Их утверждение, что действие принадлежит к сущности Деятеля, неверно; между Действователем и предметом действия существует отношение, которое, будучи рассматриваемо со стороны Действователя, называется действием, а будучи рассматриваемо со стороны предмета действия — претерпеванием. Принимая такое положение, каррамиты, однако, не должны принимать ни то, что Извечный творит нечто во времени, ни то, что Извечный не извечен, как это полагали аш'ариты, но они неизбежно должны прийти к выводу, что существует причина, предшествующая Извечному, ибо если Действователь сначала не действует, а потом действует, причем условия для существования предмета его действия появляются во время его бездействия, то в Действователе, очевидно, в момент действия должно возникнуть качество, которого до действия в нем не было, а каждая возникающая вещь должна иметь причину своего возникновения. Таким образом, должна была существовать другая причина до первой и т. д. до бесконечности, о чем уже говорилось ранее».

Абу Хамид говорит:

«Приверженцы третьего учения — аш'ариты, кои утверждают, что акциденции исчезают сами собой и устойчивость их нельзя представить себе, ибо если бы можно было представить себе их устойчивость, то по этой самой причине нельзя было бы себе представить их исчезновение. Субстанции не устойчивы сами по себе, они устойчивы лишь потому, что устойчивость привносится в их существование [извне]. Если бы Всевышний Аллах не создал устойчивости, субстанции были бы несуществующими, ибо устойчивости не существовало бы. Это ошибочное мнение, ибо в нем отрицается то, что воспринимается чувством; согласно этому мнению, чернота, так же как и белизна, не устойчива и существование черноты и белизны непрерывно возобновляется. Разум не может с этим согласиться; он не может согласиться и с рассуждением тех, кто говорит, что тело каждое мгновение возобновляет свое существование, ибо разум считает, что волос, который имеется на голове человека сегодня, — это тот же, который был вчера, а не подобие его; то же самое он считает верным и в отношении белого и черного. Сомнение, далее, возникает и по поводу следующего: если то, что устойчиво, устойчиво благодаря определенной устойчивости, то и у Всевышнего Аллаха атрибуты должны быть устойчивы благодаря некоторой устойчивости, а эта устойчивость будет устойчива благодаря другой устойчивости и т. д. до бесконечности».

Я говорю:

«Это рассуждение, т.е. что все сущее находится в постоянном течении, в высшей степени несостоятельно, хотя оно разделяется многими мыслителями древности; нет конца тем нелепостям, к коим она приводит. Как может сущее обрести существование, если сущее исчезает само собой, причем благодаря его исчезновению исчезает и существование? Если оно исчезло само собой, то оно и возникло само собой, и в этом случае то, благодаря чему оно возникло, должно быть тождественно с тем, благодаря чему оно исчезает, а это невозможно. Ибо существование противоположно исчезновению, и невозможно, чтобы две противоположности совпали в одной и той же вещи в одном и том же отношении. Поэтому в чистом сущем нельзя себе представить исчезновение, ибо если бы его существование требовало его небытия, то оно должно было бы в одно и то же время быть несуществующим и существующим, а это невозможно. Далее, если существующие вещи устойчивы благодаря атрибуту, устойчивому самому по себе, то спрашивается: изменения отсутствуют в них постольку, поскольку они существуют, или же постольку, поскольку они не существуют? Последнее невозможно; следовательно, постольку, поскольку они существуют, они устойчивы. Но если любая существующая вещь постольку, поскольку она существует, должна быть устойчивой, а небытие есть нечто для нее чуждое, то почему же, хотелось бы мне знать, мы нуждаемся в этом атрибуте устойчивости, чтобы сделать существующие вещи устойчивыми? Можно подумать, что все эти рассуждения исходят от человека с помутнившимся разумом. Оставим же приверженцев этого уче-

ния: нелепость их рассуждений слишком очевидна, чтобы они нуждались в опровержении».

Абу Хамид говорит:

«Приверженцы четвертого учения — это те аш'ариты, которые утверждают следующее: акциденции исчезают сами собой, субстанции же исчезают тогда, когда Всевышний Аллах не создает в них ни движения, ни покоя, ни соединения, ни разложения, так как не может быть устойчивым тело, которое и не движется, и не покоится, ибо в этом случае оно было бы несуществующим. Две группы аш'аритов, поскольку они не понимают, каким образом небытие может быть действием, как будто бы склоняются к тому мнению, что уничтожение есть не действие, а скорее воздержание от действия. Так как все эти доводы оказались ложными, то философы говорят, что нельзя уже утверждать, что уничтожение мира возможно, если даже принять, что мир был сотворен во времени; ибо хотя философы признают, что человеческая душа была сотворена, они все же отстаивают невозможность ее уничтожения, приводя доводы, очень близкие к вышеупомянутым. Короче говоря, согласно философам, нельзя себе представить, чтобы нечто существующее само по себе и не принадлежащее к субстрату стало несуществующим после своего существования, независимо от того, извечно оно или имеет начало во времени. Если кто-либо возразит им, что, когда находящийся под водой огонь заставляет ее закипать, последняя уничтожается, они отвечают на это, что вода не уничтожается, а лишь превращается в пар, после чего [пар опять становится] водой, причем ее первоматерия, т.е. *хайула*[193], с которой связана форма воды, сохраняется, когда вода становится воздухом, ибо *хайула* только сбрасывает форму воды и облачается в форму воздуха. Когда воздух охлаждается, он сгущается и превращается в воду, не принимая, однако, новой материи, ибо элементы имеют общую материю, в коей меняются лишь ее формы».

Я говорю:

«Кто утверждает, что акциденции не могут сохраняться в два мгновения и что их существование в субстанциях является условием устойчивости этих субстанций, тот не понимает противоречивости своего рассуждения, ибо если субстанции составляют условие существования акциденций — поскольку акциденции не могут существовать без субстанций, коим они принадлежат, — а акциденции принимаются за условие существования субстанций, то субстанции необходимо должны составлять условие своего собственного существования; но ничто не может составлять условие своего собственного существования. Далее, как могут акциденции быть таким условием, когда они сами не могут сохраняться в два мгновенья. Ведь если "теперь" есть конец и их несуществования, и срока их существования, то субстанция должна была уничтожиться в это "теперь", ибо в этом "теперь" нет ни срока несуществования, ни срока существования. Если бы в "теперь" имелось бы нечто из срока несуществования или срока существования, то оно не могло бы быть концом предыдущего и началом последующего.

Короче говоря, нелепо предполагать, будто то, что не сохраняется в два мгновенья, может быть условием устойчивости существования чего-то такого, что существует в два мгновенья. В самом деле, вещь, которая существует в два мгновенья, более способна к устойчивому существованию, чем та, которая не существует в два мгновенья, ибо то, что не существует в два мгновенья, существует в "теперь", которое текуче: но то, что существует в два мгновенья, обладает устойчивым существованием; так каким же образом нечто текучее может быть условием существования чего-то устойчивого или каким образом то, что обладает видовой устойчивостью, может быть условием устойчивости того, что устойчиво как единичное? Все это бред. Надо знать, что тот, кто не признает *хайула* для возникающих и уничтожающихся вещей, должен рассматривать сущее как нечто простое и нечто такое, в чем не может быть уничтожения, ибо простое не изменяется и субстанция его не переходит в другую субстанцию. Поэтому Гиппократ говорит: "Если бы человек был из чего-то одного, то тело его не могло бы испытывать боли", т.е. оно не подвергалось бы уничтожению и изменению. Равным образом оно должно было бы не образовываться, а быть чем-то таким, что существовало и существует беспрерывно. То, что Абу Хамид рассказывает здесь относительно различия, проводимого Ибн Синой между возникновением и уничтожением души, не имеет смысла».

Абу Хамид, отвечая философам, говорит:

«Ответ таков. Поскольку вопрос поставлен относительно упомянутых вами приверженцев различных учений, то, хотя мы могли бы защищать каждое из них и показать, что ваши возражения, исходящие из ваших основоположений, несостоятельны (ибо против ваших основоположений можно выставить подобного же рода возражения), мы не будем настаивать на этом и поговорим о приверженцах лишь одного учения. Мы спрашиваем: как вы опровергнете того, кто утверждает, что творит и уничтожает воля Всевышнего Аллаха: Аллах пожелает — сотворит, пожелает — уничтожит, ибо таков смысл того, что Он, Всевышний, всемогущ и что сам Он не изменяется, а изменяется только Его действие? Что же касается вашего утверждения, что, поскольку действие должно исходить от Действователя, невозможно понять, какое действие может исходить от Него, когда Он уничтожает, то на это мы отвечаем так: то, что исходит от Него, есть нечто новое, и это новое есть несуществование, ибо несуществования не было, а потом оно появилось как нечто новое; это как раз и есть то, что от Него исходит. Если вы скажете: "Несуществование — это ничто, как же оно могло исходить от Действователя?" — то мы ответим: если несуществование не есть нечто, то как же оно могло иметь место? В самом деле, "исходить от Него" — значит только то, что имевшее место соотнесено с Его всемогуществом. Если имевшее место мыслимо, то почему немыслима соотнесенность его со всемогуществом?»

Я говорю:

«Все это — порочное, софистическое рассуждение. Философы не отрицают, что когда вещь уничтожается оттого, что ее уничтожают, то возни-

кает несуществование вещи; они только говорят, что действие уничтожающего связано с вещью не тем, что она становится несуществующей, а лишь тем, что она переходит из актуального существования в потенциальное, так что несуществование есть следствие этого перехода; таким именно образом несуществование соотносится с Действователем. Но из того, что несуществование вещи следует за действием Действователя, не вытекает, что Действователь уничтожает первичным и сущностным образом. Когда мы при обсуждении этого вопроса согласились с Абу Хамидом, что несуществование уничтожающейся вещи неизбежно следует за действием уничтожающего, то он из этого сделал заключение, что несуществование вещи сущностным и первичным образом вытекает из действия, но это невозможно. Ибо акт Действователя связан с несуществованием вещи не поскольку она есть нечто несуществующее, т.е. связан не первичным и сущностным образом; поэтому, если бы чувственно воспринимаемые существующие вещи были простыми, то они не могли бы ни возникать, ни уничтожаться — разве только тогда, когда акт Действователя связан с их несуществованием сущностным и первичным образом. Но акт Действователя связан с несуществованием лишь акцидентально и вторично: предмет переходит из актуального существования в иное существование посредством действия, за которым следует несуществование, подобно тому как за превращением огня в воздух следует несуществование огня. Вот как обстоит дело с существованием и несуществованием у философов».

Абу Хамид говорит:

«Какая разница между вами и теми, кто совершенно отрицает возможность несуществования акциденций и форм, кто утверждает, что несуществование есть вообще ничто, и спрашивает, каким образом оно может быть определено как нечто имеющее место и становящееся новым? Нет сомнения, что несуществование может быть представлено как наличествующее у акциденций, его можно определить как нечто наличествующее, можно мыслить его как нечто (от чего-то) исходящее, будут ли его называть чем-то или нет. Мыслима также и соотносимость этого события с могуществом Всемогущего».

Я говорю:

«Верно, что подобное несуществование имеет место; философы допускают его, так как оно исходит от Действователя по вторичному желанию и акцидентально; но из того, что оно исходит (от чего-то) или что оно мыслимо, не следует, что оно совершается сущностным или первичным образом. Разница между философами и теми, кто отрицает, что несуществование наличествует, состоит в том, что философы вовсе не отрицают этого, они отрицают лишь то, что это исходит от Действователя первичным и сущностным образом. Ибо акт Действователя не может быть связан с несуществованием первичным и сущностным образом; согласно философам, несуществование в бытии следует за актом Действователя. Сомнение возникало лишь для тех, кто утверждает, что мир может уничтожиться, превратившись в нечто совершенно не существующее».

Абу Хамид говорит:

«Философы могут ответить так: "Это сомнение возникает в учении тех, кто признает возможным несуществование вещи после ее существования, ибо у них можно спросить: "Что есть то, что наличествует?" Но, по нашему мнению, существующая вещь не уничтожается, ибо под уничтожением акциденций мы понимаем появление их противоположностей, т.е. существующих вещей, но не появление чистого несуществования, которое не есть что-то. Но как же можно описать то, что не есть что-то? Ведь если волос белеет, то здесь появляется лишь белизна, ибо белизна есть нечто существующее, но нельзя говорить, что появляется несуществование черноты».

Я говорю:

«Приписывать такой ответ философам неправильно, ибо философы не отрицают, что несуществование имеет место и что оно исходит от Действователя; они лишь не согласны с тем, что это исходит по первичному желанию, как должны утверждать те, кто считает, что вещь может перейти в чистое несуществование. Согласно философам, несуществование имеет место при исчезновении формы, которая есть нечто противоположное. Поэтому-то и правильно возражение Абу Хамида против этого рассуждения».

Абу Хамид говорит:

«Это неправильно по двум соображениям. Первое: подразумевает ли появление белизны отсутствие черноты или нет? Сказав "нет", философы тем самым будут противоречить тому, что мыслимо; если же они скажут "да", возникает вопрос: тождественно ли подразумеваемое подразумевающему или нет? Если скажут "тождественно", то это выражение будет содержать в себе противоречие, ибо вещь не может подразумевать самое себя; если же скажут "нетождественно", то спрашивается: мыслимо ли это "нетождественное" или нет? Если окажут "нет", то мы спросим: а откуда вы знаете, что появление белизны подразумевает несуществование черноты? Ведь суждение о том, что оно подразумевает его, уже есть признание того, что несуществование черноты мыслимо. Если же они скажут "да", то спрашивается: это подразумеваемое, которое мыслимо, т.е. несуществование черноты, — извечно ли оно или возникло? Если скажут "извечно", то это нелепо; если же скажут "возникло", то как же может не быть мыслимо то, что определяется как возникшее во времени? А если они скажут: "И не извечно, и не возникло", — то это также нелепо, ибо в таком случае, если бы мы сказали до появления белизны, что чернота есть нечто несуществующее, то это было бы ложью, а если бы мы это сказали после появления белизны, то это было бы истиной. Нет сомнения, что это имеет место и что это имеющее место мыслимо, и необходимо, чтобы оно было соотнесено со Всемогущим».

Я говорю:

«Это нечто такое, что мыслимо и может быть соотнесено со Всемогущим, но только акцидентально, а не сущностно, ибо акт Действователя

не связан ни с несуществованием вообще, ни с несуществованием чего-то, поскольку Всемогущий не в состоянии существующее сделать несуществующим первичным и сущностным образом, т.е. само существование превратить в само несуществование. Тот, кто не признает материи, не может отрешиться от этого сомнения, т.е. он должен считать акт Действователя связанным с несуществованием первичным и сущностным образом. Все это ясно, и говорить много об этом нет никакого смысла. Поэтому мудрецы говорят, что имеется два сущностных начала для возникающих и уничтожающихся вещей: материя и форма, и одно акцидентальное начало — несуществование, которое есть условие появления того, что появляется, а именно как предшествующее ему: когда возникающая вещь начинает существовать, ее несуществование исчезает, а когда она уничтожается, появляется ее несуществование».

Абу Хамид говорит:

«Второе возражение — следующее: согласно философам, есть акциденции, ["кои могут уничтожаться не из-за появления их противоположности"; так, например, движение не имеет противоположности: противоположность между движением и покоем — это, по мнению философов, противоречивость между обладанием и лишенностью, т.е. между существованием и несуществованием, а не между одним существованием и другим. Покой есть отсутствие движения; когда движение прекращается, покой возникает не как его противоположность, а как чистое несуществование. То же самое можно сказать о тех качествах, кои относятся к завершению, как, например, о впечатлениях, производимых образами чувственно воспринимаемых вещей на льдообразную влагу глаза, а тем более о впечатлениях, производимых на душу формами вещей, воспринимаемых разумом; все эти качества имеют своей основой такое существование, появление которого не сопровождается уничтожением их противоположности, а уничтожение этих качеств значит лишь то, что их существование прекращается без последующего появления их противоположности, поэтому их исчезновение может служить примером возникновения чистого несуществования. Возникновение такого несуществования есть нечто мыслимое, а то, что мыслимо как совершающееся само по себе, если даже оно и не является чем-то [реальным], мыслимо как соотнесенное с могуществом Всемогущего. Поэтому ясно, что когда представляют себе некое событие как совершающееся благодаря Вечной Воле, то безразлично, является ли совершающееся событие несуществованием или существованием".] Наоборот, если считать, что несуществование исходит от Действователя так же, как от Него исходит существование, то [следует признать, что] между ними есть величайшее различие. Но если считать существование чем-то первичным, а несуществование — чем-то вторичным, т.е. если считать, что несуществование исходит от Действователя через посредство какого-то существования, иными словами, если считать, что Действователь преобразует актуальное существование в потенциальное, устраняя актуальность, которая представляет собой свойство субстрата, то это истинно. Исходя из этого, философы полагают, что не невозможно, чтобы мир уничтожился в

смысле перехода в другую форму, ибо несуществование в этом случае будет чем-то последующим и происходящим акцидентально. Но совершенно невозможно, по их мнению, чтобы вещь уничтожалась и превратилась в нечто абсолютно не существующее, ибо в таком случае акт Действователя был бы связан с несуществованием первичным и сущностным образом».

* * *

Во всем этом рассуждении Абу Хамид принимает происходящее акцидентально за происходящее сущностно, потому он и заставляет философов приходить к таким выводам, кои они сами считают нелепыми. Большинство рассуждений, содержащихся в книге Абу Хамида, именно таково. Поэтому самым подходящим названием для нее было бы: «Книга полной непоследовательности» или «Непоследовательность Абу Хамида», а не «Непоследовательность философов»; а самым подходящим названием для нашей книги было бы: «Книга о различии между истиной и непоследовательными рассуждениями»...

Абу Хамид говорит:

«Что касается так называемой науки о природе;

то она представляет собой множество наук; мы перечислим ее части, дабы знали, что шариат не требует, чтобы в ней что-либо оспаривалось или отрицалось, за исключением упоминаемых нами случаев. Она делится на главные разделы и на подразделы. Главных разделов восемь. Первый раздел — о делимости, движении и изменении, кои присущи телу как таковому, и о таких отношениях и следствиях движения, как время, место и пустота; все это содержится в книге "Чтения о природе"[194]. Второй раздел — о расположении частей элементов мира, т.е. небес и четырех элементов, кои находятся в подлунном мире, об их природе и причине, почему каждый из них занимает определенное место; все это содержится в книге "О небе и о мире"[195]. Третий раздел — об условиях возникновения, уничтожения, самопроизвольного и полового размножения, роста, старения, превращения, а также о том, как сохраняются виды, несмотря на то, что особи уничтожаются вследствие двух небесных движений [к западу и к востоку]; все это содержится в книге "О возникновении и уничтожении"[196]. Четвертый раздел — о том, что бывает с четырьмя элементами при смешении, вследствие которого возникают такие небесные явления, как облака, дожди, гром, молнии, ореолы вокруг луны, радуга, удары грома, ветры и землетрясения. Пятый раздел — о минеральных субстанциях. Шестой раздел — о свойствах растений. Седьмой раздел — о животных; им посвящена книга "О природе животных". Восьмой раздел — о животной душе и о воспринимающих силах; в этом разделе утверждается, что душа человека не умирает со смертью тела, что она есть духовная субстанция, которая не может уничтожиться.

Что касается подразделов, то их семь. Первый содержит врачебную науку; ее цель — познать начала человеческого тела, свойственные ему состояния здоровья и болезни, их причины и признаки, дабы изгонять болезни и сохранять здоровье. Второй подраздел — это астрология; наблю-

дая расположение и сочетание звезд, звездословы строят предположения о состоянии мира и государства и [о следствиях, кои вытекают из определенных] дат рождения и годов. Третий подраздел — это физиогномика, которая по внешнему облику [человека] судит о [его] характере. Четвертый подраздел — это толкование снов; из сновидений заключают о том, что видела душа из мира сокровенного, ибо воображающая сила представляет все инообразно. Пятый подраздел — это наука чародейства, состоящего в сочетании небесных сил с силами некоторых земных тел, дабы из их сочетания получить силу, творящую чудеса в земном мире. Шестой подраздел — это наука заклинаний, состоящая в смешивании сил земных субстанций, дабы из их смешения возникли чудесные вещи. Седьмой подраздел — это алхимия; цель ее — изменять свойства минеральных субстанций таким образом, чтобы посредством тех или иных уловок получить золото и серебро. Нет никаких оснований утверждать, что какая-нибудь из этих наук противоречит шариату; во всех этих науках мы расходимся с философами в четырех положениях».

Я говорю:

«Что касается перечисления восьми родов наук о природе, то оно, по учению Аристотеля, правильно. Но что касается наук, перечисленных Абу Хамидом в качестве их подразделов, то они не таковы, как он их представил. Врачебная наука не входит в число наук о природе, так как она есть практическое искусство, которое лишь берет свои начала из науки о природе: ведь наука о природе есть умозрительная наука, а врачебная наука есть практическое искусство. Когда мы говорим о чем-то, что служит предметом как практической, так и умозрительной науки, то мы можем рассматривать такой предмет с двух сторон; так, например, фисиолог[197] рассматривает здоровье и болезнь как роды природных явлений, в то время как врач, рассматривая их, ставит себе целью узнать, как сохранить одно и подавить другое, т.е. как сохранить здоровье и подавить болезнь. Астрология также не принадлежит к числу наук о природе; она предвещает только будущие события и принадлежит к тому же виду [занятий], что гадание и предсказывание. К тому же самому виду [занятий] относится и физиогномика, только предмет ее — скрытые явления в настоящем, а не в будущем.

Толкование снов также есть предсказывающая наука; подобного рода наука не принадлежит ни к умозрительным, ни к практическим наукам, хотя и считается, что она имеет практическую пользу. Что же касается чародейских наук, то они несостоятельны, ибо если мы примем, что положения [небесных] сфер оказывают воздействие на искусственные вещи, то это действие остается только в самой вещи и не переходит от нее на другие вещи, находящиеся вне ее. Что касается наук о заклинаниях, то они принадлежат к тому, что вызывает удивление, но не являются умозрительными искусствами. Весьма сомнительно, существует ли алхимия [как действительная наука]; если да, то ее искусственные произведения не могут быть тождественны с произведениями природы; в лучшем случае искусство может только подражать природе, но оно никогда не достигнет

действительности самой природы. Что касается вопроса о том, может ли она производить что-либо такое, что было бы похоже на естественные произведения, рассматриваемые как род, то у нас нет достаточных данных для того, чтобы ответить на него положительно или отрицательно; а эти данные можно получить лишь после продолжительных опытов.

Рассмотрим же теперь упомянутые Абу Хамидом четыре положения».

Абу Хамид говорит:

«Первое положение. Философы утверждают, что связь, наблюдаемая между причинами и действиями, есть необходимая связь и что существование причины без действия или действия без причины невозможно и немыслимо.

Второе положение. Они говорят, что человеческие души суть субстанции, существующие сами по себе и не запечатленные в теле, что смерть означает разрыв существующей между душой и телом связи, когда прекращается управление души телом, и что если бы душа не была связана с телом, то тело существовало бы в любое время само по себе. Они утверждают, что это познано ими на основе логического доказательства.

Третье положение. Они говорят, что эти души не могут прекратить свое существование; они утверждают, что, раз эти души существуют, они вечны и бессмертны, так что невозможно представить себе их уничтожение.

Четвертое положение. Они говорят, что эти души [после гибели тела] не могут вновь вселиться в то или иное тело.

Что касается первого положения, то его следует оспаривать, ибо необходимо признать существование чудес, нарушающих обычный порядок [явлений]; таково, например, превращение жезла в змею, воскресение мертвого и раскалывание луны[198]; те, кто рассматривает обычный порядок [явлений] как необходимость, считают все это невозможным. Воскресение мертвого в Коране они истолковывают в иносказательном смысле и говорят, что под этим подразумевается прекращение смерти невежества при жизни знания; превращение жезла в змею они истолковывают как ясное Божественное доказательство, данное Моисеем в опровержение ложных учений еретиков; что касается раскалывания луны, то многие из них отрицают, что это произошло действительно, и утверждают, что об этом мнения расходятся. Чудеса, нарушающие обычный порядок [явлений], философы признают только в трех случаях.

Первый случай относится к воображающей силе; они утверждают, что когда эта сила становится господствующей и сильной, так что ощущения и восприятия не могут подавить ее, то она созерцает нерушимую скрижаль и на ней запечатлеваются формы отдельных вещей, которые должны возникнуть в будущем; это происходит с пророками наяву и с другими людьми — во сне, причем это является отличительной особенностью пророчества, принадлежащей к воображающей силе.

Второй случай относится к отличительному свойству умозрительной силы разума, а именно к проницательности, быстроте перехода от одной

познаваемой вещи к другой; часто, когда в присутствии проницательного мужа говорят о том, что требуется доказать, он сразу схватывает доказательство, а когда при нем упоминают доказательство, он сам схватывает то, что требуется доказать. Короче говоря, когда ему указывают средний термин, он тотчас же выводит и заключение, а когда в уме у него есть два термина заключения, то он тотчас же схватывает и средний термин, связывающий их.

В этом отношения люди отличаются друг от друга; есть такие, которые все понимают самостоятельно; есть такие, которые понимают тогда, когда им намекают хоть слегка, и есть такие, которые, даже когда им намекают, понимают только после больших усилий. Здесь вполне допустимо, с одной стороны, что отсутствие проницательности может достигнуть такой степени, что человек, даже когда ему намекают, оказывается неспособным воспринимать умопостигаемое; с другой же стороны, можно предположить, что проницательность и опытность могут достигнуть такой степени, что человек мгновенно схватывает все или большинство предметов разумного восприятия. Со стороны количества люди, обладающие проницательностью, отличаются друг от друга тем, что одни из них проницательны во всех вопросах, а другие — лишь в некоторых. Со стороны качества эти люди отличаются по быстроте и легкости схватывания умопостигаемого: безгрешная, чистая душа в самый короткий срок может благодаря своей проницательности постигнуть все предметы разумного восприятия; такова душа пророка, который обладает чудесной умозрительной силой, так что он не нуждается ни в каком обучении для постижения предметов разумного восприятия, ибо он как бы обучается этому сам; об этом пророк говорит в следующих словах: "Елей которого почти светится, хотя он не соприкасается с огнем".

Третий случай относится к практической силе души, которая может достигнуть такой степени, что ее воздействие будут испытывать предметы природы, так что последние будут подчиняться ей; так, например, когда душа кого-нибудь из нас представляет себе что-нибудь, то части тела и их силы повинуются ей и приходят в движение в соответствии с тем, что она себе представила; когда человек представляет себе что-нибудь сладкое, то углы его рта смачиваются, и приходит в действие та сила, которая вызывает слюну там, где она находится; когда представляют себе соитие, соответствующая сила воздействует на определенные части тела.

Если человек проходит по жерди, перекинутой между двумя стенами над пустым пространством, то его воображение возбуждается при мысли о возможном падении, его тело подвергается воздействию этого воображения и он падает; но когда жердь положена на земле, он ходит по ней и не падает. Это происходит по той причине, что тело и телесные силы созданы для того, чтобы служить и подчиняться душе; вот почему имеется разница в этих силах, соответствующая разнице в чистоте и силе души. Нет ничего невозможного в том, чтобы сила души достигала такой степени, что ей повинуются естественные силы, находящиеся вне человеческого тела, ибо душа [человека] не запечатлена в его теле. Вместе с тем у человека имеется прирожденное стремление и склонность управлять своим телом.

И если возможно, что органы его тела повинуются ему, то нет ничего невозможного в том, что и другие вещи вне его тела будут повиноваться ему, что его душа сможет управлять порывами ветра и потоками дождя, ударом молнии или землетрясением, поглощающим землю вместе с ее обитателями. Это, как известно, происходит, когда возникает холод, или жар, или движение воздуха; этот жар или этот холод вызываются душой человека, и все это происходит без наличия видимой природной причины; нечто подобное есть чудо, совершенное пророком.

Но все это происходит только в материях, восприимчивых к таким воздействиям, но не бывает, чтобы дерево превратилось в животное или чтобы луна, которая не подвержена расщеплению, раскололась. Таково учение философов о чудесах, и мы не отвергаем всего, что они утверждают, ибо такие вещи действительно происходят с пророками; мы не согласны с ними, лишь поскольку они, ограничиваясь признанием этого, отрицают возможность превращения жезла в змею, воскрешения мертвых и тому подобного. Мы должны заниматься этим вопросом для успешного доказательства существования чудес, а также и с другой целью, а именно: для обоснования учения мусульман, на котором зиждется их вера в то, что Аллах всемогущ. Теперь мы приступим к исполнению нашего намерения».

Я говорю:

«Предшествовавшие [мыслители] не занимались вопросом о чудесах, так как, согласно их учению, такие вещи не следует обсуждать и подвергать сомнению, ибо они составляют начала шариата, и человек, который обсуждает их и подвергает их сомнению, заслуживает наказания, так же как и те, кто исследует другие общие начала шариата, например: существуют ли Аллах, блаженство и добродетели. Ибо нет никакого сомнения, что они существуют, а то, как они существуют, есть нечто Божественное, чего не может постигнуть человеческий разум. Ведь эти начала служат основой поведения человека, благодаря которой человек становится добродетельным, а приобретать знания он может лишь после того, как он достиг добродетели. Никто не должен заниматься исследованием начал, на которых основывается добродетель, пока он сам не достиг добродетели, и если [верно, что] умозрительные науки могут быть доведены до совершенства лишь благодаря постулатам и аксиомам, кои прежде всего усваивает обучающий, то это тем более относится к повседневным делам.

Что касается причин, кои, согласно Абу Хамиду, побуждают философов принимать эти положения, то я не знаю ни одного философа, который признавал бы это, за исключением Ибн Сины. Если [такие явления] действительно имеют место и если возможно, что тело изменяется под воздействием чего-то такого, что не есть ни тело, ни находящаяся в теле сила, то возможны и упоминаемые им причины. Однако не все, что возможно по своей природе, может быть произведено человеком, ибо нам хорошо известно, что возможно для человека. Большая часть того, что возможно само по себе, невозможно для человека; то, что истинно в отношении посланника Божьего, а именно: что он может нарушить обычный порядок [явлений], невозможно для [обыкновенного] человека, хотя оно

и возможно само по себе. По этой причине никто не должен считать, что для посланников Божьих возможно то, что разум считает невозможным, и если ты хорошенько рассмотришь такие чудеса, существование которых подтверждается, то ты обнаружишь, что они относятся к вещам подобного рода. Самое очевидное [из чудес] — это бесценная Книга Аллаха, существование которой не есть нарушение обычного порядка [явлений]; об этом чуде мы знаем не из разговоров людей — не так, как о превращении жезла в змею; дивная природа Книги Божьей доказывается чувством и назиданиями для каждого бывшего или будущего человека до Судного дня. Таким образом, это чудо превосходит все остальные чудеса.

Пусть удовлетворится этим человек, не довольствующийся умалчиванием этого вопроса, и пусть он знает, что способ подкрепления веры в пророков, исходящий из [наличия] их отличительных свойств, совсем другой, а именно тот, на который в другом месте указывает сам Абу Хамид. Эта вера подкрепляется действием, проистекавшим из того качества, благодаря которому пророк называется пророком. Это действие позволяет познавать сокровенное и создавать священные законы, находящиеся в соответствии с истиной и разъясняющие такие действия, в которых кроется счастье всего человечества. Я не знаю ни одного предшествовавшего [мыслителя], кроме Ибн Сины, который бы придерживался в отношении снов взгляда, приписываемого Абу Хамидом философам. Предшествовавшие [мыслители] утверждают относительно откровения и снов только то, что они исходят от Аллаха (благостен Он и велик!) через духовное, бестелесное существо, которое, по их мнению, дарует людям разум; лучшие сочинители называют это существо деятельным разумом, а в шариате оно называется ангелом».

Вернемся же к тому, что Абу Хамид сказал об этих четырех положениях.

Первое положение

Абу Хамид говорит:

«По нашему мнению, связь между тем, что обычно считается причиной, и тем, что считается действием, не есть необходимая связь; о каждом из них нельзя сказать, что это есть то, а т.е. это. В равной мере утверждение и отрицание одного не включают в себя утверждения или отрицания другого, потому существование и несуществование одного не вытекает с необходимостью из существования и несуществования другого. Так, например, утоление жажды не заключает в себе питья, насыщение — еды, горение — соприкосновения с огнем, свет — восхода солнца, смерть — обезглавливания, выздоровление — принятия лекарства, очищение желудка — принятия слабительного средства. Точно так же обстоит дело со всеми прочими связями [между явлениями], наблюдаемыми во врачебной науке, науке о звездах, в искусствах и ремеслах. Ибо связь между этими явлениями основана на предопределении Всевышнего, вызывающего эти явления в последовательном порядке; но эта связь отнюдь не необходима сама по себе и может быть разорвана: Всевышний обладает властью создавать сытость без еды, смерть без обезглавливания, продление жизни — после обезглавливания, и так обстоит дело со всеми прочими связями [между явлениями]. Философы, однако, отвергают эту возможность и утверждают, что это невозможно.

Исследование всех этих бесконечных связей заняло бы слишком много времени, поэтому мы возьмем лишь один-единственный пример, а именно сожжение хлопчатой ткани от соприкосновения с огнем. Мы считаем возможным, что произойдет соприкосновение без сожжения, а также превращение хлопчатой ткани в пепел без всякого соприкосновения с огнем, хотя философы отрицают такую возможность. Обсуждение этого положения можно разделить на три части.

Первое. Наши противники утверждают, что причиной горения является только огонь; это естественная, а не основанная на воле причина, и она не может воздержаться от [осуществления] того, что исходит от ее природы, когда она приходит в соприкосновение с восприимчивым к ней субстратом. Мы отрицаем это и утверждаем следующее. Причиной горения, совершающей свое действие созданием в хлопчатой ткани черноты путем разъединения ее частей и превращения ее в пепел, является Всевышний Аллах, который действует либо через посредство ангелов, либо без всякого посредничества. Что касается огня, то это мертвое, бездеятельное тело. Так где же доказательство того, что огонь есть причина? Философы не имеют другого доказательства, кроме того, что они наблюдали горение, когда происходило соприкосновение с огнем, но наблюдение указывает лишь на то, что то и другое произошло одновременно, а не на то, что одно возникло благодаря другому. В действительности же нет никакой другой причины, кроме Всевышнего, ибо все согласны в том, что дух соединяется в семени животных с воспринимающей и движущей силами не благодаря природе, теплоте и холоду, влажности и сухости и что родитель, заронивший семя в чрево, не есть ни причина зародыша, ни причина его жизни, его зрения, слуха и всего прочего. И хотя известно, что те же силы существуют и у родителя, однако никто не говорит, что они наличествуют благодаря ему; нет, их наличие вызвано первым [Действователем] либо непосредственно, либо через посредство ангелов, коим поручено [создавать] вещи, имеющие начало во времени. Философы, говорящие о Творце, вполне убеждены в этом, а речь идет именно о них.

Было выяснено, что одновременное существование двух вещей не указывает на то, что одна из них существует благодаря другой. Мы разъясним это положение с помощью одного примера. Предположим человека, слепого от рождения, глаза которого покрыты пеленой и который никогда не слышал ни слова о различии между ночью и днем. Если днем удалить пелену с его глаз, и он откроет свои веки, то, увидев цвета, он будет думать, что глаза его воспринимают формы цветов потому, что он открыл свои глаза; он будет думать, что, пока его глаза здоровы и действуют и пока препятствия нет, а предмет, находящийся перед ним, имеет цвет, он, без сомнения, будет способен видеть. Но до тех пор, пока солнце не сядет и небо не потемнеет, он не поймет, что именно свет солнца есть причина того, что цвета запечатлелись в его глазах. Наши противники полагают, что среди начал существования имеются отдаленные и ближние причины,

кои вызывают события, совпадающие с ними [по времени], только потому, что эти причины постоянны, не пропадают и не являются движущимися телами, исчезающими [с поля зрения]. Если бы эти причины пропадали или исчезали с поля нашего зрения, то мы наблюдали бы разъединение [причин и действий] и поняли бы, что вне наблюдаемых нами [явлений] есть некая причина. И если принять их основоположения, мы впадаем в противоречие.

Поэтому философы, обладающие пытливым умом, признали, что те случайные явления и события, кои происходят при соприкосновении тел и вообще при перемене в их положении, вызваны тем, кто дарует формы, кто является ангелом или множеством ангелов; они поэтому даже утверждали, что впечатление, получаемое глазом от формы цветов, опосредствовано тем, кто дарует формы, так что восход солнца, здоровый зрачок и обладающее цветом тело суть только предпосылки или предрасположения, делающие субстрат способным воспринимать формы. Это положение они применяли ко всем событиям. Это служит опровержением тех, кто утверждает, что огонь есть причина горения, хлеб — причина сытости, лекарство — причина здоровья и т. д.».

Я говорю:

«Что касается отрицания существования действующих причин, наблюдаемых в чувственно воспринимаемых вещах, то это софистика; тот, кто говорит так, либо говорит одно, а думает другое, либо же увлекается софистическими лжемудрствованиями, осаждающими его во время обсуждения этих вопросов. Ибо тот, кто отрицает это, не может уже признавать, что всякое действие необходимо имеет свою причину. А достаточны ли эти причины сами по себе для того, чтобы вызвать исходящие от них действия, или же для того, чтобы их действие было законченным, требуется [дополнительно] некая внешняя причина — все равно, будет ли она [действовать] отдельно [от них] или нет, — этот вопрос не самоочевиден, он требует глубокого рассмотрения и кропотливого исследования. Если мутакаллимы сомневаются в наличии действующих причин, кои воспринимаются как обусловливающие друг друга, сомневаются потому, что имеются действия, причины которых не воспринимаются, то для этого нет никаких оснований. Те явления, причины которых не воспринимаются, остаются пока неизвестными и должны быть исследованы именно потому, что их причины не воспринимаются, так как то, причины чего не воспринимаются, остается неизвестным в силу его природы и должно быть исследовано. Отсюда необходимо вытекает, что то, что неизвестно, имеет причины, кои не восприняты. Человек, рассуждающий подобно мутакаллимам, не различает между очевидным и неизвестным; поэтому все, что Абу Хамид говорит здесь [по этому поводу], есть софистика. Далее, почему мутакаллимы говорят о сущностных причинах и считают, что только через их понимание можно понять сущее? Ибо совершенно очевидно, что у вещей есть сущности и атрибуты, которые требуют того, чтобы от каждой вещи исходили особые действия и благодаря которым различаются друг от друга сами эти вещи, их имена и определения. Если бы у

какой-нибудь вещи не было особого действия, у нее не было бы и особой природы. А если бы у нее не было особой природы, то у нее не было бы ни особого имени, ни особого определения, и тогда все вещи были бы одновременно и чем-то одним, и чем-то не одним; в таком случае можно было бы спросить, действует ли или претерпевает ли это единое каким-либо особым образом или нет, и если оно действует каким-либо особым образом, то должны существовать особые действия, вытекающие из особой природы [вещи]; если же оно не действует каким-то особым для него единым образом, то единое не есть единое. Но если отрицается природа единого, то отрицается и природа сущего, а если отрицается природа сущего, то необходимо [признавать] несуществование [всего].

Далее, действия, проистекающие из всех вещей, — необходимы ли они для вещей, коим свойственно совершать их, или они совершаются только в большинстве случаев, или же одни вещи таковы, что проистекающие из них действия необходимы, а другие таковы, что проистекающие из них действия совершаются лишь в большинстве случаев? Это вопрос, который нужно исследовать, так как одно действие и претерпевание происходит в каждой паре существующих вещей благодаря одному из бесчисленных отношений, [существующих между вещами], и часто случается, что одно отношение следует за другим. Стало быть, нельзя решительно утверждать, что огонь действует, когда он находится вблизи восприимчивого [к нему] тела, ибо нет, конечно, ничего невероятного в том, что имеется нечто, находящееся в таком отношении к этому телу, что оно препятствует действию огня, как это утверждают относительно талька и других веществ. Но отсюда вовсе не вытекает необходимость отрицания того, что огонь сохраняет свою способность горения лишь до тех пор, пока он сохраняет свое имя "огонь" и свое определение.

Далее, совершенно очевидно, что все вещи имеют четыре причины: действие, материю, форму и цель — и что они необходимы для осуществления действия, в особенности те причины, кои составляют вещь, претерпевающую действие, а именно та, которую одни называют материей, а другие — условием и субстратом, и та, которую одни называют формой, а другие — духовным качеством. Мутакаллимы признают, что существуют условия, необходимые для обусловливаемого. Так, они говорят, что жизнь есть условие познания. Равным образом мутакаллимы признают, что вещи имеют истинную природу и определения, кои необходимы для существования сущего, поэтому они одинаково судят о видимом и невидимом. Такого же взгляда они придерживаются в отношении неотъемлемых атрибутов вещи, а именно в отношении того, что они называют «показателем»; так, например, они говорят, что совершенство сущего есть показатель того, что причина его разумна, а целесообразность сущего есть показатель того, что оно ведомо его причине. Но разум есть не что иное, как постижение сущего по его причинам, и именно это отличает разум от всех других воспринимающих сил, так что тот, кто отрицает причины, должен отрицать и разум. Искусство логики признает существование причин и действий и считает, что действия можно познать исчерпывающим образом только благодаря познанию их при-

чин. Отрицание этого заключает в себе отрицание познания, а если нет познания, то ничто в этом мире не может быть действительно познано, а если что-нибудь [в этом случае и считается] познанным, то это есть [лишь] мнение; [если нет познания], то не существует ни доказательства, ни определения, ни сущностных атрибутов, входящих в определение. Человек, утверждающий, что он существует, не обладая никаким познанием, должен необходимо согласиться с тем, что и это его утверждение не является необходимо [истинным].

Что касается тех, кто наряду с необходимыми явлениями признает и не необходимые явления, о которых душа составляет суждение, основанное на мнении, воображая при этом, что эти явления необходимы, хотя они не необходимы, то философы не отрицают подобных явлений. Если они называют это «обычаем», то они, очевидно, правы, иначе я не знаю, что люди подразумевают под словом «обычай»: имеют ли они здесь в виду обычную причину, обычный порядок существующих вещей или наш обычай составлять суждения о подобных явлениях? Невозможно, конечно, чтобы Всевышний Аллах имел какой-то обычай; ведь обычай — это такое свойство, которое приобретается действователем и которое делает необходимым, чтобы данное действие исходило, повторяясь, от действователя в большинстве случаев. Аллахом (велик Он и всемогущ!) сказано: "И не найдешь ты замены для закона Божьего, и не найдешь в законе Божьем никакого изменения".

Если мутакаллимы имеют в виду обычай, т.е. обычный порядок существующих вещей, то ведь обычай бывает только у одушевленных существ; если же нечто подобное существует в неодушевленных вещах, то в действительности это есть [их] природа, и не невозможно, чтобы вещь обладала природой, вызывающей нечто или необходимо, или в большинстве случаев. Если они имеют в виду наш обычай составлять суждения о вещах, то это есть не что иное, как действие разума, которое обусловлено его природой, благодаря которому разум становится разумом. Философы не отрицают подобного обычая; но "обычай" есть нечто двусмысленное, и если разобраться в этом слове, то окажется, что оно обозначает только предположительное действие; так, если говорят: "Такой-то имеет обыкновение поступать так-то и так-то", — то этим хотят сказать, что он поступает так в большинстве случаев. Если бы дело обстояло так, то все явления были бы предположительными, но в таком случае в мире не было бы мудрости, на основании которой мы заключаем, что причина мира есть мудрое начало.

Как было уже сказано, мы не должны сомневаться, что существующие вещи являются причиной друг друга и действуют друг через друга и что их самих недостаточно для их действий, но что они нуждаются во внешней причине, действие которой обусловливает как их действия, так и их существование. Что же касается сущности этой причины или этих причин, то в одном отношении философы согласны между собой, а в другом отношении расходятся друг с другом. Все они согласны между собой в том, что первая причина лишена материи и что ее действие является условием существования и действий существующих вещей, что эта причина воздействует на них через посредство того, что претерпевает его действие и что отличается от этих существующих вещей. Это последнее некоторые философы рассматривают как небесную сферу, в то время как другие наряду с этой сферой признают другое лишенное материи существо, которое они называют «дарующим формы». Но здесь не место исследовать эти воззрения. Высшее, что исследует философия, есть эта [последняя сфера]. Если ты один из тех, кто стремится [познать] эти истины, то следуй по тому пути, который ведет к ним.

Причина, почему философы придерживаются различных мнений относительно происхождения сущностных форм и в особенности форм души, заключается в том, что они не могут отнести их к теплому и холодному, влажному и сухому, кои суть причины того, что происходит вокруг нас. Дахриты относят к теплому и холодному, влажному и сухому все, что происходит вокруг нас без видимой причины, утверждая, что такие вещи произошли вследствие определенного смешения этих элементов, подобно тому, как возникают цвета и другие акциденции. Философы же опровергали их».

Абу Хамид говорит:

«Вторая часть обсуждения касается тех, кто признает, что явления исходят от своих начал, но при этом утверждает, что предрасположение к принятию формы имеет наблюдаемые, наличные причины. Однако, согласно философам, эти явления исходят от начал не благодаря решению и воле, а по необходимости и согласно своей природе, подобно тому как свет исходит от солнца, так что субстраты отличаются друг от друга в отношении принятия формы только разным своим предрасположением. Так, например, гладкое тело принимает лучи солнца и отражает их так, что становится источником освещения других мест, а земля не принимает этих лучей; воздух не препятствует проникновению солнечного света, а камень препятствует; одни вещи становятся под воздействием солнца мягкими, другие — твердыми, третьи (как, например, платье, которое белит сукновальщик) белеют, а четвертые (как, например, лицо сукновальщика) чернеют; начало здесь одно и то же, но действия различны, поскольку различно предрасположение в субстрате. Следовательно, ничто не препятствует исхождению того, что исходит от начал существования; причина же несовершенства кроется только в претерпевающих действие субстратах. Если дело обстоит именно так и если мы, взяв, например, огонь с присущим ему качеством, приведем в одинаковое соприкосновение с ним два одинаковых куска хлопчатой ткани, то как же можно представить себе, что один кусок сгорит, а другой нет, если здесь не делается никакого выбора? Исходя из этого, философы отрицают, что Ибрахим[199] (мир да будет над ним!) попал в огонь и при этом не сгорел, а огонь оставался огнем; они утверждают, что это стало возможным или потому, что от огня отняли теплоту (в этом случае огонь уже перестал быть огнем), или же потому, что изменилась сущность Ибрахима, так что он стал камнем или еще чем-нибудь таким, на что не воздействует огонь, а между тем ни то ни другое невозможно».

Я говорю:

«Те из философов, кои утверждают, что эти чувственно воспринимаемые вещи не служат причиной друг друга и что их причина есть исключительно внешнее начало, не могут утверждать, что видимое ими воздействие вещей друг на друга есть нечто недействительное. Они говорят, что вещи служат причиной друг друга лишь в том смысле, что создают предрасположение к принятию форм от внешнего начала. Я, однако, не знаю ни одного философа, который утверждал бы это безоговорочно; в отношении субстанциальных форм они это утверждают, но в отношении акцидентальных — нет. Все они согласны между собой в том, что теплота вызывает такую же теплоту и что так обстоит дело со всеми четырьмя качествами, но они утверждают, что при этом сохраняется тепло элемента огня и тепло, исходящее от небесных тел. Взгляда же, который Абу Хамид приписывает философам и согласно которому отрешенные [от материи] начала действуют по своей природе, а не по выбору, не придерживается ни один [человек, с мнением которого] можно считаться. Напротив, все, что обладает знанием, по мнению философов, должно действовать по выбору. Однако, утверждают они, в силу того, что существующий миропорядок — наилучший, из двух противоположностей может осуществиться только лучшая; выбор, производимый отрешенными [от материи] началами, делается ими не с целью совершенствования своей сущности — ибо в их сущности нет ничего несовершенного, — а для того, чтобы могли совершенствоваться те существующие веши, кои в своей природе имеют какой-то недостаток.

Что касается возражений, кои Абу Хамид приписывает философам, по поводу чуда, происшедшего с Ибрахимом (мир да будет над ним!), то среди мусульман подобное утверждают лишь еретики. Мудрые философы считают непозволительным обсуждать или оспаривать начала шариата, и тот, кто занимается этим, заслуживает в их глазах сурового наказания. Ибо если каждое искусство имеет свои начала и каждый занимающийся этим искусством должен их признать, то это тем более обязательно в отношении такого практического искусства, как шариат. Ибо, согласно философам, каждый человек должен следовать стезею предписанных шариатом добродетелей не [просто] как человек, а как человек со знанием; поэтому каждый обязательно должен признавать начала шариата и брать пример с того, кто их устанавливает. Отрицать и оспаривать эти начала — значит отрицать человеческое существование, потому и находили нужным убивать еретиков. Надобно сказать, что эти начала суть вещи Божественные, находящиеся выше человеческого разума, и поэтому их следует признавать, хотя причины их неизвестны.

Вот почему мы не знаем ни одного предшествовавшего философа, который обсуждал бы вопрос о чудесах, хотя чудеса были распространены и являлись [в разных концах] мира, ибо они суть начала, подтверждающие священные законоположения, а эти законоположения суть начала, служащие основанием добродетели. Они не обсуждали также вопроса о том, что [происходит с человеком] после смерти. Ибо если человек растет, руководствуясь предписываемыми шариатом добродетелями, то он сам становится вполне добродетельным; если у него достаточно времени и он находится в счастливых условиях, благодаря которым он становится сведущим человеком, способным истолковать то или иное начало шариата, то он не должен разглашать это толкование; он должен [руководствоваться] словами Аллаха (да будет Он превознесен!): "Сведущие в науке говорят: "Мы уверовали в это, все это от нашего Господа", — и должен говорить: "Так утверждает шариат, и так утверждают сведущие в науке"».

Абу Хамид говорит:

«На это можно ответить двояко. Во-первых, можно сказать так: мы не согласны с утверждением о том, что начала не действуют по выбору и что Создатель не действует по своей воле; мы уже отвергли это утверждение, обсуждая вопрос о сотворении мира во времени. Таким образом, доказано, что причина вызывает горение по своей воле, когда кусок хлопчатой ткани приводится в соприкосновение с огнем; она может точно так же не вызывать его, когда соприкосновение имеет место».

Я говорю:

«Желая смутить своего противника, Абу Хамид рассматривает как доказанное то, что его противник отказывается признать, и говорит, что противник не имеет доказательства, обосновывающего его отказ. Он говорит, что первая причина вызывает горение без посредствующего (звена), которое она могла бы создать для того, чтобы горение вызывалось огнем. Но подобные утверждения противоречат показаниям чувств о существовании причин и действий. Так, ни один философ не сомневается в том, что огонь вызывает горение, происходящее в хлопчатой ткани, и является причиной горения, которое происходит не при всех обстоятельствах, а при наличии внешнего начала, которое есть условие существования огня, не говоря уже о его горении. Философы расходятся между собой только по вопросу о качестве этого начала: отрешенное ли оно [от материи] начало или же промежуточное между возникающим явлением и отрешенным [от материи] началом, находящимся вне огня».

Абу Хамид, излагая мнение философов, говорит:

«Но если говорить так, то необходимо признавать явные нелепости. Ибо если вы отрицаете необходимую зависимость действий от их причин и относите их к воле их Создателя, которая не следует по твердо намеченному пути, и считаете возможным, что эта воля может видоизменяться и преображаться, то с каждым из нас может случиться так, что перед ним будут хищные звери, горящие огни, неподвижные горы и вооруженные враги, а он их не увидит по той причине, что Аллах не создал в нем способности увидеть. Человек, оставивший дома книгу, мог бы при своем возвращении найти ее превращенной в красивого, умного и ловкого юношу или в животное; или он мог бы оставить дома юношу, а затем найти его превращенным в собаку; или он мог бы оставить пепел и найти его превращенным в мускус; или камень — превращенным в золото, а золото — превращенным в камень. Если бы его спросили о той или иной из этих

вещей, он должен был бы ответить: "Я не знаю, что теперь находится в моем доме; я только знаю, что оставил в своем доме книгу, а теперь там, может быть, находится конь, который запачкал уже библиотеку мочой и навозом; я оставил в своем доме кусок хлеба, но он, возможно, превратился в яблоню". Ибо Всевышний Аллах всемогущ; так что нет необходимости ни в том, чтобы конь был создан из семени, ни в том, чтобы дерево было создано из семени; более того, нет необходимости и в том, чтобы сам этот человек был создан из чего-то. Ведь Всевышний создает вещи, коих раньше не существовало; действительно, когда кто-то видит человека, которого он до этого никогда не видал, и у него спрашивают: "Порожден ли этот человек?" — то он мог бы ответить неуверенно: "Возможно, что один из плодов на рынке превратился в человека, а он именно и есть тот самый человек". Ибо Аллах может сделать все, что возможно, а это возможно. Можно было бы привести и другие примеры (такого рода вещи можно представлять себе в бесконечном количестве), но и [приведенных уже примеров] довольно».

Приписав эти слова философам, Абу Хамид дает такой ответ:

«Ответ должен быть таким. Если бы было верно, что существование возможного не допускает, чтобы человек был наделен знанием о том, что возможное не совершится, то все эти нелепости вытекали бы необходимо. Но нас не могут смутить приведенные вами примеры. Ибо Всевышний Аллах наделил нас знанием того, что он не сделает все эти возможные вещи. Мы не утверждаем, что они необходимы; напротив, они могут произойти и не произойти. Обычный порядок явлений, подкрепляемый все новыми и новыми наблюдениями, приобретает в нашем уме устойчивость и становится для нас чем-то совершенно привычным. Вполне возможно, что, таким образом, согласно объяснениям философов, пророк может знать, что такой-то человек не вернется завтра из своего путешествия, и хотя его возвращение возможно, пророк все же знает, что эта возможность не будет осуществлена. Более того, мы часто видим обыкновенных людей, о которых мы знаем, что они не воспринимают сокровенного и что они могут познать предметы разумного восприятия только благодаря обучению; и все же нельзя отрицать, что их душа и их проницательность могут достигнуть такой силы, что они будут постигать то, что постигают пророки, поскольку они знают, что такое-то событие возможно, но вместе с тем знают, что оно не произойдет. И если Всевышний Аллах прерывает обычный порядок явлений, вызывая необычное событие, то во время такого перерыва их душа теряет знание обычного, и Всевышний не создает [в них] более этого [знания]. Поэтому нельзя возражать против следующего допущения: нечто может быть совершено Всевышним, но Он провидит, что, хотя Он мог бы сделать это, Он все же не сделает этого в течение известного времени, и Он наделил нас знанием того, что Он не сделает этого в течение данного времени».

Я говорю:

«Если мутакаллимы допускают, что противоположности в сущем одинаково возможны, что они таковы и для [первого] действователя и что

одна из этих противоположностей может быть выделена лишь волей Его, то в этом случае воля Его не действует согласно определенному правилу, по которому события должны происходить всегда или в большинстве случаев. По этой причине из положений мутакаллимов следуют порочные выводы. Ибо истинное знание есть знание вещи такой, как она есть. И если бы в отношении субстрата, как и в отношении [первого] Действователя, существовала возможность двух противоположностей, то мы не имели бы никакого устойчивого знания чего-либо даже на одно мгновение, ибо мы предполагаем, что этот Действователь управляет существующим миром подобно единовластному тирану, которому подчиняется все, что ни есть в его царстве, и для которого не существует ни законов, ни обычаев. Действия такого властителя, естественно, не могут быть предугаданы, и если какое-то действие Его осуществляется, то, конечно, нельзя предугадать, будет ли оно осуществляться в каждый следующий момент.

Абу Хамид не имеет оснований не признавать тех нелепостей, которые вытекают из его положения, будто Всевышний Аллах наделяет нас знанием о том, что эти возможности могут быть осуществлены лишь в особое время, например когда совершается чудо. Ибо знание, коим мы наделены, всегда есть нечто последующее по отношению к природе существующей вещи; ведь иметь правильное представление о вещи — значит считать ее такой, какая она есть в действительности. Следовательно, если у нас есть знание о возможном, то, значит, в действительно существующем возможном должно быть нечто такое, от чего зависит это наше знание или через самое это возможное, или через действователя, или через них обоих. Это нечто люди и называют обычным [порядком вещей]. И так как существование этого нечто, называемого обычным [порядком вещей], невозможно в первом Действователе, то это нечто может находиться только в сущем, а это и есть то, что философы, как мы сказали, называют природой [вещей].

Такое же согласие имеется между знанием Аллаха и существующими вещами, но знание Аллаха о существующих вещах есть их причина, а эти существующие вещи суть следствие его знания; поэтому сущее находится в согласии со знанием Всевышнего. Если, например, пророк узнает о приходе Зайда, получая знамение от Аллаха, то причина того, почему действительное событие находится в согласии со знанием его, состоит не в чем ином, как в том, что природа сущего есть нечто последующее по отношению к вечному знанию, ибо знание как таковое может относиться только к чему-то такому, природа чего стала актуальной. Знание Творца есть причина того, почему природа сущего, к коей это знание относится, становится актуальной.

Мы не знаем возможного вследствие того, что не знаем природы, вызывающей наличие или отсутствие вещи. Если бы противоположности в существующих вещах находились в состоянии равновесия или сами по себе или через посредство действующих на них причин, то эти вещи либо и не наличествовали и не отсутствовали бы, либо одновременно и наличествовали и отсутствовали бы, а раз так, то одна из противоположностей должна была бы иметь преобладание в существовании. Знание существо-

вания, имеющего такую природу, приводит в актуальное состояние одну из противоположностей. И знание, относящееся к этой природе, есть или знание, предшествующее ей (т.е. такое знание, следствием которого является природа, а именно извечное знание), или же знание, которое является следствием этой природы (т.е. не извечное знание). Постижение сокровенного есть не что иное, как созерцание такой природы и приобретение нами такого знания, которому не предшествует никакое доказательство; оно есть то, что по отношению к обыкновенным людям называется сновидением, а по отношению к пророкам — наитием. Вечная воля и вечное знание суть причины упомянутой выше природы в существующих вещах. Таково значение слов Всевышнего: "Скажи: кроме Аллаха никто, ни на небе, ни на земле, не знает сокровенного". Такая природа может быть необходимой и может возникать только в большинстве случаев. Сновидения и наитие, как мы сказали, суть лишь предвозвещение такой природы в возможно сущем; искусства, притязающие на предсказание будущих событий, обнаруживают только слабые следы воздействия этой природы, или этого естества, или — назови это как тебе угодно — того, что само по себе перешло в актуальное состояние и к чему относится знание».

Абу Хамид говорит:

«Во-вторых, на это можно ответить следующим образом (причем в таком ответе содержится способ отрешиться от порочных выводов). Допустим, что в огне создана природа, которая сжигает два одинаковых куска хлопчатой ткани, приведенных в соприкосновение с ним, и что между ними нет никакого различия, поскольку они одинаковы во всех отношениях. Но все же мы считаем возможным, что пророк, будучи брошен в огонь, не сгорит в нем, либо потому, что изменилось качество огня, либо потому, что изменилось качество пророка и что либо благодаря Всевышнему, либо через посредство ангелов в огне могло возникнуть качество, которое не позволило жару распространиться за пределы тела огня, так что этот огонь продолжал сохранять свою форму, существуя как огонь, но не испуская жара и не воздействуя на окружающее; или же в теле пророка могло возникнуть такое качество, которое защитило его от действия огня, хотя тело его по-прежнему было из плоти и кости. Ведь нам известно, что человек может натереть себя тальком и сесть в затопленную печь, не страдая при этом. Отрицать это могут только те, кто не был свидетелем подобного явления. А наш противник, который отрицает возможность того, что Аллах властен наделить огонь или тело таким атрибутом, который не дает телу сгореть, подобен тому человеку, который не видел ни талька, ни его действия и потому отрицает возможность такого действия талька. Ибо Аллах способен делать удивительные и чудесные вещи, из коих не все доводится видеть нам самим; но почему же мы должны отрицать их возможность и рассматривать их как невозможные?

Поэтому воскресение мертвого и превращение жезла в змею возможны следующим образом: материя может обрести любую форму, так что земля и другие элементы претворяются в растение; растение, когда его съедает животное, может претвориться в кровь; кровь может претвориться

в семя; семя может быть заронено в чрево и превратиться в животное. При обычном порядке вещей это происходит в течение длительного времени, так почему же наш противник считает невозможным, чтобы Аллах был способен заставить материю пройти эти ступени в течение более короткого, чем обычно, срока? Если возможен более короткий срок, то ничто не может препятствовать тому, чтобы он был наикратчайшим и чтобы силы [души] стали действовать быстрее, в итоге чего явилось бы чудо пророка.

Если спросят: "Исходит ли это от души пророка или же от другого какого-нибудь начала по побуждению пророка?" — то мы ответим: исходит ли то, что, как вы считаете, может произойти под воздействием силы души пророка, как, например, падение дождя, удар молнии или землетрясение, — исходит ли это от пророка или от другого какого-нибудь начала? Мы утверждаем относительно упомянутых [событий] то же самое, что вы утверждаете относительно тех [событий], которые рассматриваются вами как возможные. Как для вас, так и для нас лучше всего возводить их (или непосредственно, или через ангелов) ко Всевышнему. Но время осуществления их соответствует тому времени, когда внимание пророка занято их осуществлением и выбором благого порядка их возникновения, дабы поддержать порядок священных законов, и именно это приводит к возникновению того или иного события. Событие само по себе возможно, но начало его определяется великодушием Всевышнего. Событие это, однако, исходит от Него только тогда, когда необходимость дает преобладание его существованию, причем в этом событии воплощается благо, а благо воплощается в нем только тогда, когда пророку надобно доказать свою пророческую природу и сделать это событие источником блага.

Все это находится в согласии с рассуждением философов и необходимо вытекает из него, поскольку они признают, что пророку присуща особая черта, отличающая его от обыкновенных людей. В какой мере пророк может отличаться от обыкновенных людей, разум определить не в силах, но нет никакой нужды объявлять эту черту пророка чем-то недействительным, когда существование ее подтверждается общепринятым мнением и шариатом. Вообще говоря, только семя принимает форму животного (оно принимает животные силы от ангелов, кои, по мнению философов, суть начала существующих вещей), только человек может быть создан из семени человека, а из семени коня — только конь (поскольку то, что семя возникло в коне, делает необходимым, чтобы в этом семени форма коня возобладала над всеми другими (возможными) формами, так что оно принимает только ту форму, которая возобладала; поэтому же ячмень никогда не вырастает из пшеницы, а яблоко — из груши). Далее, мы видим, что определенные роды живых существ возникают самопроизвольно из земли и никогда не происходят рождением (например, черви), а некоторые возникают как самопроизвольно, так и рождением (например, мыши, змеи и скорпионы, ибо они могут порождаться также и землей). Их предрасположение принимать формы изменяется по неизвестным нам причинам; человеческий разум не в силах познать их, поскольку, по мнению философов, эти формы исходят от ангелов не по прихоти последних или случайно, а возникают в каждом субстрате только таким образом, что возникает

форма, которую этот субстрат готов принять в силу своего собственного предрасположения.

Эти предрасположения различаются между собой, а их началами, по мнению философов, являются те или иные сочетания звезд и различные положения небесных тел относительно друг друга при их движении. Благодаря этому в началах этих предрасположений обнаруживаются удивительные и чудесные вещи. Вот почему люди, знакомые с таинственной силой] чародейства, зная свойства минеральных субстанций и будучи знакомы с наукой о звездах, могут сочетать небесные силы со свойствами минералов и придавать те или иные фигуры земным субстанциям, находить их особые качества и совершать благодаря этому чудеса в мире. Они часто изгоняют из страны змей и скорпионов, а иногда и клопов и совершают другие [чудеса], относящиеся к науке чародейства.

Так как нет установленного мерила для начал этих предрасположений и мы не можем познать их сущности или определить их, то откуда же мы можем знать, что в некоторых телах не могут возникать предрасположения, благодаря которым превращение этих тел проходит свои ступени в более короткое время, так что определенное тело оказывается предрасположенным к принятию такой формы, принять которую оно раньше не было готово, и становится источником возникновения чуда? Это могут отрицать только те, кто обнаруживает недостаток понимания, незнакомство с существами вышнего мира, забвение таинств Божественного творения и незнание врожденной природы [человека]. Кто знаком с чудесами наук, тот никогда не подвергает сомнению то, что по воле Всемогущего Аллаха пророки могли являть приписываемые им чудеса.

Наши противники могут сказать: "Мы согласны с вами, что Всевышний властен делать все возможное, а вы согласны с нами, что невозможное не может быть сделано, что есть нечто такое, что известно как невозможное, есть такое, что известно как возможное, и есть такое, относительно чего разум колеблется, не решаясь судить, возможно оно или невозможно. Каково же, по вашему мнению, определение невозможного? Если невозможное означает не что иное, как одновременное утверждение и отрицание одного и того же, то оно равносильно признанию вами того, что о двух вещах нельзя сказать: т.е. это, а это есть то, и что существование одной вещи не требует существования другой. Невозможное, стало быть, есть, [например,] признание того, что Аллах может создать желание без знания предмета желания и знание без жизни; что он может двигать рукой мертвого, заставить его сесть и писать этой рукой целые тома, углубиться в науки с открытыми глазами и со взором, устремленным на сочинение, хотя он не видит, хотя в нем нет жизни и он лишен всякой силы; что один только Всевышний может вызвать все эти целенаправленные действия, двигая рукой мертвого, так что движение это будет исходить от Всевышнего. Но если рассматривать все это как возможное, то пропадает всякое различие между произвольным действием и [действием, подобным] судороге. И осмысленное действие уже не указывает на то, что действователь обладает знанием или способностями. Тогда становится необходимым то, что Всевышний способен превращать одни роды [вещей] в другие, превращать субстанцию в акциденцию, знание — в силу, черноту — в белизну, голос — в запах, подобно тому как он способен превращать мертвое тело в живое и камень — в золото; отсюда вытекает и то, что Всевышний Аллах может совершать бессчетное количество других невозможностей".

Ответ на это следующий: невозможное не может быть совершено Всевышним; невозможное состоит в одновременном утверждении и отрицании чего-то, или в утверждении более частного вместе с отрицанием более общего, или в признании двух вещей вместе с отрицанием одной из них; все, что не может быть сведено к этому, не невозможно, а что не невозможно, то может быть сделано. Совмещение черноты с белизной невозможно по той причине, что утверждение о том, что форма черноты существует в субстрате, подразумевает отрицание существования в нем формы белизны, а так как признание черноты подразумевает отрицание белизны, то невозможно одновременное утверждение и отрицание белизны. Одновременное существование человека в двух местах невозможно по той причине, что из того, что он находится дома, мы заключаем, что он не может быть в другом месте, и из отрицания того, что он находится в другом месте, мы заключаем, что он не может быть одновременно в другом месте и дома. Точно так же желание подразумевает поиски чего-то известного; и если возможны поиски без знания, то не может быть желания, и мы должны будем отрицать то, что у нас подразумевалось раньше. Невозможно, чтобы мертвое тело было наделено знанием, потому что под мертвым телом мы понимаем то, что не воспринимает, но если оно наделяется воспринимающей силой, то его уже нельзя называть мертвым телом в том смысле, в каком это слово употребляется.

Что касается способности превращать одни роды (вещей) в другие, то некоторые мутакаллимы утверждают, что Аллах обладает такой способностью, но мы считаем немыслимым превращение одной вещи в другую. Если бы, например, чернота могла превратиться в могущество, то чернота или оставалась бы, или не оставалась бы; если бы она больше не существовала, то она не изменилась бы, а просто перестала бы существовать, и существовало бы [на ее месте] нечто другое. Если бы она оставалась существующей вместе с могуществом, то она не изменилась бы, а просто к ней присоединилось бы нечто другое; если же чернота осталась бы существующей, а могущество не существовало бы, то она [опять же] не изменилась бы, а осталась бы такой, какой была раньше. Когда мы говорим, что кровь претворяется в семя, то мы под этим понимаем то, что одна и та же материя сбрасывает одну форму и облекается в другую; это приводит к тому, что одна форма становится несуществующей, а другая возникает, при этом материя остается и в ней лишь попеременно возникает то одна, то другая форма. Если мы говорим, что вода становится воздухом благодаря разогреванию, то мы под этим понимаем то, что материя, которая приняла форму воды, сбрасывает эту форму и облекается в другую, так что материя остается одной и той же, меняются же только атрибуты. Так же обстоит дело, когда мы говорим, что жезл превращается в змею, а земля — в животное. Но нет материи, которая была бы одной и той же для акциденции и субстанции, для черноты и для могущества или

для других родов, и по этой причине невозможно, чтобы они превращались друг в друга.

Что касается того, что Всевышний движет рукой мертвого и придает ему форму живого человека, который сидит и пишет, так что движением его руки получается складное письмо, то это само по себе не невозможно, поскольку мы относим это к воле разумного существа; это событие отрицают только потому, что обычный порядок вещей противоречит ему. Ваше утверждение, что если дело обстоит так, то осмысленность действия не указывает уже на то, что действователь обладает знанием, — ложно; ибо действователем в этом случае является Всевышний Аллах, который совершает свое действие по собственному усмотрению. Что касается вашего утверждения, что если дело обстоит подобным образом, то нет больше различия между судорогой и произвольным движением, то мы на него отвечаем так: мы знаем это различие только потому, что в себе самих испытываем различие между тем и другим случаем, и мы находим при этом, что различающим началом здесь является способность [производить движение]. Мы знаем, что, когда производят движение, бывает два случая: в одном случае движение производят, имея способность [производить это движение], а в другом случае его производят, не имея такой способности. Теперь, когда мы наблюдаем движения отличных от нас [существ] и видим множество целенаправленных движений, то мы познаем лежащую в их основе способность; Всевышний Аллах наделяет нас всеми этими знаниями, кои приобретаются нами через познание обычного порядка вещей; из познания же этого порядка вещей мы приходим к познанию одного из двух родов возможности, хотя невозможность второго рода, как уже говорилось, остается при этом невыясненной».

Я говорю:

«Когда он увидел, что его рассуждение, согласно которому вещи не обладают ни особыми качествами, ни формами, из коих происходят действия, особые для каждого вида сущего, является в высшей степени порочным и противоречащим здравому человеческому смыслу, то он в этом [последнем] рассуждении пошел на попятный и выразил свое отрицательное отношение по двум положениям. Первое положение: вещь может иметь упомянутые выше качества, но они не [обязательно] оказывают обычное для них воздействие: например, огонь имеет свой жар, но он не всегда сжигает вещь, когда она находится близко от него, хотя обычно вещь в этом случае загорается. Второе положение: особые формы для того или иного вида сущего не имеют особой материи.

Первое положение может быть принято и философами; внешние условия могут привести к тому, что действия не будут с необходимостью вытекать из причин. Так, например, вполне возможно, что огонь, находясь близко к хлопчатой ткани, не сожжет ее, ввиду того что в соединении с ней окажется нечто такое, что делает ее невоспламеняемой; подобное, как говорят, имеет место в случае с тальком и живым существом.

Что касается положения, согласно которому материи суть условие [существования] материальных вещей, то мутакаллимы не могут отрицать

его; ибо, как говорит Абу Хамид, нет различия между нашим одновременным отрицанием и признанием вещи, с одной стороны, и нашим одновременным отрицанием части вещи и признанием ее как целой — с другой. И поскольку вещи состоят из двух качеств: общего и частного (а то и другое составляют то, что философы называют определением, ибо, согласно их учению, определение состоит из рода и видового различия), — то сущее будет упразднено, когда одно из двух его качеств, безразлично какое, будет упразднено. Так, например, поскольку человек состоит из двух качеств, одного — общего, т.е. животности, и другого — частного, т.е. разумности, то человек не остается человеком как в том случае, если мы лишим его животности, так и в том случае, если мы лишим его разумности, ибо животность есть условие разумности, а если мы упраздняем условие, то упраздняется также и обусловливаемое.

Мнения мутакаллимов и философов по этому вопросу сходятся, за исключением одного положения: философы полагают, что для единичных вещей общие качества являются таким же условием, как и частные, а мутакаллимы отрицают это. Так, например, философы считают теплоту и влажность условием жизни в возникающих и уничтожающихся существах, ибо теплота и влажность суть нечто более общее, чем жизнь, так же как жизнь есть нечто более общее, чем разумность. Но мутакаллимы отрицают это, и вы можете услышать от них следующее утверждение: для нас сухость и влажность не являются условием жизни. Для философов внешняя форма также является одним из особых условий жизни существа, обладающего внешней формой. Иначе было бы одно из двух: или особая внешняя форма животного существовала бы при отсутствии ее действий, или же она вообще не существовала бы. Так, например, философы считают руку органом разума: пользуясь ею, человек совершает разумные действия — пишет и занимается другими искусствами. Если бы разумность была возможна в мертвых телах, то было бы возможно существование разума при отсутствии его действий; но это было бы подобно существованию теплоты, не согревающей те вещи, кои она по своей природе согревает. Согласно философам, всякая существующая вещь имеет определенное количество и определенное качество (хотя они для той или иной вещи суть нечто акцидентальное), точно так же, по их мнению, вещам свойственно определенное время их возникновения и существования (хотя это время есть также нечто для вещей акцидентальное).

Между ними нет разногласий в том, что материя существующих вещей, причастных одной и той же материи, принимает то одну форму, то противоположную ей форму. Так, по их мнению, обстоит дело с формами четырех элементов, т.е. огня, воздуха, воды и земли. Они расходятся между собой только относительно той вещи, которая не имеет общей [с другими вещами] материи или которая имеет различные материи; спор идет о том, могут ли одни из этих вещей принимать форму других, как, например, может ли что-то, принимающее определенную форму (как об этом свидетельствуют наблюдения) лишь через множество промежуточных [звеньев], принимать эту форму и без промежуточных [звеньев]. Так, например, растение возникает благодаря сочетанию элементов; будучи

съедено животным, оно претворяется в кровь и семя; из семени и крови получается животное, как сказано Аллахом (да будет Он превознесен!): "Мы создали человека из праха, а затем сделали его семенем в прочном жилище" и т. д. до слов "да будет благословен Аллах, лучший из творцов". Мутакаллимы утверждают, что форма человека может пребывать в земле без этих наблюдаемых нами промежуточных [звеньев], в то время как философы отрицают это и утверждают, что если бы это было возможно, то мудрость состояла бы в создании человека без промежуточных [звеньев], а творец, который создавал бы таким образом, был бы наилучшим и могущественнейшим из творцов; и те и другие считают свои положения совершенно очевидными, но никто из них не дал доказательства своего учения. Но ты [читатель] посоветуйся со своим умом; твой долг верить тому, что он возвещает, и это есть то, что Аллах (да сделает он нас и тебя поборниками истины и достоверности!) предписал тебе.

Однако некоторые мусульмане утверждали даже, что Всевышнему присуща способность соединять две противоположности; их сомнительное доказательство гласит: суждение нашего ума о невозможности этого есть нечто ему внушенное, но если бы ему было внушено суждение о том, что это возможно, то он не отрицал бы этой возможности, а допускал бы ее. Эти люди отсюда заключают, что ни разум, ни существующие вещи не имеют актуально существующей природы, так что истина в разуме не следует в бытии за существующими вещами. Сами мутакаллимы стыдятся такого взгляда, но если бы они придерживались его, то дали бы своим противникам меньше возможности обличать их в противоречиях по этому вопросу. Ибо их противники пытаются обнаружить разницу между тем, что мутакаллимы утверждают по этому вопросу, и тем, что они отрицают; очень трудно обнаружить эту разницу, и они не находят ничего, кроме пустых слов. Мы видим, таким образом, что наиболее изощренные в искусстве калама[200] люди находят убежище в том, что они отрицают необходимую [связь] между условием и обусловливаемым, между вещью и ее определением, между вещью и ее причиной, между вещью и ее доказательством. Все это голая софистика и не имеет никакого смысла; из мутакаллимов [подобной софистикой более всех] занимался Абу-л-Ма'али[201].

Все эти сомнения разрешаются, в общем, так: существующие вещи делятся на противоположные и соотносительные; если последние могут быть разъединены, то первые могут быть соединены; но противоположности несоединимы, следовательно, и соотносительные вещи не могут быть разъединены. Таковы мудрость Всевышнего и Его закон в [Его] творениях, и "не найдешь ты замены для закона Божьего". Постигая эту мудрость, разум человека становится разумом, и существование этой мудрости в вечном разуме есть причина ее существования в сущем. Разум поэтому не может быть создан с другими качествами, как это представляет себе Ибн Хазм[202]».

[Абу Хамид говорит:]

«Второе положение

о неспособности философов дать логическое доказательство тому, что человеческая душа есть духовная субстанция, существующая сама по

себе, не заполняющая пространства, не являющаяся телом и не запечатленная в теле, не находящаяся в непрерывном соединении с телом и не отделенная от тела, подобно тому как Всевышний Аллах, а также ангелы не находятся ни вне, ни внутри мира, как утверждают философы.

Обсуждение этого положения требует изложения их учения о животных и человеческих силах. Животные силы, по их мнению, делятся на двигательные и воспринимающие; воспринимающие силы бывают двух видов: внешние и внутренние. Внешних сил пять. Эти силы запечатлены в теле. Внутренних сил три. Первая — это представляющая сила, которая расположена в передней части мозга за той частью его, где помещается сила зрения; в ней формы зримых вещей остаются и при закрытых глазах; в этой силе запечатлевается и собирается все то, что передают ей пять чувств, потому она и называется общим чувством. И если бы не было этой силы, человек, увидевший раз белый мед и воспринявший его сладость лишь вкушением, не знал бы, увидев его второй раз, что он сладок, пока не попробовал бы его вторично; но в общем чувстве есть нечто, что судит о том, что это белое сладко; в нем, без сомнения, есть нечто такое, что судит сразу об обоих этих качествах, т.е. о цвете и сладости, и что при наличии одного судит о наличии другого.

Вторая сила — это сила догадки; она воспринимает идеи, в то время как первая воспринимает формы; форма определяется как то, что не может быть без материи, т.е. без тела, а идея — это то, что не нуждается в теле для своего существования, хотя акцидентально она и бывает в теле, как, например, [идеи] враждебности и дружественности. Овца воспринимает цвет, форму и внешний вид волка, т.е. качества, кои бывают только в теле, но она воспринимает также и то, что волк — ее враг. Ягненок воспринимает форму и цвет своей матери и воспринимает также ее дружественность и нежность; по этой причине ягненок убегает от волка, преследующего его мать. Враждебность и дружественность вообще не находятся в телах, в отличие от цвета и формы, но если находятся в них, то лишь акцидентально. Эта сила отличается от первой и помещается в заднем желудочке мозга.

Третья сила — это та, которая называется воображающей применительно к животным и мыслительной применительно к человеку. Этой силе свойственно соединять чувственно воспринимаемые формы и сочетать их с идеями; она помещается в среднем желудочке <мозга> между тем местом, где хранятся формы, и тем местом, где хранятся идеи. Благодаря этой силе человек может представлять себе летающую лошадь, существо, имеющее голову человека и туловище лошади, и другие невиданные сочетания вещей. Как будет показано, эту силу правильнее отнести к двигательным силам, чем к воспринимающим. Местоположения всех этих сил были обнаружены благодаря искусству врачевания, ибо когда что-нибудь случается с этими желудочками, находящиеся в них силы приходят в расстройство.

Далее философы утверждают, что [есть особая] сила, в которой запечатлеваются формы чувственно воспринимаемых вещей посредством пяти чувств и которая сохраняет эти формы и не дает им исчезнуть после их восприятия, ибо одна вещь сохраняет другую не той силой, посред-

ством которой она воспринимает ее (так, вода воспринимает [отпечаток], но не сохраняет его, между тем как воск и воспринимает [его] благодаря своей влажности, и сохраняет благодаря своей сухости). Это показывает нам: то, что сохраняет [формы] отличается от того, что [их] воспринимает; то, что сохраняет [формы], называется сохраняющей силой. Таким же образом идеи находятся в силе догадки; сила, которая сохраняет их, называется силой памяти. Итак, подобно пяти внешним силам имеются пять внутренних воспринимающих сил, если присоединить к ним воображающую силу.

Что касается двигательных сил, то они делятся на два вида: один вид двигательных сил только побуждает к движению, а другой вид производит движение и действие; побуждающая двигательная сила есть сила стремления, или влечения; она побуждает к движению действующую двигательную силу, когда в представляющей силе, о которой мы говорили выше, отображается форма того, к чему следует стремиться или чего следует избегать. Побуждающая сила бывает двоякой: в одном случае она называется вожделеющей — это когда она побуждает к движению, благодаря которому [тело] приближается к вещам, доставляющим наслаждение как необходимые или полезные вещи; в другом случае она называется силой гнева — это когда она побуждает к движению, благодаря которому [тело] удаляется от вещи, представляющейся как вредная или губительная вещь. Благодаря этой силе возникает окончательное решение к действию, называемое желанием.

Двигательная сила, сама производящая движение, распространена по нервам и мускулам; в одних случаях она сокращает мускулы и растягивает сухожилия и связки, соединенные с частями тела, в том направлении, где расположена эта сила; в других же случаях она расслабляет и удлиняет мускулы, так что сухожилия и связки движутся в противоположном направлении. Таковы животные силы души, описанные в общих чертах, без подробностей.

Что касается души, которая мыслит вещи и называется философами разумной, или "речевой" (ибо речь является наиболее типическим внешним проявлением разума, отчего разумная душа и принимает свое название от речи), то она имеет две силы: познающую и практическую. Обе эти силы называются разумом, так что "разум" в данном случае является омонимом. Практическая сила является таким началом, которое движет человеческое тело к целенаправленным человеческим искусствам, целенаправленность которых зависит от способности к осмысливанию, свойственной человеку. Познающая же сила — это та, которая называется умозрительной; она воспринимает истинную природу предметов разумного восприятия, отвлеченных от материи, места и положения, т.е. природу тех общих понятий, кои мутакаллимы называют то состояниями, то разновидностями, а философы — отвлеченными универсалиями.

Эти две силы души обращены к двум разным сторонам: умозрительная сила обращена к ангелам, ибо благодаря ей душа получает от ангелов истинные знания (эта сила должна быть восприимчивой к тому, что нисходит свыше); практическая сила обращена книзу, т.е. к телу, коим

она управляет и нравственные качества которого она исправляет. Эта сила должна господствовать над всеми другими телесными силами, все остальные силы должны воспитываться ею и подчиняться ей. Она сама не должна подвергаться их воздействию или находиться под их влиянием; она должна воздействовать на них таким образом, чтобы из-за телесных качеств в душе не возникли подчиненные состояния, называемые пороками. Напротив, эта сила должна оставаться господствующей и вызывать в душе состояния, называемые добродетелями.

Так философы различают животные и человеческие силы, о коих они говорят очень подробно. Мы опустили растительные силы, о которых говорить [здесь] нет никакой надобности, поскольку они не имеют касательства к разбираемому нами вопросу. Ничто из того, что было сказано [философами по поводу этих сил], не должно быть отрицаемо с точки зрения шариата, ибо все, о чем они рассказывают, известно по наблюдаемым нами явлениям, обычный порядок которых предусмотрен Всевышним Аллахом. Мы только хотим опровергнуть утверждение философов о том, что душа, будучи субстанцией, существующей сама по себе, может быть познана посредством логических доказательств; нам нет надобности опровергать тех, кто считает невозможным, чтобы знание о душе исходило от могущества Всевышнего Аллаха, или кто полагает, будто шариат противоречит утверждаемым философами положениям; ибо в день Страшного суда станет ясно, что шариат рассматривает эти положения как правильные. Но мы не согласны с философами, считающими, что душа может быть познана одним лишь разумом и что шариат не необходим для ее познания. Мы потребуем от них представить нам доказательства, имеющиеся у них, по их утверждению, во множестве».

Я говорю:

«Все это есть не что иное, как изложение учения философов об этих силах и их представлений о них; но Абу Хамид следовал здесь Ибн Сине, который отличался от других философов в том отношении, что признавал у животных другую силу, нежели воображающая, которую он называл силой догадки и которая заменяет животному мыслительную силу, свойственную человеку. Ибн Сина говорит, что древние называли эту силу воображающей и что, поступая таким образом, они имели в виду, что воображающая сила животного, находящаяся в среднем желудочке мозга, заменяет животным мыслительную силу, свойственную человеку. Когда силу, воспринимающую внешний облик, называют воображающей, то это значит, что она находится в передней части мозга. В том, что сохраняющая сила, как и сила вспоминания, находится в задней части мозга, нет ничего противоречивого, ибо сохранение и вспоминание суть два отправления, имеющие единый субстрат. Из учения древних вытекает, что воображающая сила животных — это та, которая судит [, например,] о том, что волк — враг ягненка, а овца — его друг, ибо воображающая сила является воспринимающей и необходимо судит [о том, что она воспринимает], так что нет нужды вводить другую силу, помимо воображающей. То, что утверждает Ибн Сина, было бы правильно только в том случае, если бы

воображающая сила не была воспринимающей; нет смысла прибавлять к воображающей силе другую силу у животного, особенно у такого животного, которое по своей природе владеет некоторыми искусствами, ибо его представления не исходят от чувств и, по-видимому, суть восприятия, являющиеся чем-то средним между умопостигаемыми и чувственно воспринимаемыми формами. Вопрос об этих формах сжато изложен в сочинении "О восприятии и воспринимаемом"[203]. Мы не будем больше заниматься этим предметом и вернемся к тем возражениям, кои сей муж выдвигает против философов».

Абу Хамид говорит:

«Первое доказательство философов следующее: познания разума находятся в человеческой душе как в своем субстрате; они ограничены и представляют собой неделимые монады; поэтому их субстрат также неделим; но каждое тело делимо, а субстратом познаний должно быть нечто неделимое. Можно придать этому рассуждению логическую форму, соответствующую той или иной фигуре силлогизма, но самый легкий способ — это утверждать, что если субстрат познаний есть делимое тело, то находящееся в нем знание также должно быть делимо; но находящееся в субстрате познание неделимо; следовательно, субстрат этот не есть тело; это условно-исключительный силлогизм, в котором отрицается следствие, откуда соответственно вытекает и отрицание основания. Нет сомнения в правильности этой фигуры силлогизма и его посылок; ибо большая посылка гласит, что все, находящееся в чем-то делимом как в своем субстрате, необходимо делимо. Если признать делимость субстрата, то относительно этой посылки не может быть никаких сомнений. Меньшая посылка гласит, что знание пребывает в человеке [как в своем субстрате] и неделимо, ибо если бы оно было делимо до бесконечности, то оно было бы невозможно; а если оно конечно, то, разумеется, состоит из неделимых монад; словом, если мы обладаем знанием вещи, то мы не можем предположить, что часть его исчезает, а часть остается, ибо оно не имеет частей.

Возражение состоит из двух положений. Во-первых, можно сказать: как вы можете опровергнуть тех, кто утверждает, что субстратом знания является имеющий положение в пространстве атом, который, как это известно из учения мутакаллимов, неделим? После этого остается только сомневаться: каким образом все, что познается, может существовать в одном атоме, в то время как он окружен со всех сторон всеми остальными атомами? Но в сомнении этом нет никакого толку, ибо оно может быть обращено также и против учения философов: каким образом душа может быть единичной вещью, которая не находится ни в пространстве, ни вне тела, ни в непрерывном соединении с телом, ни отдельно от него? Но мы не будем останавливаться на этом первом положении, ибо вопрос о неделимой частице требует длительного обсуждения, а философы при разборе этого сложного вопроса приводят геометрические доказательства, которые опровергают существование атома и о которых можно говорить очень долго. Одно из этих доказательств гласит: касается ли одна из сторон атома, находящегося между двумя атомами, того же самого, чего касается

его другая сторона, или она касается чего-то другого? Того же самого они касаться не могут, так как из этого вытекало бы, что обе стороны соприкасаются друг с другом, ибо если две вещи соприкасаются с третьей вещью [в одной точке], то они соприкасаются друг с другом. Что касается второго предположения, то оно заключает в себе признание множества и делимости: распутывать этот сложный вопрос очень долго, и углубляться в него нам нет никакой надобности. Вернемся же теперь ко второму положению.

Ваше утверждение, что все, что находится в теле как в своем субстрате, должно быть делимо, противоречит тому, что вы говорите о силе догадки у овцы, когда речь идет о враждебности к ней волка, ибо нельзя себе представить делимость единичной идеи, поскольку враждебность не имеет частей, так, чтобы одна часть могла быть воспринята, а другая нет. Однако, по вашему мнению, эта идея воспринимается телесной силой, а души животных запечатлены в их телах, и они не остаются там после смерти, в чем согласны между собой все философы. И если философы согласны рассматривать как делимое то, что воспринимается пятью чувствами, общим чувством и силой, сохраняющей формы, то вы не можете это сказать об идеях, кои не предполагаются существующими в материи.

А если скажут: "Овцой воспринимается не враждебность вообще, отвлеченная от материи, а только враждебность данного единичного волка, относящаяся к его телесной единичности и внешнему виду, в то время как универсалии, отвлеченные от материи, воспринимает только разумная сила", — то наш ответ будет таким: овца действительно воспринимает цвет и внешний вид волка, а затем его враждебность. Но если цвет и внешний вид запечатлены в силе зрения, а она делима, поскольку делим субстрат [силы] зрения, то я спрашиваю: посредством чего овца воспринимает враждебность? Если посредством тела, то враждебность делима, и хотел бы я знать, чем станет это восприятие, когда оно будет делиться: будет ли оно восприятием части враждебности (а каким образом она может иметь часть?) или же каждая часть будет восприятием враждебности, и враждебность будет восприниматься все то время, пока восприятие ее будет закрепляться в каждой части субстрата? Этот вопрос нелегко решить посредством доказательств философов, но он должен быть разрешен.

А если скажут: "Этот довод направлен против предметов разумного восприятия, а отрицать их нельзя, поскольку вы не можете подвергнуть сомнению посылки, согласно которым знание неделимо, а неделимое не может находиться в делимом теле, ибо вы не можете сомневаться в следствии", — то наш ответ будет таков: мы написали эту книгу с одной лишь целью — показать непоследовательность и противоречивость рассуждений философов. Противоречия в их рассуждениях возникают по этому вопросу, но философы не опровергают ни сказанного о разумной душе, ни сказанного о силе догадки.

Далее мы говорим: это противоречие показывает, что они не понимают причины, запутывающей их силлогизм; возможно, что причина этой путаницы кроется в их утверждении, что знание запечатлено в теле так же, как цвет запечатлен в окрашенной вещи, ибо при делении окрашенной вещи делится и цвет, так что и знание должно делиться при делении его

субстрата. Причиной заблуждения является слово «запечатление», так как возможно, что отношение знания к его субстрату не похоже на отношение цвета к окрашенному предмету, так что о цвете можно сказать, что он распространен по предмету, покрывает его стороны и делится вместе с ним; знание может относиться к своему субстрату иначе — так, что делимость его исключена, если бы даже его субстрат был делим; более того, его отношение к субстрату может быть похоже на отношение восприятия враждебности к телу. Не все атрибуты относятся к своим субстратам одинаково и не все они известны нам достоверно, со всеми своими подробностями, а решать подобные вопросы, не имея полного знания обо всех подробностях отношения, — это значило бы высказывать необоснованные суждения. Словом, нельзя отрицать, что рассуждения философов укрепляют и обосновывают определенное мнение, но нельзя утверждать, что их рассуждения достоверны, безошибочны и не вызывают сомнений. Сомнения они могут вызвать вот какие».

Я говорю:

«Если посылки, коими пользуются философы, брать в нечетком виде, то возражения Абу Хамида против них правильны. Ибо наше утверждение, что всякий атрибут делимого тела делим в силу делимости тела, можно понять двояко. Во-первых, оно может означать, что определение любой части атрибута отдельного тела тождественно с определением всего атрибута. Так, например, белизна, присущая белому телу, имеет такое же определение для всякой части белизны, присущей указанному телу, как и для белизны этого тела, рассматриваемой в целом. Во-вторых, наше утверждение может означать, что атрибут тела не имеет особой фигуры и делится в силу делимости тела не так, чтобы интенсивность определения целого была тождественна с интенсивностью определения части — как, например, обстоит дело с силой зрения, которая существует в зрячем, — а так, что эта интенсивность бывает больше или меньше в зависимости от большей или меньшей восприимчивости субстрата, так что сила зрения более значительна у здорового и молодого человека, чем у старого и больного. Общим для обеих сил[204] является то, что они единичны, т.е. то, что они делятся по количеству, а не по сути бытия, так что или единичность и суть бытия определения остаются, или же оба они уничтожаются. То, что делимо количественно на какие-то части, остается единым по определению и сути бытия; то, что не может быть разделено в любом месте на отдельные части, отличается от первой силы только по интенсивности, ибо действие исчезнувшей части не тождественно с действием оставшейся части, поскольку часть, исчезнувшая при слабом зрении, действовала не так, как остальные части слабого зрения. Эти две силы имеют общим между собой то, что цвет не может быть разделен при делении его субстрата на какое придется количество частей; определение сохраняется полностью, но деление завершается такой частью, что если деление производить дальше, то цвет уже исчезнет. Единственно, что остается нетронутым при этом распределении, это природа непрерывного как такового, т.е. форма непрерывности.

Если эта посылка понимается в том смысле, что все, что делится любым из этих двух видов деления, имеет своим субстратом тело, то она очевидна; очевидна и обращенная посылка — что все, что имеется в теле, делится одним из этих двух видов деления; когда все это подтверждается, то истинно и суждение, представляющее собой обращение противоположного, а именно: то, что не делится одним из этих двух видов деления, не может существовать в теле. Если к этим посылкам прибавить суждение, очевидное в отношении универсалий, а именно, что они не делятся ни одним из этих двух видов деления, ибо они не являются единичными формами, то отсюда ясно вытекает, что субстрат этих предметов разумного восприятия не есть тело и что соответствующая им сила не есть телесная сила. Отсюда ясно вытекает, что их субстрат есть духовная сила, воспринимающая себя и нечто другое.

Но Абу Хамид сначала отрицал, что к одному из этих видов деления относятся универсалии, а затем он выдвинул свое возражение, исходя из [признания] второго вида деления, относящегося к силе зрения и к воображающей силе. Поступая таким образом, он применил софистический прием. Но наука о душе слишком запутанна и возвышенна, чтобы ее можно было постичь при помощи диалектики[205].

Кроме того, он выдвигает этот довод не в том виде, в каком его выдвигал Ибн Сина, ибо сей муж придал своему доводу следующий вид: если предметы разумного восприятия находятся в теле, то они должны быть или в делимой его части или в неделимой. Отвергая, далее, возможность того, что они находятся в неделимой части тела, он доказывает, что если разум находится в теле, то он не может находиться в неделимой части его. Затем он доказывает, что разум не может находиться в делимой части его; таким образом, он доказывает, что разум вообще не может находиться в теле.

Отрицая один из этих двух видов деления, Абу Хамид утверждает, что возможна другая форма отношения между разумом и телом. Однако совершенно ясно, что если разум имеет отношение к телу, то могут существовать только два рода отношения: он относится к нему или как к делимому субстрату, или как к неделимому субстрату.

Это доказательство может быть дополнено следующим образом. Утверждается, что разум связан с какой-либо из животных сил не так, как форма связана со своим субстратом; ибо отрицание того, что он связан с телом, необходимо приводит к заключению, что он не связан с какой-либо животной силой, находящейся в теле. Ведь если бы разум был связан с какой-либо из животных сил, то он, как говорит Аристотель, мог бы действовать только через эту силу. А если бы дело обстояло именно так, то он не воспринимался бы этой силой. Таков довод, который служит самому Аристотелю основанием для доказательства того, что разум отрешен [от материи].

Перейдем теперь ко второму возражению, которое Абу Хамид выдвигает против второго доказательства философов. Мы должны, однако, сперва отметить, что доказательства философов, вырванные из того искусства, к которому они принадлежат, в лучшем случае принадлежат к

роду диалектических рассуждений. Поэтому цель нашей книги состоит именно в том, чтобы взвесить те доводы, коими пользуются обе спорящие стороны, и показать, кого из тех, кто выдвигает такие доводы, с большим основанием можно обвинить в непоследовательности и противоречивости».

Абу Хамид говорит:

«Философы утверждают: "Если бы знание единичного предмета разумного восприятия, т.е. знание единичного понятия, отвлеченного от материи, было бы запечатлено в материи так же, как акциденции запечатлены в телесных субстанциях, то их делимость необходимо вытекала бы из делимости материи, как это было показано выше. Но если оно не запечатлено в материи и не распространено по ней и если мы отбрасываем слово "запечатление", то мы будем пользоваться другим словом и поставим вопрос: есть ли какое-нибудь отношение между знанием и познающим или нет?"

Отрицать существование такого отношения нелепо, ибо если бы такого отношения не было, то почему же лучше познать что-нибудь, чем не познавать этого? Если же такое отношение есть, то оно может быть трояким: или каждая часть [знания] имеет отношение к субстрату, или к нему имеют отношение лишь некоторые части, или же ни одна часть не имеет к нему отношения. Неправильно утверждать, что понятие не имеет отношения к какой-либо единичной части субстрата; ибо если нет отношения к отдельным монадам, то не может быть и отношения к совокупности, поскольку собрание разрозненных монад само есть нечто разрозненное. Неправильно утверждать, что оно может иметь отношение [лишь] к некоторым частям, ибо те части, кои не имеют отношения к нему, не имеют ничего общего с понятием и поэтому не могут служить предметом для настоящего разбора. Неправильно также утверждать, что каждая часть субстрата может иметь отношение к понятию, ибо если бы все части субстрата относились к понятию в целом, то каждая отдельная часть субстрата составляла бы не часть понятия, а понятие в целом, так что понятие повторялось бы актуально до бесконечности; с другой стороны, если бы каждая часть субстрата относилась к понятию особенным образом, то понятие было бы разделено по содержанию; но мы показали, что понятие имеет одно и то же содержание во всех отношениях и неделимо; таким образом, если бы каждая часть субстрата имела отношение к какой-либо части понятия, то понятие, очевидно, было бы делимо. Но это невозможно.

Отсюда ясно, что предметы чувственного восприятия, запечатленные в пяти чувствах, суть только образы единичных разделенных форм и что восприятие надо понимать в том смысле, что образ воспринимаемой вещи возникает в душе воспринимающего так, что каждая часть образа чувственно воспринимаемого предмета имеет отношение к части телесного органа.

Против этого выдвигается возражение, приведенное раньше. Ибо замена слова "запечатление" словом "отношение" не разрешает того сомнения, которое возникло по вопросу о том, каким образом враждебность

волка запечатлевается в силе догадки овцы (о чем мы говорили выше): ведь восприятие, несомненно, относится к ней, а к этому отношению приложимо все то, о чем вы говорили выше. Но враждебность количественно неизмерима, так чтобы ее образ мог быть запечатлен в измеримом теле, а ее части могли иметь отношение к частям этого тела. То обстоятельство, что внешний вид волка измерим, не разрешает сомнений, ибо овца, кроме его внешнего вида, воспринимает еще и кое-что другое, а именно недружелюбность, зложелательность и враждебность; эта враждебность, прибавляемая к внешнему виду [волка], не имеет величины, и все же овца воспринимает ее через тело, имеющее величину. Это неизбежно составляет в этом доказательстве такую же трудность, как и в первом.

Если кто-нибудь скажет: "Не опровергнете ли вы эти доказательства, утверждая, что знание находится в пространственно неделимом теле, а именно в атоме?" — то мы ответим: нет, ибо вопрос об атоме связан с геометрическими вопросами, разрешение которых требует много времени. Далее, подобное учение не разрешает трудности, ибо в таком случае этот атом должен обладать также силой и желанием. Ведь человек действует, а это действование нельзя представить себе без силы и желания, кои, стало быть, должны находиться в этом атоме; способность писать находится в руке и пальцах, но знание об этом в руке не находится, ибо оно не прекращается после того, как рука отрезана; желание писать также не находится в руке, ибо человек может испытывать такое желание, когда его рука парализована и он не в состоянии больше писать не потому, что пропало его желание, а потому, что он не имеет для этого силы».

Я говорю:

«Это рассуждение не есть обособленное, независимое доказательство, а представляет собой дополнение к первому рассуждению; ибо в первом рассуждении было лишь предположено, что знание неделимо при делимости его субстрата, а здесь пытаются доказать это положение посредством троякого деления. Здесь он повторяет то же самое возражение, которое он выдвигал раньше, так как он не проводит деления материи в тех двух смыслах, в каких оно может быть проведено. Ибо когда философы утверждают, что разум при делимости его субстрата не может быть так делим, как делимы акциденции при делимости их субстрата, и что существует другой вид деления тела, который свойствен телесным воспринимающим силам, то они испытывают сомнения относительно этих сил. Доказательство получает дополнение лишь тогда, когда мы отрицаем, что разум делим одним из этих видов деления, и когда мы показываем, что все, что существует в теле, необходимо делимо одним из этих двух видов деления.

Ибо относительно того в теле, что делимо вторым видом деления, т.е. что по своему определению неделимо при делимости его субстрата, иногда возникали сомнения, отделимо ли оно от своего субстрата или нет. Ибо мы замечаем, что большая часть субстрата исчезает, и все же этот вид существования, т.е. единичное восприятие, не исчезает; поэтому считали, что подобно тому, как форма не исчезает с исчезновением одной или многих

частей ее субстрата, так она не исчезает, когда исчезает весь субстрат; действию формы наносится ее субстратом такой же ущерб, какой действию ремесленника наносят его орудия. Поэтому Аристотель говорит, что если бы старик имел такие глаза, какие бывают у молодого человека, то он видел бы так же хорошо, как и этот последний. Аристотель этим хотел сказать, что одряхление, которому подвергается зрение старика, происходит не вследствие одряхления его силы, а вследствие ослабления соответствующего органа. В доказательство он ссылается на бездействие органа или большей его части во сне, при обмороке, опьянении и болезнях, в силу чего восприятия чувств слабеют, в то время как совершенно очевидно, что силы при этом не уничтожаются. Это больше всего обнаруживается у живых существ, кои продолжают жить, будучи рассечены надвое; этой особенностью отличается и большая часть растений, хотя они и не обладают какой-либо воспринимающей силой.

Но рассуждения о душе являются весьма темными, и Аллах сделал их занятием сведущих в науке; поэтому на вопросы толпы Он (хвала Ему!) ответил, что она не доросла до этих вопросов, говоря: "Они будут вопрошать тебя о духе. Скажи: "Дух — дело господа моего; вы же знаете о нем лишь самую малую толику". Сравнение смерти со сном является в этом смысле ясным доказательством того, что душа остается после смерти тела; ведь действия души прекращаются во сне в силу бездействия ее органа, но сама душа не перестает существовать; отсюда необходимо вытекает, что ее состояние при наступлении смерти похоже на ее состояние при наступлении сна, ибо ее части подчиняются одному и тому же закону. Это — понятное всем доказательство, под стать толпе, когда убеждаешь ее в истинной (вере), и оно показывает сведущим в науке, как может быть удостоверено существование души после смерти. Это явствует из слов Всевышнего (хвала Ему!): "Аллах берет к себе души при наступлении их смерти и те души, кои не умерли, когда они спят».

Абу Хамид говорит:

«Третье доказательство философов — следующее: если знание находится в какой-нибудь части тела, то познающим будет данная часть, прочие же части человека не будут познающими; но о человеке сказано, что именно он познающий, так что познание есть атрибут всего человека, и нельзя отнести его к какому-либо особому органу. А это есть бессмыслица, ибо о человеке говорят, что он зрящий, слышащий, вкушающий, и то же самое говорится о животных, но это не указывает на то, что восприятие чувственных предметов происходит не в теле, — это говорится лишь в переносном смысле, подобно тому как говорится, что некто находится в Багдаде, хотя он находится в части Багдада, а не во всем Багдаде, между тем как выражение относится к целому».

Я говорю:

«Если допустить, что разум не имеет отношения к какому-либо органу человека (а это уже доказывалось), поскольку это не самоочевидно, то отсюда следует, что его субстрат не есть тело; поэтому наше утверждение

о том, что человек познает, не сходно с нашим утверждением о том, что он видит. Ибо, поскольку понятно само по себе, что он видит посредством особого органа, то, когда мы относим зрение ко всему человеку, мы употребляем такое выражение, которое допустимо, согласно обычаю арабов и других народов. А так как для разума нет особого органа, то ясно, что когда мы говорим о разуме, что он познает, то это не значит, что познает часть его. Однако, как он познает, это само по себе не ясно, ибо, по-видимому, нет такого органа или особого места в органе, который обладал бы этой силой в отличие от воображающей силы, мыслительной силы и памяти, местонахождение которых в определенных частях мозга известно».

Абу Хамид говорит:

«Четвертое доказательство — следующее. Если знание находится, например, в части сердца или мозга, то отсюда необходимо вытекает, что неведение, его противоположность, находится в другой части сердца или мозга; но тогда следует допустить, что человек одну и ту же вещь в одно и то же время и знает и не знает. А так как это невозможно, то, стало быть, получается, что знание и неведение находятся в одном и том же месте и что это место является единым и, таким образом, не может совместить противоположности. Но если бы это место было делимо, то не было бы ничего нелепого в том, чтобы знание находилось в одной части его, а незнание — в другой; ибо то, что вещь находится в одном месте, не противоречит тому, что ее противоположность находится в другом месте, подобно тому как пегость может быть в одной и той же лошади, а белизна и чернота могут быть в одном и том же глазу, но только в двух разных местах.

Но этого не может быть в отношении чувств, так как их восприятие не имеет противоположности: они могут то воспринимать, то не воспринимать, и между ними существует единственная противоположность бытия и небытия, так что мы можем с уверенностью сказать, что кто-то воспринимает посредством одних своих частей, например посредством глаза и уха, и не воспринимает посредством других частей своего тела; здесь нет никакой противоположности. Вы не можете избежать этой трудности, утверждая, что знание противоположно неведению и что распознающее действие есть нечто общее для всего тела; ибо невозможно, чтобы распознающее действие находилось не в том месте, где находится его причина; а познающий есть то место, в котором находится знание. Если слово ["находится"] применяется к целому, то только в переносном смысле, подобно тому как говорят, что человек находится в Багдаде, хотя он находится в части его, и подобно тому, как говорят, что человек видит, хотя мы твердо знаем, что распознающее действие его зрения не находится в его руке или ноге, а составляет особенность его глаз. Суждения противополагаются друг другу таким же образом, как и их причины, и суждения ограничены тем же местом, где находятся их причины. Никто не может избежать этой трудности, утверждая, что место в человеке, предрасположенное к восприятию знания и неведения, — это единственное место, где они могут противополагаться друг другу, ибо, по вашему мнению, каждое тело, наделенное жизнью, может воспринимать знание и неведение,

при этом не требуется никакого другого условия, кроме жизни, так что, по вашему мнению, все части тела равнозначны, поскольку дело идет о восприятии знания.

На это возражают следующим образом. Это (рассуждение) может быть направлено против вас [философов], когда дело идет о вожделении, стремлении и желании; они существуют в животных в такой же мере, как в человеке; они запечатлены в теле. Далее, невозможно, чтобы кто-либо убегал от предмета, к которому он стремится; невозможно, чтобы в нем совмещались отвращение и склонность к одному и тому же так, чтобы склонность находилась в одном месте, а отвращение в другом. Однако это не может служить доказательством того, что они не находятся в телах, ибо эти силы, хотя их много и они распределены по различным органам, все же имеют нечто такое, что соединяет их вместе, а именно душу, которая является общей для животного и человека; а так как это связывающее начало едино, то противоречащие друг другу отношения к ней невозможны. Но это не может служить доказательством того, что душа не запечатлена в теле, как мы это разъяснили в отношении животных».

Я говорю:

«Из всего, что он сказал здесь, приводя рассуждения философов, вытекает лишь то, что знание находится в теле не так, как находятся в нем цвета и все акциденции вообще; из этого, однако, не вытекает, что оно вовсе не находится в теле. Ибо то, что субстрат знания не может воспринимать знание и незнание чего-то, необходимо доказывает, что этот субстрат один, поскольку противоположности не могут находиться в одном и том же субстрате; этот вид противоположности свойствен всем атрибутам, будут ли они восприятиями или не восприятиями. Но в принятии знания его субстратом имеется та особенность, что он может одновременно воспринимать противоположности; это может происходить только благодаря неделимому восприятию в неделимом субстрате, ибо рассуждающий необходимо един; поэтому сказано, что противоположности изучаются одной и той же наукой. Этот вид принятия необходимо свойствен одной только душе. Что действительно доказывается философами, так это то, что так обстоит дело с общим чувством, когда оно выносит суждение о пяти чувствах; это общее чувство, согласно философам, есть нечто телесное. Вот почему в этом доводе нет доказательства того, что разум не находится в теле, ибо мы уже сказали, что есть два рода нахождения — нахождение не воспринимающих атрибутов и нахождение воспринимающих атрибутов.

Возражение, выдвинутое здесь Абу Хамидом, правильно; оно гласит, что вожделеющая душа, хотя и находится в теле, не стремится одновременно к двум противоположностям. Я не знаю ни одного философа, который пользовался бы этим доводом для доказательства того, что душа остается после смерти тела; но возможно, что он обратил внимание на то философское учение, согласно которому отличительной чертой каждой воспринимающей силы является то, что она не может воспринять одновременно две противоположности, подобно тому как особенностью противоположностей, находящихся вне души, является то, что они не могут находиться

одновременно в одном и том же субстрате; это является общим для воспринимающих сил и для сил не воспринимающих. Особенностью воспринимающих сил является то, что они судят о существующих вместе противоположностях, одна из которых познается благодаря тому, что познается другая, а особенностью недушевных сил является то, что они делимы при делимости тела, так что противоположности могут быть в разных частях одного и того же тела, но не в одной и той же части его. А так как душа есть субстрат, который не делим подобным образом, то противоположности не могут быть в ней вместе, т.е. в двух частях ее субстрата.

Поэтому все эти рассуждения подобали бы лишь тому, кто не усвоил взглядов философов на эти вещи. Как мало понимает эти взгляды человек, который в качестве доказательства того, что душа остается после смерти, приводит рассуждение о том, что она не может судить о двух противоположностях в одно и то же время, ибо из этого вытекает только то, что субстрат души един и делим не так, как делим субстрат, имеющий акциденции; а из доказательства того, что этот субстрат делим не так, как делим субстрат, имеющий акциденции, вовсе не следует, что он вообще неделим».

Абу Хамид говорит:

«Пятое доказательство — следующее:

Если бы разум воспринимал умопостигаемое посредством телесного органа, то он не воспринимал бы самого себя. Но это следствие неправильно; стало быть, он воспринимает самого себя, и основание ложно. Мы отвечаем: общепризнано, что если исключается противоположность следствия, то из этого вытекает противоположность основания; но это бывает только в том случае, если уже заранее установлено, что таковыми бывают следствия из основания; но мы не согласны с [логической] необходимостью такого следования. В чем же тогда состоит ваше доказательство?

Если же доказательство состоит в следующем: так как зрение находится в теле, то зрение не относится к самому себе, само видение не видимо, само слышание не слышимо, и точно так же обстоит дело с остальными чувствами; и если бы разум мог воспринимать только посредством тела, то он не мог бы воспринимать самого себя; но разум мыслит самого себя, подобно тому, как он мыслит другие вещи, и он мыслит то, что он мыслит самого себя и мыслит остальные вещи, — то на это мы ответим: ваше утверждение неправильно по двум причинам. Первое: мы полагаем, что зрение может относиться к самому себе, подобно тому, как одно и то же знание может быть знанием других вещей и знанием самого себя. Правда, при обычном порядке вещей этого не бывает; но, по нашему мнению, возможно нарушение обычного порядка вещей. Вторая, более веская причина заключается в следующем: мы допускаем это положение в отношении чувств; но если это невозможно для некоторых чувств, то почему же оно невозможно и для других? Почему следует считать невозможным, что чувства по-разному относятся к восприятию, хотя они все находятся в теле? Так, зрение отличается от осязания тем, что осязание, так же как и вкус, может воспринимать только тогда, когда оно находится в соприкос-

новении с осязаемым предметом, в то время как необходимым условием зрения является удаленность от предмета, так что, когда веки сомкнуты, оно не воспринимает цвета века, поскольку оно не находится в отдалении от него. Но это различие в чувствах не вынуждает нас делать вывод, что они в различной степени нуждаются в теле; нет ничего нелепого в том, что среди сил души имеется нечто такое, что называется разумом и что отличается от других сил тем, что оно воспринимает само себя».

Я говорю:

«Что касается первого возражения, т.е. что обычный порядок вещей может быть нарушен таким образом, что зрение сможет видеть само себя, то оно в высшей степени софистично и имеет целью обмануть противника, о чем мы уже говорили. Что же касается второго возражения, т.е. что ничего нет нелепого в том, чтобы телесная сила воспринимала самое себя, то оно обладает некоторой убедительностью. Но когда известно, что побудило философов выдвинуть свое положение, становится ясной нелепость этого предположения, ибо восприятие есть нечто среднее между действующим и претерпевающим действие, и оно требует наличия воспринимающего и воспринимаемого. Невозможно, чтобы чувство в одном и том же отношении к самому себе было и действующим и воспринимающим действие; двоичность действующего и претерпевающего действие возникает в чувстве по отношению к действию со стороны формы, а по отношению к претерпеванию — со стороны материи. Но ничто составное не может воспринимать само себя, ибо в таком случае оно само отличалось бы от того, посредством чего оно воспринимает, так как оно воспринимало бы только частью самого себя; а так как разум и умопостигаемое тождественны, то, если бы составное мыслило само себя, оно должно было бы стать простым, так что целое стало бы частью; но это невозможно. Данное рассуждение в том виде, в каком оно изложено здесь, оказалось убеждением [а не доказательством], но если изложить его в логическом порядке, так, чтобы рассуждению были предпосланы необходимые заключения, то оно могло бы стать аподиктическим доказательством».

Абу Хамид говорит:

«Шестое доказательство – следующее.

Философы утверждают, что если бы разум, подобно зрению, воспринимал посредством телесного органа, то он не воспринимал бы свой орган, так же как его не воспринимают и прочие силы; но он воспринимает мозг, сердце и то, что считается его органом, а это указывает на то, что он не имеет ни органа, ни субстрата.

Опровергается это рассуждение так же, как и предыдущее рассуждение. Мы говорим: вполне возможно, что зрение воспринимает свой субстрат; оно не воспринимает его только при обычном порядке вещей. Может быть, правильнее будет сказать так: вполне возможно, что чувства отличаются друг от друга в этом отношении, хотя общим для них всех является то, что они запечатлены в теле, как это было сказано выше. Почему же вы говорите, что то, что находится в теле, не может воспринимать

тело, в коем оно находится? Ведь нельзя, исходя из чего-то определенного единичного, судить о всеобщем неопределенном.

В логике общеизвестно, что из [знания] одного отдельного явления или из многих отдельных явлений нельзя выводить суждения о чем-то общем. Наблюдая отдельные случаи, мы можем вывести общее положение [например], что "все животные, когда жуют, двигают нижней челюстью"; однако оно неправильно, так как мы упустили из виду крокодила, который двигает верхней челюстью. Философы сделали вывод, наблюдая только пять известных чувств, и заметили в них некоторую общую черту; тогда они пришли к заключению, что все силы должны быть подобны этим. Но разум представляет собой другого рода силу, которая отличается от прочих сил так же, как крокодил отличается от других животных; в таком случае силы можно разделить на те, кои воспринимают свой субстрат, хотя они телесны и делимы, и на те, кои неспособны к этому, подобно тому, как они были разделены на такие, которые воспринимают чувственно воспринимаемую вещь, не входя в соприкосновение с ней (как, например, зрение), и на такие, которые не могут воспринять вещь, не входя в соприкосновение с ней (как, например, вкус и осязание). Таким образом, то, что утверждают философы, есть всего лишь мнение, а не достоверное, надежное знание.

Но философы могут сказать так: "Мы опираемся на доказательство, а не просто на индукцию, и говорим, что если бы сердце или мозг были душой человека, то он всегда воспринимал бы их, в силу чего он всегда мыслил бы их так же, как он всегда мыслит самого себя, ибо ни один человек не упускает себя из виду, а всегда отдает себе отчет в собственном существовании. Между тем, пока человек не услышал от кого-нибудь о сердце или мозге или пока не видел их при вскрытии другого человека, он не воспринимает их и не убежден в их существовании. Если бы разум находился в теле, то он необходимо или мыслил бы все время тело, или никогда не мыслил бы его. На самом же деле не бывает ни того, ни другого: иногда он мыслит свое тело, а иногда не мыслит. Это может быть доказано тем, что восприятие, находящееся в субстрате, воспринимает этот субстрат или в силу отношения, существующего между ним и субстратом (и никто не может представить себе другого отношения между ними, чем отношение нахождения) — и тогда восприятие должно непрерывно воспринимать свой субстрат, — или же этого отношения недостаточно, и в таком случае восприятие никогда не воспринимает своего субстрата, ибо между ними не может быть никакого другого отношения. Равным образом, поскольку разум мыслит себя, он это делает непрерывно, и не бывает так, чтобы он когда-нибудь упускал себя из виду".

На это мы отвечаем: все время, пока человек чувствует себя и замечает свою душу, он чувствует также и свое тело; в самом деле, наименование, форма и фигура сердца не определены для него точно, но он так отдает себе отчет в своем существовании в качестве тела, что считает принадлежащим ему и свою одежду и свой дом; но "Я"[206], о котором говорят философы, не имеет отношения к дому или одежде. Подобное, поверхностное возведение души к телу свойственно всякому человеку, а то, что он не

дает себе отчета в форме и наименовании своей души, схоже с тем, что он не замечает местопребывания запаха, которое находится в двух сосковидных отростках передней части мозга. Конечно, всякий знает, что он воспринимает запах своим телом, но он не представляет себе формы местопребывания этого восприятия, он не может определить его местопребывание, хотя и замечает, что оно ближе к его голове, чем к пяткам, а если взять всю голову, то оно ближе к внутренней стороне носа, чем к внутренней стороне уха. Человек воспринимает свою душу таким же образом; он знает, что "Я", лежащее в основе его сущности, ближе к его сердцу и груди, чем к его голове, и он полагает, что душа его останется, если он потеряет [например] свою ногу, но он считает, что его душа не может существовать, если будет удалено его сердце. Но неверно утверждение философов о том, что человек иногда воспринимает свое тело, а иногда нет».

Я говорю:

«Что касается его возражения против того, что тело или сила в теле не могут воспринять самих себя, поскольку чувства суть воспринимающие силы в теле и не могут познать самих себя, то оно основано на индукции, которая не может дать достоверное знание. Что же касается сравнения, проводимого им между этой индукцией и той индукцией, которая устанавливает, что каждое животное двигает нижней челюстью, то оно, клянусь жизнью, правомерно в одном отношении и неправомерно в другом. Ибо индукция, которая устанавливает, что каждое животное двигает нижней челюстью, несовершенна по той причине, что не были перечислены все виды животных; но когда утверждается, что ни одно чувство не может воспринять само себя, то этот вывод основан, разумеется, на полной индукции, потому что нет других чувств, кроме пяти. Но основанное на наблюдении чувств суждение о том, что ни одна воспринимающая сила не находится в теле, подобно суждению, основанному на той индукции, что каждое животное двигает нижней челюстью; ибо так же, как в последнем случае не были перечислены все животные, точно так же и в первом случае не были перечислены все воспринимающие силы.

Что касается утверждения, приписываемого им философам, что если бы разум находился в теле, то он, воспринимая, воспринял бы и тело, в коем он находится, то это жалкое и бессмысленное утверждение, и ничего подобного философы не говорили. Оно было бы правильным только в том случае, если бы кто-нибудь, воспринимая вещь, воспринимал бы ее вместе с ее определением; но в действительности такого не бывает, ибо мы воспринимаем душу и множество других вещей, не воспринимая их определений. В самом деле, если бы мы воспринимали определение души вместе с ее существованием, то, имея ее определение, мы с необходимостью знали бы, что она находится в теле или что она бестелесна; ибо если бы она находилась в теле, то в ее определении необходимо было бы указано и тело; если же она не находится в теле, то ее определение не включает тела. Вот что следует думать относительно этого вопроса.

Что касается возражения Абу Хамида, в коем указывается, что человек знает, что душа его находится в теле, хотя он не может определить

точно, в какой его части, то, клянусь жизнью, оно правильно; еще древние [мыслители] имели различные мнения относительно ее местопребывания. Но наше знание того, что душа находится в теле, не означает знания того, что ее существование зависит от тела. Это не самоочевидно; это вопрос, по которому высказывали различные мнения [философы] как в древности, так и в наше время; ибо если бы тело было органом души, то существование души не зависело бы от тела; но если тело относится к душе как субстрат к своей акциденции, то душа может существовать только через посредство тела».

Абу Хамид говорит:

«Седьмое доказательство – следующее.

Философы говорят, что силы, воспринимающие через телесные органы, от усиленного действования утомляются, когда восприятие продолжается очень долго, так как длительность этого действия разрушает смесь их элементов и утомляет их; таким же образом чрезмерное возбуждение воспринимающих сил делает их слабыми и часто даже приводит к их расстройству, так что они становятся уже неспособными воспринимать нечто более легкое и более тонкое; так, например, громкий звук и сильный свет мешают воспринимать легкий звук или видеть мелкие предметы; равным образом человек, вкусивший нечто очень сладкое, не чувствует потом вкуса чего-либо менее сладкого. Совсем иначе дело обстоит с разумной силой: длительное наблюдение предметов разумного восприятия не утомляет ее, а восприятие сложных необходимых истин дает ей силу для восприятия более простых истин. Если эта сила иногда утомляется, то это потому, что она пользуется воображающей силой и обращается к ней за помощью, так что орган воображающей силы утомляется и не служит больше разуму. Это возражение сходно с предыдущим. Мы говорим: вполне возможно, что телесные силы отличаются в указанном отношении, поэтому то, что утверждается относительно одних сил, нельзя утверждать относительно других, — возможно даже, что и сами тела отличаются [в этом отношении] друг от друга и что некоторые из них слабеют от того или иного вида движения, а другие становятся, наоборот, сильнее благодаря тому или иному виду движения, так что, оказывая на них воздействие, этот вид движения делает их силу новой, и они не воспринимают нового оказываемого на них воздействия. Все это возможно, поскольку суждение правильно относительно одних и неправильно относительно других».

Я говорю:

«Это давнее доказательство философов, и оно сводится к следующему: когда разум воспринимает нечто более сложное, а затем — нечто более простое, он воспринимает его более легко; это доказывает, что разум не воспринимает через посредство тела, ибо мы видим, что, когда воспринимающие силы тела испытывают какое-нибудь сильное воздействие, это ослабляет силу их восприятия и они не могут воспринимать вещи, оказывающие на них слабое воздействие. Причина этого заключается в том, что через всякую форму, находящуюся в теле, тело испытывает воз-

действие, ибо эта форма по необходимости смешана с ним; в противном случае эта форма не была бы формой в теле. А так как философы обнаружили, что вместилище предметов разумного восприятия не находится под воздействием последних, то они решили, что это вместилище не есть тело. Возразить против этого нечем. Ибо всякий субстрат, испытывающий согласное или несогласное воздействие от принадлежащих ему форм, необходимо является телесным субстратом, будет ли это воздействие сильным или слабым; верно и обратное, а именно: все телесное испытывает воздействие форм, существующих в нем актуально, причем степень этого воздействия зависит от степени смешения формы и тела. Это объясняется тем, что всякое возникновение следует за превращением, и если бы форма находилась в теле, не вызывая [в нем] превращения, то могла бы существовать форма, переход которой в актуальное состояние не оказывал бы воздействия на ее субстрат».

Абу Хамид говорит:

«Восьмое доказательство – следующее.

Философы говорят: "Силы всех частей тела ослабевают, когда человек перестает расти, достигнув сорока или более лет; так, ослабевают зрение, слух и другие силы. Но разумная сила после достижения этого возраста в большинстве случаев усиливается. Потеря способности к восприятию умопостигаемого вследствие болезни тела или старческого слабоумия не говорит против этого положения; ибо поскольку доказано, что в некоторые промежутки времени разум бывает сильным, несмотря на слабость тела, то ясно, что он существует сам по себе и что из того, что он ослабевает при одряхлении тела, не вытекает, что он существует благодаря телу, ибо из отрицания следствия нельзя сделать какое-либо заключение.

Если разумная сила существовала бы благодаря телу, то ослабление тела должно было бы всегда приводить к ее ослаблению; но следствие ложно; стало быть, ложно и основание; но если мы утверждаем, что следствие истинно, то отсюда еще не вытекает, что и основание истинно. Далее, причина этого состоит в том, что душа сама деятельна, если ничто не препятствует ей и она не отвлечена чем-нибудь. Ибо душа деятельна двояким образом: во-первых, по отношению к телу — она господствует над ним и управляет им; во-вторых, по отношению к своим началам и сущности — она воспринимает умопостигаемое. Эти два рода действования препятствуют и противодействуют друг другу, так что, когда душа занята одним действием, она отвращается от другого, поскольку сочетать то и другое ей трудно. Ее действия по отношению к телу — это чувственное восприятие, воображение, страсти, гнев, страх, печаль и боль. Когда же она начинает мыслить предметы разумного восприятия, она бросает все постороннее. Чувственное восприятие иногда само по себе мешает умозрению, не причиняя ущерба органу разума или самому разуму; причина этого состоит в том, что душа занята совершением одного рода действия, вытесняющего другой род; поэтому когда душа испытывает боль, недуг и страх (последний есть также болезнь, а именно болезнь мозга), то умозрение прекращается. Разве можно считать неправильным, что различие в этих двух родах

действий души приводит к тому, что они мешают друг другу, когда даже два действия одного и того же рода могут препятствовать друг другу: так, страх подавляется болью, похоть — гневом, а созерцание одного предмета разумного восприятия — созерцанием другого.

Доказательство того, что болезнь в теле не имеет места в субстрате знаний, заключается в следующем: когда больной выздоравливает, то ему не нужно снова приобретать знания. Предрасположение его души становится таким же, каким оно было раньше; [прежние] знания возвращаются к нему в таком же виде, в каком они были раньше, причем ему нет нужды вновь приобретать их".

Возражая на это, мы утверждаем, что могут быть бесчисленные случаи укрепления или ослабления сил, ибо некоторые силы бывают крепче в начале жизни, некоторые в середине, а некоторые — к концу жизни; то же самое относится и к разуму, так что это доказательство имеет лишь ограниченное значение. Нет ничего неправильного в утверждении, что обоняние и зрение отличаются между собой в том отношении, что после сорока лет обоняние становится сильнее, а зрение слабее, хотя оба они находятся в теле; у разных животных, например, эти силы бывают разными: у некоторых животных сильнее обоняние, а у других — слух и зрение ввиду различия в смеси [элементов] у них; поэтому нельзя эти утверждения признать правильными во всех отношениях. Нет ничего неправильного и в утверждении, что смеси [элементов] в органах у разных особей и при разных обстоятельствах различны. Одной из причин того, что зрение слабеет раньше, чем разум, является следующее: зрение созревает раньше, ибо человек видит с момента своего рождения, в то время как его разум созревает не раньше, чем к пятнадцати годам или даже позже. По этому вопросу имеются различные мнения. Утверждают даже, что волосы на голове седеют раньше, чем волосы на бороде, потому что они раньше вырастают. Если мы изучим более глубоко эти причины, а не будем просто ссылаться на обычный порядок вещей, то увидим, что у нас нет основания для более прочного знания; ибо возможности укрепления одних сил и ослабления других не ограничены, так что мы не можем прийти ни к какому достоверному знанию».

Я говорю:

«Если предположить, что субстратом воспринимающих сил является врожденная теплота и что эта теплота уменьшается после сорока лет, то разум должен вести себя таким же образом; это значит: если его субстрат есть врожденная теплота, то из этого с необходимостью вытекает, что разум должен идти к ущербу, когда идет к ущербу врожденная теплота. Если же полагать, что разум и чувства имеют различные субстраты, то не необходимо, чтобы жизнь их была одинаковой».

Абу Хамид говорит:

«Девятое доказательство – следующее.

Философы говорят: "Как можно считать, что человек — это его тело с акциденциями, когда тело непрерывно разлагается; питание возмещает

то, что разлагается, поэтому, проследив, как ребенок, после того как отделился от чрева матери, часто болеет, худеет, а затем полнеет и растет, мы находим, что после сорока лет в нем нет ни одной частицы того, что было у него при рождении. В самом деле, человек возник из частиц одного только семени, но в человеке ничего не остается из частиц семени; все это разложилось и превратилось в нечто другое, так что и тело его стало другим. Однако мы утверждаем, что человек остается тем же самым и что его представления остались у него от самого раннего возраста, хотя все части тела изменились. Все это доказывает, что душа существует вне тела и что тело есть ее орган".

Возражение следующее. Сказанному противоречит то, что происходит у животных и растений: сравнение их состояний в малолетнем и зрелом возрасте показывает, что их тождественность себе утверждается одинаковым образом с тождественностью себе человека; это, однако, не доказывает, что они обладают бестелесным существованием. То, что говорится относительно знания, опровергается тем обстоятельством, что воображаемые формы сохраняются у человека от его отрочества до самой старости, хотя частицы его мозга изменяются».

Я говорю:

«Предшествовавшие философы пользовались этим доказательством бессмертия души лишь для того, чтобы показать, что в индивидах имеется сущность, сохраняющаяся от рождения до смерти, и что вещи не находятся в вечном течении, как утверждали многие древние [философы], отрицавшие необходимое знание, так что Платону пришлось ввести формы. Нам нет смысла заниматься всем этим; Абу Хамид сделал правильные возражения против этого доказательства».

Абу Хамид говорит:

«Десятое доказательство — следующее. Философы утверждают, что разумная сила воспринимает универсалии, кои мутакаллимы называют разновидностями, так что ею воспринимается человек вообще (в то время как чувства воспринимают единичность определенного человека), и эта универсалия отличается от человека, воспринимаемого чувствами, ибо то, что воспринимается чувствами, находится в определенном месте и имеет определенный цвет, определенный размер и определенное положение. Умопостигаемый человек вообще отвлечен от всего этого, однако в нем есть нечто, к чему применимо слово "человек", хотя он не имеет ни цвета, ни размера, ни положения и не занимает места, в котором находится человек, воспринимаемый чувствами; [значение] этого слова объемлет человека, который может существовать и в будущем. Действительно, если бы человек исчез, в разуме осталось бы подлинное [понятие] человека, отвлеченного от всех этих частностей.

Таким образом, из чего-то воспринятого чувствами как нечто единичное разум получает подлинное [понятие], всеобщее и отвлеченное от материй и положений, так что атрибуты этого [понятия] можно разделить на сущностные (например, телесность для деревьев и животных и животность для человека) и акцидентальные (например, белизна и рост для человека и деревьев). Это подлинное [понятие] считается сущностным или акцидентальным для рода человека, или для деревьев, или для чего-то, что не воспринимается как сущее, воспринимаемое чувствами; таким образом, доказано, что универсалия, отвлеченная от чувственных атрибутов, умопостигаема и устойчива в разуме.

На эту умопостигаемую универсалию, отвлеченную от положения и материи, нельзя указать [жестом], она не имеет ни положения, ни размера, она не соотнесена ни со своим предметом (это невозможно, ибо ее предмет занимает определенное положение и место и имеет определенный размер), ни со своим носителем — с разумной душой; следовательно, душа не может занимать положение или иметь размер, на нее нельзя также указать, ибо если бы она обладала этими свойствами, то ими обладали бы также и ее атрибуты.

Наше возражение состоит в том, что мы не принимаем той идеи универсалии, которую вы, [философы], считаете существующей в разуме. По нашему мнению, в разуме есть только то, что есть в чувстве. Но в чувстве воспринимаемое находится в виде совокупности, которую чувство расчленить неспособно, в то время как разум способен это сделать. Далее, когда совокупность расчленена, отдельная, обособленная от нее часть представляет собой в разуме такое же единичное, как совокупность с ее связями, но неизменная часть (т.е. единичное впечатление) в разуме имеет к тому, что мыслится, и к подобному ему одно отношение. Ибо в разуме есть форма единичной вещи, представление о которой сперва воспринимается чувствами, и эта форма имеет одно и то же отношение ко всем принадлежащим к данному роду единичным вещам, воспринимаемым чувствами. Если кто-то, увидев одного человека, видит вслед за ним другого, то у него не возникает новой формы, как это бывает тогда, когда он после человека видит коня, ибо тогда в нем оказываются две различные формы. Нечто подобное происходит и с самими чувствами; ибо, когда человек видит воду, то в его воображении возникает одна форма, а если он вслед за этим видит кровь, то в его воображении возникает другая форма; но если он видит не эту воду, а другую, то у него не возникает другой формы; форма воды запечатлевается в его воображении как образ всех вод; по этой причине эта форма мыслится как универсалия.

Когда человек видит, например, руку, то таким же образом в его воображении и в его разуме воспроизводится естественное расположение ее частей, а именно: ладонь, отдельные пальцы и ногти на концах пальцев; наряду с этим он замечает величину и цвет руки. Если он видит потом другую руку, похожую в каком-то отношении на первую, то у него не возникает новой формы; второе наблюдение при восприятии чего-то нового не производит [нового] впечатления на его воображение; точно так же, когда он видит одну воду после того, как видел другую воду, в том же сосуде и в том же количестве, он не получает нового впечатления. Когда он видит другую руку, отличающуюся от первой по цвету и величине, он получает [впечатление] другого цвета и другой величины, но не новой формы руки, ибо маленькая черная ручка имеет то же самое расположение частей, что

и большая белая рука, отличаясь от нее [лишь] по цвету; то, "чем вторая рука сходна с первой, не производит [впечатления] новой формы, ибо обе формы тождественны, а чем-то новым в этом случае оказывается [только] та форма вещей, которой они отличаются между собой". Такова идея универсалии как для чувств, так и для разума, ибо когда в разуме воспроизводится форма тела живого существа, то в нем не возникает от деревьев новой формы телесности, подобно тому как в воображении не возникает новой формы [первого из] двух водных пространств, воспринятых в два различных мгновенья; то же самое происходит с каждыми двумя сходными между собой предметами.

Но это не дает основания утверждать о существовании универсалии, вообще не занимающей никакого положения, хотя разум может решить, что существует нечто такое, на что нельзя указать и что не занимает места в пространстве; так, например, он может признать существование Творца Вселенной, полагая, что такого Творца нельзя представить себе существующим в материи; в подобного рода сущем отвлеченность от материи свойственна самому умопостигаемому и не порождается разумом и мышлением. Что же касается приобретения форм от материальных вещей, то оно происходит вышеупомянутым способом».

Я говорю:

«Смысл этого доказательства философов, изложенного Абу Хамидом, следующий. По отношению к единичным вещам, принадлежащим к общему [для них] виду, разум воспринимает одну идею, которой они причастны и которая составляет суть бытия этого вида; при этом в бытии своем эта идея не делится на то, на что делятся единичные вещи как таковые, как это бывает с пространством, положением и материями, посредством которых они становятся множественными. Эта идея должна быть не возникшей, не уничтожающейся и не исчезающей с исчезновением одной из единичных вещей, в которых она существует. Поэтому-то знания и являются вечными: они возникают и уничтожаются только акцидентально, т.е. поскольку они суть знания о каком-нибудь Зайде или 'Амре, но не уничтожаются сами по себе, так как если бы они были преходящими сами по себе, то их связь [с единичными преходящими вещами] существовала бы в их сущности и они не могли бы быть [всегда] тождественны себе. Философы утверждают, что если это установлено в отношении разума, а разум существует в душе, то из этого необходимо вытекает, что душа не может быть делима так, как делимы единичные вещи; таким образом, душа 'Амра или Зайда необходимо является чем-то единым. Это — сильное доказательство в отношении разума, ибо в разуме вообще нет никакой единичности; о душе же, хотя она и свободна от акциденций, в силу которых единичные вещи становятся множественными, большинство достославных мудрецов утверждает, что она не теряет природы единичной вещи, хотя она — воспринимающая сущность. Этот вопрос заслуживает особого рассмотрения.

Что касается возражения Абу Хамида, то оно сводится к тому, что разум есть нечто единичное, а всеобщность есть его акциденция; поэтому он сравнивает тот способ, каким разум схватывает общие черты в единичных вещах, с тем способом, каким чувства многократно воспринимают одну и ту же вещь. Ибо умопостигаемое есть для Абу Хамида нечто единичное, а не всеобщее, и животность, например, Зайда для него по числу тождественна с той животностью, какую разум подмечает у Халида. Это неверно, ибо если бы дело обстояло именно так, то не было бы никакой разницы между чувственным восприятием и восприятием разума».

Третье положение

Далее Абу Хамид говорит, что философы имеют два способа доказательства того, что душа после своего существования [в теле] не может не существовать. Первое доказательство заключается в том, что если бы душа уничтожалась, то это могло бы произойти только одним из следующих трех способов: или она уничтожалась бы с уничтожением тела, или она уничтожалась бы ввиду существования в ней противоположного ей начала, или она уничтожалась бы в силу могущества Всемогущего. Нет оснований говорить, что она уничтожается с уничтожением тела, ибо она отделена от тела. Неверно, что в ней имеется противоположное ей начало, ибо отделенная субстанция не имеет противоположного начала. Неверно, как это было показано раньше, что она причастна небытию в силу могущества Всемогущего.

Далее Абу Хамид возражает философам: "Мы не согласны с тем, что душа отделена от тела. Кроме того, это — особое учение, принадлежащее Ибн Сине. Согласно этому учению, души множественны в силу множественности их тел, так как если бы была одна единая душа во всех отношениях и во всех людях, то это привело бы ко многим нелепостям, например к тому, что если Зайд знает что-то, то и 'Амр должен знать это, а если 'Амр несведущ в чем-либо, то и Зайд должен быть в этом несведущим. Можно было бы привести множество и других нелепостей". Абу Хамид выдвигает против Ибн Сины тот довод, что если мы предположим, что души множественны в силу множественности их тел, то они должны быть связаны со своими телами и неизбежно должны уничтожиться с уничтожением последних.

Философы, однако, могут возразить, что если между двумя предметами существует отношение привязанности и любви, вроде отношения, существующего между любящим и любимой, или вроде отношения, существующего между железом и магнитным камнем, то нет никакой необходимости в том, чтобы с уничтожением одного уничтожалось бы и другое. Но противники Ибн Сины могут спросить у приверженцев его учения, как, по их мнению, возникает обособленность и численное множество душ, когда души отделяются от их материй, ибо численное множество единичных вещей обусловлено их материей. Кто признает существование душ после смерти и их численное множество, тот должен признать, что они находятся в тонкой материи, а именно в животной теплоте, которую излучают небесные тела и которая не является огнем и не имеет в себе начала огня; в этой теплоте находятся души, кои созидают тела в подлунном мире и все содержащееся в них. У философов не возникает никаких сомнений в том, что в элементах существует небесная теплота, которая есть субстрат для тех сил, кои созидают животных и растения; но некоторые из философов называют эту силу некоей естественной небесной силой, в

то время как Гален называет ее формирующей силой, а иногда — творцом; он говорит: "Существует, по-видимому, некий мудрый созидатель живых существ, что видно из науки о строении органических тел; но где находится этот созидатель и какова его субстанция — это слишком возвышенный для человека вопрос". Исходя как раз из этого, Платон доказывает, что душа отделена от тела, ибо именно душа созидает и формирует тело, и если бы тело было условием существования души, душа не могла бы создавать или формировать его. То, что душа есть созидающее начало, больше всего проявляется у животных, не оставляющих потомства, но это очевидно также и у тех животных, которые оставляют потомство. Так же как мы знаем, что душа иногда присоединяется к врожденной теплоте, ибо теплота как таковая неспособна совершать целенаправленные, осмысленные действия, точно так же мы знаем, что теплоты, заключенной в семени, недостаточно для совершения созидающих и формирующих действий.

Философы единодушны в своем мнении, что в элементах имеются души, созидающие тот или иной вид животных, растений и минералов, и что каждый из этих видов, дабы он мог возникнуть и сохранять свое бытие, нуждается в управляющем начале и в сохраняющих его силах. Эти души либо представляют собой нечто вроде посредника между душами небесных тел и душами чувственно воспринимаемых тел подлунного мира; в этом случае нет никакого сомнения в том, что они обладают полной властью над душами и телами подлунного мира (и именно это привело к возникновению веры в существование джиннов[207]), либо же они сами бывают связаны с телами, кои они созидают в силу имеющегося между ними сходства, и после гибели тел они возвращаются к своей духовной материи и к тонким неощутимым телам. Нет ни одного из древних философов, который не признавал бы [существования] этих душ; они расходятся между собой лишь в вопросе о том, относятся ли они к тем душам, кои находятся в телах, или они составляют некий иной род. Что касается [философов], признающих [существование] того, кто дарует формы, то они рассматривают эти силы как отрешенный [от материи] разум; такого взгляда не придерживается ни один из древних [философов]; его разделяют лишь некоторые мусульманские философы, ибо одна из их исходных посылок гласит, что отрешенные [от материи] начала не изменяют материй сущностно и первично, ибо превращающее противоположно превращаемому. Это один из самых трудных вопросов в философии; лучшее разрешение его состоит в том, что материальный разум мыслит бесконечное множество вещей в одном умопостигаемом и выносит о них всеобщее суждение, а то, что обладает подобной субстанцией, совершенно не материально. Поэтому Аристотель превозносит Анаксагора за то, что он считал первым двигателем разум, т.е. форму, свободную от материи; потому этот разум и не испытывает никакого воздействия от чего-либо сущего, ибо причиной претерпевания является материя. В этом отношении претерпевающие силы находятся в таком же положении, как и деятельные, ибо претерпевающие силы, обладающие материями, и суть то, что воспринимает определенные вещи...»

Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией*

Цель настоящего рассуждения — рассмотреть с точки зрения религии, является ли изучение философии и логических наук чем-то разрешенным религией, чем-то предосудительным или чем-то предписанным ею либо как нечто похвальное, либо как нечто обязательное[208].

Если дело философии, говорим мы, заключается единственно лишь в исследовании и рассмотрении сущего в той мере, в какой оно содержит в себе указания на Творца, т.е. в той мере, в какой оно выступает как [совокупность] творений (а творения указывают на Творца лишь постольку, поскольку познается способ их сотворения, и, чем полнее будет знание о способе их сотворения, тем полнее будет знание о Творце), и если религия побуждает к рассмотрению Сущего и настаивает на этом, то ясно, что обозначаемое этим именем с точки зрения религии либо обязательно, либо похвально.

Что касается того, что религия призывает к рассмотрению Сущего посредством разума и требует его познания разумом, то об этом свидетельствует не один стих Книги Аллаха, Благословенного и Всевышнего, вроде сказанного им: «Назидайтесь, обладающие зрением!» (LIX, 2)**. Здесь предписывается необходимость рационального или одновременно рационального и религиозного рассмотрения. Таковы же слова Всевышнего: «Неужели они не размышляли о власти над небесами и землей и обо всем, что создал Аллах» (VII, 184). Здесь предписывается настойчиво размышлять обо всем сущем. Всевышний дал знать, что среди тех, кого он отличил и возвысил этим знанием, — Ибрахим (мир да будет над ним), ибо Им, Всевышним, было сказано: «И так мы показываем Ибрахиму власть над небесами и землей» (VI, 75) и т. д. Им же, Всевышним, было сказано: «Разве они не посмотрят на верблюдов, как они созданы, и на небо, как оно возвышено» (LXXXVIII, 17), — и еще: «...Тех, которые размышляют о сотворении небес и земли» (III, 188). И так в бесчисленном множестве других стихов.

Если же установлено, что религия вменяет в обязанность исследование и рассмотрение Сущего посредством разума (а рассмотрение есть не что иное, как извлечение, выведение неизвестного из известного, и это есть либо рассуждение, либо [нечто полученное] посредством рассуждения), то необходимо, чтобы мы, исследуя сущее, опирались на рациональное рассуждение. Но ясно, что подобного рода исследование, к которому призывает и побуждает религия, есть наиболее совершенное исследование посредством наиболее совершенного рассуждения, а именно

* Первые и единственный раз эта работа была опубликована на русском языке в книге: [*Религия в изменяющемся мире*, 1994]

** Здесь и далее ссылки на стихи Корана [*Коран*, 1986].

то, что называется доказательством. Итак, религия побуждает к познанию Всевышнего Аллаха и его творений посредством доказательства. Но возжелавшим познать Аллаха, Благословенного и Всевышнего, и его творения посредством доказательства предпочтительнее или даже необходимо узнать сначала, каких видов бывает доказательство, каковы условия его [обоснованности] и чем отличается аподейктическое рассуждение[209] от рассуждения диалектического[210], риторического[211] и софистического. [Достичь же] этого невозможно, если прежде не ознакомиться с тем, что такое рассуждение вообще, скольких оно бывает видов, когда оно бывает [подлинным] рассуждением, когда — нет. А поскольку этого, в свою очередь, невозможно [достичь], предварительно не ознакомившись с составными частями рассуждения, а именно с посылками и их видами, то, стало быть, с точки зрения религии, предписанию которой исследовать сущее необходимо подчиняться, прежде чем исследовать [сущее], верующий обязан ознакомиться с этими предметами, занимающими по отношению к мышлению такое же место, какое орудия — по отношению к труду.

Как правовед из предписания относительно усвоения юридических категорий выводит необходимость знания различных видов юридических рассуждений и того, какие из них являются [подлинными] рассуждениями, а какие — нет, точно так же познающий [сущее] из предписания исследовать сущее должен выводить необходимость знания рационального рассуждения и его видов. Последнего это касается даже в еще большей степени: если из слов Всевышнего «Назидайтесь, обладающие зрением!» правовед выводит необходимость знания юридического рассуждения[212], то познающему Аллаха тем более надлежит выводить из них необходимость знания рационального рассуждения.

Нельзя говорить, будто подобного рода изучение рационального рассуждения есть ересь[213], поскольку якобы такого не было у первых мусульман. Ибо и изучение юридического рассуждения и его видов представляет собою нечто появившееся после первых мусульман, хотя оно и не рассматривается в качестве ереси; точно так же поэтому мы должны расценивать и изучение рационального рассуждения (для этого есть причина, о которой здесь говорить не место). Но [как бы то ни было,] большинство принадлежащих к этой [мусульманской] общине придерживается рационального рассуждения, за исключением немногих буквалистов[214], которых [впрочем,] можно опровергнуть с помощью [Священных] текстов.

А поскольку установлено, что с точки зрения религии изучение рационального рассуждения и его видов необходимо так же, как изучение юридического рассуждения, тогда ясно, что если бы рациональное рассуждение и его виды не подвергались до нас ничьему изучению, то мы обязаны были бы [сами] приняться за их изучение так, чтобы более поздний [исследователь] при этом опирался на более раннего, дабы знание таким путем стало более полным. Ибо было бы трудно или невозможно, чтобы отдельный человек самостоятельно и с самого начала выяснил в этом предмете все, что требуется, так же как было бы трудно, чтобы отдельный человек вывел все необходимые знания о видах юридического рассуждения, хотя рационального рассуждения это касается в большей мере. Если

кто-то, помимо нас, уже изучил данный предмет, то, решая свою задачу, мы, ясное дело, должны опираться на то, что было сказано об этом нашим предшественником, независимо от того, принадлежит он к нашей общине[215] или нет. Ведь, оценивая годность орудия для осуществления жертвоприношения, никто не принимает во внимание, принадлежит ли таковое нашему единоверцу или иноверцу, если оно отвечает требованиям годности. Под «иноверцами» же я подразумеваю тех древних [мыслителей], которые занимались этими предметами до [появления] мусульманской общины[216]. А поскольку древние [мыслители] все, что требуется при изучении вопросов, связанных с рациональными рассуждениями, подвергли самому полному изучению, то мы должны, видимо, иметь под руками их книги, чтобы изучать то, что они говорили по данному предмету, и, если все окажется верным, перенять у них это, а если окажется в нем что-то неверное, указать на это.

Когда мы завершим подобного рода изучение и осадим орудия, посредством которых сможем исследовать сущее и наличествующее в нем указание на способ его сотворения (а кто не знает способа сотворения, тот не знает творения; кто же не знает творения, тот не знает и творца), тогда нам нужно будет приступить к исследованию сущего в таком порядке и таким образом, как этому нас учит искусство познания посредством аподейктических рассуждений.

Ясно также, что эта цель в отношении сущего может быть достигнута лишь в том случае, если его изучение носит преемственный и последовательный характер, если более поздний [исследователь] опирается на более раннего, подобно тому как это имеет место в математических науках. В самом деле, предположим, что в наше время не существует ни геометрии, ни астрономии и что кому-то вздумалось одному самостоятельно постичь размеры небесных тел, их формы и расстояния между ними. Будь он по природе своей даже мудрейшим из людей, ему не удалось бы этого сделать: не удалось бы, например, узнать ни соотношения размеров Солнца и Земли, ни размеров других светил, если только не по наитию или каким-нибудь другим подобным образом. Скажи такому человеку, что Солнце своими размерами превышает Землю приблизительно в сто пятьдесят — сто шестьдесят раз, он счел бы это высказывание безумством со стороны того, кто так говорит, хотя это вещь, установленная в астрономии столь твердо, что в ней не сомневается ни один из знатоков этой науки.

Но с данной точки зрения в еще большей мере нуждается в сравнении с математикой наука об основах правоведения[217], а правоведение[218] само завершило изучение этих основ лишь спустя долгое время. Если бы сегодня кому-то вздумалось самостоятельно разработать все те доводы, которые были найдены теоретиками юридических школ[219] относительно спорных вопросов, по которым между ними шли дискуссии в большинстве мусульманских стран, за исключением Магриба[220], то такой человек был бы достоин осмеяния, ибо эта [работа] оказалась бы ему не по плечу, не говоря о том, что она уже была проделана [до него]. И это самоочевидно в отношении не только умозрительных, но и практических искусств: среди

них нет ни одного, которое мог бы сам по себе создать один человек. Что же тогда говорить о науке наук — о философии!

А если так, то всякий раз, когда мы обнаруживаем у живших до нас народов какие-либо взгляды и суждения относительно сущего, согласующиеся с тем, чего требуют условия доказательства, нам следует изучать то, что они говорили по этому поводу и излагали в своих книгах. Если что-то в этих книгах соответствует истине — переймем это у них, порадуемся этому и поблагодарим их за это; если же что-то окажется не соответствующим истине — укажем на это, предостережем от этого и простим их.

Отсюда явствует, что изучение книг древних [мыслителей] с точки зрения религии есть дело обязательное, ибо замысел и цель их в этих книгах тождественны цели, к [достижению] которой побуждает нас религия, и что любой, кто запрещает их изучение людям, достойным их изучать, т.е. людям, сочетающим в себе два качества: во-первых, природный ум и, во-вторых, богобоязненность[221] и нравственную добродетель, — тот закрывает перед ними врата, через которые религия призывает людей [шествовать] к познанию Аллаха, врата исследования, ведущего к подлинному его познанию. Это высшая степень невежества и отдаленности от Всевышнего Аллаха.

Если же, читая эти книги, кто-то сбился с пути, кто-то поскользнулся из-за недостатка ли природных способностей, из-за беспорядочного ли чтения их, из-за овладевших ли им страстей, из-за того ли, что он не нашел наставника, который руководил бы им в осмыслении их содержания, или из-за стечения у него всех этих обстоятельств либо нескольких из них, то из этого вовсе еще не следует, что к этим книгам нельзя допускать тех, кто достоин их изучать. Ибо подобного рода вред, проистекающий из этих книг, есть нечто сопутствующее им акцидентально, но не сущностно, а то, что полезно по своей природе и сущности, нельзя отвергать из-за какого-то зла, наличествующего в нем акцидентально. Поэтому-то, когда Пророк (мир да будет над ним!) повелел некоему человеку напоить медом своего страдавшего поносом брата, а тот, напоив медом, вызвал у него усиление поноса, после чего обратился [к Пророку] с жалобой, он сказал: «Аллах правдив; лжет живот брата твоего». Мы можем даже сказать: человек, воспрещающий изучать философские книги тем, кто достоин их ввиду того, что о каких-то негодниках могут подумать, будто они сбились с пути из-за чтения этих книг, — такой человек уподобляется тому, кто не давал жаждущему пить пресную прохладную воду, пока тот не умер, потому что кто-то погиб, захлебнувшись водой. Ведь гибель от воды, когда ею захлебываются, есть нечто акцидентальное, а гибель от жажды — нечто сущностное и необходимое.

То, что акцидентально сопутствует этой науке, может акцидентально иметь место и в других науках. Действительно, у скольких правоведов юриспруденция стала причиной их неблагочестивости и погружения в мирские [наслаждения]! Более того, мы находим, что так обстоит дело с большинством из них, хотя само их ремесло требует от них как раз практической добродетели. Не исключено, стало быть, что с наукой, требующей практической добродетели, может акцидентально случиться то же, что акцидентально случается с наукой, требующей умозрительной добродетели.

Поскольку все это установлено и мы, [принадлежащие] к мусульманской общине, убеждены в том, что эта наша Божественная религия истинна и что именно она побуждает и зовет нас к обретению того счастья, которое заключается в познании Великого, Всемогущего Аллаха и Его творений, то, стало быть, это установлено и для каждого мусульманина в форме убеждения, отвечающей ею врожденным качествам и природе. Ибо в отношении убеждения люди по природе своей находятся на различных уровнях: одни приходят к убеждению через доказательство; другие приходят к тому же, к чему приходят люди, способные составлять доказательство, через диалектические рассуждения, поскольку они по своей природе на большее не способны; наконец, третьи приходят к убеждению через риторические рассуждения так же, как это делают люди, способные составлять доказательство через аподейктические рассуждения.

Дело в том, что, поскольку наша Божественная религия взывает к людям этими тремя путями, убеждение в ее [истинности] становится общим для всех людей, за исключением либо тех, кто упрямо отвергает ее на словах, либо тех, кому из-за их собственного небрежения этими предметами не установлен ни один из тех путей, по которым в религии призывают [шествовать] к [познанию] Всевышнего Аллаха.

Пророк (мир да будет над ним!) был избран посланником светлокожим и темнокожим именно поэтому, т.е. потому, что его религия предусматривает [все] пути, по которым призывают шествовать к познанию Всевышнего Аллаха. Это ясно выражено в словах Всевышнего: «Зови к пути Господа с мудростью и хорошим увещанием и препирайся с ними тем, что лучше!» (XVI, 126).

А если законоположения религии [выражают] истину и призывают к исследованию, ведущему к познанию истины, то мы, [принадлежащие к] мусульманской общине, знаем доподлинно, что исследование, опирающееся на доказательство, не ведет к противоречию с тем, что дала религия, ибо истина не противополагает себя истине, но согласуется с ней и служит доводом в ее пользу.

А поскольку так, то, если исследование, опирающееся на доказательство, ведет к некоторому знанию о каком-то сущем, религия либо умалчивает об этом сущем, либо [как-то] определяет его. Если об этом сущем религия умалчивает, то здесь не может быть какого-либо противоречия. Тогда дело обстоит так же, как с правовыми категориями, которые умалчиваются и [потому] выводятся законоведом посредством юридического силлогизма. Если же религия высказывается об этом сущем, то буквальный смысл подобного высказывания либо согласуется, либо приходит в противоречие с тем, чему ведет доказательство, то здесь требуется аллегорическое толкование. Смысл же такого толкования заключается в выведении значения высказывания из истинного значения и [приведения его к] значению аллегорическому без нарушения обычного в арабском языке [словоупотребления], когда используют метафоры, относя к вещи наименования сходного с нею предмета, ее причины, ее атрибута, сочетающего-

ся с ней предмета или еще чего-нибудь из того, что обычно привлекается для определения разновидностей метафорической речи. Если законовед делает это в отношении многих правовых категорий, то насколько же правомернее, чтобы подобным образом поступал поборник знания, опирающегося на доказательство. Ведь если законовед имеет в своем распоряжении лишь силлогизм, основанный на мнении, то у познающего [сущее] имеется в распоряжении силлогизм, основанный на достоверности. Мы утверждаем со всей решительностью: всякий раз, когда выводы доказательства приходят в противоречие с буквальным смыслом вероучения, этот буквальный смысл допускает аллегорическое толкование по правилам толкования, [принятым] в арабском языке. По поводу этого положения не возникает сомнений ни у одного мусульманина, колебаний — ни у одного верующего. Так насколько же более велика его достоверность в глазах тех, кто [сам] разрабатывает эту мысль и проверяет ее, ставя своей целью соединение того, что постигается разумом, с тем, что передается [религиозной традицией]!

Более того, говорим мы, всякий раз, когда то, что провозглашается в Священных текстах, по своему буквальному смыслу противоречит тому, к чему ведет доказательство, если подвергнуть Священные тексты тщательному изучению, пролистать все прочие его части, в его высказываниях можно [всегда] найти такие, что и по своему буквальному смыслу подтверждают или почти подтверждают аллегорическое толкование. В этом отношении мусульмане единогласно утверждают о необязательности как буквального понимания всех высказываний Священных текстов, так и переосмысления их всех посредством аллегорического толкования буквального смысла. Разногласие среди них возникает лишь по поводу того, какие из этих высказываний допускают аллегорическое толкование, а какие — нет. Аш'ариты[222], например, подвергают аллегорическому толкованию стихи [Корана, где говорится] об «обращении» Аллаха (II, 27; VII, 52; XVI, 10) и хадис, [в котором рассказывается] о "нисхождении" [Его][223], между тем как ханбалиты[224] понимают эти [тексты] в их буквальном смысле.

Причина, по которой Священные тексты оказались содержащими в себе буквальный и внутренний смысл, заключается в различиях между природными способностями людей, их врожденными предрасположениями к составлению суждения. Причина же, по которой в [Коране] содержатся высказывания, противоречащие друг другу по своему буквальному смыслу, заключается в том, чтобы побудить людей, твердых в знаниях, к примиряющему их толкованию. Именно на эту мысль указывается в словах Всевышнего: «Он Тот, Кто ниспослал тебе Писание; в нем есть стихи, расположенные в порядке...» — и т. д. до Его слов «и твердых в знаниях» (III, 5).

Могут возразить: «В Священных текстах есть такие вещи, которые мусульмане единодушно понимают в буквальном смысле, такие, которые они [так же единодушно] подвергают аллегорическому толкованию, и такие, относительно которых их мнения разошлись. Так допустимо ли, чтобы доказательство вело к аллегорическому толкованию того, что единодушно принимают в буквальном смысле, или к буквальному пониманию того, что единодушно истолковывается аллегорически?» На это мы ответим так. Если единодушие установлено достоверным образом, то это было бы неправомерно; но если оно основано на мнении, то правомерно. Именно поэтому Абу Хамид [ал-Газали][225], Абу-л-Ма'али[226] и другие выдающиеся теоретики говорили, что нельзя решительно обвинять в неверии тех, кто нарушает единодушное решение [авторитетных представителей общины] относительно толкования подобных вещей[227].

Что единодушие в теоретических вопросах не устанавливается с той же достоверностью, с какой его устанавливают в вопросах практических, относительно этого ты можешь найти свидетельство в допустимости установления единодушия относительно того или иного вопроса в ту или иную эпоху лишь в случае, если эта эпоха имеет для нас строго определенные границы, если нам известны все жившие в эту эпоху ученые (т.е. если мы знаем каждого из них в отдельности, равно как и их общее число), если надежные источники донесли до нас от каждого из них учение, касающееся данного вопроса[228], и если при всем этом нам доподлинно известно, что ученые, жившие в ту эпоху, согласны между собой относительно отсутствия в Священных текстах буквального и внутреннего смысла, что знание по каждому вопросу не должно быть скрыто ни от одного человека и что путь к пониманию Священных текстов един для всех людей.

Но, согласно традиции, многие из первых мусульман полагали, что в Священных текстах имеется буквальный и внутренний смысл и что внутренний смысл не обязательно должен быть ведом тем, кто не достоин знать его и не способен его уразуметь. Как сообщает ал-Бухари[229], например, 'Али[230] (да будет доволен им Аллах!) сказал: «Говорите людям о том, что они знают[231]. Разве вы хотите, чтобы Аллаха и Посланника его обвинили во лжи?» Примерно то же самое сообщается о некоторых ранних мусульманах[232]. Так вообразимо ли какое-то единодушное мнение, которое дошло бы до нас, относительно того или иного теоретического положения, если нам доподлинно известно, что не было эпохи, когда не жили бы ученые, по мнению которых в Священных текстах имеются такие вещи, истинное значение которых не должно быть ведомо всем людям?

Иначе обстоит дело с практическими положениями. По всеобщему убеждению, практические положения должны быть одинаково доведены до сведения всех людей, и, для того чтобы получить относительно их единодушное мнение, достаточно, чтобы данное положение получило распространение и чтобы дошедшие до нас сообщения не содержали относительно его никаких противоречий. Этого вполне достаточно для достижения единодушия в практических вопросах в противоположность тому, как обстоит дело с вопросами теоретическими.

Ты можешь возразить: «Если обвинять в неверии нельзя за нарушение единодушного [решения] относительно аллегорического толкования, поскольку в подобных случаях невообразимо какое-то единодушие, то что ты скажешь о мусульманских философах[233], таких как Абу Наср [ал-Фараби][234] и Ибн Сина? Ведь Абу Хамид [ал-Газали] в своей книге, известной [под названием] "Непоследовательность [философов]", определенно обвинил их обоих в неверии по трем вопросам: за утверждение об извеч-

ности мира, [за утверждение о том], что Всевышнему неведомы единичные предметы (он пребывает слишком высоко над этим!), и за аллегорическое толкование того, что говорится о воскресении тел и состояниях, связанных с потусторонней жизнью?» На это мы ответим так: из высказываний [ал-Газали] на этот счет явствует, что обвинение им того и другого в неверии в данном случае не является определенным, ибо в книге «Различие [между верой и неверием]» он разъяснил, что обвинение в неверии за нарушение единодушного [решения] является [лишь] гипотетическим.

Более того, из сказанного нами явствует, что относительно подобных вопросов не может быть установлено никакого единодушия, поскольку, как сообщают, по мнению многих ранних мусульман первого поколения — не говоря уже о прочих, — существуют такие толкования, которые подлежат разглашению только перед теми, кто их достоин, т.е. перед «твердыми в знаниях», ибо мы предпочитаем остановиться на словах Всевышнего и «твердых в знаниях»[235]. Действительно, если бы ученые не были сведущи в аллегорическом толковании, то у них не было бы и отличительной способности в составлении суждений, обязывающей их к такой вере во Всевышнего, какой нет у неученых. Аллах описал их как тех, кто верует в Него; это относится только к вере, основанной на доказательстве, и связано всегда со знанием аллегорического толкования. Ибо неученые верующие — это те, чья вера в него основана не на доказательстве, и если та вера, которой Аллах наделил ученых, составляет их отличительное свойство, то она должна быть основана на доказательстве, а если она основана на доказательстве, то она связана со знанием аллегорического толкования. Ибо Аллах, Всемогущий и Великий, поведал, что для этих [стихов] имеется толкование, [соответствующее] истине, а доказательство может быть направлено только на [выявление] истины. А поскольку так, то относительно толкований, [способностью к] которым Аллах отличил ученых, не может быть полного единодушия. Это самоочевидно для всякого беспристрастного человека.

Вместе с тем мы полагаем, что Абу Хамид допустил в отношении философов-перипатетиков ошибку, приписав им высказывания, согласно которым Аллаху, Святому и Всевышнему, вовсе не ведомы единичные предметы. В действительности же они утверждали, что Всевышний знает единичные предметы, но это знание не однородно с нашим знанием о них, поскольку наше знание обусловлено познаваемым, возникая и изменяясь вместе с возникновением и изменением последнего, в то время как со знанием Всеславного Аллаха о сущем дело обстоит противоположным образом: его знание обусловливает познаваемое, т.е. сущее. Поэтому, кто уподобляет эти два [вида] знания, тот отождествляет сущности и свойства противоположностей и тем самым [проявляет] высшую степень невежества. Если «знанием» именуются и возникшее во времени знание, и знание вечное, то здесь просто употребляется омоним. К противоположным вещам подобным образом относят многие имена, например *джалал* — к великому и малому, *сарим* — к свету и мраку. Здесь нет определения, которое охватывало бы сразу оба [вида] знания в противоположность тому, что воображают себе современные нам мутакаллимы. Этому вопросу мы по-

святили особое рассуждение, к [написанию] которого побудил нас один из наших друзей[236].

Вообразимо ли, чтобы перипатетики говорили, будто Всеславный Аллах не объемлет вечным знанием единичные предметы, если они утверждают, что правдивые сновидения заключают в себе предсказания о единичных [событиях], которые должны произойти в будущем, и что это предваряющее знание возникает у человека во сне благодаря Извечному знанию, упорядочивающему Вселенную и управляющему ею. Причем, по их мнению, Аллаху ведомы иначе, чем нам, не только единичные предметы, но и универсалии, ибо известные нам универсалии также обусловлены природой сущего, между тем как с Его знанием дело обстоит противоположным образом. Вывод, к которому ведет доказательство, заключается в том, что это знание очищено от атрибутов универсальности и единичности. Так что по этому [вопросу], т.е. о том, считать их или нет неверующими, спорить бессмысленно.

Что же до вопроса о том, вечен мир или он имеет начало во времени, то, с моей точки зрения, расхождение между мутакаллимами-аш'аритами и древними философами едва ли не сводится к расхождению в употреблении имен. Это особенно касается древних [мыслителей], так как они были согласны между собой относительно наличия трех видов сущего, из которых два составляют крайности и одно — нечто промежуточное между ними. Они были согласны между собой и относительно наименования этих крайностей. Но их мнения разошлись относительно промежуточного [вида].

Одну из этих крайностей составляет такое сущее, которое возникло благодаря чему-то другому и из чего-то, именно благодаря некоей действующей причине и из некоей материи. Этому сущему, т.е. его существованию, предшествовало время. Так обстоит дело с телами, образование которых воспринимается чувством: образование, например, воды, воздуха, земли, животных, растений и тому подобного. Все — и древние [мыслители], и аш'ариты — согласны между собой, называя этот вид сущего возникшим.

Противоположную этой крайность составляет такое сущее, которое не возникало благодаря чему-то и не образовано из чего-то. Этому сущему не предшествует время. Все представители той и другой группы согласны между собой и в данном случае называя это сущее извечным. Такое сущее постигается благодаря доказательству. Это Аллах, Всеславный и Всевышний, Который есть действующая [причина] Вселенной, причина ее бытия, Тот, Кто сохраняет ее (Славен Он и велико Его могущество!).

Что же касается того вида сущего, которое занимает промежуточное положение между этими двумя крайностями, то это то, которое не возникло из чего-то и которому не предшествовало время, но которое есть сущее благодаря чему-то, а именно благодаря некоему действователю. Это мир в целом. Все согласны с наличием в мире этих трех качеств. Мутакаллимы допускают, что этому виду сущего время не предшествует, или вынуждены делать это, поскольку время, с их точки зрения, есть нечто находящееся в сочетании с движением и телами. Они согласны с древними [мыслите-

лями] также относительно того, что будущее время, равно как и будущее существование, бесконечно. Расходятся же они [с ними] лишь относительно прошлого времени и прошлого существования. Мутакаллимы считают, что прошлое время имеет предел (таково же учение Платона и его последователей), между тем как Аристотель и его школа утверждают, что оно, так же как и будущее время, бесконечно.

Этот последний [вид] сущего, ясное дело, имеет сходство как с действительно возникшим существованием, так и с существованием извечным. Те, в чьих глазах сходство его с извечным возобладало над сходством с возникшим, назвали его извечным, а те, в чьих глазах его сходство с возникшим возобладало над сходством с извечным, назвали его возникшим. На самом же деле оно не есть ни действительно возникшее, ни действительно извечное, ибо действительно возникшее с необходимостью подвержено уничтожению, а действительно извечное беспричинно. Некоторые — Платон и его последователи — назвали его «возникшим совечным [времени]», поскольку время, с их точки зрения, ограничено в прошлом.

Итак, учения о мире не настолько далеки друг от друга, чтобы одни из них объявлять неверием, а другие — нет. Подобные взгляды для этого должны быть предельно далеки друг от друга, т.е. составлять противоположности, подобно тому как это полагают мутакаллимы в отношении данного вопроса, утверждая, будто «вечность» и «возникновение» применительно к миру в целом составляют противоположности, хотя и из сказанного нами явствует, что дело обстоит иначе.

При всем этом воззрения [мутакаллимов] на мир не согласуются с буквальным смыслом Священных текстов. Если пролистать стихи Корана, содержащие сведения о сотворении мира, то станет ясно, что, согласно буквальному смыслу вероучения, форма мира действительно имеет начало во времени, но бытие и время сами по себе длятся в обоих направлениях, т.е. бесконечны. В самом деле, слова Всевышнего: «И он Тот, который создал небеса и землю в шесть дней, и был его трон на воде» (XI, 9), — по своему буквальному смыслу необходимо подразумевают некое бытие, предшествовавшее данному бытию, а именно трон и воду, и время, предшествовавшее данному времени, т.е. времени, находящемуся в сочетании с формой данного бытия и представляющему собой число движения небесной сферы. Точно так же слова Всевышнего: «...в тот день, когда земля будет заменена другой землей, и небеса...» (XIV, 49), — по своему буквальному смыслу необходимо подразумевают другое бытие после данного бытия, а слова Всевышнего: «Потом утвердился Он к небесам, а они были дымом...» (XVI, 10), — по своему буквальному смыслу необходимо подразумевают создание небес из чего-то.

Мутакаллимы также не придерживаются в своих рассуждениях о мире буквального смысла Священных текстов, но прибегают к их аллегорическому толкованию. Ибо в них нет [указаний на то], что Аллах существовал вместе с чистым небытием, — это не утверждается ни в одном тексте. Вообразимо ли, чтобы толкование мутакаллимами этого стиха заслужило единодушного [одобрения], если в пользу упоминавшегося нами

буквального смысла Писания касательно бытия мира высказывалась [целая] группа философов?

Те, кто расходится во взглядах относительно этих запутанных вопросов, видимо, либо правы и заслуживают поощрения, либо не правы и заслуживают снисхождения. Ибо убеждение в чем-то на основании довода, наличествующего в душе, есть вещь необходимая, а не произвольная. Иными словами, мы не можем убеждаться или не убеждаться, так же как встать или не вставать. Поскольку же [свободный] выбор представляет собою условие несения ответственности, то человек, придерживающийся ошибочного убеждения из-за возникшей у него неясности, заслуживает снисхождения, если он ученый. Поэтому-то и сказал Пророк (мир да будет над ним!): «Если судья, выносящий самостоятельное решение, окажется правым, то он достоин двойного вознаграждения; буде же он ошибется — правым, то он достоин двойного вознаграждения; буде же он ошибется — ему положено одно вознаграждение». Какой же судья [может быть] величественнее человека, который судит о бытии: такое-то оно или не такое? Подобными судьями как раз и являются ученые, которых Аллах выделил среди прочих людей их способностью к аллегорическому толкованию, и такой простительной с точки зрения религии ошибкой является та, что исходит от ученых, когда они исследуют запутанные вопросы, изучением которых поручила им заняться религия.

Что же касается ошибки, допускаемой людьми другого разряда, то это чистейший грех, все равно, допускается ли она в теоретических вопросах или практических. Как не заслуживает снисхождения судья, не сведущий в сунне, когда он допускает ошибку в своем суждении, точно так же не заслуживает снисхождения и, более того, выступает либо как неверующий, либо как грешник тот, кто судит о сущем, когда он не отвечает условиям, необходимым для вынесения суждения. И если перед человеком, выносящим суждение относительно дозволенного и запретного, выдвигается требование, чтобы он сочетал в себе черты, необходимые для самостоятельного решения, а именно знакомство с основами правоведения и умение извлекать из них выводы с помощью рассуждения, то насколько же правомернее выдвигать подобное требование перед тем, кто выносит суждение относительно сущего, т.е. требовать от него знакомства с рациональными основоположениями и способом извлечения из них выводов.

Вообще ошибка, допускаемая в отношении Священных текстов, бывает двух видов: это либо ошибка, простительная для того, кто разбирается в том предмете, относительно которого произошла ошибка (так, достойны снисхождения искусный лекарь, когда он ошибается в науке врачевания, и искусный судья, когда он выносит ошибочное суждение), но не простительная для того, кто не разбирается в этом деле; либо ошибка, не простительная ни для кого, и таковая, будучи допущена относительно основоположений религии, является неверием, а будучи допущена относительно следующих за ними положений — ересью.

Последняя ошибка — это ошибка, возникающая относительно предметов, к знанию которых ведут все виды доводов, так что знание данного предмета в этом смысле доступно для всех. Таково, например, признание Аллаха, Благословенного и Всевышнего, пророчеств, блаженства и мук

в потусторонней жизни, ибо эти три основоположения подтверждаются всеми тремя видами доводов, благодаря которым у любого может возникнуть убеждение в том, что ему следует знать, а именно доводами риторическими, диалектическими и аподейктическими[237]. Поэтому, кто отвергает подобные вещи, если они относятся к основоположениям религии, тот неверующий, упрямо отвергающий [их] на словах, но не в душе, либо не старающийся ознакомиться с доводами в их пользу. Ибо если он принадлежит к аподейктикам, то у него имеется способ убедиться в них с помощью доказательства; если к диалектикам, то с помощью диалектики; если к ревнителям проповедей, то с помощью проповедей. Поэтому-то и говорил Пророк (мир да будет над ним!): «Мне ведено было биться с людьми до тех пор, пока они скажут: "Нет божества, кроме Аллаха", — и уверуют в меня», — подразумевая — любым из трех способов уверовать.

Что касается предметов, которые ввиду их сокровенности можно познать лишь с помощью доказательства, то Аллах смилостивился над своими рабами, для которых доказательство недоступно из-за врожденных ли им качеств, навыков или отсутствия средств для обучения, создав им образы и подобия таких предметов и призвав их верить в эти образы. Ибо в эти образы можно поверить, опираясь на доводы, общие для всех, а именно на доводы диалектические и риторические. Поэтому-то [содержание] Священных текстов и распадается на буквальное и внутреннее: буквальное — это образы, созданные для этих предметов; внутреннее — это [сами] предметы, которые ясны лишь аподейктикам. Таковы четыре или пять разрядов сущего, упоминаемых Абу Хамидом в книге «Различие[238] [между верой и неверием]».

Если же, как мы говорили, случится так, что мы познаем сам предмет [всеми] тремя способами, то нам не потребуется создавать образы его, и он будет оставаться так, как выглядит извне, не допуская иносказательного толкования. Если такого рода внешнее относится к основоположениям [религии], то любой, кто подвергает его аллегорическому толкованию, есть неверующий. Таков, например, человек, думающий, будто нет ни блаженства, ни мук в потусторонней жизни, будто это учение имеет в виду только то, чтобы люди оберегали один от другого свое телесное и чувственное бытие, что это уловка и что у человека нет иной цели, помимо одного лишь чувственного существования.

Поскольку это установлено, то из сказанного нами должно быть тебе уже ясно, что в Священных текстах есть такая внешняя сторона, которая не подлежит аллегорическому толкованию (если толкование ее касается основоположений, то это неверие, если следующих за ними положений, то ересь), а также такая, которую должны толковать аподейктики. Если последние понимают ее буквально, то это неверие; если же ее подвергают аллегорическому толкованию и выводят из буквального смысла неаподейктики, то с их стороны это либо неверие, либо ересь. Так, например, обстоит дело со стихами [Корана, где говорится] об «обращении» [Аллаха], и с хадисом, [в котором рассказывается] о «нисхождении» [Его]. Поэтому-то Пророк (мир да будет над ним!) сказал о чернокожей женщине, когда та известила его о том, что Аллах пребывает на небе: «Отпустите ее на волю, она верующая», — ведь эта женщина не принадлежала к числу аподейктиков. Дело в том, что разряду людей, к которым убеждение приходит лишь благодаря воображению, т.е. которые верят во что-то только постольку, поскольку это может предстать перед воображением, трудно иметь убеждение о каком-либо сущем, не связанном с тем или иным вообразимым предметом. Это в равной мере касается и тех, кто под этим отношением [Всевышнего к небу] понимают лишь местоположение [Его], находясь на несколько более высокой ступени, чем люди рассматривавшегося выше разряда, с точки зрения более трезвого подхода к представлению о [Его] телесности. Этим людям поэтому по поводу подобных [высказываний Корана] следует отвечать, что они относятся к числу двусмысленных и что останавливаться надо на словах Всевышнего: «Не знает его толкования никто, кроме Аллаха». Хотя [аподейктики] единогласно утверждают о том, что подобные [высказывания Корана] подлежат аллегорическому толкованию, их толкования, однако, могут расходиться соответственно той степени, которой достиг каждый из них в познании доказательства.

Существует и третий разряд [высказываний в] Священных текстах, занимающий промежуточное положение между этими двумя разрядами, относительно которого возникает сомнение. Иные из тех, кто занимается теоретизированием, связывают их с буквальным смыслом, не подлежащим аллегорическому толкованию; другие же связывают их с внутренним смыслом, буквальное понимание которого для ученых непозволительно. Причиной тому служат неясность и двусмысленность [высказываний] этого разряда. Ошибающийся относительно этого [разряда высказываний] заслуживает снисхождения (я имею в виду [ошибающегося] из числа ученых).

Могут спросить: «Если выяснено, что вероучение в этом отношении имеет три степени, то к какой из этих трех степеней принадлежат, по-вашему, высказывания с описанием потусторонней жизни и ее обстоятельств?» На это мы ответим так. Этот вопрос, ясное дело, относится к разряду спорных. Ибо мы видим, как иные, утверждающие о своей причастности к доказательствам, говорят, что эти высказывания следует понимать буквально, поскольку-де нет доказательства невозможности наличия в них буквального смысла, — такова точка зрения аш'аритов. Другие же, [действительно] использующие доказательства, толкуют эти высказывания аллегорически, и [при этом] их толкования сильно различаются. К таковым можно причислить Абу Хамида и многих суфиев: некоторые из них сочетают два толкования, как это делает, например, Абу Хамид в ряде своих книг.

Тот из ученых, который ошибается в этом вопросе, видимо, заслуживает снисхождения, а который прав — достоин благодарности и поощрения в случае, если он признает существование [потусторонней жизни], давая ей [лишь] то или иное толкование (т.е. тому, какова потусторонняя жизнь, а не [самому] ее существованию), когда это толкование не ведет к отрицанию [ее] существования потусторонней жизни], так как оно затрагивает одно из основоположений религии, относительно которого убеждение достигает-

ся всеми тремя способами, общими для светлокожих и темнокожих. Что же касается тех, кто не принадлежит к числу ученых, то они обязаны понимать эти высказывания буквально, и аллегорическое толкование с их стороны было бы неверием, поскольку оно вело бы к неверию. Поэтому мы полагаем, что со стороны любого, кто обязан верить в буквальный смысл [Священных текстов], было бы неверием давать им аллегорическое толкование, поскольку таковое вело бы его к неверию. Тот же, кому положено давать [им] аллегорическое толкование, разглашая его перед ним, тем самым подстрекает его к неверию, а подстрекающий к неверию — сам неверующий. Поэтому необходимо, чтобы толкования излагались только в аподейктических книгах, так как в этом случае они будут доступны лишь аподейктикам. Если же их излагают в неаподейктических книгах, используя в них поэтические, риторические и диалектические способы [рассуждения], как это делает Абу Хамид, то грешат и против религии, и против философии даже тогда, когда при этом имеют лишь благие намерения, ибо, стремясь преумножить таким путем число ученых, тем самым, не преумножая числа ученых, преумножают порок. Из-за этого-то одни принялись поносить философию, другие — религию, а третьи — примирять одну и другую. Похоже, что именно это последнее было одной из целей, которые Абу Хамид преследовал в своих книгах. Свидетельством тому, что он таким путем стремился дать толчок для размышлений, служит то, что он в своих книгах не связывал себя ни с одним из учений, будучи с аш'аритами — аш'аритом, с суфиями — суфием, с философами — философом, как говорится:

Когда встречу йеменца — йеменец;
А буде встречу маадца — маадец.

Предводителям мусульман следует запрещать те его книги, которые содержат в себе эту [богословскую] науку, [всем], кроме ученых, так же как им следует запрещать аподейктические книги недостойным их людям, хотя вред, причиняемый людям аподейктическими книгами, и легче, поскольку с аподейктическими книгами знакомятся по большей части лишь обладатели высоких природных задатков, а этот разряд людей впадает в ошибку только из-за отсутствия практической добродетели, из-за неупорядоченного чтения [этих книг] и из-за того, что они берутся за них без наставника. Но распространять этот [запрет на всех] в совокупности — значит выступать против того, к чему призывает религия, так как это значит чинить несправедливость по отношению к лучшему разряду людей и лучшему разряду существующих вещей. Ибо справедливость к лучшему разряду существующих вещей состоит в том, что они глубоко познаются теми, кто подготовлен к их глубокому познанию, а именно лучшим разрядом людей. И чем величественнее существующая вещь, тем более велика к ней несправедливость, состоящая в неведении о ней. Потому и сказал Всевышний: «...Многобожие — великая несправедливость» (XXXI, 12).

Вот те соображения, которые мы сочли нужным изложить по поводу данного рода [предметов], т.е. по поводу отношения между религией и философией и правил аллегорического толкования Священных текстов. Если бы это не было достоянием людской молвы, если бы достоянием

молвы не были затронутые нами вопросы, мы бы не позволили себе ни написать об этом хоть одной буквы, ни привести тем, кому положено давать аллегорическое толкование, в оправдание этого хоть один довод, ибо данные вопросы таковы, что их можно затрагивать лишь в аподейктических книгах. Аллах же — Тот, Кто ведет и поспешествует в следовании по правильном пути.

Тебе надлежит знать, что цель вероучения заключается лишь в наставлении на правильное знание и правильное действие. Правильное знание — это познание Всевышнего Аллаха и прочих существующих вещей такими, как они есть, особенно благородных вещей, познание блаженства и мук потусторонней жизни. Правильное действие — это совершение поступков, приносящих счастье, избегание поступков, приносящих муки. Практическим знанием как раз и называется познание этих поступков. Последние делятся на две части: во-первых, телесные внешние поступки — знание их есть то, что называется правоведением; во-вторых, духовные поступки, такие как благодарность, терпение и другие нравственные действия, предписываемые или возбраняемые религией, — знание их есть то, что называется богобоязненностью и знаниями о потусторонней жизни. Именно к этому обратился Абу Хамид в своей книге. Поскольку же люди оставили этот [предписываемый религией] род [действий] и погрузились во второй род (а этот [первый] род содержит в себе больше богобоязненности, являющейся причиной блаженства), то он и дал своей книге название «Оживление религиозных наук». Но мы отвлеклись от предмета нашего разговора. Вернемся же к нему.

Поскольку, говорим мы, цель вероучения заключается в наставлении на правильное знание и правильное действие, а наставление [состоит из элементов] двух разрядов — понятия и суждения (как это разъяснили знатоки связной речи); [поскольку, далее,] у людей есть три способа составления суждений: аподейктический, диалектический и риторический — и два способа образования понятий: [через восприятие] либо самого предмета, либо его подобия, — а люди по своей природе не все способны воспринимать доказательства или диалектические речения, не говоря уже об аподейктических, так как обучение последним — дело трудное и требующее много времени даже для тех, кто способен им обучаться; [наконец, поскольку цель вероучения заключается в наставлении всех, то, стало быть, вероучение объемлет все разновидности способов составления суждений и образования понятий.

Поскольку же способы составления суждений бывают частью общими для большинства людей (я имею в виду возникновение у них убеждения), каковы диалектические и риторические, из коих риторические способы более общи, нежели диалектические, а частью — особыми и [доступными] для меньшинства людей, каковы аподейктические способы, и поскольку первая цель вероучения заключается в том, чтобы заботиться о большинстве, не оставляя без внимания избранных, то наиболее употребительными способами выражения [мыслей] относительно вероучения являются те, которые при составлении понятий и суждений едины для большинства. Относительно вероучения эти способы бывают четырех разрядов.

Первый разряд — это когда они являются общими и вместе с тем особыми в обоих отношениях, т.е. когда они достоверны как в отношении понятий, так и в отношении суждений, будучи вместе с тем риторическими или диалектическими. Это силлогизмы, у которых посылки оказываются акцидентально достоверными, будучи тем не менее общепринятыми либо основанными на мнении, а заключения акцидентально принимаются сами по себе, без их подобий. Религиозные высказывания данного разряда не имеют аллегорического толкования, и кто отвергает их либо толкует аллегорически, тот неверующий.

Второй разряд — это когда посылки оказываются достоверными, будучи тем не менее общепринятыми либо основанными на мнении, а заключения — подобиями вещей, которые предполагалось вывести. Относительно этих [высказываний], т.е. их заключений, аллегорическое толкование допустимо.

С третьим разрядом дело обстоит противоположным образом: это когда заключения суть сами вещи, которые предполагалось вывести, а посылки являются общепринятыми либо основанными на мнении, не оказываясь акцидентально достоверными. Относительно таких [высказываний], т.е. их заключений, также недопустимо аллегорическое толкование, которое может быть допустимо [однако] относительно их посылок.

Четвертый — это когда посылки являются общепринятыми либо основанными на мнении, не будучи акцидентально достоверными, и когда заключения суть подобия того, что предусматривалось вывести. Обязанность избранных — толковать эти [высказывания] аллегорически, а обязанность публики — принимать их в буквальном смысле.

Вообще же все, что допускает в этих [высказываниях] аллегорическое толкование, постижимо лишь с помощью доказательства. Обязанность избранных — давать им такое толкование, а обязанность публики — понимать их буквально в обоих отношениях, т.е. с точки зрения понятия и суждения, поскольку по природе своей она на большее неспособна. У изучающих Священные тексты могут оказаться толкования, проистекающие из превосходства одних общих способов составления суждения над другими, а именно когда свидетельство аллегорического толкования бывает более убедительным, чем свидетельство буквального смысла. Подобные толкования общедоступны, и [составление] их, видимо, является обязанностью тех, чьи теоретические способности достигли [уровня] диалектической способности. К такому роду относятся толкования аш'аритов и му'тазилитов[239], хотя высказывания му'тазилитов в большинстве своем более верны. Что же касается публики, которая неспособна на что-то большее, чем риторические высказывания, то ее обязанность состоит в принятии [Священных текстов] в их буквальном смысле, и ей вовсе не следует знать таких толкований.

Итак, с точки зрения [разумения] священных текстов люди [делятся] на три разряда. К одному разряду относятся те, кто вовсе не способен к толкованию [Священных текстов]; это риторики, составляющие широкую публику, ибо нет ни одного здравомыслящего человека, который был бы лишен [способности к] риторическому суждению. К другому разряду относятся те, кто способен к диалектическому толкованию; это диалектики только по природе или по природе и по навыку. К третьему разряду относятся те, кто способен к аподейктическому толкованию; это аподейктики по природе и по науке, т.е. по философской науке. Последний вид толкования не подлежит разглашению перед диалектиками, а тем более перед публикой. Разглашение какого-нибудь из подобных толкований перед человеком, неспособным к их [уразумению], — это особенно касается аподейктических толкований, так как они наиболее далеки от доступных всем знаний, — ввергает в неверие и того, перед кем оно разглашается, и того, кто его разглашает. Ибо последний ставит своей целью доказательство несостоятельности буквального смысла [Священных текстов] и истинности своего толкования [их], но если он опровергнет буквальный смысл в присутствии человека, который окажется способным [уразуметь лишь] буквальный смысл и в глазах которого толкование останется недоказанным, то это приведет к неверию, если дело будет касаться основоположений религии. Толкования, стало быть, не подлежат ни разглашению перед публикой, ни доказательству в риторических или диалектических книгах, т.е. в книгах, содержащих в себе рассуждения этих двух родов, как это делал Абу Хамид. Поэтому, когда возникнет сомнение относительно того, является ли буквальный смысл [текста] самоочевидным для всех и невозможно ли для них знание его толкования, его не следует разглашать, говоря при этом, что текст допускает-де двоякое понимание и [смысл его] ведом одному только Аллаху. И останавливаться надо здесь на словах Великого и Всемогущего: «Не знает его толкования никто, кроме Аллаха». Подобным же образом следует отвечать на вопрос, касающийся темных предметов, не доступных пониманию публики, например словами Всевышнего: «Они спрашивают тебя о духе. Скажи: "Дух от повеления Господа твоего. Даровано вам знание только немного"» (XVII, 85).

Что же касается человека, разглашающего эти толкования перед теми, кто не способен их понимать, то он неверующий постольку, поскольку призывает людей к неверию, выступая против призывов вероучителя[240], особенно тогда, когда это порочные толкования, касающиеся основоположений религии. Именно так случилось с некоторыми из наших современников: мы были свидетелями того, как иные из них возомнили, будто они философы и уже постигли диковинной мудростью своей вещи, противные религии во всех отношениях, т.е. [в отношении текстов], которые не допускают аллегорического толкования, и будто обязанность [их] состоит в том, чтобы разглашать эти вещи перед публикой. Разглашая же перед публикой эти порочные убеждения, они стали причиной погибели как публики, так и своей собственной в посюсторонней жизни и потусторонней.

Отношение цели этих людей к цели вероучителя [можно представить на] примере человека, затаившего зло на искусного лекаря, чья задача заключается в том, чтобы сохранять здоровье всех людей и устранять у них болезни, давая пользующиеся общим доверием советы о необходимости применения вещей, которые сохраняют их здоровье и устраняют у них болезни, и об избегании противоположных вещей. Ведь этот человек не может всех превратить в лекарей, поскольку именно лекарь познает апо-

дейктическими способами вещи, которые сохраняют здоровье и устраняют болезнь. Так, [представим, что] такой человек приходит к людям, говоря им: «Способы [исцеления, которые] советует вам [применять] этот лекарь, неверные», — и принимается опровергать эти способы так, что они теряют в их глазах всякую силу. Или [представим, что он] говорит: «Для этих способов имеются аллегорические толкования», — между тем как на деле люди и не понимают их, и не проникаются к ним доверием. Спрашивается: будут ли в этом случае люди делать что-нибудь из тех вещей, что полезны для здоровья и устранения болезни, и сможет ли человек, разглашающий перед ними несостоятельность того, во что они верили, применять с ними их, т.е. [те вещи, что полезны] для сохранения здоровья? Нет, и сам он не сможет применять их с людьми, и те не будут применять их, так что погибель будет их общим уделом. Это если он будет разглашать перед ними правильные толкования данных вещей — в этом случае люди [просто] не поймут толкований; но мы не говорим о том случае, когда он стал бы разглашать перед ними порочные толкования, ведь тогда бы им толковали такое, что они возомнили бы, будто нет ни здоровья, которое надо сохранять, ни болезни, которую надо устранять, куда уж там до взгляда, что существуют вещи, сохраняющие здоровье и устраняющие болезнь!

Таково же отношение к религии того, кто разглашает толкования перед публикой и людьми, неспособными к их пониманию; тем самым он [лишь] порочит религию и отвращает от нее [людей], а отвращающий от религии есть неверующий. И это сравнение достоверное, а не поэтическое, как могут иные сказать, поскольку оно правильно с точки зрения соотношения [сравниваемых вещей]. Ибо отношение лекаря к здоровью тел — то же, что отношение вероучителя к здоровью душ, т.е. лекарь есть тот, кто стремится к сохранению здоровья тел, если оно имеется, и к возвращению его, если оно отсутствует, а вероучитель есть тот, кто желает того же в отношении здоровья душ. Здоровье же душ есть то, что называется богобоязненностью. Драгоценная Книга не в одном стихе призывает стремиться к нему деяниями, соответствующими вероучению. Так, Всевышний говорит: «Предписан вам пост, так же как он предписан тем, кто был до вас, — может быть, вы будете богобоязненны!» (II, 183). И еще: «Не дойдет до Аллаха ни их мясо, ни их кровь, но доходит до него богобоязненность ваша» (XXII, 37), «Молитва удерживает от мерзости и неодобряемого» (XXIX, 4). И так в ряде других стихов того же смысла, содержащихся в Драгоценной Книге. Только к этому здоровью стремится вероучитель [вести людей] через знание или действие, соответствующее вероучению. Именно из этого здоровья проистекает блаженство, а из его противоположности — муки потусторонней жизни.

Отсюда ясно для тебя, что правильные толкования (не говоря уже о порочных) нельзя излагать в книгах, предназначенных для публики. Правильное толкование — это залог, который было поручено нести человеку, который он понес и которого устрашились прочие существующие вещи, а именно те, что упоминаются в словах Всевышнего: «Мы предложили залог небесам, и земле, и горам...» (XXXIII, 72) и т. д. до конца стиха.

Из-за аллегорических толкований (особенно порочных) и мнения, что такие толкования, касающиеся Священных текстов, следует разглашать, возникли мусульманские секты, так что принялись они обвинять друг друга в неверии и ереси. Так, му'тазилиты толковали аллегорически многие стихи [Корана] и многие хадисы, разглашая свои толкования перед публикой. Точно так же поступали и аш'ариты, хотя к аллегорическому толкованию они прибегали реже. И таким образом они ввергли людей в [пучину] ненависти, взаимной неприязни и войн, порвали в клочья Священные тексты и вконец разобщили людей[241]. Вдобавок ко всему этому на путях, которыми они следовали при изложении своих толкований, они шли и не с публикой, и не с избранными: не с публикой — поскольку их способы [выражения мыслей] слишком темны для большинства; не с избранными — поскольку, если приглядеться к этим способам, то окажется, что они слишком несовершенны, чтобы отвечать условиям доказательства, как в этом может удостовериться с первого взгляда всякий, кто знаком с условиями доказательства. Более того, многие основоположения, на которых строили свои познания аш'ариты, являются софистическими, ибо они отвергали многие необходимые истины: например, устойчивость акциденций, взаимовлияние вещей, существование для действий необходимых причин, [существование] субстанциальных форм и промежуточных [причин].

В этом смысле их теоретики подвергали нападкам мусульман, так что секта аш'аритов, [например,] обвиняла в ереси всякого, кто не познавал Всеславного Творца теми способами, которые они выдвигали для этого в своих книгах.

В действительности же они-то и являются еретиками и заблудшими. Отсюда их разногласия, выражающиеся в том, что одни говорят: «Первая обязанность — теоретическое рассмотрение», — а другие: «Вера», — т.е. разногласия [, возникшие] из-за того, что он не знали, каков тот общий для всех путь, через врата которого религия призывает всех людей [шествовать к познанию Творца]. Они полагали, что существует только один такой путь, и потому ошиблись относительно цели вероучителя; они сами заблуждались и вводили в заблуждение других.

Могут спросить: «Если те пути, которыми следовали аш'ариты и другие теоретики, суть не те общие пути, на которые намеревался наставлять публику вероучитель (а на другие пути их наставлять и невозможно), то каковы эти [общие] пути в этой нашей религии?» На это мы ответим так: это только те пути, которые изложены в Драгоценной Книге. Если внимательно просмотреть Драгоценную Книгу, то в ней можно найти пути всех трех видов: [пути] общедоступные, [пути], общие для наставления большинства людей, и [пути] особые. Если тщательно их изучить, то обнаружится, что для наставления публики не найти лучших путей, чем те, которые в ней упоминаются. Поэтому, кто искажает их толкованием, которое не является ясным само по себе или более ясным для всех, чем эти пути (а таких не бывает), тот уничтожает их мудрость, уничтожает их действие, с помощью которого предусматривается доставление [людям] человеческого счастья.

Это ясно видно [на примере] того, что было с первыми мусульманами и что стало с теми, кто пришел им на смену. Первые мусульмане достигли совершенной добродетели и богобоязненности исключительно благодаря тому, что они использовали эти высказывания [Священных текстов] без их аллегорического толкования, а те из них, кто умел давать им такое толкование, не считали нужным их разглашать. Что же касается тех, кто пришел им на смену, то, когда они стали использовать аллегорические толкования, их богобоязненность ослабла, разногласия между ними усилились, любовь между ними пропала и они распались на секты.

Так что человек, желающий устранить из религии ересь, должен обращаться к Драгоценной Книге, заимствовать из нее имеющиеся указания по поводу всего того, во что мы обязаны верить, и по мере возможности стараться рассматривать их в буквальном смысле, не подвергая ни одно из них аллегорическому толкованию, за исключением тех случаев, когда толкование будет ясным само по себе, т.е. ясным для всех. Ибо при внимательном изучении высказываний, включенных в Священные тексты для наставления людей, кажется, что, усваивая их, доходят до такой грани, за которой никто, кроме аподейктиков, не может вывести из их буквального смысла смысл, который в них неявен. Эта особенность не встречается ни в каких других высказываниях.

Таким образом, религиозные высказывания, которые в Драгоценной Книге обращены ко всем, имеют три особенности, указывающие на [их] чудесную природу: во-первых, нет более совершенных [высказываний], чем они, с точки зрения способности уверить и убедить всех; во-вторых, они по своей природе поддаются усвоению до той грани, за которой аллегорическое толкование (если для них окажется толкование) им сумеют дать лишь аподейктики; в-третьих, они содержат указания поборникам истины на истинное толкование. Этого нет ни в учениях аш'аритов, ни в учениях му'тазилитов, т.е. их толкования и не поддаются усвоению, и не содержат указания на истину, и сами не являются истинными. Потому-то и умножилась ересь.

Нам хотелось бы посвятить себя этой цели и справиться с ней. И если Аллах продлит жизнь, мы будем по мере сил настойчиво продвигаться к ней, а эта [работа], возможно, послужит [исходным] началом для тех, кто придет нам на смену. Ибо душа пребывает в глубокой печали и скорби от тех порочных страстей и превратных убеждений, которые проникли в эту религию, в особенности же от тех из них, которые проявляются у людей, утверждающих о своей причастности к философии. Ведь обида, наносимая другом, горше обиды, исходящей от врага. Я имею в виду то, что философия — это спутница и молочная сестра религии, и поэтому обида, исходящая от тех, кто утверждает о своей причастности к ней, самая горькая, не говоря уже о вспыхивающей между ними вражде, ненависти и распре, в то время как они спутники по природе, друзья по сущности и врожденному предрасположению. Ее обижали также многие невежественные друзья из числа тех, кто утверждает о своей причастности к ней, а именно имеющиеся в ней секты. Но Аллах ведет всех по верной стезе, и поспешествует всем в любви к нему, и соединяет сердца

их в богобоязни, и устраняет от них ненависть и злобу милостью своей и милосердием.

Аллах уже устранил многое из этого зла, невежества и ложного образа действий посредством этой победоносной власти[242], проложил тем самым дорогу многим из благ, особенно для того разряда людей, которые следуют по пути исследования и желают познать истину. И сделал он это, призвав людей придерживаться среднего пути богопознания, возвышающегося над низким уровнем тех, кто следует авторитетам, но расположенного ниже смуты мутакаллимов, и указав избранным на необходимость совершенного исследования основоположений религии.

Шихаб ад-Дин Йахйа ас-Сухраварди

Шихаб ад-Дин Йахйа ал-Мактул (ок. 1155–1191) — персидский философ-мистик, создатель учения о «восточном озарении». Родился в г. Сухраварде на северо-западе Ирана. Философию и фикх изучал в г. Мараге у некоего шайха Маджд ад-Дина ал-Джили. Некоторое время ас-Сухраварди жил в Исфахане, где близко познакомился с творческим наследием Ибн Сины и его последователей. Здесь по просьбе друзей он написал свой первый трактат «Бустан ал-кулуб». В дальнейшем ас-Сухраварди много странствовал, встречался с видными богословами и суфиями своего времени. В Халебе он стал близким другом аййубидского правителя ал-Малика аз-Захира, сына Салах ад-Дина (Саладина). Эта дружба вызвала зависть местных факихов, которые поспешили обвинить ас-Сухраварди в вольнодумстве, проши'итской пропаганде и прочих «заблуждениях». Салах ад-Дин приказал сыну казнить любимца. После долгих препирательств с отцом и проволочек аз-Захир вынужден был выполнить приказ: ас-Сухраварди был заколот или задушен в халебской цитадели. Согласно другой версии, он отказался принимать пищу и умер голодной смертью. Противники ас-Сухраварди впредь стали называть его «убиенным» (*ал-мактул*), и это прозвище закрепилось за ним. Последователи ас-Сухраварди предпочитали именовать его «мучеником за веру».

В учении ас-Сухраварди чувствуется сильное влияние положений зороастризма. Ас-Сухраварди широко применял его символику и ангеологию. Для обозначения световых эманаций различного уровня, игравших в его учении решающую роль, ас-Сухраварди пользовался образами, взятыми из Авесты. Полемизируя с Ибн Синой и другими сторонниками рационального познания, ас-Сухраварди отстаивал преимущества мистической интуиции и Божественного откровения. В то же время он отнюдь не отрицал значения философских наук, которые рассматривал как необходимую ступень на пути к достижению «восточного озарения».

Вопреки мнению ряда мусульманских и европейских ученых ас-Сухраварди не был противником ислама. Его творчество было данью религиозному синкретизму, столь характерному для его эпохи. В основе

этого синкретизма лежала убежденность в том, что во все времена в мире пребывала некая высшая мудрость, единая для всех религий и народов, носителями которой были «посвященные», коим она дарована свыше.

Перу ас-Сухраварди принадлежит около 20 сочинений на арабском и персидском языках. Основные положения его учения содержатся в трактатах «ат-Талвихат», «ал-Мукавамат», «ал-Машари' ва-л-мутарахат», «Киссат ал-гурба ал-гарбийа» и др. Его «программное» сочинение «Китаб хикмат ал-ишрак» тщательно комментировалось вплоть до XVIII в. Согласно А. Корбену, последователи ас-Сухраварди существуют в богословских кругах Ирана и поныне.

«Повесть о Хайе, сыне Йакзана» ас-Сухраварди («Повесть о западной чужбине») на русском языке публикуется впервые.

ПОВЕСТЬ О ХАЙЕ, СЫНЕ ЙАКЗАНА (ПОВЕСТЬ О ЗАПАДНОЙ ЧУЖБИНЕ)*

Прочитав «Повесть о Хайе, сыне Йакзана»[243], я обнаружил, что при всем восхищении, вызываемом ее духовными рассуждениями, при всей глубине содержащихся в ней намеков, она лишена указаний на то величайшее состояние, которое и есть «Величайшее Переполнение»[244], хранимое в Божественных книгах, вложенное в символы мудрецов и скрытое в «Повести о Саламане и Абсале», кою сочинил автор «Повести о Хайе, сыне Йакзана», — та тайна, к которой ведут стадии стояния суфиев и тех, кто предается Непосредственному Содержанию, и на которую в «Трактате о Хайе, сыне Йакзана» дается намек только в заключении, там, где говорится: «Среди людей отдельные переселяются к нему...» и т. д. до конца сочинения. И возникло у меня желание написать нечто подобное одному из наших любезных братьев в повести, которую сам я решил назвать «Повестью о западной чужбине». На Бога я уповаю и к Нему обращаюсь за помощью.

Отправился я с братом моим ‘Асимом[245] из области Мавераннахра[246] в Магриб[247] поохотиться на стаю птиц[248] у берегов Зеленого моря[249].

И вот очутились мы нежданно в селении, жители которого тираны[250], т.е. в городе Кайраване.

Узнав о том, что к ним прибыли мы — дети старца, известного под именем Хади[251] Ибн Аби-л-Хайр[252] ал-Йамани[253],– обитатели города окружили нас, схватили и, сковав железными цепями и оковами[254], бросили в скважину колодца[255] беспредельной глубины.

Над заброшенным[256] тем колодцем, который оказался теперь оживлен нашим присутствием, возвышался дворец с надстроенными над ним многочисленными башнями[257]. Нам сказали: «Не беда, если вы подниметесь ночью[258] обнаженными[259] во дворец, только с рассветом вы неминуемо низвергнетесь в бездну колодца». А в глубине колодца был мрак — один поверх другого[260], так что, когда мы вынимаем свою руку, почти не видим ее.

И все же с наступлением ночи[261] мы поднимались во дворец и, выглядывая из окошка, обозревали пространство. Иногда из лесов Йемена к нам прилетали голуби и сообщали о том, как обстоят дела в местах заповедных. Временами нам являлись йеменские молнии, сверкавшие с правой, восточной стороны[262], и сообщали нам о бедах Неджда, приводя нас с каждым разом во все большее ликование. И мы испытывали тогда тоску по родным краям[263].

* Перевод осуществлен А.В. Сагадеевым по книге: [*Oeuvres philosophiques...*, 1952/1977, p. 274—292].

В то время, когда мы были заняты ночными восхождениями и дневными нисхождениями, завидели мы в одну лунную ночь[264] Удода[265], доставившего в клюве грамоту, которая исходила с правого края долины в благословенной роще из кустарника[266]. И сказал нам Удод: «Я знаю способ, как вам спастись. Я пришел к вам от Сабы с верным известием[267], и вот он, этот способ, объяснен в грамоте от вашего Отца».

Мы прочитали грамоту, а в ней было написано, что «она, мол, от отца вашего ал-Хайра и что во имя Бога Всемилостивого, Всемилосердного пробуждаем-де мы в вас тоску, а вы не затосковали, звали вас, а в путь вы не тронулись, намекали вам, а вы не поняли. В грамоте мне наказывалось: о ты, мол, такой-то, если хочешь спастись с братом своим[268], то не мешкайте с решением отправиться в путь и держитесь нашей путеводной нити[269] — субстанции священной небесной сферы, покоящейся на сторонах затмения; когда дойдешь до долины Намла, отряхни полы[270], скажи: “Слава Богу, который оживил нас после того, как умертвил[271], и к Нему воскресение”[272], — погуби семью свою[273], убей жену свою[274] — она в числе оставшихся,[275] — иди, куда тебе велено[276], ведь тыл их будет отсечен до утра[277], садись в судно[278] и скажи: “Во имя Бога его движение и остановка”»[279]. И объяснялось в грамоте все, что произойдет в пути.

Удод повел нас за собой.

Солнце было у нас уже над головой, когда мы добрались до края тени[280]. После этого мы сели в ковчег, и он понес нас по волнам, напоминающим горы[281]. А желанием нашим было взобраться на гору Синай, чтобы увидеть келью нашего Отца.

И разделила меня с сыном[282] волна, и был он среди потопленных[283].

Я узнал, что назначенный срок для людей моих — утро; разве утро не близко?[284]

Я понял, что у селения, которое творило мерзости[285], верх будет сделан низом, и прольются на него дождем камни из глины плотной[286].

Когда мы добрались до места, где волны сталкиваются друг с другом и воды низвергаются, я схватил кормилицу мою, что вспоила меня молоком своим[287], и бросил ее в море.

Мы плыли на ковчеге, сделанном из досок и гвоздей[288]. И мы продырявили судно[289] из страха перед царем, отбиравшим все судна насильно[290].

Нагруженный корабль [291] пронес нас мимо острова Гога и Магога[292] по левую сторону [293] от горы ал-Джуди[294].

Со мною были джинны[295], которые работали предо мною и в самом расплавленном металле[296]. Я сказал джиннам: «Раздувайте!» — и металл стал подобен огню. И я превратил его в преграду, так что я отделился от них[297].

Обещание Господа моего оказалось истиной[298].

В пути я увидел черепа Ада и Самуда[299].

И обошел я те края, а они разорены в своих основаниях[300].

Я взял демонов и людей вместе с небесными сферами и поместил их с джиннами в бутыль, которую я изготовил в виде шара с линиями на нем, подобными пересекающимся кругом[301]. Затем перекрыл реки, текущие с

меридиана[302]. А когда вода перестала лить на мельницу[303], рухнуло строение, и вырвался воздух в воздух.

Я бросил сферу сфер на небеса, так что размолола она и Солнце, и Луну, и звезды[304].

После этого я избавился от четырнадцати гробов[305] и десяти могил[306], от коих протягивается тень Бога, так что сжимает меня к святости медленным сжиманием[307], после того как сделал Он Солнце ее указателем[308].

Я нашел путь Бога и понял: это — моя дорога прямая[309].

Ночью сестру мою[310] настигла кара Божия[311]: темную часть ночи она провела в лихорадочном сне, и кошмары доводили ее до припадков сильного безумия.

Я увидел светильник[312], в котором было масло[313] и из которого лил свет, распространявшийся по всему дому. Обитатели же его воспламенялись от сияния света солнца над ними. Затем я поместил светильник в пасть Дракона, обитающего в созвездии Оросительного колеса[314], под которым было Красное море и над которым были звезды, коих источник излучения ведом только Создателю их и искушенным в знании[315].

И увидел я Льва[316] с Тельцом[317] уже скрывшимися и Стрелка с Раком уже исчезнувшими в круговороте небесных сфер[318]. Весы оставались в равновесии, когда Йеменская звезда[319] появлялась из-за тонких облаков[320], состоящих из того, что соткали пауки по углам элементного мира[321] в мире возникновения и уничтожения.

С нами были овцы[322]. Мы оставили их в степи. Их погубили землетрясения, и в них попал огонь молнии.

Когда расстояние было преодолено, и дорога подошла к концу, когда закипела печь (таннур)[323] конической формы[324] и мы стали видеть небесные тела, я соединился с ними. Я слышал тоны их и лады, познал соотношения между ними, а звуки доносились до слуха моего подобными тому, который издает цепь, трущаяся о твердый камень. И от блаженства, полученного мною от этого, жилы мои едва не разрывались, суставы едва не разъединялись. И повторялось такое со мною до тех пор, пока облака не рассеялись, а послед не оборвался[325].

Я вышел из пещер и гротов, направившись к Источнику Жизни, и увидел громадный камень, возвышавшийся на вершине горы подобно огромному утесу. И я спросил у рыб[326], что, собравшись в Источнике Жизни, нежились и наслаждались в тени Великой горы: «Что это за горы? И что это за громадный камень?»

Тогда одна из рыб, пройдя подземным ходом, скользнула в море[327] и сказала: «Это то, к чему ты стремился[328]. Гора эта — гора Синай, а камень — келья Отца твоего».

Я спросил: «А что это за рыбы?»

Рыба ответила: «Это тебе подобные. Вы — сыны одного Отца. С ними произошло примерно то же, что произошло с тобой, ибо они братья твои».

Услышав эти слова и убедившись в их правдивости, я обнял своих братьев. Я был им рад, и они были рады мне.

Я поднялся на гору и узрел Отца нашего — Великого старца[329], от явленного света, которого едва не раскалывались небеса и земля. В изумлении и растерянности я зашагал к нему. Он приветствовал меня, и я преклонил колени пред Ним, едва не исчезая в лучезарном Его свете.

Проплакав некоторое время, я начал сетовать на темницу Кайравана, а Он молвил, обращаясь ко мне: «Да, ты теперь свободен. Но тебе придется непременно вернуться в западную темницу, ибо от оков ты еще не избавился».

Заслышав эти его слова, я потерял рассудок и начал громко стенать, подобно человеку, оказавшемуся на краю гибели, и взывать к Нему с мольбой. А Он сказал: «Вернуться тебе надо сейчас же. Но я обрадую тебя, сообщив две вещи. Во-первых, если ты возвратишься в темницу, ты сможешь прийти к нам и легко подняться в рай наш, когда захочешь. Во-вторых, ты обретешь у нас окончательно свободу, покинув западные страны все и навсегда».

Я возрадовался сказанному, а Он добавил: «Знай, что гора эта — гора Синай. Но над ней возвышается другая гора Синин[330] — обиталище родителя моего и твоего предка, к коему отношение мое таково же, каково твое отношение ко мне. У нас есть и другие предки, но родословие наше завершается царем, который и есть тот Великий Пращур, у коего нет ни деда, ни отца. Все мы — рабы его, от него мы получаем свет и заимствуем огонь. Ему принадлежит величайшая красота, высшее великолепие и всепокоряющий свет. Он превыше вышнего, Он Свет Света и выше Света от века и всякая вещь гибнет, кроме Его лика»[331].

Так как обстоятельства у меня изменились, и я низринулся в пропасть, я оказался среди людей неверующих, заточенных в краях Запада. Но я все еще испытывал несказанное наслаждение. Я плакал, я молил, я сокрушался о разъединении. Ведь этот покой был лишь мимолетной грезой. И да избавит нас Бог от плена природы и оков первоматерии!

И скажи: «Хвала Богу, Он покажет вам Свои знамения, и вы узнаете их, и ваш Господь не небрежет тем, что вы делаете!»[332] Скажи: «Хвала Богу! — но большая часть их не знает!»[333] (92) Благословение Бога пророку нашему Мухаммаду и всему его роду.

МАТЕРИАЛЫ К ИЗУЧЕНИЮ СТРАН ВОСТОКА

Абу-л-Вафа' ал-Мубашшир Ибн Фатик

ИЗЫСКАННЫЕ АФОРИЗМЫ И ИЗЯЩНЫЕ РЕЧЕНИЯ*

Арабский Диоген Лаэрций**

К числу многих памятников классической арабской словесности, переведенных на европейские языки уже во времена Средневековья, принадлежит обширный труд «Мухтар ал-хикам ва махасин ал-калим» («Изысканные афоризмы и изящные речения»), который написал или, точнее, составил сиро-египетский философ, историк и библиофил Абу-л-Вафа' ал-Мубашшир ибн Фатик (XI).

История европейских переводов этого сочинения достаточно хорошо изучена (примечательно, что его перевод на английский язык был первой печатной книгой, появившейся в Англии (1477) с изобретением книгопечатания) [см.: Abu-l-Wafa al-Mubashshir ibn Fatic, 1958, p. 22–67; Rosenthal, vol. 13–14, 1961, p. 133–134; 149–155; Bonebakker, 1960, p. 212–213]. Широкий интерес к этому сочинению со стороны западноевропейских книжников объясняется самим его содержанием, непосредственно связанным с историей греческой философии, с именами великих античных мыслителей. Труд ал-Мубашшира занимает достойное место в ряду авторитетных сочинений, созданных представителями средневековой арабо-мусульманской культуры, которые сохраняли, усваивали, перерабатывали и развивали античное наследие, воспринятое впоследствии Западной Европой, и которые в той или иной мере способствовали зарождению культуры Ренессанса. Переводы этого памятника на западные языки, выполненные в XIII—XV вв., «были вехами в литературной и интеллектуальной истории народов Западной Европы. На протяжении более трехсот лет их читали и ими пользовались лучшие умы того времени» [Rosenthal, 1961, p. 134].

Дошедшие до нас биографические сведения об ал-Мубашшире крайне скудны[334]. Они сводятся к кратким упоминаниям о его жизни и сочи-

* Перевод с арабского сделан А.В. Сагадеевым по изданию: [Abu-l-Wafa al-Mubashshir ibn Fatik. *Mukhtar al-hikam wa mahasin al-kalim. (Los Bocados de Oro)* / Edicion critica del texto arabe con prologo y notas por Abdurrahman Badawi. Madrid: Publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos, 1958.]. На русском языке публикуется впервые.

** Вступит. ст., примеч. и коммент. В. Маркова.

нениях, которые приводят некоторые средневековые арабские авторы. Известно, что он родился в Дамаске (не позднее 1020), однако почти всю свою жизнь прожил в Египте во времена правления фатимидских халифов аз-Захира (1021–1036) и ал-Мустансира (1036–1094). Ал-Мубашшир преуспел в изучении философии, астрономии, математики, медицины и был весьма образованным человеком, ценителем древних наук, наставником и учителем многих своих современников. Есть свидетельства того, что он был высокопоставленным вельможей при фатимидском дворе. Он прославился и как страстный библиофил, его книжное собрание было одним из крупнейших в Египте той поры.

Из всех его произведений, упоминаемых в арабских источниках, сохранилось единственное — «Мухтар ал-хикам». В сущности, это сочинение можно рассматривать как образец литературы *адаба*, которая во времена арабского Средневековья концентрировала в себе сумму гуманитарных знаний, отличающих всякого образованного и благовоспитанного человека. В большинстве случаев информация, подлежащая передаче в сочинениях, относящихся к разряду адабной литературы, выходила за пределы традиционного на мусульманском Востоке религиозного и теологического мышления, будучи ориентированной на область светских знаний. Кроме того, подобные сочинения были способны удовлетворить интерес читателя к коротким занимательным рассказам, историческим анекдотам, поучительным изречениям и максимам, который равно проявлялся и в арабо-мусульманском, и в западном средневековом мире. Это тоже отвечало духу адабной традиции с ее любовью к просвещающей и назидательной литературе и одной из ее заповедей — «брать всего понемногу, чтобы просвещать, не утомляя, и наставлять, развлекая» [Пелла, 1978, с. 64].

Разумеется, в тексте «Мухтар ал-хикам» приводится ряд хадисов — преданий о высказываниях и поступках пророка Мухаммада, поучения древних пророков; основную же часть труда составляют жизнеописания и собрания изречений крупнейших античных философов, ученых и мудрецов, а также христианских мыслителей — Отцов церкви. Отдельный раздел посвящен описанию жизни и высказываниям легендарного доисламского мудреца Лукмана. В тексте часто приводятся «бродячие» афоризмы, которые приписываются Мухаммаду или связываются с именем какого-то знаменитого человека (например, 'Али ибн Аби Талиба, Ибн ал-Му'тазза и др.). Особое внимание привлекает уникальный раздел, посвященный Александру Македонскому, который представляет собой оригинальную арабскую версию романа об Александре, приписываемого Каллисфену. В связи с этим исследователи, занимающиеся изучением творчества ал-Мубашшира, отмечают особую ценность «Мухтар ал-хикам» в данном отношении, поскольку сохранившаяся в книге ал-Мубашшира версия романа, очевидно, является его переводом на арабский язык, текст которого не дошел до нас [см.: Al-Mubashshir ibn Fatik, 1958, p. 12–16].

Критическое издание арабского текста памятника, учитывающего списки из крупнейших собраний арабских рукописей Лейдена, Лондона, Берлина и Стамбула [Abu-l-Wafa al-Mubashshir..., 1958], подготовил известный египетский ученый, философ и писатель 'Абдаррахман Бада-

ви, который сделал чрезвычайно много для публикации и исследования арабского наследия, и прежде всего памятников арабской философской мысли.

Вопрос о непосредственных источниках, из которых ал-Мубашшир черпал материал для создания своего труда, остается во многом открытым. Как показал А. Бадави, ал-Мубашшир не использовал «ал-Фихрист» Ибн ан-Надима (ум. 995). Материалы, которые он дает в «Мухтар ал-хикам», значительно превосходят по объему те, что приводятся в аналогичных сочинениях его предшественников и современников — «ал-Хикмат ал-халида» Ибн Мискавайха (ум. 1030) и «ал-Калим ар-руханийа фи-л-хикам ал-йунанийа» Абу-л-Фараджа ибн Хинду (ум. 1029). Вместе с тем А. Бадави отмечает частичное совпадение текста ал-Мубашшира со знаменитым историко-философским трактатом Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» и высказывает предположение о существовании одного или нескольких греческих источников в арабском переводе, в какой-то мере опирающихся на сочинение Лаэрция, оригиналы которых, вероятно, утрачены [см.: Al-Mubashshir ibn Fatik, 1958, p. 1–5].

Собранные в «Мухтар ал-хикам» материалы большей частью представляют собой моральные размышления или высказывания, которым сообщаются черты практической философии. В книге ал-Мубашшира отсутствует систематическое описание учений или изложение философских идей античных мыслителей, что, впрочем, сближает ее с трактатом Лаэрция и делает доступной и интересной не только избранным, но и широкой аудитории, даже читателям, неискушенным в области истории философии. Выбранные ал-Мубашширом афоризмы и максимы непосредственно связаны с эллинской и эллинистической литературой о мудрости, ценности знания и образованности. Они вводили в сознание средневекового мусульманина представления о добродетелях, о власти и идеальном правителе, философско-антропологические воззрения, важнейшие моральные и эстетические установки, которые определяли интеллектуальную ситуацию и уровень культуры того времени.

Обладающий большой историко-культурной значимостью, труд ал-Мубашшира представляет несомненный интерес как феномен в сфере арабско-европейских культурных взаимосвязей и как памятник арабской словесности периода расцвета арабо-мусульманской цивилизации.

ПЕРЕВОД

Гермес (Трисмегист)[335]

Сказал: «Только невежественный неуч, а если не неуч, то завистливый ленивец, не делится знанием с теми, кто достоин его».

«Кто делится знанием и мудростью, тот достойней того, кто делится богатством, и дольше его сохраняет память о себе, потому что богатство преходяще, а знание вечно».

«Добрый человек — тот, чье благо — благо для людей и кто благо любого и для себя почитает за благо».

«Клеветник — лгун перед тем, кому клевещет, и предатель перед тем, на кого клевещет».

«Шутка обращает в прах благоговение, как огонь — сухие дрова».

«Счастливый случай ускользнуть торопится, а вновь представиться не спешит».

«Завистник для того будто и создан, чтобы его снедала злоба».

«Негоже ученому требовать повиновения от других, коли он сам неспособен повиноваться себе».

«Если какой-то человек хвалит тебя за то, чего у тебя нет, то ты не можешь быть уверен, что он же не станет и осуждать тебя за то, чего у тебя нет».

«В детстве скромность лучше робости, ибо скромность — признак ума, а робость — признак трусости».

«Все можно обмануть, только не смерть; все может отойти в прошлое, только не вина; все может пройти без следа, только не доброе дело; все можно изменить, только не характер; все можно исправить, только не дурной нрав; все можно отвратить, только не судьбу».

Саб[336]

Сказал: «Не обладающий разумом не совладает с гневом».

«Помощники для правителя — что ветер для огня: без ветра огонь горит слабо и сжигает медленно».

«Для сбора денег нужны помощники, а для помощников нужны деньги».

Поэт Гомер

Сказал: «Мудрость состоит в том, что ты суть знания постигаешь делом».

«Слепота предпочтительнее невежества». «Как это?» — спросили его. «Слепота страшна тем, что может завести в яму, а невежество — тем, что способно свести в могилу», — ответил он.

Спросили его, на какие разряды делятся люди. Он ответил: «Люди бывают трех разрядов: отмеченные добром, отмеченные злом, глупцы без признаков добра и зла».

ви, который сделал чрезвычайно много для публикации и исследования арабского наследия, и прежде всего памятников арабской философской мысли.

Вопрос о непосредственных источниках, из которых ал-Мубашшир черпал материал для создания своего труда, остается во многом открытым. Как показал А. Бадави, ал-Мубашшир не использовал «ал-Фихрист» Ибн ан-Надима (ум. 995). Материалы, которые он дает в «Мухтар ал-хикам», значительно превосходят по объему те, что приводятся в аналогичных сочинениях его предшественников и современников — «ал-Хикмат ал-халида» Ибн Мискавайха (ум. 1030) и «ал-Калим ар-руханийа фи-л-хикам ал-йунанийа» Абу-л-Фараджа ибн Хинду (ум. 1029). Вместе с тем А. Бадави отмечает частичное совпадение текста ал-Мубашшира со знаменитым историко-философским трактатом Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» и высказывает предположение о существовании одного или нескольких греческих источников в арабском переводе, в какой-то мере опирающихся на сочинение Лаэрция, оригиналы которых, вероятно, утрачены [см.: Al-Mubashshir ibn Fatik, 1958, p. 1–5].

Собранные в «Мухтар ал-хикам» материалы большей частью представляют собой моральные размышления или высказывания, которым сообщаются черты практической философии. В книге ал-Мубашшира отсутствует систематическое описание учений или изложение философских идей античных мыслителей, что, впрочем, сближает ее с трактатом Лаэрция и делает доступной и интересной не только избранным, но и широкой аудитории, даже читателям, неискушенным в области истории философии. Выбранные ал-Мубашширом афоризмы и максимы непосредственно связаны с эллинской и эллинистической литературой о мудрости, ценности знания и образованности. Они вводили в сознание средневекового мусульманина представления о добродетелях, о власти и идеальном правителе, философско-антропологические воззрения, важнейшие моральные и эстетические установки, которые определяли интеллектуальную ситуацию и уровень культуры того времени.

Обладающий большой историко-культурной значимостью, труд ал-Мубашшира представляет несомненный интерес как феномен в сфере арабско-европейских культурных взаимосвязей и как памятник арабской словесности периода расцвета арабо-мусульманской цивилизации.

ПЕРЕВОД

Гермес (Трисмегист)[335]

Сказал: «Только невежественный неуч, а если не неуч, то завистливый ленивец, не делится знанием с теми, кто достоин его».

«Кто делится знанием и мудростью, тот достойней того, кто делится богатством, и дольше его сохраняет память о себе, потому что богатство преходяще, а знание вечно».

«Добрый человек — тот, чье благо — благо для людей и кто благо любого и для себя почитает за благо».

«Клеветник — лгун перед тем, кому клевещет, и предатель перед тем, на кого клевещет».

«Шутка обращает в прах благоговение, как огонь — сухие дрова».

«Счастливый случай ускользнуть торопится, а вновь представиться не спешит».

«Завистник для того будто и создан, чтобы его снедала злоба».

«Негоже ученому требовать повиновения от других, коли он сам неспособен повиноваться себе».

«Если какой-то человек хвалит тебя за то, чего у тебя нет, то ты не можешь быть уверен, что он же не станет и осуждать тебя за то, чего у тебя нет».

«В детстве скромность лучше робости, ибо скромность — признак ума, а робость — признак трусости».

«Все можно обмануть, только не смерть; все может отойти в прошлое, только не вина; все может пройти без следа, только не доброе дело; все можно изменить, только не характер; все можно исправить, только не дурной нрав; все можно отвратить, только не судьбу».

Саб[336]

Сказал: «Не обладающий разумом не совладает с гневом».

«Помощники для правителя — что ветер для огня: без ветра огонь горит слабо и сжигает медленно».

«Для сбора денег нужны помощники, а для помощников нужны деньги».

Поэт Гомер

Сказал: «Мудрость состоит в том, что ты суть знания постигаешь делом».

«Слепота предпочтительнее невежества». «Как это?» — спросили его. «Слепота страшна тем, что может завести в яму, а невежество — тем, что способно свести в могилу», — ответил он.

Спросили его, на какие разряды делятся люди. Он ответил: «Люди бывают трех разрядов: отмеченные добром, отмеченные злом, глупцы без признаков добра и зла».

Мудрец Солон

Сказал: «Непросвещенному человеку свойственно осуждать других, стремящемуся к просвещению — осуждать себя, просвещенному — не осуждать ни себя, ни других».

Его спросили: «Что острее меча?» «Язык злоречивого человека», — был ответ.

Его спросили: «Почему ты не говоришь в своих законах о наказании за отцеубийство?» «Я никогда не думал, что такое возможно», — ответил он.

Сказал: «Нетерпение утомительнее терпения».

Зенон (из Элеи)

Рассказывают, что он сказал ученикам: «Если вы лишаетесь какой-то вещи, не говорите: "Мы лишились ее", — а говорите: "Мы отдали ее назад". Ибо если бы она была вашей, вы обладали бы ею с самого рождения. Пользуйтесь вещью пока она у вас, так, как человек, живущий в своем доме, — пока он в нем обитает, это его дом, а как только из него выезжает, он для дома уже посторонний».

Сказал: «Умный человек не должен жениться на красивой женщине: у нее заведется множество поклонников, и она загордится перед мужем».

Завидев на берегу моря юношу, жалующегося на жизнь, спросил его: «Почему ты жалуешься на жизнь, сынок? Что бы ты подумал, если бы ты был очень богатым человеком и, плывя на корабле над морской пучиной, оказался перед угрозой утонуть со своими деньгами — разве у тебя были бы иные помыслы, кроме как о том, чтобы спастись самому?» «Да», — ответил юноша. «А если бы ты был правителем и был окружен врагами и теми, кто хочет убить тебя и отобрать деньги и власть, разве ты думал бы о чем-нибудь другом, кроме как о том, чтобы спастись от убийства?» «Да», — ответил юноша. «Вот ты и правитель, и богач, уцелевший в море. [Будь доволен тем, что у тебя есть, и утешая»] — сказал Зенон. И юноша утешился услышанными от него словами.

Врач Гиппократ

Сказал: «У сердца две беды — заботы и тоска. От забот — сон, от тоски — бессонница».

«Привязанность иногда возникает меж двумя умными людьми ввиду их сходства по уму, но она не возникает меж двумя глупцами ввиду их сходства по глупости, поскольку ум подчиняется известному порядку, благодаря которому у двоих может установится в отношении чего-то единомыслие, тогда как глупость не подчиняется никакому порядку и благодаря ей никакое единомыслие невозможно».

«Коли б не дело, не искали бы знания; холи б не знание, не искали бы дела. По мне, лучше покинуть истину, не ведая о ней, чем отказавшись от нее».

«Знание — дух, дело — плоть; знание — ствол, дело — ветвь; знание — родитель, дело — дитя; дело существует, чтобы существовало знание, но не знание существует, чтобы существовало дело».

«Дело — слуга знания, а знание — цель; знание — дозорный, а дело — гонец».

«Знание велико, а жизнь коротка, поэтому бери из знания то малое, которое приведет тебя к обширному знанию».

Мудрец Пифагор

Сказал: «Если, испытав человека в деле, ты нашел, что он не годится в друзья и товарищи, остерегайся превратить его в своего врага».

«Нельзя считать свободным того, кто неспособен держать себя в руках».

«Как хорошо, когда человек не ошибается, а коли ошибется, сколь полезно ему знать о допущенной ошибке и остерегаться ее повторения».

«Склоняя к дружбе с собою, смотри, чтобы склонял их ты сам, а не вещи, которыми ты владеешь».

«У кого душа не справляется с плотью, у того плоть — могила для души».

«Свободный — тот, кто не тратит ни слова души хоть на какую-то из ее страстей».

«Сколько ищешь, столько и познаешь; сколько познаешь, столько и ищешь».

«Мудр не тот, кто, взяв на себя столько, сколько способен выдержать, вытерпел и перенес, а тот, кто вытерпел, взяв на себя больше, чем можно перенести».

«У животных большинство напастей случается потому, что они лишены речи, а у людей — из-за их речей».

«Тот должен избежать неприятностей, случающихся с другими, кто способен удержаться от четырех вещей: опрометчивости, назойливости, чванливости и нерадивости. Ибо плод опрометчивости — раскаяние, плод назойливости — смущение, плод чванливости — презрение, а плод нерадивости — бесчестье».

«Мудрый человек печется о душе своей так же, как другие пекутся о своей плоти».

Диоген-киник

Его спросили: «Кто такие друзья?» «Одна душа в разных телах», — ответил он.

Сказал: «Если, делая добро, ты совершишь его только для того, чтобы заслужить похвалу, то ты не лучше того, кто, причиняя зло, желает этим заслужить похвалу, — ведь многие причиняют зло, чтобы их за это похвалили».

«Нет богатства обильнее ума, нет нужды беспросветнее невежества, нет друга лучше благонравия, нет помощника надежнее совета, нет предводителя лучше удачи, нет наследства лучше образования».

Сократ-аскет

Сократ использовал в своей речи символы, подобно тому как это делал Пифагор. К его символическим речениям относится следующее: «Когда я искал причину жизни, нашел смерть; найдя же смерть, постиг, как надо жить». То есть тот, кто хочет жить Божественной жизнью, должен умертвить себя с точки зрения всех телесных действий в меру дарованной ему силы, и вот тогда-то он сможет жить истинной жизнью.

Сказал: «Умирая, не будь муравьем». То есть при умерщвлении себя не накопляй запасов чувства.

«Сей с черным, жни с белым». То есть сей со стенаниями, жни с радостью.

На собраниях он говорил: «Да будет известно: я всего лишь сеятель, души — поле, а ученье — орошение. Поэтому, чье поле неухожено и не орошается обильно, у того сеять — пустое дело».

Сказал: «Удивительно, как отвлекает бренный мир человека, познавшего его тленность, от того, что лишено всякого тлена».

«Душа — средоточие всего: кто познал свою душу, тот познал все, а кто не знает своей души, тот не знает ничего».

«Шестеро не знают душевного покоя: ненавистник; завистник, тот, кто недавно свел знакомство с богачом; богач, страшащийся нужды; тот, кто домогается чина, которого недостоин; тот, кто участвует в беседе высокообразованных мужей, не принадлежа к их кругу».

«Просвещающий дурную душу подобен объезжающему норовистого коня: чуть ослабил узду, а того уже понесло».

«Ученый — врач веры, богатство — ее болезнь, а если врач притягивает к себе болезнь, то как же он лечит других!»

«Бренный мир — темница для тех, кто отрешился от него, рай — для тех, кто к нему привязался».

«Бренный мир подобен тропе с занесенными землею терниями; наступая на них, укалывается больно человек, который не знает куда идти, а уберегается от них тот, кто, усомнившись в этой тропе, не ступает на нее».

«Кто заботится о бренном мире, тот губит свою душу, а кто заботится о душе, тот отрешается от бренного мира».

«Ошибка узнается по дурным ее последствиям; значит, ты не избежишь ошибки, пока не узнаешь ее, а не узнаешь ее, пока не ошибешься. Вот почему между человеком и безошибочностью — тьма ошибок».

«Мудрость — богатство, которое не исчезает и не убавляется. Поэтому тебе не в тягость скитаться в поисках мудрости и ради нее переносить лишения. И до чего же мерзко, когда купцы, рискуя жизнью, стремятся с выгодой использовать свои бренные богатства, а молодежь хвалит того, кто поворачивается спиной к людям, которые возлагают слишком большие, по его разумению, надежды на образованность и мудрость, которая неиссякаема».

«Бренный мир поучает тех, кто остался, с помощью тех, кто ушел».

«Привязанный к бренному миру подобен мореплавателю: уцелеет — скажут "отважный", погибнет — скажут "тщеславный"».

«Бренный мир чистосердечен с теми, кто от него отрешается, и коварен с теми, кто к нему привязан. Чистосердечность его состоит в том, что он показывает им свою переменчивость по отношению к тем, кто в нем обитает, а коварство — в том, что он дает им вкусить своих мимолетных удовольствий, а затем изведать горечь и найти дурной конец».

«Кто обрек свою душу естественной смерти, для того могилой служит плоть, а кто обрек свою душу добровольной смерти, для того естественная смерть будет навеки жизнью души».

«Лучший мой советчик в любое мгновение — время».

«Как легка смерть для человека, доподлинно знающего, что будет после нее, и как трудна смерть для человека, у которого то, что будет после нее, вызывает сомнение».

«Величайший владыка — тот, кто победил свои страсти». «Умного узнают по молчаливости, невежду — по говорливости».

«Кто молчит, пока не заставит говорить другого, тот выигрывает больше, чем тот, кто говорит, пока не замолчит».

«Слово — ключ ко злу, молчание — замок». «Презрите смерть, ибо горечь ее — в страхе перед ней».

Спросили его: «Каково похвальное приобретение?» «То, которое от своего расходования возрастает», — ответил он.

Сказал: «Разница между свободным и рабом в том, что свободный охраняет справедливость всегда субстанционально, т.е. по доброй воле, а раб охраняет всегда из страха».

Спросили его: «Далеко ли от истины до лжи?» «Столько, сколько от глаза до уха», — ответил он.

Сказал: «Кто внушил себе привязанность к бренному миру, у того сердце отягощено тремя недостатками: беспросветной нуждой, несбыточной надеждой и неизбывной заботой».

«Чем больше у человека возможностей, тем меньше у него желаний».

Спросили его: «Что принесла тебе мудрость?» «Я оказался как бы стоящим на берегу моря и наблюдающим, как в его волнах тонут невежды», — ответил он.

Сказал: «Свобода заключается в том, что человек служит добру, отдаваясь ему целиком, и чем больше служит он ему, тем больше его свобода, ибо кто не привержен добру, тот не свободен».

«Кто возжелал общения с друзьями, тот пусть испытает себя противоположностью того, чего ему хочется, и проверит свое терпение противоположностью того, что ему подходит. Если это не составит для него труда, то близость друзей будет приятной, в противном случае ему больше подойдет уединение».

«Желающий преуспеть в стяжании мудрости да не позволит покорить себя женщинам».

Сказал, посмотрев на женщину, умащающуюся благовониями: «Огонь, в который добавляют дров, чтоб он полыхал еще ярче и ярче».

Спросили его: «Что ты можешь сказать о женщинах?» «Они что олеандр: блеск и красота, а отведает его лысуха — погибнет», — ответил он.

Спросили его: «Как ты можешь осуждать женщин, ведь без них не было бы ни тебя, ни других подобных тебе мудрецов?» «Женщина подобна пальме с шипами, которые ранят человека, вонзаясь в его тело, но приносит она свежие финики», — ответил он.

«Если человек чувствует сам, что его не задевают упреки в следовании законам и правилам мудрости, значит, он уже мудрец».

«Невежда — тот, кто спотыкается об один и тот же камень дважды».

«Поступай так, как ты хотел бы, чтобы поступали с тобой, и не совершай таких поступков, которые ты хотел бы, чтобы не совершали с тобой».

Однажды встречает тогдашний правитель среди своих воинов Сократа, загорающего на солнце, и говорит: «Мир тебе, о Сократ!» «Мир тебе, о раб моего раба», — отвечает Сократ. «Почему это я оказался твоим рабом?» — спрашивает правитель. На что Сократ отвечает: «Ведь мое желание — раб мой, ты же — раб своего желания». Правитель говорит: «Ты прав, о мудрец! Не хочешь ли ты чего из моего имущества?» Сократ отвечает: «А что мне делать с имуществом, которое исчезнет для меня и для которого исчезну я?» И с этим поворачивается и уходит. Правитель после этого говорит: «Кто занят своей душой, тот в конце концов подходит к узреванию истинного пути».

Когда Сократа выводят из темницы на казнь, он видит плачущую жену свою и спрашивает: «Что заставляет тебя плакать?» Та отвечает: «Как же мне не плакать, коли тебя ни за что предают казни?» И тогда он говорит: «А тебе хотелось бы, чтобы меня казнили за что-нибудь?»

Сказал своим ученикам: «Кто не упражняется в математике, тот не скоро добьется высших благ, поскольку он не достиг предела мудрости».

Рассказывают, что он говаривал: «О узники смерти, развяжите узы свои с помощью мудрости».

Сказал: «Лечите гнев молчанием».

«Нажитое — источник печалей, так не наживайте же печалей».

Платон

Сказал: «Умный человек должен не говорить о том, чего у него уже нет, а заботиться о сохранении того, что у него еще осталось».

«К достоинствам знания относится то, что в нем тебе никто не может служить подобно тому, как тебе служат в отношении других вещей, но ты сам служишь знанию, а посему никто не в силах отнять его у тебя так, как у тебя отнимают другие предметы».

«Кто учит людей добру и не делает добра сам, тот уподобляется человеку, в руках которого — факел, светящий другим».

«Кто ищет мудрость надлежащим образом, тот достигает ее. Большинство же ищущих не достигают цели, так как ищут они неподобающим путем, а не добиваясь мудрости таким путем, не ищут ее иным, но создают о нем ложное представление. Незнание этого пути ввергает их в невежество, ибо кто не знает форму мудрости, тот не знает себя, кто не знает себя, тот — невежественнейший из невежд».

«Кто знает форму незнания, тот — знающий, незнающий — тот, кто не знает форму незнания».

«Если хочешь, чтобы наслаждение у тебя было длительным, никогда не пользуйся предметом наслаждения до конца — оставляй в нем некоторый излишек и продлевай это наслаждение».

«Если ты знаешь, что ты не знаешь, то твое знание о своем незнании предмета станет путем к его познанию».

«Оценивай человека не по положению, определенному ему его временем, а по истинным его качествам, ибо они-то и образуют его естественное место».

«Расплата за ошибку наступает быстрее всего на корабле, на приеме у правителя и в бою».

«Пристрастие твое к предмету — завеса меж тобою и его недостатками, неприязнь к нему — меж тобою и его достоинствами».

«Составляя о какой-то вещи мнение, воспроизводи в уме все ее части, ибо вещь подобна слову, а части ее — его звукам: исчезни в слове хоть один звук, и оно вместо того, что ты хотел сказать, станет обозначать нечто такое, чего ты не имел в виду».

«Где естество необузданно, там разум несовершенен, где разум совершенен, там естество хворо и немощно».

«Глаза возлюбившего слепы к недостаткам предмета любви».

«Превосходство разума над страстями — в том, что разум делает тебя хозяином времени, страсти — его рабом».

«Умеренная скромность спасает человека от бесчестья, чрезмерная лишает его необходимого, недостаточная срывает с него наряды благопристойности во многих делах».

«Смерть доброго человека — покой для его души, смерть злого человека — покой для прочих людей».

«Вкушая сладость яств, благоразумный человек должен помнить о горечи лекарств».

«Когда человек ест, он лакомится блюдами, соответствующими его вкусу, а блюда, не соответствующие естеству его, лакомятся им».

«Человек благоразумный должен выпестовать чувство дружбы у друга своего добрым делом и выполненным обещанием так же, как он пестует родившееся у него дитя или посаженное им деревце, ибо чувство это приносит плоды и расцветает в меру уделяемого ему внимания».

«Если тебе не удалось попасть на путь науки, то постарайся попасть на путь свершения добрых дел и воздержания от дел дурных, ибо на этом пути ты пребудешь под покровительством доверенного лица ученого».

«Если бы в моем высказывании “не знаю” не содержалось утверждения “знаю”, то я бы сказал “не знаю”».

«Совет показывает тебе характер советчика!»

Когда Платон стал порицать некоего человека за нерадение в изучении наук, тот сказал: «Меня от этого отвлекали удовольствия». На что он ответил: «Если бы ты занимался науками, то ни в каком удовольствии ты не находил бы никакого удовольствия».

Аристотель

Сказал: «Знай: тебе не исправить подданных, если сам погряз в пороке, не стать для них вожаком, если сам заблудился, не направить их на верный путь, если сам сбился с пути. Разве способен слепец направить на верный путь, бедняк — обогатить, униженный — возвысить, слабый — укрепить? Знай: если кто исправил другого, то только собственной праведностью, если кто испортил другого, то только собственной порочностью. Так что коли ты собираешься исправить тех, над кем властвуешь, то сперва исправь себя, и если хочешь освободить от недостатков других, то очисти от них себя. «Ведь тебе не удастся очистить других, пока ты сам в грязи, как не удастся врачевателю исцелить от недуга другого, пока сам страдает этим недугом. И не показывай другим себя сам: если хороши будут слова твои, а не дела, то ты сообщишь о себе внимающим тебе нечто так, что слова твои не будут подтверждением для твоих дел, а сокровенные помыслы твои — свидетельством истинности твоих принародных речей».

«Если хочешь достатка, то стяжай его нетребовательностью, ибо кому не свойственна нетребовательность, того деньги не обогатят, даже при их изобилии».

«Не жалей для людей того, чего хотел бы для себя сам, и не поступай с ними так, как ты не хотел бы, чтобы поступали с тобой. Борись со страстями своими, умерь свои желания, не давай воли вожделению, изгони из помыслов злобу, очисти душу от зависти и крепче прижми к себе свои надежды, ибо, давши им свободу, ожесточишь себе сердце и затруднишь исполнение обещаний. И пусть средством твоим для тушения гнева будет знание о том, что ошибки не избегает никто и что в ошибку впал твой приятель».

«Не растрачивай жизни без пользы, не накапливай денег неправедно, не расходуй сил бестолково, не меняй взглядов бездумно. Ко всему, чего ты достиг из этого, тебе надобно проявлять бережливость и усердие, в особенности же — в особенности же — к жизни, ибо все обрести возможно, только не ее. Так что если тебе непременно надо доставить себе удовольствие, то пусть это будет удовольствие от бесед с учеными и от приобщения к мудрости».

«Остерегайся лгать. Ведь лгун лжет только из-за подлости души, несуразности мысли и неведения о вредных для себя последствиях лжи. А самое, надобно знать тебе, меньшее, что ожидает лжеца после его разоблачения, — это то, что ему не станут верить, если даже он правдив, его не изберут судьей, даже если он справедлив, и не оправдают, даже если он невиновен. Удаляясь же от предмета стремления и уклоняясь от цели, он оказывается в положении человека, который хотел идти на восток, а направился на запад».

«Знай: быстрота слияния сердец при встрече целомудренных подобна быстроте смешения морской воды с каплями дождя, удаленность распутников от такого слияния, сколь бы долгим ни было их общение, подобна удаленности животных от нежных чувств, сколь бы долгим ни было их сношение».

«Знай: никто не лишен недостатков и благих черт, и недостаток человека не мешает тебе привлечь его к себе на помощь там, где, по его убеждению, он не в силах помочь. И знай: обилие плохих помощников для тебя вреднее отсутствия помощников настоящих».

«Знающий распознает незнающего, потому что прежде сам был незнающим; незнающий же не распознает знающего, так как знающим он не был никогда».

«Стремясь к знаниям, я не жажду достичь их высочайших вершин и овладеть всей их совокупностью, но ищу то, чего нельзя не знать и против чего негоже выступать здравомыслящему человеку».

«Щедрость — это отдача того, в чем есть потребность, тогда, когда имеется потребность, и передача этого тому, кому оно полагается, в меру возможности. Кто нарушает эти условия, тот допускает излишество и преступает рубеж, отделяющий щедрость от расточительств. Ведь человек, отдающий то, в чем нет потребности, не заслуживает никакой похвалы; человек, отдающий это не вовремя, уподобляется тому, кто щедро поливает берег моря; а человек, передающий то, в чем нет никакой потребности, тому, кто не испытывает в нем потребности и кому оно не полагается, тратит силы, которые оборачиваются против него же самого».

«Мудрость — начало жизнеустроения. Она — орудие души и зеркало ума. Ею посрамляются дела дурные и восславляются — благие. Как хороши мысли того, кто овладел ею должным образом! До чего великолепны плоды, приносимые мудростью в душе! Она — начало достоинств и основа похвальных качеств. О превосходстве мудрости свидетельствует одно то, что в самих доводах человека, взявшегося ее опровергнуть, содержится ее утверждение: из его высказывания, что мудрость ложна, с необходимостью следует, что она истинна. Преимущество мудрости подтверждается уже тем, что ее противник и соперник — невежество, то самое, от которого все как один отказываются и отрекаются. Мудрость помогает вести себя должным образом в бренном мире, она — водительница на пути к конечному спасению, и благодаря ей душа избавляется от страданий».

«Первой оспаривает душу слава. Плод власти — славолюбие, а если власть стяжают не с ее стороны, то плодом ее становится зависть. Плод зависти — ложь, а ложь есть основа дурных дел. Плод лжи в душе — клевета. Плод клеветы — ненависть. Плод ненависти — насилие. Плод насилия — столкновение. Плод столкновения — озлобление. Плод озлобления — борьба. Плод борьбы — вражда. Плод вражды — война. Война уничтожает правопорядок и кладет конец преуспеянию, а это ведет к насилию над природой. Насилие же над природой означает всеобщую погибель».

«Когда властолюбие оспаривает душу со стороны власти, плодом власти становится правда. Плод правды — благочестие, и правда, коль скоро она противоположна лжи, есть основа добрых дел. Плод благочестия — справедливость. Плод справедливости — согласие. Плод согласия — щедрость. Плод щедрости — привязанность. Плод привязанности — дружба. Плод дружбы — самоотвержение и помощь. А в этом заключено начало, устанавливающее правопорядок и наполняющее мир преуспеянием, и это

согласуется с действием природы. Стало быть, стяжать власть с ее стороны — дело достохвальное».

«Какой правитель отдает свою власть в услужение вере, тот достоин власти, а какой превращает свою веру в служанку власти, для того власть — бедствие».

«Правителю надлежит быть человеком большой прозорливости, широкого мышления, тонкой проницательности и дальновидности, он должен быть сострадательным, милосердным. Приходя в негодование, он не обнаруживает своего гнева, а если его обуревает страсть, то оком разума отвращает ее и передает познанию. Если у него возникает правильная мысль, он осуществляет ее спокойно, без кичливости и бахвальства. Он следует по стопам предшественников, воздает людям по достоинствам и заслугам, не лишая их занимаемого ими положения. Он наделен прекрасными качествами, на которые полагается, так же как и на веру, и стремится к благу и добродетелям. Что касается храбрости, то она бывает двух видов: храбрость, когда случается несчастье, обрушивается беда, и храбрость, обнаруживающаяся в схватке. Если они сочетаются в правителе, то желательны обе, а если храбрость, обнаруживающаяся в схватке, проявляется редко, то достаточен другой вид храбрости».

«Ищи богатства неиссякаемого, жизни непеременчивой, имущества неистощимого, существования бесконечного».

«Будь благочестив сам для себя, и люди последуют за тобой. Будь сострадателен и милосерден, но так, чтобы сострадание и милосердие твои не были губительны для тех, кто заслуживает кары и достоин наказания. Следуй сам законам, ибо в них — совершенство благочестивого».

«Пользуйся случаем, предоставляемым врагом, и действуй, зная, что судьба непостоянна; не прекословь тому, кто прав, не сражайся с теми, кто держится веры. Распространи власть на веру, и тогда выступающий против нее будет врагом твоей власти. Если кто следует закону, то грех тебе порицать его и подвергать унижению. Учись на ошибках тех, кто жил прежде тебя, и не дай тем, кто придет после тебя, учиться на твоих ошибках».

«Нет славы в преходящем, нет богатств в неустойчивом. Будь скромен, довольствуйся малым. Не цепляйся за бренный мир, ведь пребывание твое в нем недолговечно».

«Пора тебе рассчитаться за мудрость. Так вознагради же тех, кто, приобщив тебя к мудрости, пробудил в тебе стремление к ней, назначь содержание обучающим и обучающимся, люби и ублаготворяй их, а тем из них, кто в мудрости преуспел, воздай, как своим приближенным. Знай: знак мудрости — самый благородный знак, беседа о ней — самая приятная, а поиски ее приносят самую большую пользу. Не забывай об этом, ибо взамен мудрости ты не обретешь ничего и от ничего другого тебе не получить того, что ты получаешь от мудрости».

«Правда — опора в жизни всякой твари, ложь — болезнь, от которой погрязшим в ней спасения нет. Взявший себе в предводители смертный час исправит свою душу. Запятнавший свою душу ненавидим своими близкими. Не властвовать тому, кто у друзей своих выискивает тайные пороки. Люди желают унижения тому, кто ведет себя с ними надменно. Людям

отвратительна жизнь того, кто скуп без меры. Умершему во славе лучше, чем живущему в бесчестье. Борющийся за власть умирает раньше времени. Правитель, борющийся с чернью, пятнает свою честь. Правителю почетнее умереть, нежели соблазняться низменными вещами. Кто чрезмерно привязан к бренному миру — умирает нищим, а кто довольствуется малым — умирает богатым. Кто неумерен в винопитии, тот принадлежит к разряду опустившихся людей. Мало завистников у того, кто умер. Мудрость — знатность безродного. Алчность покрывает человека несмываемым позором. Скупость разрушает достоинство и подвергает душу порче. Необразованность разрушает то, что было сооружено предками. Худший спутник — невежество.

Прилюдный позор — малая смерть».

И еще он написал в заповедях своих Александру: «Худшие люди ведомы страхом, достойнейшие — стыдом. Так отличай же одних от других и прибегай в отношении тех к грубости и жестокости, а в отношении этих — к благожелательности и добросердечию».

И еще сказал: «Пусть гнев твой занимает промежуточное положение и не будет ни яростным и ожесточенным, ни слабым и вялым, ибо первое относится к нравам зверей, а второе — детей».

И еще он ему написал: «Три вещи возвышают правителей: издание превосходных законов, славные победы и сооружение неприступных городов».

«Краткость речи — сжатость мысли».

«Тяготение твое к тем, кто к тебе равнодушен, — самоуничижение, равнодушие же твое к тем, кто тянется к тебе, — пренебрежение к людям».

«Невежда — враг себе, так как же ему быть другом для другого!»

Написал Александру: «Властвуй над подданными своими, благодетельствуя им, и добьешься их любви. Ведь когда прибегаешь к благодеянию, достигнутое тобой прочнее, чем когда прибегаешь к насилию. Знай: властвуешь ты только над телами. Так шагни же от них к душам, сделав доброе дело. И еще знай: если подданные способны высказываться, то они способны и действовать. Так постарайся же, чтобы они не высказывались, и тогда обезопасишь себя от их действий».

Сказал: «Преданность — плод щедрости».

Сказал: «Всякий свободный великодушен, но не всякий великодушный свободен. Свободный великодушен по природе, а великодушный, который лишен свободы, таков лишь благодаря навыку и привычке».

Спросили его: «Что наилегчайшее из того, что носит человек?» «Молчание», — ответил он.

Сказал: «Лучше всего, когда закон — дело старцев, а война — молодежи».

«Когда форма зла приходит в движение, но не обнаруживается, она рождает страх, а когда обнаруживается — рождает скорбь. Так и с формой блага: когда она приходит в движение, но не обнаруживается — рождает радость, а когда обнаруживается — рождает наслаждение».

«Малое легче многого во всем, кроме знания, ибо чем больше знание, тем легче его нести».

Спросили его: «Какое живое существо самое красивое?» «Человек, украшенный образованием», — ответил он.

Спросили его: «Что приносит всем самую большую пользу?» «Отсутствие вредных людей», — ответил он.

Сказал: «Ответвления вещей бывают только от их основ, а их части — только от их целокупностей. Так что если вы отрешаетесь от бренного мира, то ваше отрешение осуществится для вас и при привязанности к жизни, так как основа привязанности к бренному миру — благая в нем жизнь. Значит, кто отрешен от благополучия, но привязан к бренному миру, тот держится ответвления, а не основы. Совершенен лишь тот, у кого с ответвлениями сочетается основа».

«Благое — это все, что, приходя к тебе, исправляет тебя, а дурное — все, что, приходя к тебе, портит тебя. И если исправляющий тебя исправляет в тебе и то, что ты вправе любить, тогда ты не должен сердиться на него за то, что он портит в тебе то, что ты вправе ненавидеть».

Спросили его: «Какими вещами должен владеть здравомыслящий человек?» «Теми, которые всплывут с ним, когда его корабль утонет», — ответил он.

Сказал: «Образованный человек должен собирать лучшее из всех областей образования, подобно тому как пчела собирает лучшее с каждого цветка».

«Преданность — плод щедрости. Язык невежды — ключ к его погибели. Нужда открывает врата изобретательности. Молчание лучше косноязычия. Из остатков складываются крупные суммы. Скромность приносит благоденствие. Переноской провианта обеспечивается главенство. Справедливым образом действий добиваются уменьшения числа соперников. Не занимаясь тем, что тебя не касается, ты сохраняешь свое достоинство. Сплетни порождают мерзости».

Сказал Александру: «От красоты носителю ее — вред, а созерцателю ее — польза».

Обратившись к юноше, нерадиво относящемуся к знаниям, сказал: «Не снесешь бремя знания — будешь терпеть тяжесть невежества».

Сказал: «Человек испытывается делом, как золото — огнем»

«Знание — путеводитель разума, а разум — предводитель добра». «Язык человека — письмоводитель его разума: продиктует ему ошибку — он ее и передаст».

«Образованность украшает богатство богатого и скрадывает бедность бедного. Богатым образованность служит украшением, а бедным — средством к существованию, и благодаря ей они живут среди свободных».

Некто у него спросил: «Что такое красноречие?» «Немногословие и точность в сочетании с быстротой ответа», — ответил он.

Спросили Аристотеля: «Чего нельзя произносить, даже если в том заключена истина?» «Похвалы себе», — ответил он.

Сказал: «Испытывай человека в момент недовольства, а не в момент довольства, и тогда, когда он на вершине могущества, а не когда унижен».

Сказал: «Нам следует благодарить не только тех, кто принес нам какую-то долю истины, но и отцов их, ибо те — их причина, а эти — причина обретения нами истины».

«Довольство людей — цель недостижимая; поэтому не возмущайся, когда негодует человек, чье довольство основано на угнетении других».

«Человек возвышается над всеми животными благодаря речи и разуму, и если бы он замолк и перестал разуметь, то вновь обратился бы в животное».

Повторив вопрос одному из учеников, спрашивает его:

«Понял?» — «Да», — отвечает тот: «Не вижу по тебе, что понял», — говорит Аристотель. «Как это?» — спрашивает ученик. «По тебе не заметно, что ты рад, а свидетельством понимания служит как раз радость», — отвечает он.

Гиппарх[337] говорит Аристотелю: «О знаток мудрости, назови то первое, что должен познать человек, ищущий мудрости». Тот говорит: «Если источник мудрости — душа, то первое, чего должен добиваться ищущий мудрости, — это познания души». Гиппарх спрашивает: «А с помощью чего можно добиться познания души?» «С помощью ее же собственной силы», — отвечает Аристотель. — «А что это — ее собственная сила?» — «Душа, задающая мне твоими устами вопрос о самой себе». — «Как это нечто может вопрошать о себе самом другого?» — «Так, как больной вопрошает о себе врача и как слепой вопрошает тех, кто рядом, какого он цвета». — «Как же может душа, которая есть мать мудрости, не видеть самое себя?» — «Когда душа лишена мудрости, она не видит ни себя, ни чего-то другого, подобно тому как вещь при отсутствии светильника не видит ни себя, ни чего-то другого».

Сказал: «Добывайте жемчуг из морской раковины, золото — из руды, мудрое слово — у того, кто его высказывает».

«Лучше обходиться без какой-то вещи, чем с помощью ее обогащаться».

«Тот, кто использует страсти надлежащим образом в надлежащее время в надлежащей мере и в надлежащем месте, — какую пользу мог бы он принести в искусстве управлять людьми».

«Благо бывает двух видов: одно — само по себе, другое — ради иного. Благо, искомое само по себе, предпочтительнее искомого ради иного».

«Похвальные дела становятся порочны, когда теряется мера. Так обстоит дело с движением тела, когда оно бывает подвижным или малоподвижным, так же обстоит дело с едой и напитками. Недостаток и избыток приводят к порче формы здоровья, а мера создает здоровье, взращивает его и сохраняет. И добродетели становятся пороками ввиду недостатка и избытка. Так, к примеру, обстоит дело с трусостью и безрассудством. Боязливый и бегущий от любого предмета — трус, далекий от формы смелости, а бросающийся напролом и кидающийся очертя голову, которого ничто не страшит и который ничего не боится, безрассуден. Счастье на стороне в меру смелого человека, не склоняющегося ни к одной из крайностей».

«Мы должны отличать признак, указывающий на нравственные качества, от страданий и удовольствий, сопутствующих человеческим дей-

ствиям. Кто, воздерживаясь от телесных удовольствий, получает от этого радость, тот — человек целомудренный. А кто мучается, получая их, тот — человек алчный и ненасытный. Так же обстоит дело с прочими нравственными качествами».

«Кто использует удовольствия и муки надлежащим образом в надлежащее время и в надлежащим месте, тот — благой человек, а кто их использует противоположным образом — злодей».

«Добро ограничено, правда едина, зло легко возникает, добро с трудом формируется, в цель легко промахнуться, но трудно попасть. Добрыми бываем мы людьми с одной стороны, а дурными — со многих».

«Пожилые люди чувствуют привязанность друг к другу в ожидании пользы, а молодые — в ожидании удовольствия, поэтому они быстро и завязывают дружбу между собою, и ссорятся. Ведь привязанность зависит от изменения удовольствия, а удовольствие изменяется быстро. Совершенная привязанность — это дружба достойнейших людей и тех, кто сходны по добродетели».

«Друг твой — это некто другой, который есть ты».

Сказал: «Испытывать людей ты должен не тогда, когда они унижены, а когда они властвуют и управляют. Как золото испытывается кузнечной печью, так человек испытывается властью. Именно тогда выявляется добрый человек по его доброте, а злой — по его злости».

Сказал: «Пусть то, что ты напишешь, будет лучшим из того, что может быть прочитано, а то, что ты запомнишь, — лучшим из того, что может быть написано».

Александр Македонский

Сказал: «Человек должен стесняться совершать неблаговидные поступки дома перед домочадцами и детьми, вне дома — перед теми, кто страдает от его поступков или слышит о них, а где их никто не видит и никто сам от них не страдает и когда он уверен во всем этом, — перед Богом, великим и Всемогущим».

«Коли б не знание, и мира бы не было, и царств бы не сохранилось. Все подчинено разуму и языку, ибо судят обо всем и обо всем извещают именно они. Перо же создает, как они, две формы и показывает, как они, два образа».

«Перо — гонец разума, поэтому не давайте ему ошибиться и проверяйте плоды его трудов. Ведь если гонец ошибется и прилгнет, то опорочит своего господина».

Принимал однажды Александр своих подданных, и никто не обратился к нему с просьбой. И тогда он сказал присутствующим: «Я не отношу сей день к дням моего правления».

Ему сказали: «В войске Дария триста тысяч человек». «Ловкого мясника не устрашит множество баранов», — ответствовал он.

Вошли к нему несколько знатных военачальников и сказали:

«Власть твоя расширяется, умножь же число женщин, дабы больше стало молодежи». «Одолевшему мужчин будет не к лицу, если его одолеют женщины», — ответствовал он.

Вошел к Александру человек в ветхой одежде, заговорил, и речь его была хороша. Ему задали вопрос, и он ответил правильно. Тогда Александр сказал ему: «Если бы одежда твоя была того же достоинства, что и твоя речь, то я дал бы твоему телу приличествующий ему наряд, как твоей душе дано приличествующее ей знание». На что тот ответил: «О царь! Над речью властвую я, а над одеждой больше властен ты». Александр одарил его одеждой со своего плеча и выдал ему награду.

Привели к нему вора, и он повелел его распять. А тот говорит: «О царь! Я совершил то, что совершил, против своей воли». «Вот так же и распнут тебя против твоей воли», — ответствовал он.

Спросили Александра: «Чему ты больше всего рад из того, чего добился в свое царствие?» «Способности отплатить тому, кто сделал мне добро, еще большим добром», — ответствовал он.

Сказал: «Порядочного человека уважают, даже если он беден, подобно тому как перед львом испытывают почтительный страх, даже если он в загоне. Непорядочного же человека презирают, даже если он состоятелен, подобно тому как стараются держаться подальше от пса, даже если он на привязи и за оградой.

Сказал Александру полководец Элий: «У нас много пленных твоих врагов, Бог принес победу над ними. Почему же ты не берешь их в свое владение?» «Как владыка свободных, я не хочу быть владыкой рабов», — ответствовал он.

Два мужа, приближенных Александра, попросили его рассудить их. Он сказал им: «Мое решение удовлетворит одного из вас и озлобит другого. Нет уж, выясните сами, кто из вас прав, чтобы оба были довольны».

Спросили его: «Почему ты чтишь наставника своего более отца?» — «Потому что отец мой — причина моей бренной жизни, а наставник — жизни непреходящей».

Сказал: «Из всего, чего я добился в свое царствие, нет для меня отраднее того, что я могу ответить злом человеку, причинившему мне зло, но не делаю этого».

Когда в плен к нему попали дочери Дария, ему описали их красоту, но он не пожелал даже видеть их, не говоря о прочем, и сказал: «Негоже, если победив сражающихся, мы одолеем и их плененных женщин».

Оратор Демосфен произносил перед ним речь, и та оказалась сумбурной и растянутой. Он выбранил его и сказал: «Речь хороша в меру терпения не того, кто ее произносит, а того, кто ей внимает».

Когда ему посоветовали напасть на персов ночью, он сказал: «Я не смешиваю военную победу с воровством».

Один из собеседников спросил его: «Как проявить любовь к людям?» «У кого есть сила, пусть направит ее на благо людей, а у кого ее нет, пусть держит при себе зло», — ответствовал он.

Сказал: «Землю уничтожает знаток ее, а земля уничтожает того, кто не сведущ в ней».

«От врагов людям больше проку, чем от друзей: враг, порицая за оплошность, помня промах и указывая на него, учит человека и приносит

ему пользу, а друг, скрывая ошибку и приукрашивая ее другу, оставляет того в заблуждении».

Его спросили: «Как тебе удалось добиться, несмотря на молодость, такой власти?» «Я дружил со многими, а врагам старался угождать. Так я обрел могущество и власть», — ответствовал он.

Сказал: «Обделен тот, у кого нет добрых друзей, а не тот, у кого нет денег и детей».

«Кто обращается к тебе за помощью в надежде на твою доброту, тот дает тебе в качестве задатка благое о тебе мнение».

Однажды Аристотель сидел, а перед ним стояли обучавшиеся у него сыновья правителей. Он спросил одного из этих отроков: «Что сделаешь со мной, если власть перейдет к тебе?» Тот ответил: «Я доверю тебе свое дело». Он спросил другого: «А ты?» Тот ответил: «Разделю власть с тобой». Спросил у Александра: «А что ты сделаешь со мной, если власть перейдет к тебе?» Тот ответил: «О учитель! Не добивайся от меня сегодня обязательства на завтра, спрашивай меня только о том, что я пока делаю. Дай срок, и если я достигну того, о чем ты говорил, то сделаю с тобой то, что сочту тогда предпочтительным и необходимым, чтобы некто, подобный мне, сделал с кем-то, подобным тебе, при данных обстоятельствах». На что Аристотель сказал: «Воистину, ты близок к обретению великой власти. На это указывает твой характер и свойственный тебе тонкий ум (если на то соизволение Всевышнего Бога)».

Сказал: «В стремлении к познанию вещей страдает не разум, а тело, которое служит его носителем, подобно тому, как в черноту обращается не сама белизна, а тело, которое служит носителем белизны».

Однажды он отправился в поход, и в битву с ним вступили женщины. Он уклонился от сражения, сказав: «Это такое воинство, что если мы одержим над ними верх, то гордиться нам будет нечем, а если они возьмут верх над нами, то от бесчестия не избавимся до скончания века».

Сказал: «Делай добро, если хочешь, чтобы делали добро тебе».

«Привыкнуть к хорошему легче, чем порвать с привычкой к дурному».

«Не общайся с властителем, когда у него расстроены дела. Ведь мореходу не уцелеть даже тогда, когда море спокойно; так как же ему не погибнуть при встречных ветрах и бушующих волнах».

Сказал: «До чего же безобразно, когда слово у человека расходится с делом, зато как прекрасно дело, начатое до слова, и как благороден тот, кто его совершает».

«Самая изысканная щедрость, какая бывает свойственна душе, — это когда не думают о том, что у людей в руках».

«Нехватка ума более отвратительна, чем нехватка денег».

Птолемей

Сказал: «Мудрость поселяется в душе глупца только в готовности тут же ее покинуть».

«Образованность человека — подруга его ума и заступница его перед людьми».

«Не умрет тот, кто дал жизнь знанию, и не будет беден тот, кто набрался ума».

«Мудрость — древо, растущее в сердце и приносящее плоды посредством языка».

«Спорь только со справедливым, отвечай только тому, кто хочет встать на верную стезю, и доверяй свою тайну только тому, кто способен ее хранить».

«Возмечтавший о многолетии да уготовит для напастей многотерпеливое сердце».

«Лучше исправить подданных, чем иметь огромное войско».

«Безопасность кладет конец тоске одиночества, страх — радости общения».

«Как истощенному телу не помогут ни еда, ни питье, так и сердцу, привязанному к бренному миру, не поможет никакая проповедь».

«Завистник видит в конце чужой радости радость для себя».

«У кого образованность превосходит ум, тот подобен неумелому пастуху, пасущему большое стадо».

«Мнение — ключ к достоверному знанию».

Лукман[338]

«Сын мой! Лжет тот, кто говорит, что зло тушится только злом. Если он прав, пусть зажжет огонь рядом с другим огнем и посмотрит, потушит ли он его. Нет, зло тушится только добром, подобно тому как огонь тушится водой».

«Сын мой! Веди мудрые речи с теми, кто достоин их».

«Сын мой! Если бы разговор был серебром, то молчание было бы золотом: ты никогда не сожалеешь о молчании, но бывает, заговоришь — и раскаешься».

«Сын мой! Язык — ключ к добру и злу. Так запечатай же свои уста от всего, кроме добра, как ты запечатываешь свое золото и серебро».

«Сын мой! Сиди с учеными, придвинув к ним коленки. Ведь Бог вдыхает жизнь в сердца разговорами о мудрости, подобно тому как ливень животворит землю».

Сказал Лукман: «Вопрос — половина знания; угождение людям — половина благоразумия; бережливость — половина достатка».

«Сын мой! Делай добро и не причиняй зла. Ибо лучше добра тот, кто делает добро, и хуже зла тот, кто причиняет зло».

«Если при необходимости посылаешь посла, то посылай мудрого, а коли такого не найдешь — отправляйся сам».

«Должно тебе посещать ученые собрания, они вдыхают в сердце жизнь и вселяют в него смирение».

«Трое познаются только в трех случаях: мудрый познается только во гневе, храбрец познается только на войне, а друг познается только тогда, когда в нем нуждаются».

«Подлее всего — предавать друга, разглашать тайну, доверяя ее любому, многословно говорить о пустых вещах и добиваться уважения у негодяев».

«Недоверие — ключ к ссоре, ссора — ключ к преступлению».

«Золото в доме — что Солнце во Вселенной».

«Не совладать со многими тому, кто не в силах совладать даже с собою одним».

«Правитель должен начать с исправления себя самого, прежде чем приниматься за исправление подданных. В противном случае он уподобится тому, кто хочет выпрямить искривленную тень прежде, чем свою палку, тенью которой она является».

«Человек должен взглянуть на лицо свое в зеркале: если оно красиво, то ему будет противно дополнять его безобразным поступком, а если оно безобразно, то ему будет противно соединять одно безобразное с другим».

Медаргис[339]

Сказал: «Ни в чем не нуждаться — значит быть чистым душой и владеть своими страстями».

«Лучше вовремя промолчать, не допустив ошибки, чем не вовремя сказать правду».

«Если беда храбрости — безрассудство, то беда знания — утрата доброты и великодушия».

Василий [Великий]

Сказал: «Не обольщайся красотой и приятностью речи, если цель, на достижение которой она направлена, — зловредная. Ведь и отравители смешивают яд со сластью. Но и грубая речь пусть не вызывает у тебя неприязни, если цель, на достижение которой она направлена, — полезная. Ведь и большинство лекарств, приносящих здоровье, — горькие и невкусные».

«Несуразно, когда в отношении телесной пищи остерегаются, как бы она не причинила вреда, а в отношении знания, которое есть пища духовная, не остерегаются, чтобы оно не оказалось бесполезным или вредным».

«Несуразно, когда кормчий не пускается в путь на своем корабле при любом ветре, а мы пускаемся в предприятие при любом случае без раздумья и разбору».

«Несуразно, когда мы требуем истинности каждого знания, используемого для убеждения, и приемлем знание из числа тех, что приближают ко Всевышнему Богу, без раздумья о его истинности».

«Кто знает, что тело есть нечто, устроенное на пользу душе, как орудие — на пользу мастеру, тому следует добиваться всего, что делает тело еще более полезным и благоприятствующим действиям тела, в которое душа заключена, избегать всего, что делает тело бесполезным, не благоприятствующим использованию его душой».

«Если несуразно, когда, сев на коня, не мы понукаем его и управляем им, а он понукает нас и управляет нами, то еще несуразнее, когда вот это тело, в которое мы облачились, понукает нас и управляет нами, а не мы понукаем его и управляем им».

Сказал: «Подобно тому как тем, кто пользуется только чувствами тела, мешает выходить из себя страх перед чувственно воспринимаемым властителем, когда они оказываются перед ним, точно так же тому, кто пользуется духовными чувствами, должен мешать выходить из себя страх перед умопостигаемым властелином, который все время перед ним».

Увидев тучного человека, сказал ему: «С какой заботой возводишь ты стены своей темницы».

Гален

Сказал: «Нет проку от знания тому, кто не может его объять умом, как от ума — тому, кто не может его употребить в деле».

«Тоска — гибель сердца, забота — болезнь сердца». Затем пояснил: «Тоска — по минувшему, а забота — о грядущем».

«Больной, не жалующийся на аппетит, внушает больше надежды, чем здоровый без аппетита».

«Склонность ко злу не помешает тебе сделать добро».

«Любовь — это действие души, а душа пребывает в мозгу, в сердце и в печени. В мозгу — три силы: сила воображения — в передней части мозга, мыслительная — в средней его части и памяти — в задней. Влюбленным в полном смысле слова может быть назван только тот, кто, расставшись с предметом любви, представляет его себе в воображении, и мыслит о нем, и помнит о нем, так что им оказываются заняты все местоположения души».

Сказал: «Я встречал немало правителей, которые запрашивали высокую цену за раба, обученного различным наукам и искусствам, как за верховых животных, превосходных каждое в своем роде, не думая о своей собственной образованности; а образованность их такова, что если бы кому-нибудь предложили раба, подобного им, то тот не купил бы и отказался от него. Самое несуразное дело, по-моему, когда раб стоит столько, сколько он весит, а хозяина его никто не согласился бы взять и даром».

«Прежде врачи ставили себя вровень с правителями, а больных — с подданными, которые знают каждый свое место. Искусство врачевания было тогда, поэтому, более действенным. В наше время положение изменилось, больной стал вровень с правителем, а врач — с управляемым, и врачи теперь начали служить прихотям больных, перестав служить их телам, и пользы от них стало меньше».

И еще сказал: «В старое время люди, собираясь вместе, чтобы выпить и попеть, старались превзойти один другого рассуждениями о том, какое действие оказывают напитки на силу гнева при различных темпераментах и какие проявления его вызывает каждый из этих напитков. А сегодня, собравшись, они только тем стараются превзойти друг друга, что величиной кубка, из которого пьют».

Гален говорил: «Кто сызмальства приучен соблюдать в своих действиях меру, у того побуждения и желания умеренны. А кто с детства привык к

тому, что его желания не сдерживают, и кто сам не стремится умерить свои порывы, тот остается в плену алчбы. Ибо все то, к чему относящиеся действия усиленно повторяются, крепнет, а все то, в чем не предпринимается никаких действий, слабеет».

«Человек может исправить свой характер, если познает себя. Самопознание есть величайшая мудрость. Ведь из чрезмерной любви к себе можно естественно считать прекрасными те свои черты, которые не являются таковыми, так что некоторые могут считать себя, допустим, смелыми и благородными, хотя таковыми в действительности не являются. Что же до ума, то едва ли не каждый полагает себя достигшим по этой части высоких степеней, и чем больше склонен думать о себе человек, тем меньше у него ума».

«Подобно тому как пятидесятилетний человек с ухудшившимся из-за болезни состоянием здоровья не сдается, не позволяет телу зачахнуть и захиреть, но старается вернуть ему здоровье, пусть даже и не полное, точно так же и нам нельзя отказываться от стремления придать душе своей еще большее здоровье и поднять ее добродетельность еще выше, пусть даже если мы и не способны наделить ее добродетелью, свойственной душе мудреца».

«Человек может уберечься от заблуждения, будто он самый умный среди людей, если поручит кому-нибудь другому следить за каждодневными его поступками и сообщать ему, какие его действия правильные, а какие неправильные, дабы он совершал прекрасные поступки и отказывался от неблаговидных».

Завидев человека, которого хвалили правители за могучее тело, он спросил, каково самое большое из совершенных им дел. Ему сказали: «Он тащил принесенного в жертву быка с середины храма, пока не вынес его наружу». На что он ответил: «Это душа быка несла его, и никакого достоинства для нее в том не было».

Анонимные речения, собранные вместе

Один мудрец сказал: «Говори потребное, дабы не выслушивать непотребное».

Другой сказал: «Привычка взыскует сильнее охоты».

Еще один мудрец сказал, наставляя: «Не трать чужих денег; говори лишь о том, что касается тебя; ешь только то, что нравится; стремись только к тому, что достижимо; не печалься о том, что уже прошло; не опасайся того, что неизбежно; не возжелай добра скупца; запоминай то, что узнаешь; передавай другим то, что сам знаешь; наделяй других тем, чем сам владеешь; не позволяй себе удовольствий за свои деньги прежде, чем за них не получат удовольствие другие; остерегайся допускать несправедливость; всегда рассчитывай на худшее; храни свою тайну; не попадайся на хитрость; обдумывай дело прежде, чем к нему приступаешь; приступай к делу, только когда уверен; если что-то вызывает сомнение, держись от этого подальше; если город тебе не подходит, поспеши с переездом на новое место. Если попал в беду, перетерпи, ибо всему есть конец. Поэтому

выведи на камне своего перстня: "Всему есть конец", — и смотри на него все время и каждый раз, когда что-нибудь случится, доброе или дурное. Размышляй и выбирай верный путь».

Еще одного спросили: «Ты не хотел бы ребенка?» Тот ответил: «Из любви к ребенку я больше не хочу ребенка».

Одного из них спросили: «Что некрасиво, хотя и правомерно?» Он ответил: «Хвалить самого себя».

Некто сказал: «Правитель, которого боятся подданные, лучше для подданных, чем правитель, который сам их боится. Повиновение же правителю достигается четырьмя путями: страхом, прельщением, любовью и религией».

Еще кто-то сказал: «Завистник сердится на безвинного и скупится на то, чем не владеет».

Еще кто-то сказал: «У знания есть члены: голова его — скромность; мозг — познание вещей; глаза — свобода от зависти; уши — понимание; язык — правдивость; сердце — благожелательность; руки — милосердие; ноги — общение с учеными. Его правитель — справедливость; его владения — уверенность; его меч — ублаготворение; его лук — добрососедство; его стрелы — приветствия; его воинство — советы рассудительных людей; его украшение — помощь; его правление — благочестие и любвеобильность; его богатство — образованность; его одежда — благодеяние; его жилище — широкие мысли; его убежище — примирение; его товарищ — благорасположение добрых людей; его припасы — воздержание от грехов».

Еще кто-то сказал: «Зависть подобна рже, которая ест железо, пока не уничтожит его: зависть так же снедает завистника, пока не убивает его, а предмет зависти остается цел и невредим».

Еще кто-то сказал: «Никто не сможет писать на исписанном листе, пока сначала не уничтожит старую запись. Точно так же никто не сможет осмыслить возвышенные предметы, пока не удалит из ума мысли о низменных. Подобно тому, как человек не может взирать на небо одним глазом и на землю — другим, точно так же он не может одновременно направлять свой ум на предметы возвышенные и низменные. И подобно тому, как здоровому безразлично, что он ест и пьет, а больному то и другое противно, точно так же добрый человек остается добрым и в горести, и в радости, а злой от того и другого становится негодяем».

Одного попросили рассудить двух спорящих друзей, но он отказался, а когда его спросили, почему он так сделал, сказывал: «Потому что тяжба между друзьями приносит вражду, тогда как тяжба между врагами создает дружбу».

Еще кто-то сказал: «Лучше враждовать с умным, чем дружить с невеждой».

Один мудрец сказал: «Боже, как мне радоваться, если я тебя ослушался, и как мне печалиться, если я тебя познал?»

Еще один сказал: «У того, кто домогается бренного мира, нет конца домогательству, потому что не успеет он в нем достичь какой-то цели, как уже домогается другой цели, скрывающейся за первой».

Один мудрец сказал своему сыну: «Ты должен заняться наукой, ибо самое меньшее, что в ней заложено, это то, что овладевший ею уже не останется один».

Сказали: «Человек остается ученым до тех пор, пока взыскует знания, а если он возомнил, что уже все познал, значит, он невежда».

Сказали: «Уважающий себя человек говорит только то, что знает, а если кто-то говорит то, чего не знает, то ему не верят и в отношении того, что он знает».

Один ученый сказал: «Чем чаще говоришь: "Не знаю", — тем реже делаешь ошибки. Если бы те, кто не знает, умолкли, люди обрели бы отдых».

Еще кто-то сказал: «Все, чем наделен человек, вызывает зависть, но только не скромность».

Еще кто-то сказал: «Если хочешь, чтобы твои достоинства выросли в чужих глазах, то смотри, чтобы они не выросли в твоих собственных».

Еще кто-то сказал: «Хвост у пса зарабатывает кормежку, а пасть — побои».

Еще кто-то сказал: «Как железо без употребления покрывается ржей и в конечном итоге съедается ею, так и ум без работы уступает невежеству и в конечном итоге умерщвляется им. Как ветер раздувает и разжигает огонь, так и невзгоды обнаруживают красоту добродетельного человека и проявляют его».

Еще кто-то сказал: «Развод с бренным миром — приданое рая».

Еще один сказал: «Подшучивая над другом, отвращаешь его от дружбы, подшучивая над врагом, показываешь ему свою враждебность».

Еще один сказал: «Аскеты-гностики, не удовлетворяясь пользой, приносимой ими себе, заботятся и о пользе других; невежды же, не довольствуясь вредом, причиняемым ими себе, вредят еще и другим».

Еще один сказал: «Благовоспитанность проявляется в том, что ты не ведешь тяжбу с тем, кто выше тебя, не говоришь того, чего не знаешь, не стремишься получить недосягаемого, в том, что язык твой не противоречит тому, что у тебя в душе, слово твое не противоречит делу и внешнее твое поведение не противоречит внутреннему твоему существу».

Некто сказал одному мудрецу: «Опиши мне здешний мир». Тот сказал: «Горести его — в его радостях».

Сказали: «Знание, приносящее пользу в этом и другом мире, — то, которое претворяется в дела в здешнем мире до самого смертного часа».

Еще один сказал: «Красавец — тот, чью душу дела его украшают, урод же — тот, чью душу поступки его делают безобразной».

Еще один сказал: «Все, что невежда собирается сделать в конце, ты, здравомыслящий, сделай в начале».

Комментарии

1 Речь идет о рассуждении Аристотеля относительно материи и формы в «Физике» (кн. I, гл. 7).
2 Сочинение Ибн Баджжи «Политика» не сохранилось.
3 См.: Аристотель. О душе, I, 1, 402a.
4 Под первым началом Ибн Баджжа подразумевает Бога.
5 См.: Аристотель. О душе, I, 1, 403a 10.
6 Имеется в виду Александр Афродисийский (конец II — начало III в. н. э.) — знаменитый комментатор сочинений Аристотеля.
7 Ибн Баджжа имеет в виду точки зрения Демокрита и Левкиппа (душа есть огонь), ученика Сократа Крития (душа есть кровь) и Диогена Аполлонийского (душа есть воздух). См.: Аристотель. О душе, 1, 2. 403b 31, 405b 5, 405a 21.
8 То есть формы небесных тел.
9 Ср.: Аристотель. О частях животных, II, 3, 650a 35.
10 «Отдаленной» и «ближней» Ибн Баджжа называет пищу в зависимости от отдаленности и близости ее консистенции к составу питающегося тела.
11 Так, по Ибн Баджже, посредствующим звеном между родом людей и родом животных является обезьяна.
12 Имеются в виду работы Аристотеля. Кровь (для животных) и млечный сок (для растений) — «последняя пища».
13 Ход рассуждения Ибн Баджжи, по-видимому, таков: поскольку земля и вода являются для растений и «потенциальной», и «актуальной» пищей, то «актуальная» пища растений особого наименования не имеет.
14 Ср.: Аристотель. О частях животных. II, 3, 650a 4. Учение о «врожденном тепле» мы находим и до Аристотеля у Гиппократа (V в. до н. э.).
15 См.: Аристотель. Физика, VIII, 5, 256b 15.
16 См.: Аристотель. О возникновении животных, 1, 19, 726b 1.
17 Такого сочинения у Аристотеля нет: есть сочинение Стагирита «О небе» и приписываемая ему работа «О мире».
18 Имеется в виду хрусталик.
19 Сочинение Аристотеля.
20 Аристотель сообщает, что, по мнению Демокрита, «если бы промежуточной средой была пустота, то можно было бы отчетливо видеть муравья на небе» (О душе, II, 7, 419a 15).
21 Фемистий (вторая половина IV в. н. э.) — греческий ритор и философ, автор комментариев к сочинениям Аристотеля.
22 Точка зрения Платона (см. диалоги «Филеб», 39b; «Софист», 267a).

[23] Диафрагма, которая, по Аристотелю, служит для того, чтобы не пропускать тепло, нагреваясь, «приводит мысль против воли в движение» (О частях животных, III, 10, 673a), что вызывает явления, сходные с галлюцинацией.

[24] На этом дошедшая до нас рукопись Ибн Баджжи обрывается.

[25] По другой версии: *«Ты просил, о чистый брат...»* Таким обращением начинаются многие трактаты, образующие энциклопедию Чистых братьев конспиративной группы идеологов исмаилитского движения (X).

[26] Великий философ Средневековья Абу ʼАли Ибн Сина (980–1037) утверждал, что свою «Книгу исцеления» он написал, дабы удовлетворить интерес к учению Аристотеля современных ему почитателей древнегреческой философии, а для себя и своих единомышленников составил трактат «Восточная мудрость». Трактат этот, за исключением небольших разделов по физике и логике, до нас не дошел, и о его содержании ученые высказывают разноречивые догадки. Младший современник и друг Ибн Туфайля Ибн Рушд точку зрения последователей Ибн Сины на его «восточную мудрость» передает так: Абу ʼАли не верит в реальное существование некоего Божественного начала, отрешенного от материи, и свою книгу назвал «Восточной мудростью» потому, что на Востоке есть люди, по представлениям которых Божественное начало находится в небесных телах. Такая интерпретация «восточной мудрости» Ибн Сины вполне согласуется с пантеистическими идеями, содержащимися в некоторых символах повести Ибн Туфайля.

[27] Слово «состояние» здесь и далее используется как термин, обозначающий экстатическое состояние, в котором единство бытия, отождествляемое с божеством, выступает объектом непосредственного, интуитивного созерцания. Этот и другие термины из словаря суфиев (мусульманских мистиков) будут даваться с прописной буквы, чтобы подчеркнуть их принадлежность к суфийской терминологии.

[28] Восклицание, приписываемое суфию Абу Йазиду ал-Бистами (ум. ок. 875), который в состоянии экстаза отождествлял свое Я с Истинным Бытием, т.е. божеством.

[29] Высказывание суфия ал-Халладжа (казнен в 922).

[30] Слова, приписываемые еще одному представителю суфизма — Абу Сaʼиду Ибн Аби-л-Хайру (967–1049), а также ал-Халладжу.

[31] Абу Хамид ал-Газали (1058–1111) — известный мусульманский богослов и философ.

[32] Это двустишие (*бейт*), принадлежащее арабскому поэту IX в. Ибн ал-Муʼтаззу, ал-Газали приводит в автобиографическом трактате [см. в пер. А.В. Сагадеева: *Из истории философии...*, 1960, с. 247].

[33] Абу Бакр Ибн ас-Сaʼиг Ибн Баджжа (ум. в 1138) — жил в Андалусии, философ, старший современник Ибн Туфайля.

[34] Соединение с так называемым «деятельным разумом», символизирующим и закономерность процессов, происходящих в подлунном мире, и постигающий ее адекватно общечеловеческий разум.

[35] Ибн Баджжа. Соединение разума с человеком [*Ibn-Bajjah* (Avempace), 1968, p. 172–173].

[36] Речь идет о познавательной «силе» души.

[37] «Вкушанием» суфии обозначали состояние, при котором божество становится объектом непосредственного, мистического переживания.

[38] Пример со слепым от рождения человеком в таком же контексте приводится и в трактате ал-Газали «Избавляющий от заблуждения» [см.: *Из истории философии...*, 1960, с. 249].

[39] Близости к пантеистически понимаемому божеству, когда человек не осознает своей самости как чего-то отличного от данного ему в интуитивном созерцании объекта.

[40] Дальнейший текст со слов «С отступлением этим...» в издании А. Амина отсутствует.

[41] Предмет метафизики, учения о сущем как таковом, отличен как от предмета физики, учения о данных нам в ощущении явлениях природы, так и от предмета мистического опыта.

[42] Божество пантеистов, или Истинное Бытие, не поддается определению, а потому не имеет «предела», тогда как все остальное получает определение благодаря ему.

[43] Красная сера — философский камень.

[44] В Андалусии.

[45] Абу Наср ал-Фараби (870–950) — великий философ Средневековья, предшественник Ибн Сины.

[46] «Книга исцеления» — главное энциклопедическое сочинение Ибн Сины, охватывающее логику, математические науки (арифметику, геометрию, теорию музыки, астрономию), физику (включая психологию) и метафизику, или «Божественную науку».

[47] Стихи араб. поэта из Толедо ал-Ваккаша (ум. в 1095).

[48] Смерть похитила его... Ибн Баджжа, занимавший пост везира при одном из правителей, был обвинен в неверии и под конец отравлен своими соперниками.

[49] *...либо только еще растут...* Некоторые исследователи считают, что речь здесь идет об Ибн Рушде.

[50] О совершенной душе, стремящейся к подлинному счастью, т.е. к философскому познанию сущего, в «Политике» ал-Фараби говорится, что таковая «не погибает с гибелью материи, так как для своих способностей и существования она более не нуждается в материи», поскольку метафизические понятия, хотя у их истоков и находятся ощущения, абстрагированы от всего чувственного, материального. Иная доля ожидает души людей, помыслы которых не поднимаются выше чувственного: их души «не достигают того совершенства, посредством которого они отрешаются от материи, так что они гибнут, как только гибнет материя» [см.: Ал-Фараби, 1973, с. 127, 130, 131].

[51] Речь идет о не дошедшем до нас комментарии ал-Фараби к «Никомаховой этике» Аристотеля.

[52] Перипатетики — последователи учения Аристотеля.

[53] *...и мысли, кои дошли до нас...* К ним относятся прежде всего идеи, почерпнутые из апокрифической «Теологии Аристотеля».

[54] Имеется в виду трактат ал-Газали «Непоследовательность философии», более известный под неточно переведенным названием «Опровержение философов».

[55] Речь идет о работе ал-Газали «Весы деяний».

[56] Эта мысль ал-Газали часто сравнивается с «методологическим сомнением» Декарта.

[57] Под словом *имам* здесь подразумевается религиозный деятель, богослов, пользующийся высоким авторитетом.

[58] *...содержится ...истина...* Речь идет о так называемых «эзотерических сочинениях» ал-Газали.

[59] О сотворении человека в Коране говорится: «И вот сказал Господь твой ангелам: “Я сотворю человека из звучащей, из глины, облеченной в форму.
А когда я выровняю и вдуну от Моего духа, то падите, ему поклонясь”» (Коран, 15:28–29). Здесь и далее в основу перевода цитат из Корана положено издание его в переводе И.Ю. Крачковского [Коран, 1986]. В отсылках на Коран число, стоящее перед двоеточием, указывает на порядковый номер суры, а после — номер айата. Ссылки на Коран даются прямо в тексте под строкой.

[60] Философское сочинение Абу Хамида ал-Газали «Ниша света». Ввиду указанного здесь обстоятельства некоторые исследователи выражали сомнение в авторстве этого трактата. Вопрос этот может быть решен в свете общей характеристики, даваемой творчеству ал-Газали Ибн Рушдом в трактате «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией», согласно которо-

му ал-Газали «в своих книгах не связывает себя ни с одним из учений, будучи с аш'аритами — аш'аритом, с суфиями — суфием, с философами — философом» [см.: Сагадеев, 1973, с. 189]; «Из приписываемых ему книг явствует, — пишет он в «Опровержении опровержения», — что в метафизических науках он обращается к учению философов. Самым ярким свидетельством и наиболее убедительным подтверждением тому служит книга его, озаглавленная «Ниша светов» [цит. в пер. А.В. Сагадеева по: *Избранные произведения...*, 1961, с. 479].

[61] *...воззрениях... кое-кого из любителей философии.* Об этих, распространившихся в современной ему Андалусии взглядах Ибн Туфайл говорит в конце повести, ссылаясь на них как на одну из причин, побудивших его взяться за перо. По мнению Л. Гудмена, речь в данном случае идет о мистиках, притязавших на полное самоотождествление с Богом. Но с этим вряд ли можно согласиться, поскольку мистики (суфии) не притязали на философскую мудрость. Скорее всего, автор имеет в виду тех, кто, встав на путь грубого «материализма», пренебрегал высшими метафизическими истинами, а возможно, и не скрывал своего скептицизма по отношению к религиозным догмам и предписаниям. Таких людей ал-Фараби называл «ненастоящими философами». В связь с подобного рода воззрениями можно поставить высказывание Ибн Сины о действии воображения («летающего сонмища») на людей, которые, не будучи способны мыслить абстрактными категориями, отрицают все, что нельзя представить себе в чувственной форме: «Что же до летающего сонмища, то оно лишь наущает человека считать ложным все незримое, расписывает перед ним красоту поклонения тому, что сотворено природой и искусством, и тайно внушает ему, будто нет другого рождения, нет воздаяния за дурные и благие дела и нет вечносущего над царствием» (Ибн Сина «Трактат о Хайе, сыне Йакзана») [цит. по: Сагадеев, 1980, с. 228].

[62] Намек на ночное путешествие Мухаммада из Мекки в Иерусалим, о котором говорится в 17-й суре Корана.

[63] В тексте, изданном Амином, далее следуют слова, видимо, представляющие собой позднейшую интерполяцию: «...и будто растут там некие деревья, приносящие плоды в виде женщин (это и есть тот самый остров ал-Вак-Вак, о котором повествует ал-Мас'уди) ...».

[64] В средневековой арабо-мусульманской науке земная поверхность делилась с юга на север на семь климатов (поясов). Наиболее умеренным, а потому благоприятным для развития жизни и цивилизации считался четвертый климат, соответствующий широте Средиземноморья.

[65] Точка зрения, высказывавшаяся «философом арабов» ал-Кинди (ок. 800–873).

[66] ...те, кто отрицает возможность самозарождения... — т.е. те, кто придерживается в вопросе о появлении на Земле людей религиозной точки зрения. Историю с принцессой и ее ребенком можно рассматривать как аллегорию на ветхозаветный рассказ о первородном грехе и изгнании Адама из рая. Ветхозаветная версия начальной истории человечества в учении *Чистых Братьев* смыкается с излагаемой далее натуралистической версией, выступая в качестве «небесного» архетипа того, что происходило на земле в пространстве и во времени. «Земной Адам», первый человек, согласно *Чистым Братьям*, появился там, где для этого имелись соответствующие условия, — в районе экватора, где день равен ночи, температура воздуха постоянна и климат умерен. «Земным раем» они считали гору Йакут, расположенную на одном из «островов Индийских», а именно на острове Шри-Ланка. При этом ближневосточные энциклопедисты рассматривали возникновение человечества как один из этапов эволюции земной жизни, которому предшествовали этапы появления на земле неразумных животных, до них — растений, а еще раньше — минералов.

[67] Представления о возможности самозарождения живых организмов из «бродящей глины» восходит к античной науке. См.: Аристотель. О душе, с. 415; О возникновении животных, с. 715.

[68] *Пневма*, или «воздухообразное тело», служит носителем души как совокупности сил, функций организма. То, что душа не может быть отделена от своего носителя *ни в чувственном восприятии, ни мысленно*, делает невозможным и ее самостоятельное существование после гибели тела.

[69] Ветхозаветное положение, отсутствующее в Коране, но приписываемое исламской традицией пророку Мухаммаду.

[70] В аналогичном контексте световая символика используется в трудах Ибн Сины, а символ зеркала — у ал-Газали, в энциклопедии Братьев чистоты и, по сообщению аш-Шахрастани, у сабиев.

[71] Двойной намек: на философское положение о том, что человеческая душа функционирует, опираясь на силы неорганической природы, и на положение Корана — о том, что Аллах, сотворив Адама, повелел ангелам склониться перед ним. Для философов мусульманского Средневековья второе положение было аллегорическим выражением первого, а также тезиса о том, что человек призван познать природу и властвовать над ней.

[72] Точку зрения, согласно которой из трех важнейших органов человеческого тела — сердца, головного мозга и печени — главенствующее положение занимает сердце, Ибн Сина противопоставлял излагаемому Платоном в «Тимее» тезису о том, что это положение принадлежит мозгу.

[73] В этом, как и в ряде других случаев, развитие некоторых навыков у человека — вплоть до тех, что связаны с методами постижения Истинного Бытия, Ибн Туфайл склонен объяснять, исходя из своеобразной теории подражания.

[74] В происхождении «языка» животных Ибн Сина предавал решающее значение его коммуникативной функции, причем «язык» этот считал основой, на которой развивалась человеческая речь.

[75] Хайй Ибн Йакзан выделяется на этом этапе развития высшими психическими силами, свойственными неразумным животным.

[76] По традиции, восходящей к Пифагору и Галену, Ибн Туфайл делит жизнь своего героя на семилетние периоды, или «семилетия».

[77] Рубеж, разделяющий первое и второе семилетия в жизни героя, знаменует переход от животного способа существования к человеческому, когда Хайй Ибн Йакзан получает первые навыки в «практических искусствах», т.е. в изготовлении всевозможных орудий. Очевидна первостепенная роль, которую играет, по Ибн Туфайлю, в становлении человека как существа разумного его рука, заменяющая «естественные» орудия, которыми пользуются животные.

[78] Смерть газели символизирует конец того периода в развитии человечества, когда оно жило «дарами природы». Отныне человек занимает по отношению к природе активную позицию.

[79] Размышляя над вопросом о сущности жизни и смерти, герой переходит от объяснения явлений только механическим взаимодействием тел к изучению их скрытых, внутренних причин и приходит к идее существования души как начала самодвижения тела и как начала, выражающего *самость* данной особи. Сравнение тела живого существа с палкой, которой Хайй пользовался в схватках со зверями, указывает на происхождение представления о теле как о совокупности органов, которыми «пользуется» душа (в арабском, как и в древнегреческом, понятия органа и орудия выражаются одним и тем же словом).

[80] Некоторые авторы видят в отдельных деталях жизнеописания героя намеки на появление у человека в различные периоды его эволюции верований, предшествовавших монотеистическим религиям. Если это так, то здесь можно усмотреть намек на появление у Хайя культа животных.

[81] Возможно, намек на то, что Хайй превращается в огнепоклонника.

[82] Речь идет о «пневме» — материальном носителе психических сил.

[83] Познание единства предмета как непрерывности и о причинах его органического единства см.: Аристотель. Метафизика, 1016а.

[84] Для философов мусульманского Средневековья была характерна мысль об отсутствии резких границ между различными царствами природы.

[85] Л. Готье отмечает в этом месте, что Ибн Туфайл, смешивая два понятия, одно и то же называет попеременно *духом* и *душой*. Ж. Лябика, подготовивший к печати алжирское издание его перевода, оправдывает это тем, что форма «романа» позволяет подобного рода «вольности изложения». Между тем никаких вольностей Ибн Туфайл здесь не допускает: *душа* — различающий признак и форма духа, или пневмы, а не сам этот дух. Как будет видно дальше, различающий признак того, что у растений выполняет функцию, аналогичную функции *животного духа*, именуется *растительной душой*, а различающий признак начала, определяющего движения и качества минеральных тел, — *природой*.

[86] Таким образом, Ибн Туфайл, отождествляя телесность с *протяженностью*, считает ее, подобно Ибн Рушду, ближайшим атрибутом материи, а значит, и ее фундаментальной формой. Ибн Сина же рассматривал три измерения (протяженность) как акциденции материальных вещей, а ближайшей формой материи считал телесность. Далее, однако, автор характеризует протяженность как вещь, которая только напоминает форму. Это позволяет заключить, что точка зрения Ибн Туфайля на протяженность была как бы переходной от точки зрения Ибн Сины к точке зрения Ибн Рушда. После Ибн Рушда в Европе (у Декарта, Спинозы) утвердилась концепция материи, характеризующейся прежде всего протяженностью (на авторитет Ибн Рушда в этом вопросе ссылается Джордано Бруно).

[87] Имеется в виду четыре стихии, или элемента: земля, вода, воздух и огонь.

[88] Здесь и далее в тексте, изданном Амином, это *начало* (деятельный разум) характеризуется как нечто «действующее по свободному выбору». Добавления эти, очевидно, вызваны были стремлением переписчика придать рассматриваемому здесь началу черты теистического божества.

[89] Герой повести начинает мыслить силлогизмами и вскоре, как увидим, приступает к составлению первых доказательств.

[90] Дальнейшее рассуждение, доказывающее пространственную ограниченность мира, воспроизводит доводы, которыми пользовались ал-Кинди и Ибн Сина.

[91] Две звезды из созвездия Малой Медведицы.

[92] Существование пустоты, таким образом, исключается.

[93] Сравнение, восходящее к Платону (Тимей, 30; 92 c) и использовавшееся Ибн Баджжей.

[94] Органистическая трактовка Вселенной, очень напоминающая ту, которая была принята у Братьев чистоты.

[95] Доводы, отвергающие тезис о сотворении мира во времени, повторяют аргументы, приводившиеся с той же целью Ибн Синой.

[96] Данное рассуждение воспроизводит доказательство Ибн Синой существования бытийно необходимого сущего — пантеистического божества, по отношению к которому данный нам в нашем конечном опыте мир выступает как нечто «тварное», но не сотворенное во времени, т.е. как бытийно возможно сущее.

[97] Важная с философской точки зрения мысль о том, что бытие, существование предицируется форме и материи неравносильно.

[98] У средневековых арабов, как и у древних греков, слово «добродетель» означало совершенство, идеал.

[99] До сих пор применительно к этому бытийно необходимому началу использовалось относительное местоимение «что», если здесь не исправление, внесенное переписчиком, то переход к использованию местоимения «кто» может означать намек на то, что обозначаемое им понятие соответствует понятию Бога, как его трактуют теисты.

[100] Герой повести готовится стать на путь суфиев-гностиков.

[101] Поскольку именно так обстоит дело «со всякой лишенной разума скотской породой безразлично, в человеческом та обличье или нет», то данное замечание

означает, что взгляды, здесь излагаемые, в принципе ничем не отличаются от трактовки бессмертия и потусторонней жизни, которую выдвигал ал-Фараби и которую Ибн Туфайл характеризует в начале повести как *сомнительную*.

[102] Как и Ибн Сина в одноименном его аллегорическом трактате, Ибн Туфайл здесь воздерживается от утверждения абсолютной неизменности и неуничтожимости небес.

[103] Следовательно, способность к проявлению признаков жизни заложена в самом фундаменте материального мира в четырех стихиях.

[104] Центр Вселенной, по тогдашним представлениям, совпадает с центром Земли; *огонь* же из всех стихий, образующих концентрические сферы, наиболее удален от этого центра и находится в непосредственной близости к сфере Луны.

[105] Так Хайй Ибн Йакзан приходит к представлению о существовании *вида* (по современной терминологии — *рода*) *человеческого*, коего единственным представителем он пока считает себя.

[106] Все эти действия, направленные на сохранение природной среды, — аналоги высоконравственной жизни человека, общающегося с себе подобными существами, каковым Хайй, живущий на острове один, быть, конечно, не мог. Важно, однако, то, что, поступая так, наш Робинзон вовсе не рассчитывал на потусторонние воздаяния. Но при аллегорическом толковании религиозных догм, касающихся потусторонней жизни, их можно без труда согласовать и с поведением Хайа, поскольку цель его жизни отныне — познание Истинного Бытия, т.е. Бога, а следовательно, и достижение вечного блаженства.

[107] Три способа круговращения представляют собой последовательные этапы концентрации движений героя вокруг центра, которым и становится наконец его физическое Я. Чрезвычайно смелый намек содержится в описании второго способа круговращения — вокруг дома и камня: во времена паломничества в Мекку мусульмане совершают ритуальный обход Дома Аллаха — храма Каабы с хранящимся там Черным Камнем.

[108] Речь идет о *джихаде души*, который, по представлениям суфиев, заключается в противоборстве человека собственным низменным страстям.

[109] Учение об аффирмативных (положительных) и негативных атрибутах Бога принадлежит Ибн Сине.

[110] Богомыслие (точнее, поминание имени Аллаха, чего Хайй, разумеется, осуществить не мог из-за отсутствия у него человеческой речи), как и кружение на месте (характерное для основанного ас-Сухраварди «братства танцующих дервишей»), были методами, использовавшимися суфиями с целью приведения себя в экстатическое состояние.

[111] Поскольку используемое здесь арабское слово, обозначающее речь, служит также для передачи понятия спекулятивной теологии ислама (калама), то эта фраза может быть истолкована и в том смысле, что Хайй Ибн Йакзан познал Бога, нисколько не нуждаясь в теологах и теологии.

[112] Слова, приписываемые мусульманской традицией Мухаммаду.

[113] *Стоянка*, согласно принятой у суфиев терминологии, — это длительное состояние мистического созерцания.

[114] *Исчезновение* — еще один суфийский термин, обозначающий высшую степень самоотдачи созерцанию Чистого Бытия.

[115] Этот образ, символизирующий человека, который неспособен постичь самоочевидную истину, восходит к Аристотелю (Метафизика, 993), а начиная с ал-Кинди, использовался и в философской литературе мусульманского Востока.

[116] Ср.: Коран 30:6 (7). Не исключено, что распространение в Андалусии именно таких взглядов, не поднимающихся выше уровня обыденного «здравого смысла», имеет в виду Ибн Туфайл, говоря о воззрениях, заинтересовавших в его стране некоторых любителей философии.

[117] Речь идет о Перворазуме как первой эманации Истинного Бытия. Космическую иерархию представляют далее в нисходящем порядке сферы неподвижных звезд, Сатурна, Юпитера, Марса, Солнца, Венеры, Меркурия и Луны, каждой их которых соответствует особый разум, или, по терминологии Ибн Туфайля, *самость* (сущность).

[118] Образ зеркал, передающих друг другу отражение солнца (Истинного Бытия), встречается у ал-Газали и в неоплатонической литературе.

[119] Деятельный разум, символизирующий единство и закономерность явлений, происходящих в подлунном мире, в мире возникновения и уничтожения.

[120] Число *70 тысяч* фигурирует в «Нише света» ал-Газали, где оно обозначает количество покровов света и тьмы, за которыми скрывается божество. О «ликах» божества говорится в «Эннеадах» Плотина.

[121] Ввиду тождества Истинного Бытия познающей его *самости* здесь не имеет значения, подразумевается ли под таковой *самость* Хаййа как индивида или как олицетворение человечества, достигшего данного уровня постижения единства сущего.

[122] Души несовершенных людей, пребывающих в аду невежества. Выше, однако, говорилось, что подобные души обречены на небытие или нечто подобное небытию.

[123] Картина мира возникновения и уничтожения.

[124] Совечный Истинному Бытию феноменальный мир не только извечен, но и неуничтожим в будущем.

[125] То есть в этом вероучении (а по всем признакам речь в данном случае идет об исламе) используются «поэтические» и «риторические» рассуждения, призванные действовать не столько на разум, сколько на эмоции людей.

[126] Эти два персонажа, имена которых заимствованы Ибн Туфайлем у Ибн Сины, олицетворяют соответственно теоретический разум и разум практический, из коих второй довольствуется буквальным пониманием Священных текстов, а первый стремится постичь их внутренний смысл и предрасположен к чисто теоретическому, абстрактному мышлению.

[127] В отношении выполнения практических предписаний и законов религии, регулирующих человеческое общежитие, между представителями теоретического разума и разума практического не может быть никаких противоречий. Даже самый атеистически мыслящий философ обязан на людях строго придерживаться освящаемых господствующим вероучением обрядов и норм поведения.

[128] Непримиримые противоречия между теоретическим разумом и разумом практическим возникают в сфере общего мировоззрения, где или теология должна быть подчинена философии, как это было в социальной утопии ал-Фараби, или философия обязана выступать в качестве служанки богословия, что и осуществляли в своем творчестве Фома Аквинский и другие теологи западноевропейского Средневековья.

[129] Под *речью* здесь опять можно понимать спекулятивную теологию (калам), а под *наукой* вполне определенно — религиозные знания.

[130] Принципиальная разница между Робинзоном и Пятницей: первый, выросший в естественных условиях и руководствующийся «естественным светом разума», совершая благие дела, нисколько не помышляет о том, что ему за это воздастся сторицей в потусторонней жизни; второй, напротив, привык рассматривать такие дела именно как угодные Богу, т.е. сулящие потусторонние награды.

[131] Если не считать убеждения в том, что человечество, в общем, представляет собой закономерное порождение природы, вопросы антропогенеза для философов мусульманского Средневековья были действительно трудными (хотя здесь и выдвигались гипотезы о том, что переход от неразумных животных к мыслящим существам опосредствуется обезьянами или даже своего рода «снежными людьми», именуемыми «нас-нас»).

[132] Вариант отношений, складывающихся между чистым, философским разумом и теоретическим разумом, представляемым спекулятивной теологией, о котором мечтал ал-Фараби: теология обязуется подражать философии и быть ее «служанкой» [ср.: Ал-Фараби, 1971, с. 133].

[133] Согласно мусульманским представлениям, в день Страшного Суда деяния каждого человека будут взвешены на особых *Весах*, а по *Пути*, о котором здесь говорится, смогут пройти лишь праведники, тогда как грешники низвергнутся с него в ад.

[134] Говоря о погрязших в невежестве классах людей, Ибн Туфайл намекает на учение ал-Фараби о «невежественных городах», представленных различными, с точки зрения жизненных ориентаций, категориями людей и противоречащих «образцовому городу». Перечисляемые здесь *низменные, чувственные вещи* соответствуют ориентациям, противоположным идеальной.

Накопление Богатства — атрибут «города обмена», где жители «стремятся помогать друг другу для достижения зажиточности и богатства, но не как средства для достижения чего-то, а как цели всей жизни» [Ал-Фараби, 1970, с. 323].

Стремление к наслаждениям — атрибут «города низости», в котором жители «стремятся к наслаждениям — в еде, в питье, половых сношениях, короче, они стремятся к такому наслаждению, которое действовало бы на чувства и воображение, стремятся возбудить веселье и утешаться забавами во всех их видах и проявлениях» [там же].

Утоление страстей — атрибут «коллективистского (демократического, по терминологии Платона) города», коего жители «стремятся к тому, чтобы каждый из них свободно мог делать то, что он хочет, ничем не сдерживая свою страсть» ([Ал-Фараби, 1970, с. 324].

Вымещение гнева — атрибут той разновидности «властолюбивого города», в которой «заведено вредить другому без пользы для себя <...>, например, когда лишают жизни только лишь из жажды насилия» [Ал-Фараби, 1973, с. 153].

Стремление добиться власти — атрибут всякого «властолюбивого города», где жители «стремятся к тому, чтобы другие покорялись им, а сами бы они не покорялись никому» [Ал-Фараби, 1970, с. 324].

Религиозная деятельность, диктуемая тщеславием или опасением подвергнуться преследованиям, — атрибут «заблудшего города» и «невежественных городов» вообще, ибо в городах этих человек, занятый религиозными делами, осуществляет их «лишь для видимости — с тем, чтобы завоевать одно какое-то благо или все эти блага» [Ал-Фараби, 1970, с. 359]. В частности, он может обрести таким путем специфическое благо «честолюбивого города», где его за это «будут почитать, уважать и возвеличивать» [Ал-Фараби, 1970, с. 360]. В крайнем же случае религиозной деятельностью он может добиться того, что его не будут «подозревать в чем-либо» [Ал-Фараби, 1970, с. 358].

[135] Если человек не может мыслить абстракциями, то пытаться разубедить его в истинности изложенных мифологическим языком догматов религии не только бесполезно, но и пагубно, ибо представитель «широкой публики», не став философом, может в этом случае лишь превратиться в скептика, т.е. в человека, практически не управляемого ни в нравственном, ни в гражданском отношении.

[136] Слова о том, что, подражая Хаййу, Абсал лишь приблизился к уровню постижения им бытия, могут указывать и на невозможность достижения теоретическим разумом в каждом отдельном случае абсолютной истины, раскрывающейся лишь перед коллективным умом человечества в его вечном поступательном движении, и неспособность спекулятивной теологии проникнуть в существо метафизических вопросов.

[137] Батинийа — учение мусульман-исма'илитов, по которому истинный смысл (*батин*) догматов ислама может быть постигнут лишь путем аллегорического толкования Корана.

[138] Захирийа — мусульманское учение, согласно которому приверженцы ислама должны придерживаться буквального смысла (*захир*) Священных книг.

[139] Намекается на жезл Моисея, согласно которому приверженцы ислама должны придерживаться буквального смысла (*захир*) Священных книг.

[140] Дахритами (*дахрийун*) в арабской средневековой литературе называли мыслителей, утверждавших вечность мира. В данном случае под этим термином ал-Газали, очевидно, подразумевает античных философов-последователей Эмпедокла и Демокрита.

[141] Термины *тасаввур* и *тасдик*, означающие буквально «представление» и «утверждение», употребляются здесь в значении «понятие» и «суждение». Ср. соответствующее рассуждение Ибн Сины в его книге «Даниш-наме»:

«Познание бывает двух родов: первое — понятие (*андар расидан*), которое арабы называют "тасаввур", как, например, если кто-либо скажет: "человек", "пери" или "ангел" и т.п., то ты поймешь и представляешь, что он этим хочет сказать; второе — суждение (*гаравидан*), как, например, когда ты утверждаешь: "пери существует", "человек подвластен" и т.п., что по-арабски называют: "тасдик"» [Ибн Сина. Даниш-намэ, 1957, с. 88].

[142] Намек на известную легенду о семи спящих отроках.

[143] ʿАли ибн Аби Талиб — последний из четырех «праведных» халифов (правил с 656 по 661).

[144] Таʿлимиты — приверженцы учения «батинийа» (см. примеч. 137).

[145] Ахмад Ибн Ханбал (780–855) — арабский теолог, основатель ханбалитского толка. Ал-Харис ал-Мухасиби (781–857) — один из главных теоретиков суфизма, пользовавшийся авторитетом также и среди ашʿаритов.

[146] *Иджтихад* — правило, выводимое мусульманским богословом на основе Священных текстов для того, чтобы верующие руководствовались им в том или ином непредвиденном случае.

[147] *Фетва* — юридическое разъяснение, даваемое признанным мусульманским законоведом в ответ на запрос судьи или частного лица.

[148] *Кибла* — сторона, к которой обращаются лицом мусульмане при совершении молитвы.

[149] *Закат* — налог, взимавшийся с членов мусульманской общины.

[150] Абу Ханифа (699–767) и аш-Шафиʿи (767–820) — мусульманские богословы, основоположники ханифитского и шафиʿитского толков.

[151] В сочинении «Правильные весы» («Ал-кустас ал-мустаким»), написанном приблизительно в 1103 г., ал-Газали противопоставляет способам аргументации таʿлимитов аристотелевскую логику, изменив в последней лишь терминологию.

[152] Термином *тарика* (путь, или метод) суфии называли свой мистический способ слияния с божеством (ср. термин *via mistika* у средневековых христианских мистиков).

[153] По терминологии суфиев, под словом *заук* («вкушание») подразумевается интуитивный, основанный на непосредственном переживании, способ постижения сверхнепостижимого мира (ср. термин *gustus* у христианских мистиков).

[154] То есть в июле — августе 1095 г. христианского летосчисления.

[155] В знаменитой мечети ʿУмара в Иерусалиме.

[156] То есть гробницу Ибрахима в Хевроне.

[157] Мистический термин, встречающийся в Коране, которым ал-Газали позже назвал одно из своих сочинений («Мишкат ал-анвар»).

[158] Раскалывание Луны — одно из чудес, приписываемых мусульманской традицией пророку Мухаммаду.

[159] Вакуфное имущество — имущество, завещаемое мусульманами для благотворительных целей.

[160] Ибахиты — религиозная секта вольнодумцев-нигилистов, не признававших установлений шариата.

[161] Имеется в виду пришедший к власти в 1104 г. салджукский правитель Мухаммад. Таким образом, период «уединенной жизни» Газали совпадает с годами правления Биркийарука — брата Мухаммада.

[162] Буквы, которыми начинаются многие главы Корана и за которыми, как полагают, скрываются имена их передатчиков.

[163] См. примеч. 26.

[164] Подразумевается начало VI в. по мусульманскому летосчислению.

[165] То есть в июле – августе 1106 г. по христианскому летосчислению.

[166] Даник — весовая единица, равная 1/2 драхма (1 драхм = 3,12).

[167] Ратл — весовая единица, равная 144 драхмам.

[168] Имеется в виду книга ал-Газали «Непоследовательность философов», более известная в не совсем точном русском переводе как «Опровержение философов». В действительности термин *тахафут* означает «непоследовательность», «бестолковость».

[169] Абу Хамид — ал-Газали.

[170] Здесь «диалектическое рассуждение» — в аристотелевском смысле, т.е. рассуждение, основывающееся на «вероятных положениях», на таких, которые кажутся заслуживающими доверия.

[171] Каррамиты — сторонники Абу ʾАбдаллаха Мухаммада Ибн Каррама (ум. в 868), придерживавшегося антропоморфической концепции Бога.

[172] Ашʿариты — мусульманские схоласты, последователи учения ал-Ашʿари (ум. в 935).

[173] По шариату — брак считается расторгнутым после того, как муж троекратно уведомляет свою жену о том, что он разводится с нею.

[174] Захириты — мусульманские богословы, придерживавшиеся буквального смысла Корана и выступавшие против его аллегорического толкования.

[175] Мутакаллимы — средневековые мусульманские богословы-схоласты.

[176] Дахриты — так в средневековой арабской литературе называли мыслителей, утверждавших, что мир вечен.

[177] См. комм. 168.

[178] «Вкушение» в терминологии средневековых арабских философов обозначает непосредственное (интуитивное) познание.

[179] Довод относительно того, что настоящему предшествовало бесконечное прошлое.

[180] Под «ближайшей материей» Ибн Рушд понимает материю конкретных вещей в отличие от «первой материи», т.е. материи, отвлеченной от всякой «формы».

[181] ал-Фараби.

[182] См. комм. 168.

[183] О необходимо сущем см. у ал-Фараби, настоящее издание, с. 108–116.

[184] Под «Мудрецом» Ибн Рушд подразумевает Аристотеля. «Чтения о природе» — имеется в виду книга Аристотеля «Физика».

[185] То есть из кругового движения.

[186] Сочинение Аристотеля.

[187] Имеется в виду взгляд мутакаллимов.

[188] То есть мутакаллимы.

[189] Муʿтазилиты — средневековые арабские мыслители-рационалисты, предшественники философов ал-Кинди, ал-Фараби и др.

[190] То есть возможности, невозможности и необходимости.

[191] Абу-л-Хузайл ал-ʿАллаф — арабский мыслитель-муʿтазилит (ум. ок. 840).

[192] То есть во «Второй аналитике» Аристотеля.

[193] *Хайула* — от греч. «материя».

[194] Имеется в виду сочинение Аристотеля «Физика».

[195] Такого сочинения у Аристотеля нет: есть сочинение Стагирита «О небе» и приписываемая ему работа «О мире».

[196] Сочинение Аристотеля.
[197] То есть исследователь природы.
[198] Раскалывание Луны — чудо, приписываемое мусульманской традицией пророку Мухаммаду.
[199] Ибрахим — библейский Авраам.
[200] Калам — схоластическая философия ислама.
[201] Мухаммад ибн 'Убайдаллах Абу-л-Ма'али — мусульманский богослов, живший при дворе Газневидов, автор книги «Разъяснение религии» (написана в 1092).
[202] Абу Мухаммад 'Али ибн Ахмад Ибн Хазм (994–1064) — андалусский поэт, богослов и философ.
[203] Имеется в виду сочинение Аристотеля.
[204] Имеются в виду разумная сила и сила чувственного восприятия.
[205] Здесь диалектика — в аристотелевском смысле. Имеется в виду сочинение Аристотеля «Физика».
[206] Арабское *нафс* обозначает одновременно и понятие «сам» («я»), и понятие «душа».
[207] Джинны — по суеверным представлениям, добрые или злые духи.
[208] Цель трактата формулируется в терминах мусульманского права (*фикха*) в соответствии со шкалой оценки человеческих действий с точки зрения их допустимости или недопустимости, образуемой «пятью степенями» (*ал-аххам ал-хамса*): обязательные (*ваджиб*), рекомендуемые и одобряемые (*мандуб*), общедозволенные и нейтральные, не влекущие за собой награды или наказания (*мубах*), порицаемые (*макрух*) и запретные (*махзур*).
[209] Аподейктический силлогизм (*ал-кийас ал-бурхани*) — силлогизм, опирающийся на посылки, принятие которых обязательно (таких, как аксиомы, данные чувственного восприятия, данные опыта). Аподейктические силлогизмы — исключительное достояние философов (*ал-фаласифа*).
[210] Диалектический силлогизм (*ал-кийас ал-джадали*) — силлогизм, составленный из вероятностных, «общепринятых» посылок (*ал-машхурат*). Такие силлогизмы характерны для теологии (*'илм ал-калам*).
[211] Риторический силлогизм (*ал-кийас ал-хитаби*) — силлогизм, составленный из мнений (*ал-мазнунат*). Риторические рассуждения свойственны речам, обращаемым к «широкой публике», «массе». Мусульманские философы — предшественники Ибн Рушда, кроме того, говорили о поэтических рассуждениях, основанных на образных высказываниях. Те и другие рассуждения типичны для религии.
[212] Образец юридического рассуждения или «силлогизма» (*ал-кийас ал-фикхи*): вино запретно, так как оно пагубно для разума, губительно для тела и гибельно для денег; поэтому запретно все приносящее вред, свойственный вину. Два суждения здесь соединяются ввиду общности их «причины суждения» (*сабаб ал-хукм*), каковой в данном случае выступает вредоносное действие вина.
[213] *Ал-бид'а* — недозволенное новшество.
[214] Ал-хашвийа — теологи, придерживавшиеся буквальной, «внешней» стороны (*захир*) Писания и приписывавшие Богу антропоморфические свойства и черты.
[215] Используемое здесь слово *ал-милла* обозначает и религиозную общину и саму религию.
[216] Речь идет об античных философах.
[217] *Сина'ат усул ал-фикх* — это понятие обозначает и источники фикха — права, и общую теорию, а также методологию фикха — юриспруденции (во втором значении это дисциплина, промежуточная между спекулятивной теологией — *'илм ал-калам* — и юриспруденцией).
[218] *«Ал-фикх»* — мусульманское учение о правилах поведения людей (юриспруденция), комплекс социальных норм (мусульманское право в широком смысле).
[219] Имеются в виду школы (мазхабы) ханафитов, ханбалитов, маликитов и шафи'итов.

[220] В Магрибе и Андалусии основами правоведения (*усул ал-фикх*) начали заниматься только при Алмохадах.
[221] *Ал-'адала аш-шар'ийа* — следование по праведному пути посредством избегания того, что запрещено религией.
[222] Аш'ариты — представители одной из основных школ спекулятивной теологии ислама (*'илм ал-калам*), эпонимом которой стал Абу-л-Хасан 'Али ибн Исма'ил ал-Аш'ари (873–935). Умеренный рационализм аш`аритов противостоял догматизму ханбалитов.
[223] «Господь наш нисходит каждую ночь к небу дольнего мира...»
[224] Ханбалиты — последователи Ахмада Ибн Ханбала (780–855), мусульманского теолога, отрицавшего возможность рационалистического толкования догматов религии.
[225] Ал-Газали Абу Хамид (1058–1111) — мусульманский теолог, полемизировавший с предшественниками Ибн Рушда по восточно-перипатетической школе философии.
[226] Ал-Джувайни, Абу-л-Ма'али 'Абд ал-Малик ибн 'Абдаллах (1028–1085) — мусульманский теолог, учитель ал-Газали.
[227] Нарушение единодушного мнения мусульманских авторитетов (*харк ал-иджма'*) считается неверием, вероотступничеством (*куфр*), если дело касается основ религии (*усул ад-дин*), но не вызывает возражений в прочих случаях.
[228] Речь идет о непрерывности цепи передатчиков информации (*накл таватур*), придающей последней высокую степень достоверности.
[229] Ал-Бухари, Мухаммад ибн Исма'ил Абу 'Абдаллах (810–870) — известный мухаддис (собиратель хадисов — преданий о словах и действиях пророка Мухаммада).
[230] 'Али ибн Аби Талиб (ум. в 661) — четвертый «праведный» халиф, двоюродный брат и зять пророка Мухаммада. Средневековые ши'итские богословы приписали 'Али множество мудрых изречений.
[231] Другой вариант: «...о том, что они понимают».
[232] *Ас-салаф.*
[233] *Ал-фаласифа мин ахл ал-ислам* — мусульманские мыслители, следовавшие античным (эллинистским и эллинистическим) моделям философствования.
[234] Ал-Фараби, Абу Наср Мухаммад ибн Тархан (870–950) и Ибн Сина, Абу 'Али ал-Хусейн ибн 'Абдаллах (980–1037) — предшественники Ибн Рушда по восточно-перипатетической школе, жившие на востоке мусульманского мира.
[235] Дело касается стихов Корана: «Он Тот, Кто ниспослал тебе писание; в нем есть стихи, расположенные в порядке, которые — мать книги; и другие — сходные по смыслу. Те же, в сердцах которых уклонение, — они следуют за тем, что в нем сходно, домогаясь смятения и домогаясь толкования этого. Не знает его толкования никто, кроме Аллаха. И твердые в знаниях говорят: "Мы уверовали в Него; все от нашего Господа"» (III, 5). Казалось бы, этот фрагмент категорически и определенно возбраняет давать Корану какие бы то ни было толкования, и уж тем более стихам, которые «сходны по смыслу», т.е. двусмысленны. Тем не менее Ибн Рушд, пользуясь тем, что в арабском языке того времени не существовало никакой пунктуации, как бы ставит точку после слов «твердые в знаниях», в результате чего это место у него получает такое толкование, как если бы оно звучало так: «Не знает его толкования никто, кроме Аллаха и твердых в знаниях». После этого Ибн Рушду остается лишь отождествить «твердых в знаниях» с философами и тем самым отказать в правомочности толковать Коран мутакаллимам — «учителям калама». Любопытно, что до Ибн Рушда аналогичную редакцию приведенный фрагмент Корана получает у мутакаллимов, которые выражение «твердые в знаниях», понятно, истолковывают как обозначающее именно их.
[236] Речь идет о «Дополнении» к настоящему трактату, которое Ибн Рушд посвятил, по-видимому, халифу Абу Йа'кубу.

[237] Из пяти видов рассуждений (аподейктических, диалектических, риторических, софистических и поэтических) Ибн Рушд выбирает для классификации людей по их интеллектуальному уровню только три и говорит об аподейктиках, диалектиках и риториках, т.е. о философах, теологах (мутакаллимах) и рядовых верующих («широкой публике»). Софистические и поэтические рассуждения им в данном случае игнорируются, поскольку они не ведут к истине ни сущностно, ни акцидентально.

[238] В работе «Критерий различия между исламом и зиндикизмом» («Файсал ат-тафрика байна-л-ислам ва-з-зандака») ал-Газали выделяет пять разрядов сущего: объективное («вне чувства и разума»), чувственное, воображаемое, умственное (умопостигаемое) и «сходственное» (*шабахи*). То есть не существующее ни во внешнем мире, ни в чувстве, ни в воображении, ни в уме, но имеющее некое свойство или атрибут, которые делают его сходным с реально существующей вещью [ал-Газали, 1907, с. 5–9]. С четверояким делением существования мы встречаемся в трактате ал-Газали «Удержание простонародья от науки калама» («Илджам ал-авамм ан илм ал-калам»): «Знай, что в бытии всякая вещь имеет четыре степени: бытие в конкретных вещах (in re, реальное бытие. — *А. С.*), бытие в уме, бытие в языке и бытие в белом листе бумаги, несущем запись" [ал-Газали, 1907, с. 290].

[239] Му'тазилиты — представители раннего калама, подвергавшие стихи Корана и хадисы символико-аллегорическому толкованию в наиболее радикальной форме (сравнительно с другими школами калама, в частности — аш'аритами).

[240] То есть пророка Мухаммада.

[241] До Ибн Рушда аналогичной критике мутакаллимов подвергал ал-Газали, а ранее всех, по-видимому, ханбалиты (в частности, ал-Ансари ал-Харави ал-Ханбали в книге «Замм ал-калам» («Порицание калама»).

[242] Речь идет об Алмохадах.

[243] Речь идет о произведении Ибн Сины «Трактат о Хаййе, сыне Йакзана». См. т. 1 настоящего издания, с. 219–226.

[244] Коран 39:34. В передаче цитат из Корана использовался перевод И.Ю. Крачковского (М., 1963).

[245] Букв. Непогрешимый. Символ теоретического разума.

[246] Горний мир.

[247] Букв. Запад. Мир первоматерии.

[248] Частные знания (возможные совершенства души).

[249] Чувственно воспринимаемый мир (приобретенный разум).

[250] Коран 4:77. Символ дольнего мира (тела), мира противоположностей, которые «тиранят» друг друга.

[251] Букв. Вожатый. Первая эманация (деятельный разум).

[252] *Хайр* — универсальный разум (=первая эманация) (перворазум). В некоторых рукописях — Ибн ал-Хайр.

[253] Ал-Йамани (Йеменский). Ср. слова Мухаммада: «Воистину, со стороны Йемена Я чувствую дыхание Всемилостивого».

[254] Страсти.

[255] Мир мрака, тело, элементарный мир.

[256] То есть безжизненным.

[257] Небесные сферы. Ср. Коран 22:45.

[258] То есть когда вы отвлечены от чувственных восприятий. Ср. Коран 39:42.

[259] Абстрагированными. (Множественное число указывает на то, что речь обращена к разуму как совокупность мыслей).

[260] Коран 24:40. Намек на материальные тела.

[261] При торможении сенситивной деятельности души или во время упражнений.

[262] Коран 28:30–«И когда он подошел к нему, был к нему зов с правой стороны в благословенной роще из кустарника: «О Муса, Я — Бог, Господь миров!."».

[263] По горнему миру.

[264] В момент, не затемненный созерцанием природных вещей.

[265] Божественное вдохновение. Ср. Коран 27:20–31.

[266] Коран 28–30.

[267] Коран 27:22–«Тот пробыл недолго и сказал: "Я узнал то, что ты не знаешь, и пришел к тебе от Сабы с верным известием"». Саба — единственное место, где в Коране упомянута южноарабская религия, — не передача арабской традиции, а только вариант арабской легенды. См.: Первая книга Царств, гл. 10. В этой же суре (27:20): «И он стал разыскивать птиц и сказал: "почему это я не вижу удода. Или он отсутствует"».

[268] С прирожденной способностью (умозрительной силы).

[269] Знание и упражнение (т.е. суфийское воспитание воли).

[270] Освободись от связей с материей.

[271] Ср. Коран 2:244, 2:260.

[272] Коран 67:15.

[273] Умертви плотские страсти.

[274] В смысле «оставь».

[275] Ср. Коран 29:32.

[276] Ср. Коран 15:65.

[277] Ср. Коран 15:66.

[278] Ср. Коран 18:70.

[279] Ср. Коран 11:43.

[280] То есть до первоматерии, отделенной от формы: тень — первоматерия, солнце — форма.

[281] Ср. Коран 11:44.

[282] Животный дух.

[283] Ср. Коран 11:45.

[284] Ср. Коран 11:83. Срок соединения индивидуальных душ с универсальной душой.

[285] Ср. Коран 21:74. Мерзости — телесные страсти.

[286] Ср. Коран, 11:84. Камни — низменные душевные качества и аффекты (жадность, зависть, тщеславие и т.п.).

[287] Природный дух.

[288] Ср. Коран 54:13.

[289] Ср. Коран 18:70.

[290] Ср. Коран 18:78. Царь смерти.

[291] Ср. Коран 26:119.

[292] Гог и Магог — привязанность к дольнему миру, ложные формы воображения.

[293] Левая сторона — материальный мир.

[294] Ср. Коран 11:46. Мухаммад разумел горы в Аравии, а затем это название было переменено на Кираду, отделяющую Армению от Курдистана.

[295] Джинн — здесь сила воображения (и мышления).

[296] Мудрость.

[297] Ср. Коран 18:95. Отделился от Гога и Магога, от ложных образов воображения.

[298] Ср. Коран 18:98.

[299] Предосуждение дел дольнего мира Богом. 'Ад и Самуд — имена, погубленные Богом.

[300] Ср. Коран 18:40.

[301] Головной мозг с извилинами, являющийся вместилищем человеческого духа. Люди и демоны (*ас-сакалайн*) со сферами — зовущая и порицающая души (*ан-нуфус ал-аммара ва-л-лаввама*) с вожделениями.

[302] Прекратил действие двигательной силы, идущей от головного мозга к органам через жилы. Меридиан (*кабид ас-сама'*) — головы.

[303] Когда перешагнул душевный дух.

[304] То есть зовущие души (*аммара*), природный и душевный дух и другие силы, так что остались только специфические для человека силы — знание и умозрение.

[305] Силы: притяжение, удержание, усвоение, распределение, питание, воспроизведение, формирование, рост, страсть, похоть.
[306] 5 внешних и 5 внутренних воспринимающих сил.
[307] Ср. Коран 25:48.
[308] Ср. Коран 25:47. Первоматерия постигается через форму.
[309] Ср. Коран 6:154. Как и в других местах, автор говорит здесь от имени Бога в первом лице.
[310] Моя сестра — первоматерия тел.
[311] Ср. Коран 12:107.
[312] Деятельный разум.
[313] Сила, обеспечивающая существование тел.
[314] Небесная сфера.
[315] Ср. Коран 3:5.
[316] Сила гнева.
[317] Сила вожделения. Лев и Телец — символ мира, в котором нет различных природ и который состоит из единичных тел, ничего не оспаривающих друг у друга.
[318] То есть осталось только все прямолинейное, ибо Лук (Стрелец) и Рак обозначают криволинейное.
[319] Канопус — универсальная душа.
[320] Небесные сферы.
[321] Небесные сферы, хотя они творящие, подвержены возникновению и уничтожению так же, как элементарные тела.
[322] Овцы — страх.
[323] Ср. Коран 11:42; 23:27.
[324] То есть формы сердца.
[325] То есть почти не упала завеса.
[326] Единичные души.
[327] Море — наука. Ср. Коран, 18:61.
[328] Ср. Коран 18:64.
[329] Универсальная душа.
[330] О Синин говорится в Коране (95:2). Обычно она отождествляется с горой Синай.
[331] Ср. Коран 28:88.
[332] Ср. Коран 28:95.
[333] Ср. Коран 31:24.
[334] О биографии ал-Мубашшира см.: [*Brockelmann*, Bd. I. 1898, s. 459; Al-Mubashshir ibn Fatik, 1958, p. 5–10; Sanguinetti, 1856, p. 176–178; Meyerhof, fasc. III, 1929, p. 286–287; Rosenthal, 1961, p. 136–138].
[335] *Гермес Трисмегист* (Триждывеличайший) — позднеантичное имя греческого бога Гермеса. В эллинистическую эпоху с ним связывались тайные учения. В ту пору он отождествлялся с древнеегипетским богом мудрости Тотом. С другой стороны, Гермес Трисмегист почитался как автор философских, магических и ученых сочинений. Его образ усвоен исламом. Мусульманские комментаторы идентифицировали его с библейским Енохом и Идрисом, обладателем сокровенных знаний. Считают, что Идрис положил начало письменности, будучи «первым, кто провел пером по бумаге». Ему приписывают первенство в науках о звездах, числах, гадании на песке, а также других областях сокровенного знания. Отсюда и распространенное отождествление его с жившим в древности сказочным мудрецом — Гермесом Трисмегистом [Ибрагим, Ефремова, 1996, с. 45–46]. Идрис — коранический персонаж, святой, древний пророк, вознесенный Богом на небеса; в мусульманской мифологии — один из четырех «вечно живых» наряду с ʿИсой — Иисусом Христом, Ильясом — Илией и Хидром [см.: Пиотровский, 1991, с. 125–126 и др.; Plessner // *The Encyclopedia of Islam*, NE, vol. III, p. 463–465; Vajda // *The Encyclopedia of Islam*, NE, vol. III, p. 1030–1031].
[336] *Саб* — сын Идриса [Al-Mubashshir ibn Fatik, 1958, p. 26]. См. комм. 335.

[337] Гиппарх — ученик Аристотеля и его душеприказчик.
[338] Лукман — коранический герой, мудрец, долгожитель, которому Бог, согласно преданию, даровал жизнь, равную жизни семи орлов. Его именем названа одна из сур Корана. В уста Лукмана, носителя доисламской мудрости, вкладываются наставления, в которых воплощаются некоторые основные заповеди ислама. В мусульманской традиции Лукман иногда причисляется к пророкам. С его именем связано множество мудрых изречений, притч, басен, поговорок, часто восходящих к древневосточным текстам [см.: Пиотровский, 1991 (2), с. 147–148; он же, 1991 (1), с. 60, 149–151].
[339] Медаргис (Махадарджис) — лицо неустановленное; некоторые западные исследователи усматривают в этом имени искаженное Меркурий (см. комментарий А. Бадави: [Al-Mubashshir ibn Fatik, 1958, p. 279].

Указатель имен

А
ʿАбд ал-Муʾмин 141
Абу Саʿид Ибн Аби-л-Хайр Майхани 296, 326
Абу Ханифа 334, 119
Абу-л-Маʿали 279
Абу-л-Маʿали, Мухаммад ибн ʿУбайдаллах 336
Аййубиды 294
ал-ʿАллаф, Абу-л-Хузайл 335, 210, 211
Александр Афродисийский 142, 325
Александр Македонский 301, 316
ʿАли ибн Аби Талиб 114, 301, 334, 337
Алморавиды 5
Алмохады 337, 338
ал-Ансари ал-Харави 338
Аристотель 7, 9, 13, 32, 109, 122, 154, 156, 170, 186, 193, 255, 258, 272, 282, 310, 315, 318, 325, 328, 329

Б
Бадави, ʿАбд ар-Рахман 302, 341
Биркийарук 335
ал-Бистами, Абу Йазид 122, 326
ал-Битрауджи (ал-Битруджи), Нур ад-Дин Абу Исхак 35

В
ал-Ваккаш 327

Г
ал-Газали, Абу Хамид Мухаммад 37, 42, 99, 100, 101, 142, 279, 280, 326, 327, 328, 329, 332, 334, 335, 337, 338
Гален 11, 28, 129, 142, 205, 214, 215, 272, 321, 329
Гиппарх 315, 341
Гиппократ 223, 304, 325
Готье Л. 330
Гудмен Л. 328

Д
Дарий 316, 317
Декарт 330
Демокрит 11, 24, 325, 334
ал-Джили, Маджд ад-дин 294
Бруно, Джордано 330
ал-Джувайни, Абу-л- Маʿали ʿАбд ал-Малик 99, 337
ал-Джунайд ал-Багдади 122
Диоген Лаэртский 300, 302, 305

И
Ибн ал-Муʿтазз 301, 326
Ибн ан-Надим 302
Ибн Баджжа, Абу Бакр Мухаммад (Авемпаце) Абу-л-Валид Мухаммад ибн 5, 6, 142, 325, 326, 327, 330
Ибн Рушд, Абу Йусуф Йаʿкуб 35, 100, 141, 142, 143, 326, 327, 330, 335, 337, 336, 338
Ибн Каррам, Абу ʿАбдаллах Мухаммад 335
Ибн Мискавайх 302
Ибн Сина, Абу ʿАли 35, 37, 109, 112, 133, 142, 156, 157, 173, 191, 194, 203, 223, 231, 232, 251, 255, 271, 279, 294, 326, 327, 328–332, 334, 337, 338
Ибн Туфайл, Абу Бакр (Абубацер) 35, 141, 326, 328–333
Ибн Хазм, Абу Мухаммад ʿАли ибн Ахмад 248, 336
Ибн Ханбал, Ахмад 117, 334, 337
Ибн Хинду, Абу-л-Фарадж 302

К
Каллисфен 301
ал-Кинди, Абу Йусуф Йаʿкуб ибн Исхак 328, 330, 331, 335
Корбен А. 295
Критий 325

Л
Лукман 301, 319, 341
Лябика Ж. 330

М
ал-Макки, Абу Талиб 122
ал-Малик аз-Захир 294, 301
ал-Мансур, Абу Йаʿкуб Йусуф 35
ал-Маʿсуми, М.С.Х. 6
Медаргис 320, 341
ал-Мустансир 301
Мухаммад 114, 118, 126, 299, 301, 328, 329, 331, 334, 335, 337–339
ал-Мухасиби, ал-Харис 117, 122, 334

Н
Низам ал-Мулк 99
Николай Дамасский 142

П
Пифагор 122, 305, 306, 329
Платон 308, 309, 325, 329, 330, 333
Плотин 332
Птолемей 35, 142, 318

С
Салах ад-Дин (Саладин) 294
Санджар 99
Сократ 32, 109, 306, 308, 325
Солон 304
Спиноза 330
Стагирит 5, 325, 335
ас-Сухраварди, Шихаб ад-дин Йахйа ал-Мактул 294, 295, 331

Ф
ал-Фараби, Абу Наср 109, 112, 133, 279, 327, 328, 331–333, 335, 337
Фатимиды 301
Фахр ал-Мулк 99
Фемистий 28, 325

Ш
аш-Шафи'и, Абу 'Абдаллах Мухаммад 119, 129, 334
аш-Шахрастани, Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим 329
аш-Шибли, Абу Бакр 122

Х
ал-Халладж, ал-Хусайн ибн Мансур 326

Э
Эмпедокл 334

Указатель географических названий

А
ал-Андалус (Андалузия) 40, 42
ал-Джавадил 121
аль-Йасана 141
Аравия 339
Армения 339
ас-Сахра, часовня 125

Б
Багдад 99, 101, 108, 121, 124, 125, 135, 258, 259
Берлин 301
Ближний Восток 143

В
Вади 'Аш 35

Г
Гранада 5, 35

Д
Дамаск 99, 301

Е
Египет 301

И
Иерусалим 125, 328, 334
Ирак 125
Иран 294, 295
Исфахан 294

Й
Йемен 118, 296, 338

К
Кирада 339
Кордова 141
Курдистан 339

Л
Лейден 301
Лондон 301

М
Мадрид
Марага 294
Марокко 5, 35, 141
Медина 125
Мекка 124, 125, 328, 331

Н
Неджд 296
Нишапур 99, 101, 134, 135

С
Сарагоса 5
Сирия 124, 125
Средний Восток 143
Стамбул 301
Сухравард 294

Т
Танжер 35
Толедо 327
Тус 99, 121

Ф
Фес 5

Х
Халеб 294
Хамадан 121
Хеврон 334
Хиджаз 125
Хира 126
Хорасан 99

Ш
Шри-Ланка 328

Указатель терминов и этнонимов

А
Авеста 294
адаб 301
аподейктики 284, 285, 286, 292, 338
аш'ариты 99, 100, 145, 148, 149, 150, 151, 156, 278, 281, 288, 291

Б
батин 333
батиниты 100, 105, 106
батинийа 102, 333, 334
бейт 37, 42, 326
бид'а 99

Д
даник 136, 335
дахриты 108, 109, 153, 237, 334, 335

З
захирийа 102, 334
закат 334

И
ибахиты 133, 135, 334
иджтихад 118, 119, 334
исма'илиты 99

К
калам 101, 102, 106, 110, 248, 331, 332, 336–338
каррамиты 144, 220, 335
кибла 118, 119, 334

М
му'тазилиты 113, 117, 288, 291

мутакаллимы 99, 100, 102, 105–107, 111, 119, 154, 156, 160, 162, 164, 169, 171, 181, 186, 199, 213, 218, 234–236, 240, 241, 245–248, 250, 252, 268, 280–282, 293, 335, 337, 338

П

перипатетики 100, 280, 281, 327
профетизм 128, 129

Р

раджаб 124
ратл 136, 335

С

сабии 329
сунны 100, 102, 106, 107, 114, 119, 283
суфии, суфизм 39, 99, 100–102, 104–106, 113–115, 122, 125–127, 129, 130, 133, 134, 285, 286, 294, 296, 326, 328, 330, 331, 334

Т

та'лимиты 101, 116–120, 122, 132–135, 140, 334

У

усул ад-дин 100, 337, 348

Ф

факихи 294
фаласифа 99, 100, 336, 337
фикх 99, 100, 294, 336

Х

хадж 99
хадис 129, 139, 278, 284, 291, 301, 337
халиф 35, 116, 124141, 334, 337
ханбалиты 278, 336–338

Ш

шариат (шари'ат) 110, 112, 114, 132, 133, 136, 138, 146, 210, 213, 227, 228, 231, 232, 238, 239, 243, 251, 334, 335
шафи'ит 99, 336

SUMMARY

The last volume of the three-volume project of the publication of the collections of the translations of Arthur Sagadeev includes translations of the important philosophical sources of eminent Muslim philosophers (Ibn Bajja, Ibn Tufayl, al-Ghazali, Ibn Rushd, as-Suhravardi and also one didactic text by Ibn Fatik). Translation of each source is prefaced with the short introduction.

The present volume begins with Ibn Bajja's treatise *On the Soul* (*Kitab an-nafs*). This book is one of his works, which has preserved in the Arabic original. There are two manuscripts of this work in the libraries of Oxford and Berlin. Remained versions of treatise have no end. The last chapter is on the faculty of reason. According to some researchers, Ibn Bajja starts describing Aristotelian psychology and could arrive, in the end, at the conclusion the problem of prophecy arrived at by Ibn Sina.

On the Soul, like others Ibn Bajja's treatise *Kitab tadbir al-mutawahhid*, is independent work, while others according his own references are commentaries on the Aristotle's works. On the other hand, this book has a lot of paraphrases and parallels with Aristotle's *De anima*. Ibn Bajja refers not only to Aristotle, but also to al-Farabi, Alexander of Aphrodisias, Galen, Themistius, Plato. Ibn Bajja's psychology considers a soul as the first entelechy of the organized body. The soul matter is the natural mixture of the body. This is a form of realization for natural body that moves by certain organs. The three major faculties of the soul are the nutritive, the sensitive and imaginative ones. The nutritive faculty is assisted by the faculty of growth and the faculty of reproduction. The function of the nutritive faculty is preparing of substances i.e. the transformation of food for the preservation of the body. The sensitive faculty is the first entelechy of the body. Psychical perceptions consist of two kinds: sensation and imagination.

There are some senses: sight, hearing, smell, taste, touch, the common sense and appetition (the moving faculty which has been mentioned, but not described). Each sense has its organ. The faculty of sight is the first entelechy of the eye and the visual soul. When this faculty does see, it becomes vision. The first sensible for sight is colour. The faculty of vision potentially takes place in the object. The faculty of hearing is the entelechy of the sense of hearing. Its function is to apprehend the impression arising in the air by the impact of the two bodies mutually impinging upon each other. This is the cause for hearing.

Smell is a power for the apprehension of the form of object of the smell. The object of smell is odour. The matter of taste is moisture. Taste sets in motion the moisture in the mouth. Touch is the power of apprehending the tangible. This sense is spread over the human body and has no particular organ. The five senses sight, hearing, smell, taste, and touch are the five faculties of a single sense. Common Sense is total faculty for apprehending of all aspects of things. This faculty judges and distinguishes different states of things. It is entelechy of the whole body. It becomes a form of the organized body. The faculty of imagination apprehends the form of the sensibles. This faculty depends upon the common sense. It perishes with the common sense. But, since it is, like an end for the common sense, it is in its being, nobler than the common sense. The faculty of reason is a power through that a man understands a man, and achieves or imparts knowledge. This faculty has an organ through which man expresses himself and composes different meanings in the form of a definite speech. The meanings indicated by words are either universals or particulars the particulars are apprehended by the faculty of imagination, and the universals are common to all arts and sciences. These universals are intelligible meanings and are either eternal or transitory.

Risalat Hayy b. Yaqzan fi asrar al-hikmat al-mushriqiyya by the Andalusian philosopher Ibn Tufayl, the protector of Ibn Rushd, is very important sources in the *falsafa* tradition. On the other hand, this treatise distinguishes from all Muslim peripatetic written tradition. Ibn Tufayl borrowed the title from Ibn Sina. The prologue to the *Hayy b. Yaqzan* refers expressly to Ibn Sina. There are some references to his treatise in the main text ((up to the names of heroes Asal and Salaman). But Ibn Tufayl's contents are out of Ibn Sina's line.

This book can be divided into some parts (by G. F. Hourani). 1. The author's introduction about mystical philosophy. 2. Hayy's story about his progress from the most elementary knowledge to the high mystical state. 3. Hayy and Absal. 4. Attractions of the external aspects of religion for the common people. 5. The Ibn Tufayl's conclusion.

"There is a certain island among all Indian islands situated on the equator, and thus under particularly favourable conditions, from amidst the ferment of the surrounding clay a child was born, with neither father nor mother". This child was Hayy (the Living), his father was the Creator only, the Giver of life (Yaqzan, the Wakeful) According to another version of the author, Hayy was brought to the island by a current, in a chest which his mother, a princess of a neighbouring island, had been hided him to entrust to the waves to save her child's life from pursuit of her brother, the king. According to this version, the father of Hayy was a man named Yaqzan. On the island he was nursed by a gazelle, which had lost her baby and became foster mother for Hayy. He grew up, and tried to resemble his mother and other animals. Hayy learned to imitate other animals in speech, tried covered up his private parts. After the gazelle's death he wanted to revive her, made explorations and discovery. At first, Hayy wanted to find the reason for this death. He dissected gazelle's body with sharp stones and reeds. He explore all organs up to heart, but did not find any harm in its. Then he supposed that the source of life abandoned gazelle's body and buried her. After this he discovered a fire as a vital substance, because, contrary to all natural objects, which move downward, fire moves upward. He investigated animal organs and anatomy, trained in hunting, domestication of animals. According his experiments and though, Hayy discovered the faculties of the vital body: the nutritive, the sensitive and the motion. Animals, plants and inanimate things have common properties. He explored common rules for the all things and came to the conclusion about the concepts of four elements (the earth, the water, the air and the faire), matter and form, cause and effect, unity and multiplicity. The next step of his reflection is the heaven and the nature of the celestial bodies. Hayy discovered the unity of the universe. This is the unity of the celestial sphere with the terrestrial world. The main point of his reasoning is consideration about created or eternal nature of this universe. But Hayy could not rationally decide this problem. He concluded that it must have a cause or necessary being that non-physical, above the sensitive world. Hayy tried to abstract away from sensory perceptions and gave up himself to clear vision of the prime cause, a vision that gave the highest joy. He became to imitate the heavenly bodies and preserved his animal soul. He imitates the heavenly bodies by help for all living creatures, purity, circular movement and attained continuous and impure vision. In his reasoning Hayy divides attributes of the absolute being into two classes (positive and negative attributes). He achieved pure vision dismissed the though about material world and himself and could see the high living eternal essence without his sensory perceptions. Hayy fell into state of ecstatic intoxication, but returned from it into his "Ego". After this experience he became conscious of his unity and resemblance with this essence. The multiple of the physical world is opposed to the true single reality. Hayy crossed a lot of stages correlated with the celestial spheres on the way to this reality. No human sense could grasp this state. He repeated this way and learned to reach this stage in a flash by the age of seventy. At that moment, he met Absal. There is one neighbouring island with inhabitants those had been taking a doctrine of a certain prophet. There are two devout men Absal and Salaman among them. Absal searched inner hidden meaning and personifies the theoretical intellect. He aspired to live in solitude. Salaman confined himself to strict sense only. He, on the contrary, prefers meeting people and personifies the practical intellect. Absal decided to settle on a desert land, the Hayy's island. After their meeting they became companions. Absal teaches language to Hayy and astonished to find in the philosophic system discovered by him a transcendent interpretation of the religion. Absal takes Hayy to the neighbouring island which is ruled by the Salaman. Hayy became to spread the knowledge of verity that he has discovered among people. But the people couldn't penetrate those ideas and finally felt rage against him. Hayy and Absal have to recognize that pure truth is not destined for all and that common people can achieve salvation only by their ability. Hayy recommended them to observe the religion of their fathers. Hayy and Absal returned to their island for the superior and truly divine life which very few can achieve.

The *Rescuer from Error* is autobiographical book by al-Ghazali. In this work he describes his intellectual life and progress. In introduction the thinker address himself to his brother in religion who asked him to convey the aim and secret of the science and to relate what al-Ghazali has endured in extricating

truth "from the clash of the sects, with their differing approaches and methods" and how he has ventured to raise himself from the depths of conformity to the heights of insight. Al-Ghazali began with speculative theology (kalam) by reading the books of the reputable authorities and by writing his own works. But the aim of these studies was "to preserve the beliefs of the orthodox and to protect them from the misinformation of the heretics". This aim is a science that is no fulfilled his propose. Mutakallim's have relied on premises that they took over from their opponents. Their conclusion have been founded on the basis of conformity to tradition, or consensus of the community, or Qur'an and Sunna. Their argumentation consists in exposing the contradiction of their opponents. Al-Ghazali found a little use of kalam science for himself. Theology did not provide a cure for him because the achievement of kalam have been tainted by conformity to tradition with respect to certain things that are not first principles. Thus al-Ghazali moved on to the science of philosophy. The discourses in the books the mutakallims were they busied themselves with responding to the philosophers consisted of some stray convoluted contradictory and defective statements. After laborious studies of several works of philosophers, al-Ghazali found that "they all carry the stigma of blasphemy and apostasy". According to al-Ghazali, all philosophers are divided into some categories: the materialists ((dahriyya), the naturalists, the metaphysicians. As a result of his studies, he composed the treatise *The Inconherence of the Philosophers* (*at-Tahafut al-falasifa*). After philosophy al-Ghazali became to study the books of the Isma'ilis (ta'limiyya). He composed against their doctrine some famous works. Finally he turned to the way of *Sufism* by combination of knowledge and practice. Al-Ghazali described the Sufi practice as overcoming of the obstacles in the soul. The Sufi knowledge (by reading Abu Talib al-Makki, al-Harith al-Muhasibi and the citations by al-Junayd, ash-Shibli and al-Bistami) was easy for him than the practice. He understood the mystical way as transformation of the soul. Al-Ghazali experienced an intellectual crisis. He stopped teaching and tried to follow the Sufi path. He left Baghdad for isolation, distributing his property and travelled to Damascus, Jerusalem, Hebron, Mecca and Medina. After dedicating himself to isolation and solitude for close to ten years, al-Ghazali reached conclusion than human being are created with a body and a heart (the human's spirit where his cognizance with God is located). As the body has health and disease, so also the heart has its health and disease. Ignorance of the God and disobedience of Him is a cause for this disease. The only way to effect a treatment, that eliminates the disease and restores health. This medication is the result of prophetic missions. Al-Ghazali found four reasons of the crisis of the Muslim faith: absorption in philosophy (1), Sufi science (2), ta'lim (3), authority (4). He rejected solitude and isolation because this disease had become widerspread. Thus al-Ghazali took the active stand.

Ibn Rushd's *The Incoherence of the Incoherence* is an extensive response to al-Ghazali's assault on philosophy in his *The Incoherence of the Philosophers*. The aim of this book is to show the different degrees of assent and conviction attained by the al-Ghazali's assertions. In *The Incoherence of the Incoherence* Ibn Rushd quotes the vast majority of al-Ghazali's treatise. Thus this work is a philosophical dialogue. The polemic consists of philosophical theses, al-Ghazali's responses, Ibn Rushd's answers. These materials have form of real debates. The polemic between two thinkers are very reach and many-sided. The present edition contains the two fragments from *The Incoherence of the Incoherence*. The polemic of al-Ghazali was against the position of the philosophers and primary against Ibn Sina and al-Farabi. He takes the most important arguments of them. Ibn Rushd does not defend those assertions, but asserts that al-Ghazali have redargue al-Farabi and Ibn Sina in this dispitation. On the first hand, he demonstrates that the greater part of *The Incoherence of the Philosophers* "has not reached the degree of evidence and truth". On the other hand, finds the cause of this total critique not only in the incoherence of al-Ghazali, but also in the mistakes of these philosophers. Thus Ibn Rushd suggests his own position.

The first translated passage is about the preeternity of the world. It contains from several proofs. "Philosophers" asserts that it is impossible that the temporal should proceed from the absolutely Eternal because the world could not proceeded from Him at a certain moment. In that case "we shall have an infinite regress of we shall arrive at a principle determining eternally". Al-Ghazali objects that the world has been created by an eternal will which has decreed existence of this world in the time in which it exists. Ibn Rushd proves that on the one hand, the argument of philosophers is in the highest degree. On other hand, al-Chazali's response is sophistical because the configuration when the actual effect being delayed after the actual cause would be impossible.

The most important point in this Ibn Rushd's reasoning is his theory against the thesis of a numeral plurality of immaterial souls. The matter is the cause of numerical plurality and forms. Thus a numeral plurality without matter is impossible. One eternal soul is only divided in bodies and returns after separation to original unity. "Zayd and 'Amr are numerically different, but identical in form". The souls of Zayd and 'Amr are one in relation to their form and many in relation to their substratum. The soul can be divided, like light is divided by the division of illuminated bodies.

The world exists, in the way it exists, in its time, with its qualities, and in its space, by the Divine Will and will is a quality which has the faculty of differentiating one thing from another. Al-Ghazali asks, why will differents one of two similars (moments). According to Ibn Rushd, this question is pointless because it is like asking why knowledge must comprehend the knowable. *Will* is the term for a quality the nature or rather the essence of which is to differentiate one thing from another. The term *Divine Will* is derived from humane will. If, for example, someone who is thirsty has before him two similar cups of water, it will not be possible for him to take either of them. He can take the one only.

The second proof of the discussion is about that the world is posterior to God and God prior to the world. He is prior not temporally but essentially. Al-Ghazali assumes that from the Eternal there proceeds only a temporal act presumes that His act is constrained in a certain way and in this way therefore does not depend on His choice.

In the third proof Ibn Rush analyzed the problem of correlation of possibility and act. He asserts that who assumes that before the existence of the world there was one unique, never-ceasing possibility must concede that the

world is eternal. Al-Ghazali who affirms that before the world there was an infinite number of possibilities of worlds, has certainly to admit that before this world there was another world and before this second world a third, and so on ad infinitum.

The four proof is about preceding of the matter for our world. Every thing needs a substratum with which it connected. This substratum is matter that never becomes. What becomes is only the forms, the accidents and the qualities.

An Authoritative Treatise and Exposition of the Convergence which exists between the Religion and Philosophy tries to ground the philosophy and the logical sciences from the position of the religion. In this work Ibn Rushd frequent cites the Koran. The aim of philosophy is to look into creation and to ponder over it to be guided to the Creator. On the other hand, the religion makes the observation and consideration of creation by reason. Every explication and implication can only be done trough reason. Thus, for knowledge of God and His creation it is necessary to know about that which distinguishes philosophy from dialectic, rhetoric and sophistry. It is impossible to posses this knowledge without its different kinds and premises. Because Ancients has inquired philosophical reasoning before the advent of Islam, Ibn Rushd follows them and recommends study their books. According to Ibn Rushd, in this case when rational conclusion is at variance with the literal meaning we ought resort to allegorical interpretation. The opposition between literal and allegorical meaning can be compared with natural humane possibilities and cases of reason. Ibn Rushd takes up some main questions (for example, a proof of the creation of the world). He made classification of assertions in the sacred texts and classification of affirmations concerning to these texts. There are three classes of people. First group named rhetoricians. They are not capable of interpretation of the sacred texts. The second group named dialecticians. They are capable of the dialectical interpretation. The third group is logicians whose propositions are incomprehensible for the rhetoricians and dialecticians.

Shihab ad-Din as-Suhrawardi, the founder of an independent philosophical school *the Wisdom of Illumination* (hikmat al-ishraq), was the author of one version of the story about Hayy b. Yaqzan. This story named *A Tale of the Occidental Exile* (*Qissat al-ghurbat al-gharbiyya*). As-Suhrawardi tried to make some revision of Ibn Sina's *Hayy*. He searched in this book some account of Sufi mystical wisdom, but found only one hint to it. One day the author has gone with his brother 'Asim from an area on Mawarannahr to Maghrib for hunting at coast of the Green Sea. They reached Qayrawan. The inhabitants of the city seized, chained and thrown them in a well. Thus they were chained by passions. At night they came to palace above the well. In one moonlight night two travelers sighted a hoopoe who has in the beak a letter. The hoopoe told: "I know a way of rescue for you. I have come to you from Saba and... this way is explained in this letter from your Father». The hoopoe led them. They took a ship up to Sinai. In this journey the son of author (his animal soul) and his nurse (his nature being) were sank. The heroes made a mystical travel. They sailed near the island of Gog and Magog (i.e. the world of illusions). The jinns made a barrier between the ship and this island from melted metal. The author took demons and people together with heavenly spheres and placed them with jinns in a large bottle. Then he thrown sphere on heavens, it has ground both the Sun the Moon and stars. After that our hero delivered himself from terrestrial communications. He got rid from prime matter which was his sister symbolized who dies of a fever. After this he acquired the possibility for the contemplation of the active Intellect as a shining lamp with oil. Mystics destroy their fear. The hero united with heavenly bodies. He heard their tones and tonalities, learnt the relationships between them, and their sounds. By reason of the pleasure received him, his veins and joints come near to broken off. He left caves and grottoes, gone to the Life Source, and have seen a huge stone at top of mountain. He has asked fishes (mystics, his brothers) in the Life Source about this mountain and the stone. One of them said that this mountain is Sinai and the stone is the cell of his Father. Our hero heard these words and convinced of its truthfulness. Thus he embraced his brothers. He was glad to them, and they were glad to him. He rose on the mountain and saw his Father, the Great elder. He welcomed his son who bent knees before Him. The elder said: "Now you are free. But you should return to the western dungeon because you have not got rid of fetters yet. If you come back in a dungeon, you can come to us and rise in our paradise when you will want. You will find a freedom and left the western countries for ever. This mountain is mountain Sinai. But other mountain Sinin is over this mountain. It is a dwelling of my parent and your ancestor. We have also other ancestors, but our genealogy comes to the end with the Tsar, the Great Ancestor who has not grandfather or father and is. All of us are His slaves. We receive light and fire from Him. He posesses the greatest beauty, the higher magnificence and the light conquered all. He is light of light and above light forever. Any thing perishes, except His face".

This volume is completed with the treatise *Choice Wise Sayings and Fine Statements* (*Mukhtar al-hikam wa mahasin al-kalim*) by the Egyptian historian, savant and bibliophile Abu-l-Wafa' al-Mubashshir Ibn Fatik with Syrian origin (11th century). His interests included philosophy and medicine. *Mukhtar al-hikam* is only one his preserved writings. This work was translated into the European languages in the Middle Ages. This treatise is the sample of the *adab*. This genre concentrated the sum of the humanities distinguished any well-educated person in the Muslim Middle Ages. This al-Mubashshir's book has historical and cultural importance represents of the view of the classical Arabic scientific tradition on the classic Ancient tradition in the period of prosperity of Islamic civilisation. The al-Mubashshir's book is an eminent monument of classical Arabic gnomologia. This is the collection of unauthentic sentences ascribed to the eminent Ancient persons and legendary sages adopted in the late ancient Greek tradition. Al-Mubashshir starts with the legendary Egyptian sage Hermes Trismegistus. The second chapter consists from the sayings of Sab, the fictitious eponym of the Sabians. Next figures are the Greek sages and philosophers (Homer Solon, Zeno of Elea, Hippocrates, Pythagoras, Diogenes, Socrates, Plato, Aristotle, King Alexander ((adopted as a eminent sage and hero by Islamic tradition), Ptolemy, Luqman, the pre-Islamic sage, Mahadarjis (?), the Church Father Basilios the Great, Galen), The final chapter consists from various sayings of anonymous sages. *Mukhtar* was translated

into Spanish entitled *Bocados d'oro* about 1250. But al-Mubashshir's name was lost in the European tradition. After this translation in Europe was appeared some translations from Spanish into Latin ((*Liber philosophorum moralium antiquorum*), French, Provençal and English. The English text printed by Caxton in 1477 was the first English book, printed in England.

ВЫПУЩЕНЫ СЛЕДУЮЩИЕ ИЗДАНИЯ:

СРЕДНЕВЕКОВАЯ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ПЕРЕВОДАХ А.В. САГАДЕЕВА: В 3 Т. Т. 1. АЛ-КИНДИ. 2-Е ИЗД., ДОП. М., 2009.

В первый том трехтомного собрания переводов средневековой арабо-мусульманской философии известного российского востоковеда А.В. Сагадеева (1931–1997) вошли наиболее значимые философские произведения представителей восточного перипатетизма: ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сины, а также Послание «Братьев чистоты» о музыке.
Работа включает комментарий, библиографию, указатели имен, терминов и этнонимов и географических названий.

СРЕДНЕВЕКОВАЯ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ПЕРЕВОДАХ А.В. САГАДЕЕВА: В 3 Т. Т. 2. БАХМАНЙАР. 2-Е ИЗД., ДОП. М., 2010.

Настоящее издание, представляющее собой второй том трехтомного проекта публикации собрания переводов известного российского востоковеда А.В. Сагадеева (1931–1997), содержит перевод наиболее значительного произведения выдающегося представителя позднего перипатетизма Бахманйара ал-Азарбайджани (ум. 1065/1066), ближайшего ученика Ибн Сины. Как и предыдущий том, предлагаемое издание включает комментарии, библиографию, указатели имен, географических названий, терминов и этнонимов.

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

Читателю предлагается фундаментальное исследование выдающегося российского арабиста, философа и историка Артура Владимировича Сагадеева (1931–1997). Эта работа стала итогом многолетних авторских изысканий в области средневековой арабской философии (фалсафа). Перед читателем открывается многоплановая, четко детализированная картина взаимодействия различных культур Средиземноморья и Ближнего Востока — арабской, иранской, эллинистической, древневосточных культур. Ислам смог объединить все эти культуры, не уничтожая их самобытности. Он открыл широкие возможности не только для собственно религиозного спекулятивного философствования, но и для рационалистической философии, представленной прежде всего именами ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда и прочими менее известными авторами. Именно это направление восприняло колоссальное наследие древнегреческой философии и науки, обогатило и углубило их, трансформировало в условиях новой эпохи, радикально отличной не только от Античности, но и от современных ей западноевропейской и византийской традиций.

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

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

МАРДЖАНИ О ТАТАРСКОЙ ЭЛИТЕ (1789–1889) / ПРЕД. И ВСТУП. СТ. ДОКТОРА ФИЛОСОФСКИХ НАУК А.Н. ЮЗЕЕВА. ПЕР. А.Н. ЮЗЕЕВА, И.Ф. ГИМАДЕЕВА. М.: ИЗД. ДОМ МАРДЖАНИ, 2009.

Издание включает научную биографию известного татарского мыслителя Шихабаддина Марджани (1818–1889), выборку переводов из его сочинения «Мустафад ал-ахбар» (автобиография Марджани, биографии первых татарских муфтиев, кади Оренбургского духовного собрания мусульман, глав Казанской татарской ратуши) и перевод «Рихлат ал-Марджани» — путевых заметок о хаджже Марджани. Книга адресована историкам, востоковедам и широкому кругу читателей, всем кто интересуется вопросами истории и культуры российских мусульман.

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

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

НАУЧНЫЙ ИСЛАМОВЕДЧЕСКИЙ АЛЬМАНАХ PAX ISLAMICA — МИР ИСЛАМА

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

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

ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ «ЧЁТКИ»

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

Журнал выходит 4 раза в год.

Главный редактор — Р.И. Беккин.
Электронный
адрес журнала: www.chetky.ru
e-mail: chetky@mardjani.ru

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ МАРДЖАНИ ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ В 2010 Г.:

МАЙСЕМ МУХАММЕД АЛЬ-ДЖАНАБИ. ТЕОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ АЛ-ГАЗАЛИ. ИЗД. 2-Е. М., 2010.

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

Серия «Bibliotheca Islamica»
Том 3

Научное издание

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

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

Подписано в печать 28.01.2010.
Формат 60x90/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура «Октава». Усл. печ. л. 22,5. Заказ О-197.

Тираж 1000 экз.

«Издательский дом Марджани»
117997, г. Москва, ул. Вавилова, д. 69.
Тел. : (495)935-81-92, (495)938-26-06

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленного электронного оригинал-макета
в типографии филиала ОАО «ТАТМЕДИА» «ПИК «Идел-Пресс».
420066, г. Казань, ул. Декабристов, 2.
E-mail: idelpress@mail.ru

Bibliotheca Islamica

ISBN 978-5-903715-20-6

1
1Ф
С-75
т2

авершающий том трехтомного собрания переводов
редневековой арабо-мусульманской философии известного
оссийского востоковеда А.В. Сагадеева (1931–1997)
ключает в себя переводы важных философских
роизведений выдающихся представителей
рабо-мусульманской мысли: Ибн Баджжи, Ибн Туфайля,
л-Газали, Ибн Рушда, ас-Сухраварди, а также классика
рабской средневековой словесности Ибн Фатика.
ак и предыдущий том, предлагаемое издание включает
омментарии, библиографию, указатели имен,
еографических названий, терминов и этнонимов.