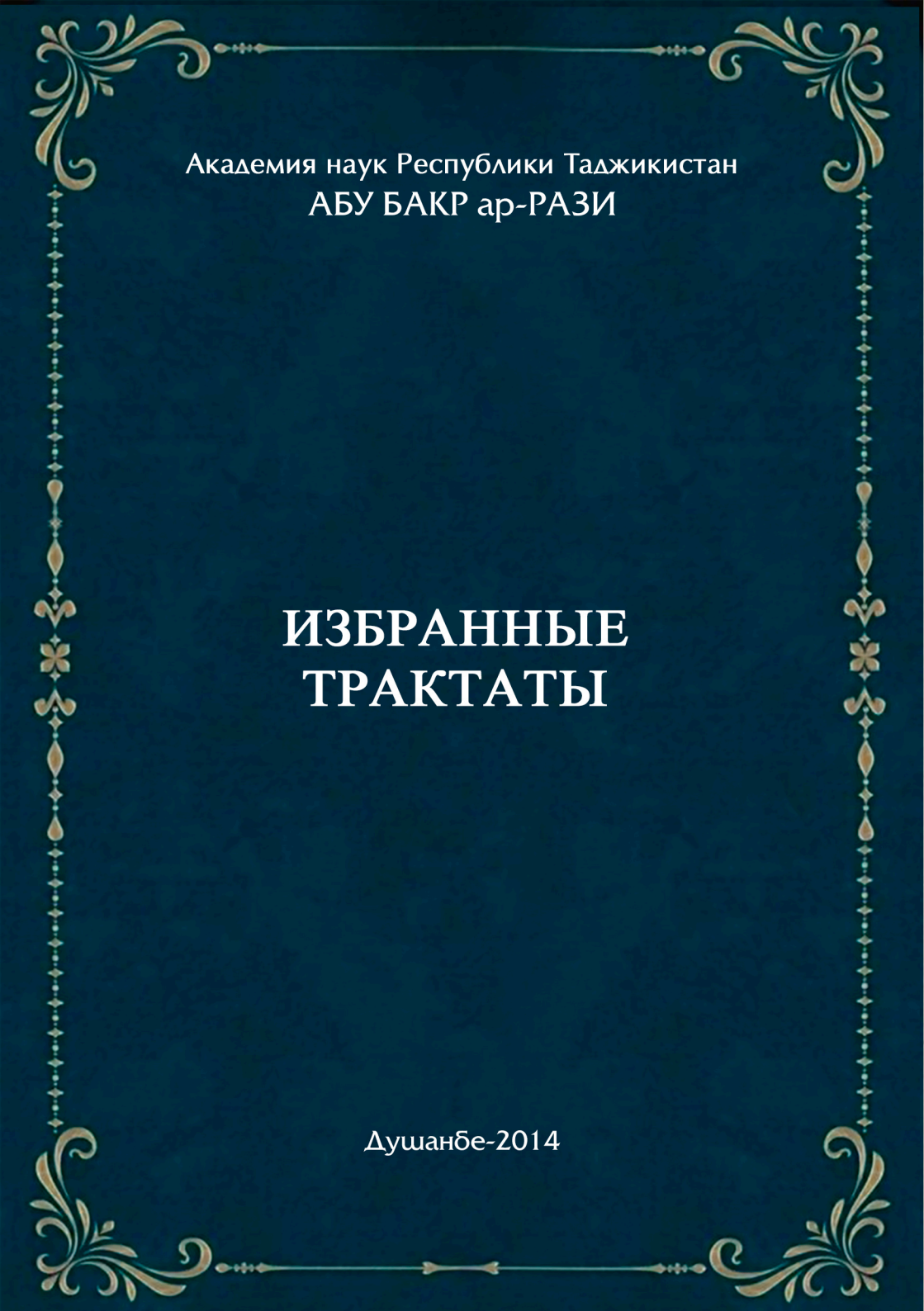




Академия наук Республики Таджикистан
АБУ БАКР ар-РАЗИ

ИЗБРАННЫЕ ТРАКТАТЫ

Душанбе-2014

Академия наук Республики Таджикистан

АБУ БАКР ар-РАЗИ

ИЗБРАННЫЕ ТРАКТАТЫ

*Вступительная статья,
комментарии и примечания
М.Диноршоева.
Переводы с фарси и арабского
М.Диноршоева и Т.Мардони*

Душанбе-2014

1150-летию Абу Бакра ар-Рāзī посвящается

ISBN 978-99975-44-24

ОГЛАВЛЕНИЕ

Жизнь, наследие и философские воззрения Абу Бакра ар-Рāзй.....	4
Абу Бакр ар-Рāзй. Избранные трактаты.	
Философское житие (перевод с арабского Т.Мардони).....	107
Духовная медицина (перевод с арабского Т.Мардони).....	125
О метафизике (перевод с арабского Т.Мардони).	222
Рассуждение о признаках преуспевания и счастья (перевод с арабского Т.Мардони).....	251
Книга об оспе и кори (перевод с арабского Т.Мардони).....	256
Приложения.....	304
Из книги Абу Хатима ар-Рāзй «А' лам ан-нубувва» (перевод с арабского М.Диноршоева, Т.Мардони).	304
Из книги Насира Хусрава «Зад ал-мусафирин» (перевод с фарси М.Диноршоева).....	331

ЖИЗНЬ, НАСЛЕДИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ АБУ БАКРА АР-РĀЗĪ

1. Жизнь Абу Бакра ар-Рāзī

Абу Бакр Мухаммад ибн Закарийā ибн Йахйа ар-Рāзī является выдающимся энциклопедическим мыслителем второй половины IX – первой четверти X века, оставившим потомкам огромное наследие в области философии, медицины, химии и наук о природе. Родился он 1 ша'бана 251 г.х./28 августа 865 года в городе Рее – некогда бывшем важным научным и культурным центром Ирана. О детстве и юношеских годах его жизни достоверных данных нет. Одни источники свидетельствуют о том, что ар-Рāзī «в начале своего жизненного пути» занимался словесностью, слагал стихи и увлекался музыкой. Автор «Истории мудрецов» Джамāl ад-дин ал-Кифтī (ум. 646 г.х./1248), например, пишет, что ар-Рāзī «в начале своего жизненного пути играл на уде, но затем оставил это дело и занялся изучением философии, достигнув в ней многого и написав большое количество книг»¹. Это же утверждает и Салāх ад-дин Сафадī (696–764/1295–1263), который сообщает, что ар-Рāзī в детстве играл на уде, но когда пробила у него борода, он сказал: «Мелодия, которая выходит между бородой и усами, радости не прибавляет»². Другие источники утверждают, что он в юности и молодости был золотых дел мастером и пробирером монет. Тако-

¹ جمال الدين القنطري. تاريخ الحكماء. لبيزك، ١٩٠٨. ص - ٢٧١.

² ابوبكر محمد بن زكرياى رازى. المسيرة الفلسفية. چاپ دوم. تهران، ١٣٧١. ص - ٤.

во мнение Насир ад-дина Мунши Яздї – автора «Дуррат ал-ахбār» («Жемчужины известий»), представляющей собой перевод «Сивāн ал-хикма» («Хранилище мудрости») Бейхакї, и Ибн Абї Усайби'и – автора «Уюн ал-анбā фї-т-табакāти-л-атибба» («Источники сведений о категориях врачей»). Ибн Абї Усайби'а свое мнение мотивирует тем, что нашел старый, обгоревший список «ал-Китаб ал-Мансурї» («Мансурова книга»), на обложке которого было написано: "ал-Кунаш ал-Мансурї", сочиненная Мухаммадом ибн Закарийя ар-Рāзї ас-Сайрафї – пробирером монет, золотых дел мастером¹. Это мнение соответствует сообщению самого ар-Рāзї, который в своем труде «Шукук 'алā Джāлинус» («Сомнения о Галене») отмечает, что он в молодости усердно увлекался постановкой опытов и экспериментированием по выявлению ошибок «заклинателей». По всей вероятности, профессия золотых дел мастера, пробирера монет и экспериментатора по выявлению ошибок «заклинателей» естественным образом привели ар-Рāзї к изучению химии, которую он усвоил основательно и написал по различным ее проблема более 22 книг.

¹ Там же. С. 4.

писание. Однако я и в таком состоянии не оставляю их в меру своих сил и прибегаю к помощи тех, кто читает мне и записывает с моих слов»¹.

В источниках – «Та’рих ал-хукамā» ал-Кифтй и «Уюн ал-анбā» Ибн Аби Усайби’и – учителем ар-Рāзй в медицине считается Алй ибн Раббан ат-Табарй (192 г.х. – ?), уроженец Мерва, переехавший в десятилетнем возрасте с отцом в Табаристāн. Он автор известных книг «Фирдавс ал-хикма» («Рай мудрости»), «ал-Рад ’алā аснафй-насарā» («Опровержение сект христианства»), «Хифз ас-сихха» («Сохранение здоровья»), «ад-Дин ва-д-давла» («Религия и государство»). Ал-Кифтй, в частности, пишет, что «в Табаристāне произошла смута, и Али ибн Раббан ат-Табарй прибыл в Рей. Здесь Мухаммад ибн Закарийа ар-Рāзй стал изучать у него [медицину] и извлекает из этого большую пользу». Но современные исследователи ученичество ар-Рāзй у ат-Табарй считают недостоверным, ибо об ат-Табарй после 240 г.х./855 г. никаких сведений нет, а ар-Рāзй родился только в 251/865 г., т.е. одиннадцать лет спустя после указанной даты. Это обстоятельство делает проблематичным ученичество ар-Рāзй у Али ибн Раббана ат-Табарй. Однако проблема снимается, если принять точку зрения ас-Садикй, который считает, что ат-Табарй здравствовал даже после 282/895 года. Как бы то ни было, следует согласиться с Махди Мухаккиком в том, что ар-Рāзй в своих сочинениях «ал-Хāвй» и «ал-Фāхир» опирался на «Фирдавс ал-хикма» ат-Табарй. В этом смысле его вполне можно считать учеником и последователем медицинской школы ат-Табарй, а ат-Табарй – его духовным учителем в медицине.

Философские науки (по античной и средневековой терминологии - совокупность всех наук) ар-Рāзй также изучал в Рее у Абу-л-Аббāса Мухаммада ибн Мухаммада Ираншахрй¹-Нишапурй (ум. в 299-912 г.). За исключением сообщений ал-Берунй и Нāсйра Хусрава, другими более или менее точными сведениями о нем мы не располагаем. Судя по их сообщениям, он был одним из родоначальников философии «друзей материи» в ее идеалистической версии, согласно которой первоматерия, время и место, будучи вечными, представляют собой выражение могущества Аллаха. Основные положения этой его философии были изложены в сочинениях «ал-Китаб ал-джалил» («Книга о великом»), «Китабу ал-асир» («Книга об эфире»), «ал-Масоил ат-таб'ийа» («Проблемы науки о природе»), которые, к сожалению, до нас не дошли. В книге «Хастинāма» («Книга о бытии») он претендовал на сан пророка, утверждая, что через ангела Хастй («Бытие») получил откровение о том, что Аллахом избран пророком Аджам. Абу ал-Ма'али Алавй ал-Балхй в этой связи пишет, что «Мухаммад Ирāншахрй претендовал на пророчество Аджам. Составив некую книгу на фарсй, он сказал, что это есть откровение, посланное ему на языке ангела Хастй взамен Корана. Он сказал, что подобно тому, как Мухаммад был пророком в Аравии, подобно этому он является пророком в Аджаме. ...Его вера состояла в том, что все шариаты по сути своей едины. Все их различия и противоречия, преследуя свои цели, породили последователи и сподвижники пророков. Он составил множество книг на

персидском и арабском языках. Некоторое количество людей собралось вокруг него. В конце концов он погиб»¹. Сопоставление взглядов Ираншахрї и Абу Бакра ар-Рāзї показывает, что последний, безусловно, находился под влиянием первого не только в области философии и наук о природе, но и в сфере религии и религиозного знания.

Ибн ан-Надим и ал-Кифтї в качестве учителя ар-Рāзї по философии называют и Абу Зайда Ахмада ибн Сахла Балхї (239–322/851–934), одного из выдающихся мыслителей второй половины IX – первой трети X века. Он в молодости из Балха прибыл в Багдад, где изучал философию у Юсуфа ал-Киндї и осуществлял глубокие исследования в различных областях науки, включая словесные и религиозные. Став знаменитым ученым, из Багдада он возвратился на родину. Будучи учеником ал-Киндї, он в философии придерживался линии Аристотеля. В продолжение этой философской линии написаны его труды «Сувар ал-акāлим» («Описания стран»), «Аксām ал-улум» («Классификация наук»), «Худуд ал-фалсафа» («Границы философии»). Он выступил и как глашатай «союза религии и философии», считая философию служанкой шариата, а шариат – отцом философии. Известно его изречение «Философ как баран должен покоряться шариату». В этом духе написаны его сочинения аш-«Шари’ат ва ал-адён» («Шариат и религии»), «ал-Ибанат ’ан камали-д-дин» («Обнаружение совершенства религии»), «Исмаат ал-анбийа» («Непогрешимость пророков»), «ал-Ибанат ан ’илали-д-дийана» («Выяснение причин религиозности»). Идею подчинения философии религии он с еще большей твердостью проводил в своем толковании Корана.

¹ Цит по: پرويز انكائي. حکيم رازی. تهران، ۱۳۸۲، ص – ۸۱.

вопросе о создании и творении мира (т.е. невозможности творения из ничего) он пошел против Ирāншахрї и «огрубил» его высказывания. По словам Ибн ан-Надима, хотя он в своих книгах по химии подчеркнуто говорил "наш учитель Абу Мусā Джабир ибн Хаййан" ...тем не менее, в принципе полностью противостоит джабирской химической школе, ставит ее с головы на ноги и создает новую химическую школу. Одним словом, мудрец ар-Рāзї ... ценит старания прежних учителей, но в отношении своих познаний он никому из них не является должником. Ар-Рāзї благодаря постоянному самоучению и книжному самообразованию, воспитавшему в нем вместо подражания учителю самостоятельный критический дух, не является чьим-либо учеником. Ибо он стал учителем самому себе. Как мыслящий медик и ученый-философ, в полном смысле слова является самосозданным мыслителем».¹ Мы полностью признаем творческий, самостоятельный, критический дух и критический характер мышления ар-Рāзї. Этот стиль мышления наряду с перечисленными Азкāйї факторами формировался у него в жесткой борьбе с многочисленными идейными соперниками и противниками. И тем не менее, нам кажется что абсолютизировать вопрос о творческом характере мышления ар-Рāзї не следует, не следует отрывать его от контекста современной ему жизни, общества и культуры, и диалога.

Как отмечено выше, Абу Бакр ар-Рāзї во время правления аббасидского халифа ал-Му'тазид (279–289/892–902) находился в Багдаде – политической, экономической и культурной столице мусульманского мира VII–X вв. Здесь он посещал известные бемаристаны (сокр. маристаны) –

¹ پرويز انكائى. حکيم رازى. ص – ۸۲.

больницы, изучал их лечебно-практический опыт, штудировал наиболее важные труды по теории и практике врачебной науки, принимал участие в беседах, диспутах и дискуссиях по важнейшим проблемам медицины, писал статьи, брошюры и книги в ответ своим оппонентам и тем, кто опровергал медицину, как бесполезную науку (см. перечень его трудов). Одновременно он посещал также философские и научные круги Багдада, бывал на диспутах по научно-философским проблемам, слушал беседы и курсы лекций наиболее выдающихся философов и ученых столицы Аббасидского халифата. Быть может, здесь он и познакомился с упомянутым выше Абу Зайдом Ахмадом ибн Сахлом ал-Балхй и прослушал курс его лекций. Не исключено, что во время своего десятилетнего пребывания в Багдаде он как раз и написал наиболее важные свои научно-философские труды, в том числе и полемические. Все это и позволило ар-Рāзй приобрести в Багдаде широкую известность, войти в состав придворных врачей Аббасидского халифа ал-Му'тазиды и возглавить му'тазидскую больницу.

¹ Об этом более подробно см.: ۹۸-۱۱۱ ص. حکیم رازی.

рассказывает, что ар-Рāзй написал для Абу Салиха ибн Мансура, правителя Хорасана, книгу по химии. Эмир приказал ученому при помощи опытов показать ему истинность того, что изложено в книге. Ар-Рāзй отказался выполнить повеление эмира. Тогда Ибн Мансур распорядился бить мыслителя той книгой по голове, до тех пор пока она не рассыплется. Вследствие этого ар-Рāзй и ослеп. Эта версия ослепления ар-Рāзй сомнительна, ибо Абу Салих ибн Мансур был отстранен от должности правителя Хорасана в 909 г., а ар-Рāзй в 910 г. Абу Насром Ахмадом ибн Исмаилом ибн Ахмадом Сāмāнй был приглашен в Бухару для лечения его от тяжелого недуга. Не мог же он пригласить для такого важного дела слепого врача. Наверное, наиболее вероятной версией ослепления ар-Рāзй является сообщение Берунй, который в своем «Трактате о перечне книг Мухаммада ибн Закарийа ар-Рāзй» писал, что «ар-Рāзй читал постоянно и чрезмерно увлекался этим. Ставя светильник свой в нишу стены, прислонял к ней книгу и начинал читать, дабы, если уснет, книга выпала из его рук и разбудила бы его, чтобы он мог продолжать свое чтение. Это и испортило ему глаза. Он также жаждал есть бобы и этим наносил вред глазам своим. ...В конце жизни его поразила катаракта. Один из его учеников (вероятно, Ибн Заркан. — *М.Д.*) приехал к нему из Табаристāна, дабы лечить его. Ар-Рāзй спросил его, как он будет лечить его. Тот изложил ему способ лечения. Абу Бакр сказал: "Я свидетельствую, что ты среди офтальмологов единственный и самый знающий. Но ты знаешь, что это дело сопряжено с болями, мучающими душу, и порождает страдания, вызывающие у человека усталость. Быть может, жизнь моя подходит к концу и смерть моя близка. В этом случае для такого, как я, не приличествует,

чтобы в оставшуюся жизнь поменять удовольствие на боль и страдание. Стало быть, возвращайся к себе, я благодарен тебе за твои добрые намерения и стремления". Он одарил его богатыми дарами».¹

О дате смерти ар-Рāзй в источниках и исследованиях нет единого мнения. Кади Са'ид Андалузй, Ибн ал-'Ибрий и ал-Кифтй сообщают, что он скончался в 320/932 г. Ибни Халликан считает, что ар-Рāзй умер в 321/933 г. Абул Хайр Хаммār отмечает, что ар-Рāзй умер между 290 и 300 /903–313 гг. По Ибн Ширану, ар-Рāзй скончался в 364/975 г. Парвиз Азкāйй предполагает, что в данном случае год смерти Абу Бакра ар-Рāзй перепутан с годом кончины его ученика Абу Закарийа Иахйа ибн Адий. Махди Мухаккик, автор книги «Файласуфи Рай» («Философ из Рея»), основываясь на источниках, в одном случае пишет, что ар-Рāзй умер в 320/932 г., а в другом – в 330/941 г.² Но, по всей вероятности, наиболее достоверной является точка зрения Абу-р-Райхана ал-Берунй, который в своем трактате «Перечень книг ар-Рāзй» указывает, что он умер в Рее 5 ша'бана 313 г.х.к., соответствующего 25 октября 925 г. В настоящее время именно эта дата считается наиболее достоверной.

Как личность ар-Рāзй, по свидетельству источников, был человеком по настоящему гуманным. Ибн ан-Надим свидетельствует, что «он был милостивым, добрым и благосклонным к людям, милосердным к бедным [и больным]. Даже выдавал им большие пайки и ухаживал за ними»³. Свидетельством тому могут служить и его труды «Тому, кого не посещает врач», известный как «Медицина

¹ ابو ريحان بيروني، فهرست كتابه‌ای رازی و نهای کتابه‌ای بیرونی، تهران، ۱۳۷۱، ص ۴۰۵.

² См.: Парвиз Азкāйй. Указ. соч. С. 118.

³ ابن النديم، الفهرست، المطبعة الرحمانية (بدون تاریخ) ص ۴۱۹.

бедных», и «Лекарства, легко находимые везде». Сам же ар-Рāзй свой практический образ жизни описывает следующим образом: «Что же касается практической части философии, то я с помощью Аллаха и при содействии его ни в чем в своей жизни не преступал двух порогов, которые сам же определил, и в своих деяниях не проявлял ничего такого, чем заслужил бы хоть слово упрека в том, что житие мое не есть житие философское. Я никогда не сопровождал правителя ни в качестве его оруженосца, ни в качестве распорядителя его дел, а лишь в качестве лекаря и собеседника, выполнявшего две задачи: либо лечение и исцеление недугов его тела во время болезни, либо увлекательные беседы и назидания. Аллах знает о праведности моей — во всем том, в чем я хотел принесения пользы ему и его подданным. Никогда не просыпалась во мне ни жадность к собиранию богатства и излишеств, ни желание присоединиться к людским распрям, их вражде и несправедливости. Наоборот, по отношению ко мне общеизвестно противоположное всему этому и, более того, добровольное воздержание от многих моих законных прав. Что же касается моей еды, питья и развлечений, то тот, кто часто наблюдает за мной, знает, что я не перехожу в этом грани в сторону чрезмерности. Точно так же я поступаю и в остальных своих делах, касается ли это одежды или обуви, слуг или невольниц. А любовь моя к науке, страсть к ней и старания в ней общеизвестны тем, кто окружал меня и наблюдал это во мне. С самой юности и до сей поры жизни я был столь глубоко поглощен ею, что если случилось услышать мне о книге, которую я не читал, или об ученом человеке, с которым мне ранее не доводилось встречаться, то я более не обращал внимания ни на какие занятия — даже если от этого был мне огромный ущерб, —

до тех пор, пока не добывал той книги и не узнавал того, что знал тот ученый муж. В терпении и усердии своем я достиг того, что мелким почерком написал за год свыше двадцати тысяч листов, а над «Большим всеобъемлющим сводом» трудился на протяжении пятнадцати лет, работая днем и ночью до такой степени, что ослабло мое зрение и у меня к тому же произошел от этого разрыв мышцы руки, что мешает мне в настоящее время продолжить чтение и писание. Однако я и в таком состоянии не оставляю их в меру своих сил и прибегаю всегда к помощи тех, кто читает мне и записывает с моих слов.

Если же, конечно, такое число совершенных мною дел в действительности умаляет мое положение в философии и если цель следования философскому житию, по их мнению, состоит не в том, что мы описали, то пусть они докажут нам это устно или письменно, дабы мы приняли их доводы, если они преподнесут их научно обоснованными, или отвергли их, если докажем ошибочные места и погрешности в них. Уж лучше пусть я проявлю слабость в практической части философского жития. Но что тогда они могут сказать по поводу научной части? Если они и в этом хотят умалить мое достоинство, то пусть уж выскажут в лицо мне то, что они намереваются сказать по этому поводу, с тем чтобы мы рассмотрели их высказывания и повиновались затем их правде или же отвергли их ложь»¹.

Как философ и ученый ар-Рāзй был энциклопедически образованным человеком. Приведенный ниже перечень его сочинений показывает, что он был глубоко просвещенной личностью во всех областях науки своей эпохи – в философии, медицине, химии, науках о природе и

¹ ابو بكر محمد بن زكريا الرازي. رسائل فلسفية. ص. ١٠٩-١١١.

культуре. По собственному его признанию, он только математикой занимался в меньшей степени – в меру необходимости. **Труды его показывают, что он обладал глубоким творческим мышлением, ему было совершенно чуждо подражательство и поклонение научным авторитетам.** Это подтверждается полемическим духом его трудов и обоснованной критикой многих авторитетных ученых и философов античного мира, включая Аристотеля и Галена, а также его авторитетных современников – ал-Киндī, ал-Джахиза, Хусайна ат-Таммāра, ас-Сарахсī, Абу Хāтима ар-Рāзī, Мансура ибн Тасхī, Мухаммада ибн Лайса ар-Расайли и др.

2. Наследие Абу Бакра ар-Рāзӣ

Судя по источникам, содержащим перечень сочинений ар-Рāзй, он был ученым-энциклопедистом, оставившим потомкам огромное научное и философское наследие. Первый перечень сочинений мыслителя под названием «ар-Рисола ал-хāдия илā фихрист» («Путеводный трактат к перечню») был составлен самим мыслителем. Но трактат этот, по-видимому, до нас не дошел. Однако он был известен Ибн ан-Надиму (X в.) – автору знаменитой книги «ал-Фихрист» и приведен им в своем сочинении. Это подтверждается его указанием, что «книги, написанные ар-Рāзй, приведены по его «Перечню». В третьем разделе седьмой статьи своего труда, посвященной философам, он приводит название 145, а в десятой части десятой статьи, посвященной химикам, – 19 работ ар-Рāзй, что в целом составляет 164 названия.¹ Однако ар-Рāзй в своей работе «ас-Сират ал-фалсафийа» («Философское житие») пишет: «Короче гово-

¹ Ибн Надим. Там же. С. 415—420; 504.

ря, до сегодняшнего дня, когда пишется настоящая книга, из-под моего пера вышло около 200 книг, статей и трактатов, посвященных различным отраслям философии – естественной науке и науке божественной»¹.

К ранним источникам, характеризующим творчество ар-Рāзй, следует отнести и «Та'рих ал-хукамā» («История мудрецов») Джамāl ад-дина ал-Кифтй. Судя по тому, что последний указывает, что «сочинения ар-Рāзй приводятся по его «ал-Фихристу»², можно предположить, что он при составлении перечня трудов ар-Рāзй либо опирался непосредственно на «Путеводный трактат к перечню» самого мыслителя, либо исходил из «Фихриста» Ибн ан-Надима. Разница между ним и Ибн ан-Надимом состоит в том, что он не приводит названий химических трудов ар-Рāзй, зафиксированных Ибн ан-Надимом в десятой части десятой статьи его труда.

Важным источником для изучения творчества ар-Рāзй является «Трактат о перечне книг Мухаммада Закарийи ар-Рāзй» Абу ар-Райхана ал-Берунй (973–1049), написанный в 427/1027 г., где наряду с перечнем трудов ар-Рāзй он приводит и перечень своих сочинений, вышедших из-под его пера к этому времени. Ал-Берунй в своем трактате перечисляет 184 работы ар-Рāзй, классифицируя их по различным отраслям знания. «Путеводный трактат к перечню» самого ар-Рāзй и «ал-Фихрист» Ибн ан-Надима ему, по-видимому, не были известны, ибо во введении к своему трактату он пишет: «...Я в меру возможностей удовлетворил твою просьбу и записал для тебя названия книг Абу Бакра, которые видел или при указании его самого встретил их названия в [других] его трудах».³

¹ محمد ابن زكريا رازي. السيرة الفلسفية. تهران، ۱۳۷۱، ص – ۱۰۱.

² جمال الدين ابى الحسن علي بن يوسف القفطي. تاريخ الحكماء. لبيزك، ۱۹۰۳، ص-۲۷۳.

³ ابو ريحان محمد ابن احمد بيروني. فهرست كلياته رازي و نامهاي كلياته بيروني، تهران، ۱۳۷۱، ص – ۲.

Для изучения творчества ар-Рāзй и определения его места в истории философии, медицины, химии и других естественных наук, а также для понимания его взглядов на сущность религии и пророчества, отношения к другим философским и религиозно-философским течениям большое значение имеет «Уюн ал-анбā фи табакāt атиббā» («Источники сообщений о категориях врачей») Ибн Аби Усайби'и (XIII в). Он перечисляет 238 книг, трактатов и статей, вышедших из-под пера ар-Рāзй. При этом значение этой работы Ибн Аби Усайби'и состоит в том, что он, характеризуя сочинения мыслителя, отвергает многие обвинения в его адрес, например, обвинение его в вероотступничестве и богохульстве.

Творчеству ар-Рāзй посвящена обширная книга Махмуда Наджмāбādй «Муаллафот ва мусаннафāti Рāзй» (Произведения и сочинения ар-Рāзй, Тегеран 1339). Он в ней приводит 271 название сочинения ар-Рāзй. Если даже предположить, что у Ибн Аби Усайби'и и Наджмабадй некоторые сочинения ар-Рāзй под разными названиями перечисляются дважды и даже трижды, тем не менее, количество его трудов превышает двести названий, ибо и после «Философского жития», как пишет сам ученый, он «продолжал читать глазами других и писать чужими руками».

Здесь перечень трудов ар-Рāзй мы приводим по трактату Абу Райхана ал-Берунй, ибо он имеет то преимущество, что в нем сочинения мыслителя классифицированы по различным отраслям науки, что позволяет без особого труда понять место и роль ар-Рāзй в истории философии, медицины, химии, естественных и математических наук, а также в истории культуры.

Книги по медицине

1. **جامع كبير و قد عرف بالحاوي** – Большой свод, известный как «Объемлющая книга». Представляет собой полную энциклопедию медицинских знаний, достигнутых к первой четверти X века. «Ал-Хāвī» в 1279 г. Фараджем ибн Салимом был переведен на латинский язык под названием «Continens» и издавалась в 1486, 1505, 1506, 1509, 1542 г.г. в Венеции. Девятая книга «ал-Хāвī», посвященная лекарственным препаратам, в Европе долгое время после Ренессанса была одним из важнейших фармакологических источников.¹

2. – اثبات الطب – Обоснование врачебной науки.

3. – المدخل الى الطب – Введение в медицину.

4. — الرد على الجاحظ في مناقضته الطب — Опровержение «О несогласии с врачебной наукой» Джахиза.

5. – الرد على الناسي في نقضه الطب – Опровержение «Об отрицании медицины» ан-Нашй.

**6. – في محنة الطبيب و كيف ينبغي ان يكون – Об испытании
врача и каким ему следует быть.**

7. – المرشد – Руководство [по медицине].

8. – **الكناش² المنصوري** – **Мансуров медицинский сборник**. Она также называется «ал-Китāб ал-мансурй» («Мансурова книга»). После «ал-Хāвйй» считается самой важной книгой ар-Rāzй по медицине.

«Мансурова книга» в 1481 г. была переведена Джерардом Кремонским на латинский язык под названием «Lider Almansoris». Она издавалась в латинском переводе в 1484, 1492, 1493, 1498, 1501, 1510, 1519 (Венеция, Ита-

مهدي محقق. فيلسوف ري. تهران ۱۳۴۹. ص - ۵۷.^۱

² Слово (Кунāш) арамейского происхождения и означает «сборнику», «свод». В арабском языке означает медицинский сборник вообще, рецептурный сборник в частности.

лия), 1533, 1544, 1551 (Базель), 1641, 1684 гг. и являлась учебным пособием в медицинских университетах Европы вплоть до начала XVII в.

9. — تقاسم العلل — Классификации болезней.

Представляет собой своего рода медицинский терминологический словарь, полезный при переводах медицинских текстов на разные языки. Джерардом Кремонским была переведена на латинский язык.

10. — الطب الملوكى — Царственная медицина. Книга написана для Али ибн Вахсудāна — правителя Табаристана. В ней автор изложил условия и принципы медицинского обслуживания и лечения высокопоставленных лиц государственного ранга, их семей и домочадцев.

11. — من لا يحضره الطبيب — Тому, кого не посещает врач. Известна и как «Тибб ал-фукарā» — «Медицина бедных».

12. — الادوية المسهلة الموجودة في كل مكان — Слабительные средства, доступные всюду.

13. — القراياذين الكبير — Большая книга о фармакологии.

14. — القراياذين الصغير — Малая книга о фармакологии.

Эти две книги, судя по их названиям, посвящены рецептуре и фармакологии. Первая предназначена медикам-специалистам, вторая — начинающим врачевателям.

15. — الاكليل — Коронч [медицины]. Приписывается ему, но о ней сведений нет.

16. — كتاب الفاخر — Великолепная книга. В ней, согласно Ибн Абй Усайби'а, автор наилучшим образом излагает сущность различных болезней и способы их лечения.

17. — دفع مضار الاغذية — Устранение вреда пищевых продуктов. Известна и как «Манāфй' ал-агзия ва даф'и

мазāрихā» («Польза пищевых продуктов и профилактика их вреда»). Список книги, переписанный в 403 г.х., хранится в Мосуле. Переведена на персидский язык Абу Алй Наинй.

18. — كتاب الجدري و الحصبة — Книга об оспе и кори. Наиболее древняя и ценная книга об оспе и кори, в которой впервые дифференцируются эти две болезни. Известный историк медицины Нейбургер, определяя значение этой работы ар-Рāзй, писал: «По своей важности она занимает высокое место в истории эпидемиологии как самая ранняя монография об оспе и показывает, что ар-Рāзй был добросовестным практиком, свободным от догматических предрассудков».¹ Опубликованы ее переводы на греческий (1548 г.), латинский (1498, 1555 гг., Венеция; 1781 г., Готтенген), французский (1762 г. Париж), английский (1748г. Лондон), русский (1898 г., Санкт-Петербург), персидский (60-е гг. XX в., Тегеран) языки.

19. — كتاب في تولد الحصاة — Книга о возникновении конкрементов (камней).

20. — كتاب في القولنج — Книга о коликах.

21. — كتاب في النقرس و اوجاع المفاصل — Книга о подагре и болях в суставах.

22. — كتاب الفالج — Книга о параличе.

23. — كتاب في اللقوة — Книга о параличе лица.

24. — في حياة الكبد — О строении печени.

25. — في حياة القلب — О строении сердца.

26. — في حياة الانثيين — О строении яичек.

27. — في حياة الصماخ — О строении слухового канала.

28. — في الفصد — О кровопускании.

29. — الصيدنة — Фармацевтика.

¹ Цит. по: Каримов У.И. Неизвестное сочинение ар-Рази «Книга тайны тайн». Ташкент, 1957. С. 33.

30. — كتاب الابدال — Книга о замене [лекарственных средств]. По свидетельству Ибн Абй Усайби'и, в ней анализируется вопрос о замене общепринятых в медицине лекарств, о лечении и его законах и способе использования этих законов. В библиотеке Маджлиси шураи милли Ирана хранится один ее список под № 1548 (1538).

31. — اطعمة المرضى — Питание больных.

32. — منافع السكندجيين — Пользы саканджабина.

33. — علاجات الابنة — Лечение пассивной педерастии.

34. — كتاب جمع فيه الاعمال بالحديد — Книга, в которой собраны операции, осуществляемые посредством железных [инструментов]

35. — كتاب الكبير في العطر و الانباجات و الادهان — Большая книга о духах, запахах и маслах.

36. — تقديم الفاكهة قبل الطعام و تأخيرها منه — Прием фруктов до еды и после нее.

37. — فيما جرى بينه و بين جرير الطبيب في التوت عقيب البطيخ —

О диалоге между ним и врачом Джариром о приеме тутовых ягод после приема дыни.

38. — في النزلة التي كانت تعرى ابا زيد — О простуде, постигшей Абу Зайда.

39. — في العلة التي تحدث الورم و الزكلم في رؤوس الناس وقت الورد — О причине, вызывающей воспаление и простуды в головах людей во время [цветения] роз.

40. — في وجوب استقراغ في اوائل الحميات — О необходимости рвоты в начале лихорадки.

41. — في الماء المبرد بالثلج و المبرد على الثلج — О воде, остуженной снегом и на снегу.

42. — في العلة التي لها يزعم جهال الاطباء ان الثلج يعطش — О причине, согласно которой врачи-невежды утверждают, что снег порождает жажду.

43. — في النقرس — О подагре.

44. – **في العلل القاتلة لعظمها و قاتلة لظهورها بقتة** – О болез-
нях, убивающих в силу своей тяжести и внезапности
проявления.

45. – **في علة الموت الوحي من السموم** – О причине быст-
рой смерти от самума (горячего ветра).

46. – **في ان الحمية المفرطة ضارة باصحاء** – О том, что
сильная лихорадка вредит здоровым людям

47. – **في ان الطين المتقل به منافع** – О том, что в десерт-
ной глине много пользы.

48. – **في علة تعطيش السمك** – О том, почему рыба вы-
зывает жажду.

49. – **في العلة التي لها صارالنائم يعرق اكثر من اليقظان** – О при-
чине того, что спящий потеет больше, чем бодрствующий.

50. – **في العلة التي لها صار الخريف ممرضاً** – О том, почему
осень приносит болезни.

51. – **في العلة التي لها يدفع الحر مرة بالتكشف و مرة بالتدثر** – О
причине, из-за которой температура иногда устраняет-
ся раскрытием, а иногда укутыванием.

52. – **في ان اللطبيب الحاذق ليس يقدر على ابراء العلل كلها و ان ذلك** – О том, что самый искусный врач не в
состоянии лечить все болезни, ибо это не в силах чело-
веческих.

53. – **في انه ينبغي للطبيب ان يتلطف لايصال الناس الى شهواتهم**

О том, что врач должен проявлять милость к
людям в достижении их желаний.

54. – **في الاغراض المميلة لقلوب كثير من الناس عن افاضل الاطباء** – О факторах, больше склоняющих сердца
людей к врачам-неучам, нежели к ученым врачам.

55. – **في العلة التي لها ترك بعض الناس و راعاهم الطبيب و ان** – О причине, из-за коей некоторые люди и
чернь отказываются от врача, хотя он и искусен.

О том, почему врачи-невежды и женщины преуспевают больше, чем ученые.

57. – سمع الكيان – Слушание о природе.

58. — الرد على المسمعي في رده على القائلين بقدم الهيولى
Опровержение «Опровержения тех, кто признает из-
вечность первоначальной» ал-Мисма'и.

60. – الهولى الكبير – Большая [книга] о первомате-

рии.

62. – Диалог
ду ним [ар-Рāзī] и Абу-л-Касимом ал-Ка'абī о
ени.

63. – О разли-
чии между началом вечности (долготы) и началом
движения

Сочинения ар-Рāзй, приведенные под №№ 58, 59, 60,

¹ В Античности и Средневековье «физикой» называлось все естественнонаучное знание.

² Махдии Мухаккик. Там же. С. 78.

71. — **في ان للجسم محركاً من ذاته طبيعياً** — О том, что телу имманентно присущ естественный двигатель.

72. — **في انه يمكن ان يكون سكون و افتراق لم يزل و لا يمكن ان يكون حركة و اجتماع لم يزل** — О возможности извечности покоя и разобщения, но невозможности извечности движения и совмещения.

73. — **في العادة و انها تحول طبيعة** — О привычке и о том, что она есть изменение натуры.

74. — **في البحث ان الارض اهي حجرة في الاصل ام طينة** — Спор о том, что есть земля по сути — камень или глина?

75. — **في علة جذب المغناطيس الحديد** — О причине притягивания железа магнитом.

Эта книга, по-видимому, не сохранилась. Но в «Сомнениях о Галене» вопрос о пустоте и притяжении железа магнитом рассматривается подробно.

76. — **في عطش و سبب ازدياد الحرارة** — О жажде и причине повышения температуры.

77. — **في ان مركز الارض ينبوع البرد** — О том, что центр Земли есть источник холода.

78. — **في جو الاسراب** — О воздухе подземелий.

79. — **في الرد على حسين التمار على جو الاسراب** — Об опровержении [взглядов] Хусейна ат-Таммāра относительно воздуха подземелий.

80. — **في الشعر** — О волосах.

81. — **في الخيار المر** — О горьком огурце.

82. — **في رد على السرخسي في امر الطعم المر** — Об опровержении ас-Сарахси относительно горького вкуса.

83. — **في الطة التي لها صار مبتري من البدن لا يلتصق به** — О причине, из-за которой отделившееся от тела более с ним не соединяется.

84. — **في معرفة تطريف اجفان** — О познании [причин] дергания век.

85. — **في الازمنة والاهوية** — О временах и погодах.

не только по поводу медицинских воззрений Галена, но и относительно многих его философских концепций, как например, концепции извечности и (или) возникновения мира во времени, возникновения и уничтожения, времени, места и первома́тери, материи и формы, пустоты и наполненности; тела и субстанции и т.д. В свете этой своей особенности настоящая книга становится важным источником, позволяющим понять философские взгляды ар-Рāзй, и в определенной мере возмещает утерянные его сочинения.

Но книга «Сомнения о Галене» ценна и по другим соображениям: она (1) раскрывает сущность и содержание работ Галена, от которых осталось одно только название, и этим самым способствует лучшему пониманию его места в истории науки; (2) служит важнейшим источником о жизни и творчестве самого автора, ибо он в ней излагает некоторые моменты своей жизнедеятельности, ясно выражает многие свои медицинские, философские и этические взгляды, перечисляет ряд важных своих трудов и раскрывает их содержание.

89. — فيما وقع للجاحظ من التناقض في فضيلة صناعة الكلام – О противоречиях, допущенных Джāхизом в книге «Достоинство искусства калама».

Современник ар-Рāзй мутазилитский мутакаллим Абу Усман Умар ибн Бахр ал-Джāхиз в своей книге «Китаб ал-Хайвāн» («Книга о животных») утверждал, что все врачи (медики) должны быть мутакаллимами. Если медицина, утверждал он, будет основываться на каламе, то в ее основоположениях никаких противоречий не возникнет. В этой связи он составил книгу «Фазилату санā'ати-л-калām» («Достоинство искусства калама»). Ар-Рāзй в названной своей книге попытался раскрыть противоречия и непоследовательность этого мнения Джāхиза.

Книги по логике

90. — المدخل الى المنطق — Введение в логику.

Об этой книге ар-Рāзй никаких сведений нет. О ее содержании можно судить либо по одноименной книге Галена, либо по «ал-Мадхал» («Введение») логической части «Исцеления» Ибн Сины. Исходя из этих источников, можно предположить, что ар-Рāзй в своей книге обсуждал вопрос о предмете, сущности, задачах и значении логики, о понятиях и универсалиях.

91. — جوامع قاطغوريوس و باريرمناس و انولوطيقا — Свод книг «Категории», «Суждения» и «Аналитики».

О том, сохранилась ли эта книга до наших дней, никаких сведений нет. Но, судя по названию, она наверняка содержала сводное изложение учений о категориях, суждениях и силлогизмах в духе Аристотеля, а может быть, критику, развитие и совершенствование его взглядов.

92. — في المنطق بالفاظ متكلمي اسلام — О логике в понятиях мутакаллимов ислама.

Эта книга ар-Рāзй, по-видимому, не сохранилась. Но по ряду косвенных данных можно определить ее общее содержание. Дело в том, что уже первое поколение мусульманских мутакаллимов считало греческую науку, в том числе и ее логику, вошедшую в интеллектуальную жизнь мусульман, еретической. Поэтому, во избежание обвинения в ереси, мусульманские мутакаллимы стремились заменять греческие логические термины, понятия и категории на так называемые каламистские. Абу ар-Райхан Берунй, указывая на отвращение мутакаллимов к логике в связи со схожестью ее терминологии с греческой, пишет, что теперь, когда мутакаллимы используют ее методы согласно своим привычным понятиям, она не вызывает у них отвращения. Он пишет: «Мы видим, что они в

диалектике, основах калама и фикхе используют методы логики, но соответственно своей терминологии, и не брезгают ею».¹ Название книги ар-Рāзй и свидетельство Абу ар-Райхана, показывают, что традиция замены греческой логической терминологии привычной каламистской началась давно, во всяком случае, до эпохи жизни и деятельности ар-Рāзй. Его книга была ответом на эту традицию. Мы сейчас не располагаем данными, как конкретно видоизменяло первое поколение мусульманских мутакаллимов направленность греческой логики. Но сохранились труды более поздних мутакаллимов – ал-Газзалий, Фахр ад-дина ар-Рāзй, Шахаб ад-дина Сухраварди, Ибн Таймии и Тафтазанй, – которые проливают свет на этот вопрос. По сочинениям этих мыслителей видно, что они пытались заменить греческие категории логики, начиная с ее названия и кончая категориями каждого ее раздела.

Эта книга, по-видимому, не сохранилась, и о ее содержании сказать что-либо определенное трудно. Но если судить по одноименным трудам других мыслителей, например, по «ал-Бурхāну» Ибн Сины, то с уверенностью можно сказать, что ар-Рāзй в этой своей работе обсуждал проблемы сущности науки, достижения истинного знания, принципов доказательства и опровержения. Об этом же свидетельствует критика ар-Рāзй в «Сомнениях о Галене» некоторых положений книги «Доказательства» греческого мыслителя.

Книга наверняка не сохранилась. Но, судя по «Сомнениям о Галене», ар-Рāзй в ней обсуждал вопрос о принципах аргументации при доказательстве.

95. – قصيدة في المنطق – Касыда о логике.

Не известно, дошла ли до наших дней эта касыда. Поэтому трудно сказать, какие разделы логики в ней были изложены в стихах. Очевидно только одно: проблемы логики излагались в стихах ради лучшего усвоения правил и принципов логики учащимися.

96. – في الخبر كيف يسكن اليه و ما علامة المحقق منه – Об известиях и о том, как они воспринимаются и каковы признаки их истинности.

В IX–X вв. вопрос об известиях, касающихся прошлого, способов их принятия, принципов установления их истинности и ложности был предметом особого спора между учеными, особенно мутазиллитами. Вопрос этот был сопряжен и с проблемой принятия преданий пророков. Некоторые ученые, например Абу Исā ал-Варра̄к, не принимали не только единичное известие о прошлом, но и связанные, непрерывные, контекстуальные сообщения о нем. Другие ученые, как, например, Ибн ар-Рāвандī, доказывали истинность как единичных, так и связанных, контекстуальных известий, ибо считали, что в противном случае мы остаемся в полном неведении о прошлом, о далеких странах и давно минувших событиях. Поэтому предания пророков следует принять как истинные. Третья группа ученых этого времени, например Хасан ибн Сахл в своей книге «Фй-л- хабар аллази яхбару бихи касируна» («Об известии, передаваемом многими»), утверждала, что мнение о том, что известие, передаваемое многими, является по сути своей истинным, несостоятельно.¹

Нет сомнения, что Абу Бакр ар-Рāзй, живший во второй половине IX — первой четверти X века, в этой своей работе обсуждал означенные выше вопросы, в том числе и вопрос о качестве преданий пророков.

¹ Махдии Мухаккик. Файласуфи Рай. С. 93–94.

Книги по математике и астрологии

97. — **في مقدار ما يمكن ان يستدرك من النجوم عند من قال انها احياء** — **О количестве звезд, которые могут познать те, кто говорит, что они живые и разумные, и те, кто этого не говорит.**

98. — **في الحياة** — **Об астрономии.**

99. — **في علة قيام الارض وسط الفلك** — **О причине стояния Земли в центре Неба.**

100. — **في انه لا يتصور لمن لم يرتض بالبرهان ان ارض كرية و** — **الناس حواليتها** — **О том, что не удовлетворяющийся доказательством не может представить, что Земля шарообразна и люди находятся вокруг нее.**

101. — **في ان طلوع الكواكب و غروبها من حركة السماء دون حركة الارض** — **О том, что восход и заход звезд обусловлены движением Неба, а не движением Земли.**

В античности идею вращения Земли вокруг своей оси признавали пифагорейцы и Аристарх Самосский (конец IV — первая половина III в. до н.э.). В средние века сторонниками этой идеи были индийский математик и астроном Ариабхата (ок. 475 — ?) — автор астрономического трактата «Ариабхатиам» и наш соотечественник Абу Са'ид Ахмад ибн Мухаммад Абд ал-Джалил ас-Сиджзй (вторая половина IV века хиджры) — изобретатель астролябии «завкй». Судя по названию книги ар-Рāзй, можно предположить, что он оставался сторонником теории геоцентризма.

102. — **في ان الكواكب على غاية الاستدارة ليس فيها نتوء و اغوار** — **О том, что звезды предельно шарообразны и нет у них возвышенностей и впадин.**

103. — **في علة تحرك الفلك على استدارة** — **О причине кругового движения Неба.**

104. — **في ان الضلع غير مشارك للقطر** — **О том, что угол не причастен к диагонали (диаметру).**

105. — **كيفية الابصار** — **Качество зрения.**

106. – في العلة التي لها يضيق النظر في النور و يتسع في الظلمة
О причине, по которой зрачок при свете сужается, а в
темноте расширяется

107. – تفسیر کتاب طیمولس – Комментарий к книге «Тимей».

«Большая книга о пульсе» принадлежит древнеримскому врачу Галену. Ар-Рāзй в «Сомнениях о Галене» указывает: «...Эта книга, несмотря на все величие и мудрость Галена, вызывает множество сомнений. Я с божьей помощью принял решение написать отдельную книгу, в которой перечисляю и исследую эти сомнения».

110. – تلخیص لعل و اعراض – Компендиум книги «Болезни и их симптомы».

112. – **تلخيص فصول بقراط** – Компендиум книги «Афоризмы» Гиппократ.

[illegible]

114. – العلم الالهي الصغير على رأى سقراط – Малая книга
метафизики сообразно взглядам Сократа.

Ар-Рāзй в «ас-Сират ал-фалсафийа» называет Сократа «Наш предводитель». Известно, что Сократ излагал свои взгляды только устно. Но его образ и взгляды зафиксированы в диалогах Платона. Ар-Рāзй, по-видимому, излагает метафизические взгляды Сократа, исходя из диалогов Платона. Поэтому для уяснения ее содержания следует обратиться к диалогам Платона и изречениям Сократа, приведенным в них.

115. – جوابه عن انتقاد ابى القاسم عليه – Его ответ на критику Абу-л-Кāсыма.

По всей вероятности, эта книга представляет собой ответ ар-Рāзӣ на критику его взглядов со стороны Абу-л-Касыма Балхӣ¹ – современника мыслителя, который опровергал основные положения его «Китаб ал-илм ал-илāхӣ ал-кабир» («Большой книги о божественной науке»).

116. – العلم الالهى الكبير – Большая книга метафизики.

Эта книга ар-Рāзй является наиболее важным его сочинением в области философских и теологических наук. Но она, как и многие другие его труды, до нас не дошла. Поэтому о ее содержании можно судить по тем отрывкам, которые сохранились в трудах его критиков — ал-Фārābй, Ибн ал-Хусайма ал-Басрй, Ибн Ридвāна ал-Мисрй, Абу Хāтима ар-Рāзй, Нāсйра Хусрава ал-Кубадийани, Ибн Хазма Зāхирй ал-Андалусй и многих других. Суммируя материалы источников, иранский ученый Махди Мухаккик пришел к заключению, что ар-Рāзй в «Китаб ал-илм ал-илāхй» («Книга о метафизике») обстоятельно обсуждал

¹ О нем более подробно см.: Махдии Мухаккик. Файласуфи Рай. С. 31 – 35.

следующие чрезвычайно важные мировоззренческие вопросы, находившиеся в центре внимания интеллектуальной элиты его эпохи:

- нравы, обычаи и взгляды харранитских сабиев;
- субстанция и акциденция и вопрос о том, к какой из этих двух категорий относится Всевышний Аллах;
- сущность и значение взглядов манихеев и дуалистов;
- сущность, значение и принципы античной натурфилософии, особенно атомизма Демокрита и взглядов пифагорейцев;
- сущность метемпсихоза и его варианты;
- пустота и наполненность в мире;
- природа души, ее освобождение от тела и от мира сего;
- сущность пророчества, пророческой миссии и значение религии в жизни народов;
- природа добра и зла, добро и зло в мире;
- теория пяти извечных и нетленных субстанций.

Ал-Берунй во введении к своему «Трактату о перечне книг ар-Рāзй» пишет: «Я читал его книгу «О метафизике». Он в ней открыто следовал Мāнй, особенно его книге, называемой «Сифр ал-асрār» («Книга тайн»)).¹ Думается, что ал-Берунй не совсем прав, ибо Абу Бакр ар-Разй выступал против всех религий, в том числе и манихейства. Кроме того, в перечне трудов ар-Рāзй названы его сочинения, написанные в опровержение последователей манихейства.

117. — **في ايضاح غلط المنتقد عليه في علم الهى** — О разъяснении ошибки критика его «Метафизики».

118. — **في الفلسفة القديمة** — О древней философии.

Древняя греческая натурфилософия была основана представителями милетской философской школы — Фалесом (ок. 625 — ок. 547 до н.э.), Анаксименом (VI в. до н.э.),

ابو ريحان محمد بن احمد بيروني. فهرست كتبهاي رازي و نامهاي كتبهاي بيروني، تهران، ۱۳۷۱، ص ۳-¹

Анаксимандром (ок. 610 – после 547 до н.э.) и философом ионийской школы Гераклитом (конец VI – начало V в. до н.э.), искавшими материальную первооснову бытия. Новый этап в развитии древнегреческой натурфилософии был связан с именами Анаксагора (ок. 500 – 428 до н.э.), выдвинувшего идею о неразрушимых, бесконечных элементах бытия, делящихся до бесконечности, и Эмпедокла (490 – 430 до н.э.), считавшего корнями всего сущего четыре элемента – землю, воду, воздух и огонь. Античная греко-римская натурфилософия в форме атомизма была развита Левкиппом (500 – 440 до н.э.), Демокритом (460 – 370 до н.э.) и Эпикуром (341 – 270 до н.э.). Судя по названию книги ар-Рāзй, она была посвящена анализу проблемы этой античной греко-римской натурфилософии. Можно предположить, что он в ходе изучения этой философии пришел к идее философии атомизма и теории пятеричной субстанции.

119. – في الانتقاد و التحذير على اهل الاعتزال – О критике и предостережении мутазиликов.

120. – الاشفاق على المتكلمين – Снисхождение к мутакаллимам.

121. – ميدان العقل – Сфера разума. Эта книга мыслителя, по-видимому, не сохранилась. Но о ее содержании можно судить по «Духовной медицине» автора, где дана сжатая его концепция разума, согласно которой разум обладает абсолютной непогрешимой гносеологической силой.

122. – الحاصل – Итог.

123. – رسالة الهادية الى الفهرست – Путеводный трактат к «Перечню».

Представляет собой, как уже сказано, перечень трудов ар-Рāзй, составленный им самим.

124. – قصيدة الالهية – Божественная касыда.

125. – في سبب خلق السباع – О причине создания зверей.

126. — الشكوك على ابرقلس — Сомнения о Прокле.

Прокл (410 – 485) – представитель афинской школы неоплатонизма, осуществивший универсальную конструктивно-диалектическую разработку всей системы неоплатонизма на основе триадического метода: (1) пребывание в себе, (2) исхождение (эманация) из себя, (3) возвращение из небытия обратно в себя. Будучи неоплатоником, в вопросе о вечности мира он выступил на стороне Аристотеля и разработал восемь аргументов в пользу его вечности. На основе названия работы ар-Рāзй, не дошедшей до нас, можно предположить, что он в этой своей работе опровергал аргументы Прокла о вечности мира. Ибо, с его точки зрения, как будет показано (гл. II), вечна и нетленна первома́терия, а не мир.

127. — نقض كتاب التدبير — Опровержение «Книги [химических] опытов».

128. — نقض كتاب فروريوس الى انايو المصر — Опровержение послания Порфирия к Анебону Египетскому.

Порфирий (232 – 301 или 305) – известный античный философ-неоплатоник, ученик Плотина (204(5) – 270). Анебон – египетский жрец, живший в то же самое время, что и Порфирий. В отличие от Порфирия, он был сторонником древней натурфилософии. Порфирий в своем послании к нему, по-видимому, опровергал принципы древней натурфилософии. Абу Бакр ар-Рāзй, будучи сторонником древней натурфилософии в его атомистическом варианте, по всей вероятности, опровергал платоново-плотинские метафизические идеи Порфирия.

129 – 130. — كتابان الى الحسن ابن محارب القمي — Два послания Хасану ибн Мухāрибу ал-Кумй.

Книги по сверхъестественным наукам

131. — كتاب النفس الصغير — Малая книга о душе.

132. — كتاب النفس الكبير — Большая книга о душе.

Эти два очень важных сочинения ар-Рāзй не сохранились. Поэтому трудно судить об их содержании, философской, психологической и мировоззренческой направленности. Судя по их сохранившимся отрывкам, приведенным в сочинениях его оппонентов, важнейшими проблемами, обсуждаемыми в этих двух книгах, были проблемы извечности, нетленности, субстанциональности общей души и ее отношения к материи. Обсуждал ли ар-Рāзй в этих своих работах проблемы индивидуальной человеческой души, растительной и животной душ и их соотношения с телом, источники не проясняют. И тем не менее мы при анализе мировоззрения мыслителя попытаемся пролить свет на этот вопрос на основе его «Духовной медицины» и свидетельств его противников.

133. — في ان جواهر لا اجسام — О том, что субстанции не суть тела.

Книга эта не сохранилась. Но, зная учение мыслителя о пятернице субстанций — Аллахе (Бārй), Общей душе, первоматерии, времени, месте, а также теле, — нетрудно понять суть его мысли: тело есть соединение первоматерии и формы. Ни одна из перечисленных субстанций не есть соединение первоматерии и формы. Следовательно, эти субстанции не суть тела. Очень вероятно, что именно такова была логика мысли ар-Рāзй.

134. — نقض كتاب الوجود لمنصور ابن طلحة — Опровержение «Книги бытия» Мансура ибн Талхй.

135. — في الرؤيا المنذرة — О вещих снах.

У Ибн ан-Надима эта книга приводится под названием "كتاب الفرق بين رؤيا المنذر و بين سائر ضروب رؤيا" («Книга о различиях между вещими снами и всеми другими видами снов»). Книга эта до нас не дошла. Но исходя из теорий сновидения, распространенных в эпоху ар-Рāзй, можно предпо-

142. — **في انه لا يمكن ان يكون العالم لم يزل على ما نشاهد عليه الآن** — О невозможности пребывания мира вечно таким, каким мы его ныне наблюдаем.

143. — **في ان المناقضة بين اهل الدهر و التوحيد لنقصان القسمة في** — **اسباب الفعل** — О том, что противоречие между дахритами и монотеистами обусловлено изъянами в классификации причин действия.

144. — **فيما استدرك للقائلين بحدث جسم من الفضل على القائلين** — **بقدمها** — О превосходстве сторонников [идеи] возникновения тел над сторонниками [идеи] их извечности.

145. — **في الامامة والمؤتم** — Об имамате и имаме.

146. — **في الامامة** — Об имамате.

147. — **في الاملة على الكيال** — Об имамате вопреки Кийалу.

Сочинения ар-Рāзй, посвященные проблемам имама и имамата (145, 146, 147), не сохранились. Но судя по «Признакам пророчества» Абу Хатима ар-Рāзй можно заключить, что он в них полностью отвергал шиитско-исмаилитскую теорию имамата.

148. — **الطب الروحاني** — Духовная медицина.

Одно из немногочисленных сохранившихся философских сочинений ар-Рāзй, в которой изложены социальные и этические взгляды его автора, которые будут изложены ниже.

149. — **في السيرة الفلسفية** — О философском житии.

Ар-Рāзй находился в эпицентре научной, философской и религиозной борьбы своей эпохи. То его обвиняли в дуализме, то в ереси, то в отклонении от философского образа жизни, то в том, что никакой он не ученый и никакой не философ. «Ас-Сира ал-фалсафийа» написана мыслителем для того, чтобы отвести от себя эти необоснованные обвинения.

150. — **قصيدة في العظة اليونانية** — Касыда о поучениях греков.

Книги по химии

151. – المدخل التعليمي – Учебное введение [к химии].
152. – علل معادن – Причины [возникновения] минералов.
153. – اثبات الصناعة – Доказательство [полезности] искусства [химии].
154. – كتاب الحجر – Книга о камнях.
155. – كتاب التدبير – Книга о методе [химических опытов].
156. – كتاب الاكثير – Книга об эликсире.
157. – كتاب شرف الصناعة – Книга о достоинстве искусства [химии].
158. – كتاب الترتيب – Книга о порядке.
159. – كتاب التدابير – Книга о методах [химических опытов].
160. – كتاب الشواهد – Книга извлечений (цитат).
161. – كتاب محن الذهب و الفضة – Книга о пробах золота и серебра.
162. – كتاب سر الحكماء – Книга о тайнах мудрецов.

Все эти книги составляют единый цикл, освещающий различные проблемы химии – от сущности и превосходства химии как науки, ее инструментария и препаратов до возникновения минералов, камней, создания лекарств, испытания золота и серебра, методов химического исследования и т.д. и т.п. Для того чтобы успешно усвоить химическую науку, автор в первой книге этого цикла рекомендует изучать их в той последовательности, в которой они приведены в данном перечне.

- 163. – كتاب السر – Книга тайны.**
 Посвящена (1) разъяснению свойств веществ, (2) устройству химических приборов и (3) анализу различных химических процессов. В 13в. переведена на латинский язык

171. – الرد على الكندي في رده على الكيمياء – Опровержение «Опровержения химии» ал-Киндй.

Ал-Киндй – известный арабский философ IX в. Ему принадлежат несколько работ в опровержение химии, в том числе: «ал-Танбих 'алā худа' ал-кимийāин» («Порицание хитрости химиков»), «Фй ибтали да'ваи ман ядда'и сан'ата аз-захаб ва-л-физзат» («Об абсурдности претензий тех, кто утверждает об овладении искусством [создания] золота и серебра»). Эта последняя работа ал-Киндй и была предметом опровержения со стороны ар-Рāзй, что подтверждается свидетельством Мас'удй, который указывает: ал-Киндй написал трактат, называющийся «Ибтāl-да'ва-л-мудда'ин син'ата-з-захаби ва-л-физзати мин гайри ма'данихā» («Абсурдность претензий тех, кто утверждает об овладении искусством [создания] золота и серебра не из их минералов»). Ар-Рāзй пишет: «Я точку зрения ал-Киндй считаю абсурдной и думаю, что это дело допустимо».¹

172. – الرد على محمد ابن الليث الرسائلي في رده على الكيميائيين – Об опровержении «Опровержения химиков» Мухаммада ибн ал-Лайса ар-Расāилй.

Книги по неверию

173. – في النبوات و يدعى نقض الاديان – Книга о пророчествах, называемая «Отмена религий».

174. – في حيل المتنبين و يدعى مخاريق الانبياء – Об уловках лжепророков, также называемая «Уловки пророков».

Эти два сочинения, считающиеся явными образцами еретической и антирелигиозной мысли Абу Бакра ар-Рāзй, до нас не дошли. Многие средневековые авторы, в том числе Абу-р-Райхан Берунй и Ибн Кайим, считают их сочинениями Абу Бакра ар-Рāзй. Но сам Абу Бакр ар-Рāзй в

¹ См.: Махдии Мухаккик. Там же. С.123.

перечне своих трудов, приведенном Ибн ан-Надимом в его «ал-Фихристе», о них не упоминает. Явно они не названы и в «А'лам ан-нубувва» («Признаки пророчества») Абу Хатима ар-Рāзй. Известный же историк медицины Ибн Аби Усайби'а в своей работе «'Уюн ал-анба фй табакат ат-тиббā» («Источники объяснений по разрядам врачей») относительно приписываемой Абу Бакру ар-Рāзй «Книги хитростей (уловов) лжепророков» пишет: «"Книга уловов лжепророков", из-за коей некоторые [ученые], в том числе Ридвāн ал-Мисри, третировали ар-Рāзй и считали его неверующим, не принадлежит ар-Рāзй. Если даже такая книга и написана, то она сочинена недоброжелателями и противниками ар-Рāзй и приписана ему, дабы у каждого, кто увидит эту книгу или услышит что-то о ней, сложилось бы об ар-Рāзй дурное мнение. На самом же деле сам ар-Рāзй выше того, чтобы предпринять такой шаг и написать что-то в этом духе, чтобы [за это] его осуждали».

По нашему мнению, Абу Бакр ар-Рāзй, как последовательный мыслитель, как логик, не мог, с одной стороны, написать книгу «О необходимости призыва Пророка против того, кто оскорбляет пророчество», а с другой – сочинения «О хитрости лжепророков» и «О пророчестве» (или «Об отмене религии»), таким образом противоречить самому себе и логическому закону тождества (непротиворечивости) мысли.

Книги по разным наукам

175. — **فيما يستدرکه من کتب جالينوس مما لم يذكره حنين في رسائله** — О том, что узнают из книг Галена, не упомянутых Хунайном в его трактате.

Перечень книг Галена был составлен им самим под названием «Пинокас» (в араб. переводе – «Бинокас»; «Финокас»). В этот перечень Гален включил не все свои сочи-

ния над всеми другими чувствами»). Судя по ее названию, можно предположить, что автор в ней обсуждал проблемы анатомии глаза, сохранения его здоровья, лечения от болезней, а также практическую и гносеологическую роль зрения и его превосходство над другими органами чувств.

182. – في امارات الاقبال و الدولة – О признаках счастья и преуспевания.

Трактат посвящен анализу причин и условий достижения благополучия и счастья.

183. – كتاب الخواص – Книга о свойствах [вещей].

В этой книге ар-Рāзй, рассказывая об аномальных и чудесных явлениях, приходит к выводу (в отличие от Джабира Ибн Хаййана – автора одноименного труда), что причины подобных явлений неизвестны и непосредственному познанию не поддаются. Исмаилитский ученый Мухаммад ибн Сурх Нишāпури пишет: «Знай, что Мухаммад ибн Зақарийа ар-Рāзй написал «Книгу о свойствах вещей». В ней он привел много сильных и слабых, серьезных и не-серьезных слов и, извиняясь, говорил, что он собрал эти суждения потому, что свойства многих вещей ясно познать невозможно. Среди них есть такие, которые подобны истине, но есть и такие, которых разум не принимает и считает их ложными. Однако я рассказал о них ради пользы той истины, о которой был уверен, что она – истина. В чем же я сомневался, не стал это разъяснять, ибо не был уверен, что оно ложно. Поскольку не мог отказаться от сообщений, которые существовали в книгах первых мудрецов [об аномальных и чудесных явлениях], постольку их также привел, хотя не был уверен, что они истинны».¹ Современная наука не отрицает существование «аномальных» и «чудесных» явлений, причины которых ею до сих

¹ Цит. по: Махди Мухакик. Там же. С.131.

пор не раскрыты. Но это вовсе не означает, что они принципиально непознаваемы.

184. — كتاب حيل الكتاب — Книга о хитростях писателей.

Приведенный перечень трудов ар-Рāzī подтверждает, что он действительно был энциклопедическим ученым, внесшим большой вклад в развитие медицинских, философских, физических, химических и других естественных наук своей эпохи. Что касается математических наук, то он занимался ими в меньшей степени, что подтверждает и сам: «Что касается математики, то признаюсь, что мои исследования в ней определялись только мерой необходимости. Я не из-за неспособности, а умышленно не захотел тратить свою жизнь на то, чтобы стать искусным в этой области».¹

3. Философские взгляды Абу Бакра ар-Рāzī

Судя по приведенному перечню философских, медицинских, естественнонаучных и прочих сочинений Абу Бакра ар-Рāzī, можно предположить, что им была создана стройная философская система и разностороннее философское учение, охватывающее все отрасли знания, существовавшие в его эпоху, - логику, онтологию, гносеологию, социософию, этику, философию природоведения, философию медицины, философию химии и философию религии. Но в наше время изложение всех этих составных структурных частей философии Абу Бакра ар-Рāzī дело невозможное, ибо подавляющее большинство логических, философских и натурфилософских трудов мыслителя уничтожено в ходе ожесточенной идейной борьбы, разгоревшейся вокруг его наследия еще при его жизни. Поэтому основные философские идеи мыслителя здесь мы изложим на основе анализа сохранившихся его небольших трактатов.

¹ ابو بكر محمد ابن زكريا رازي. المسيرة الفلسفية. تهران، ۱۳۷۱، ص ۹-۱.

На первый взгляд может показаться, что между этими свидетельствами существует лишь словесная разница, а порядок их субординации и координации, а также замена «Создателя» на «Творца» и «хайула» на «разум» особого смыслового значения не имеет. Но если вдуматься в них, то нетрудно заметить и серьезные различия: 1. Джувайни, вводя вместо «Бārй» (Бог) понятие «Мубди'» (Творец из ничего), а вместо «хайулā» (первоматерия) – «акл» (разум), по существу корректирует ар-Рāзй в исламском духе и отрицает приписываемую ар-Рāзй другими авторами идею о невозможности творения из ничего. 2. Авторы, которые вместо «замāн» называют «дахр» (вечное время), «замāни мутлак» (абсолютное время), «муддат» (долгота), по-видимому, более близки к первоисточнику – ар-Рāзй, чем остальные, ибо, как покажем ниже, ар-Рāзй рассматривал как извечную субстанцию именно беспредельное и абсолютное, а не конечное и относительное время. 3. То же самое следует сказать и о месте: ар-Рāзй рассматривал как извечную субстанцию не относительное место – «макани музāф», а абсолютное место – «макани мутлак» или пустоту – «халā'». 4. Нāсйр Хусрав, перечисляя пять извечных субстанций Абу Бакра ар-Рāзй в порядке: первоматерия, время, место, душа и Бог, вносит значительную коррекцию в понимание его концепции по сравнению с другими исследователями. Указанный порядок Нāсйр Хусрав мотивирует тем, что суть учения Абу Бакра ар-Рāзй о пяти извечных и нетленных субстанциях определяется его концепцией первоматерии. Но, по всей вероятности, Нāсйр Хусрав не прав, ибо по Абу Бакру ар-Рāзй эти пять субстанций, будучи равнозначными и равносильными друг без друга не могут служить предельными основаниями бытия.

Ввиду сказанного трудно согласиться с Махди Мухаккиком в том, что «между перечисленными выше высказываниями принципиального различия нет»¹. Для того чтобы наша точка зрения была убедительной, приступим к анализу основных принципов учения ар-Рāзй о пяти извечных и нетленных субстанциях в том порядке, в котором их перечисляют большинство источников.

1. **Бог.** Судя по данным источников, ар-Рāзй при обсуждении проблем сущности Бога, его места и роли в мироздании, прежде всего выяснял вопрос о его субстанциальности. Еврейский философ Илья Нисибинский (980–1049), анализируя в своей работе «Фй вахдāният ал-хāлик ва таслиси акāнимихи» («О единстве творца и троице его ипостасей») вопрос о субстанциальности Бога, относительно позиции ар-Рāзй пишет: «Автор "ал-Илм ал-илахй" ("Метафизики") в двенадцатой главе первой ее статьи говорил так: "Поскольку стало ясно, что Первое движущее (т.е. Бог. — М.Д.) абсолютен, постольку оно есть причина всех сущих. То, что таково, не лишено двух состояний: оно либо субстанция, либо акциденция. Невозможно, чтобы оно было акциденцией, ибо причиной бытия акциденции является субстанция. Бог как раз и есть причина бытия всякой вещи. Если нет субстанции, то акциденция сама по себе не приобретает бытия. Это суждение необратимо. Стало быть, Бог неизбежно есть либо субстанция, либо нечто выше субстанции, либо особая субстанция, либо особая сущность, либо особая реальность. Когда познана сущность Бога, ты можешь называть его как тебе угодно"». ² Из этого свидетельства Ильи Нисибинского вытекает, что для Абу Бакра ар-Рāзй:

¹ مهدى محقق. فیلسوف ری. ص — ۲۸۳.

² مجله المشرق. بیروت، ۱۹۰۳، ص — ۱۱۴-۱۱۵.

Бакр ар-Рāзй отрицает Всомогущество Бога-субстанции, ибо считает, что он был не в силах запретить душе создать мир. Но этот вывод Абу Хāтима ар-Рāзй неадекватен концепции Абу Бакра ар-Рāзй, ибо последний считал, что «душа создала этот мир с помощью Всевышнего. Если бы не было этой помощи, душа не была бы способна создать мир. Если бы не было этой причины (т.е. Бога. – М.Д.), то мир не возник бы вообще».¹ В свете сказанного нет никаких оснований абсолютно противопоставлять концепцию Абу Бакра ар-Рāзй о Боге исламу и его теологии, как поступали средневековые идейные противники мыслителя и как поступают некоторые современные таджикские исследователи.²

Вместе с тем концепции ар-Рāзй о Боге-субстанции характерен ряд идей, которые идут вразрез с установлениями других философских и религиозно-философских течений – машаизма (перипатетизма), калама, исмаилизма (включая «Братьев чистоты»), суфизма, а также ислама и других мировых религий: 1. В связи с признанием наряду с Богом еще четырех видов извечных субстанций – души, первоматерии, места и времени, Бог-субстанция у ар-Рāзй не есть единственное предельное основание бытия и создания мира. 2. Бог-субстанция не непосредственный создатель (*халик*) мира, а создатель мира через оказание душе помощи в его создании из первоматерии.³ 3. Бог – создатель (*халик*) мира, но не его творец (*мубди*) из ничего. Он убежден, что «сотворение мира из ничего потому невозможно, что Бог не в состоянии создать что-то из ниче-

¹ Абу Бакр Мухаммад ибн Закарийа ар-Рāзй. Там же. С. 308.

² См.: Хайдарова С.С. Ҷаҳонбинии Абубакри Розӣ ва мақоми он дар фалсафаи тоҷик. Душанбе, 2010. С. 74–75.

³ Абу Бакр Мухаммад ибн Закарийа ар-Рāзй. Там же. С. 308.

Суммируя сведения источников по анализируемому вопросу, прежде всего следует сказать, что ар-Рāзй субстанцией называет всеобщую душу. Всеобщая душа, как субстанция, характеризуется тремя особенностями. Во-первых, она - начало, оживотворяющее косную анорганическую первоматерию. В этом отношении она сродна Богу-субстанции. Во-вторых, она, в отличие от Бога, **субстанция невежественная** и потому не знает о последствиях и бедах, порождаемых ее действиями и поступками. Именно в силу своей невежественности она и влюбляется в первоматерию, очаровывается ею, безуспешно двигает ее и безрезультатно пытается создать из нее разные формы и тела. В-третьих, душа, в отличие от Бога, субстанция не всесильная и не могущественная: наслаждения ради она стремится создать мир из извечной материи, но не в силах сделать это. Бог, проявляя к ней милосердие, оказывает ей помощь в создании мира.

¹ Абу Бакр Мухаммад ибн Закарийа ар-Разӣ. Там же. С. 308.

кая интерпретация позиции ар-Рāзī по вопросу о душе как субстанции, неадекватна контексту его учения о пяти вечных субстанциях. Во-первых, в зороастрийско-манихейской традиции Ахурамазда и Анграмаинью (Ахриман) – два антипода, ведущие непримиримую борьбу за преобладание в мире; у ар-Рāзī же Бог (Bārī) и душа – два духовных основания мира, между которыми нет непримиримой борьбы, борьбы на взаимоуничтожение. Напротив, Субстанция - Бог помогает субстанции - душе в упорядочении субстанции первоматерии и создании мира. Во-вторых, согласно зороастрийско-манихейскому учению, Анграмаинью – злой дух – по истечении 12000-летнего цикла бытия мира уходит в небытие. По Абу Бакру ар-Рāзī же, душа-субстанция при помощи посланного к ней Богом разума становится мудрой, освобождается от страсти к материи, очищается духовно и морально и возвращается в свой небесный мир. В-третьих, не стоит переоценивать свидетельство великого ал-Берунī о том, что «ал-Илм-ал-илāхī» («Божественная наука») Абу Бакра ар-Рāзī основана на «Сифр-ул-асрар» («Книга тайн») Mānī, ибо Абу Бакр ар-Рāзī жил в эпоху победившего ислама и не мог без коррекции повторять манихейские концепции. Кроме того, в списке его сочинений есть труд, посвященный критике манихейской концепции Сисина Маннānī - ученика и преемника Mānī. В этой связи вряд ли следует категорически утверждать и то, что «ар-Рāзī все принципы своего философского мировоззрения непосредственно заимствовал из зарванистско-манихейских источников».¹ В-четвертых, душе-субстанции ар-Рāзī в авестийско-манихейском контексте соответствует не Анграмаинью, а

урвана (душа). При всем этом надо учесть и то, что Абу Бакр ар-Рāзй в своей «ас-Сират ал-фалсафийа» («Философское житие»), являющемся сочинением последних лет его жизни, своим предводителем считает Сократа¹, а в «ат-Тибб ар-рухāнй» («Духовная медицина») многие философские вопросы, в частности проблемы души, трактует в платоновском духе². Это прежде всего касается проблемы исправления нравов души, совершенствования моральных и духовных качеств, а также видов души. Ар-Рāзй, как Сократ и Платон, был уверен, что всякий пожелавший украсить себя нравственными добродетелями и стремящийся достичь морального и духовного совершенства, должен мобилизовать всю мощь своей души на борьбу со страстями, соблазнами, дурными нравственными качествами и пороками. Вместе с тем ар-Рāзй считал, что человек должен приучить и подготовить свою душу к переживанию трудностей и привыканию к ним, чтобы она делала это легче в случае возникновения душевных трудностей и чтобы не укрепились в ней дурные плотские желания и не господствовали бы над ней. Ар-Рāзй потому настоятельно подчеркивал эти идеи, что был уверен, что душа обладает способностью воздействовать на самую человеческую природу и человеческие качества, и это воздействие порой бывает настолько сильным, что даже может одолеть устоявшиеся привычки, нравы, моральные качества, и даже доходить до такого состояния, что противодействие им становится совершенно невозможным. Чтобы не случилось подобное, истинные философы, считающие душу нетленной субстанцией, постоянно заботятся об обуздании

¹ ابو بكر محمد بن زكريا الرازى. رسائل فلسفية. ص. ۹۹.

² Абу Бакр Мухаммад ибн Закарийа ар-Рāзй. Там же. С.27.

ции Платона, ар-Рāзй и философов-перипатетиков совпадают, что свидетельствует о единстве некоторых основоположений платонизма, плюралистической философии ар-Разй и аристотелизма-перипатетизма. Это во-первых. Во-вторых, анализируемое положение еще раз подтверждает, что у ар-Рāзй душа, как субстанция, не идентична зороастрийско-манихейскому Анграмаинью. Но, по всей вероятности, Абу Бакр ар-Рāзй субстанциальность говорящей души отличал от субстанциальности общей души, создавшей мир при содействии Бога. Ибо в своей «Духовной медицине» он проводит идею о том, что «недостаток в действиях разумной же души кроется в том, что к ней порой не приходит мысль об удивительности и величии этого мира, она не думает о нем, не изумляется ему, не проявляет любознательности и стремления к знанию всего, что в нем есть, особенно к знанию тела, в котором она находится, его строения, состава, его последующей судьбы после смерти»¹.

Некоторые критики ар-Рāзй приписывают ему приверженность к метемпсихозу. В частности, Ибн Хазм аз-Зāхирй (ум. в 456/1064 г.), автор «Китāб ал-фасл фй-л-милал ва-л-ахвā ва-л-нихал» (Книга о различении религиозных сект, учений и философских школ»), пишет: «Те, кто верят в переселение духов (рух) – душ, распадаются на две группы. Одна из них полагает, что духи [=души] после отделения от тел переселяются в другие тела, даже если они не из вида тел, от которых [души] отделились. Об этом [в частности] утверждают Ахмад ибн Хāит, его ученик Ахмад ибн Йāнус, Абу Муслим ал-Хурāsāнй и Мухаммад ибн Закарийā ар-Рāзй – врач. Это также утверждение карматов из числа исмаилитов и крайних рафизитов.

¹ См.: Абу Бакр Мухаммад ибн Закарийа ар-Рāзй. Там же. С. 29.

ного веса, (4) атомов как материальной основы подлунного и надлунного миров. Но вместе с тем надо отметить, что между их учениями о первоматерии (об атомах) есть и существенные различия. Одно из них заключается в том, что у Демокрита образование миров из сочетания атомов есть следствие имманентного спонтанного движения, присущего атомам. Ар-Рāзй же считает, что движение есть акцидентальное, а не имманентное свойство тел, образованных от неделимых частиц. Он полагает, что создание мира из сочетания неделимых частиц есть следствие «влюбления» души в первоматерию, а не результат самодвижения, самосталкивания и самосоединения атомов, как полагал Демокрит. Но этот мистический аспект взглядов ар-Рāзй ослабляется его идеями о единстве материальной субстанции всего существующего и историческом характере мира, вечности первоматерии и абсолютной невозможности сотворения мира из ничего.

¹ Абу Бакр Мухаммад ибн Закарийа ар-Рāзй. Там же. С. 225.

возникла из ничего, ибо разум не одобряет такое суждение».¹ Он глубоко убежден, что «сотворение мира из ничего потому невозможно, что Аллах не в состоянии создать что-то из ничего». Невозможность сотворения, по ар-Рāзй, есть неопровержимое доказательство вечности, нетленности и неуничтожимости первоматерии.

Идеи ар-Рāзй о вечности и нетленности материи, о невозможности сотворения материального мира из ничего были настолько радикальными, что стали причиной обвинения его не только в ереси, но и в неверии, вероотступничестве. Но справедливо ли обвинение ар-Рāзй в неверии, в вероотступничестве в связи с тем, что он считал первоматерию вечной, нетленной, неуничтожимой и категорически отрицал сотворение из ничего? Чтобы ответить на этот вопрос, следует установить, как он разъясняется в Священном Коране.

Внимательное прочтение и изучение этой Божественной Книги показывает, что в ней действительно есть аяты (знамения), в которых Аллах называется **بَدِيع** (синоним – **مُبْدِع**) – Сотворитель (Сотворец)² и утверждается принцип сотворения из ничего:

1. «Он – Сотворитель небес и земли. И когда Он решает, чтобы [свершилось] нечто, то воистину говорит ему: «Свершись (Будь)!» - и свершается (бывает) оно» (Коран. 2: 117).

2. «Он – Сотворитель (Сотворец) небес и земли... И Он создал (خلق) все вещи и сведущ обо всех вещах» (Коран. 6: 10).

¹ Абу Бакр Мухаммад ибн Закарийа ар-Рāзй. Там же. С. 221.

² Образовано мною для полной передачи смысла аята из глагола «сотворить», одно из значений которого «созидать, создавать, вызывать из небытия, из ничтожества» (В. Даль. Толковый словарь. Т.4. М., 1955. С.282).

В свете этих и подобных аятов, утверждающих сотворение мира Богом из ничего, положение ар-Рāзй о невозможности сотворения действительно носит явный противоречивый характер.

1. «Разве не знают неверные, что единым целым были небеса и земля и что разделили мы их и создали (خَلَقْنَا) все живое из воды» (Коран: 21: 30).

3. «Он тот, кто создал вас (خلقكم) из глины» (Коран: 6: 2).

5. «Воистину создали Мы (خلفنا) человека из сухой, звонкой глины, из податливого ила. А прежде Мы джиннов создали из огня горячего ветра» (Коран: 15: 26–27).

محمد معین، فرهنگ فارسی، جلد اول، تهران، ۱۳۳۵.^۱

Итак, если Аллах Всевышний создал небеса из дыма, землю — из пены воды, все живое — из воды, человека — из глины, Иблиса — из огня, джиннов — из огня горячего ветра (самума), то идея Абу Бакра ар-Рāзй о невозможности сотворения из ничего не кажется такой уж противовойрной, как утверждали его оппоненты и противники. Но если противники ар-Рāзй обвиняли его в вероотступничестве, исходя из идеи о том, что и вода, и другие первоэлементы сотворены Аллахом из ничего (как, например, думал Нāсйр Хусрав), то в Божественных Книгах нет ни одного аята, подтверждающего их точку зрения.

4. Место. Согласно источникам, по Абу Бакру ар-Рāзй, место есть извечная, бесконечная и нетленная субстанция, объемлющая первоматерию, ибо материя занимает место и потому неизбежно нуждается в нем. Следует подчеркнуть, что подобное определение места не совсем согласуется с устоявшимся в истории философии понятием субстанции, согласно которому субстанция есть само-сущая, самодовлеющая, сама по себе существующая реальность, не находящаяся в субстрате и не зависящая от чего бы то ни было. Несогласованность эта состоит в том, что Абу Бакр ар-Рāзй, называя место субстанцией, вместе с тем ставит его в зависимость от первоматерии, которую он также называет субстанцией. Однако эту несогласованность нельзя рассматривать как незнание Абу Бакром ар-Рāзй логических законов определения, ибо, судя по выше-названным его логическим трудам, он был одним из выдающихся логиков своего времени. Несогласованность эту также нельзя рассматривать как неосведомленность Абу Бакра ар-Рāзй об устоявшемся в истории античной (древней) и средневековой философии определении субстанции. Мы также не видим в определении Абу Бакром ар-

Абу Хāтима ар-Рāзй «А’лам ан-нубувва» («Признаки пророчества»), где приводится содержание их спора по вопросу о сущности времени.¹

Из этой полемики двух ар-Рāзй по поводу сущности времени вытекают следующие выводы.

Первое, Абу Бакр ар-Рāзй рассматривает время как родовое понятие, охватывающее и абсолютное, и ограниченное время. Под абсолютным временем он понимает долготу и вечность, являющиеся мерой бытия таких извечных субстанций, как Аллах, Душа, Материя и Место. Абсолютное время, по Абу Бакру ар-Рāзй, находится в вечном движении и не знает остановки. В отличие от абсолютного времени, ограниченное время Абу Бакром ар-Рāзй понимается как мера движения небес, Солнца и звезд. Подобное понимание им времени, безусловно, есть следствие его концепций о пяти извечных субстанциях и неизвечности и тленности Неба-мира. Концепция Абу Бакра ар-Рāзй об абсолютном и ограниченном (относительном) времени, несомненно, имеет определенный резон, определенное разумное основание: время абсолютно в той мере, в какой изначальны и вечны субстанции Бог, Душа, Материя и Место; оно – ограничено (относительно) постольку, поскольку образовавшиеся от соединения частиц первоматерии тела, небесные сферы и мир в целом являются возникшими и тленными. Абу Бакр ар-Рāзй, как указано выше, однозначно подчеркивает, что мир не вечен, он по истечении двенадцати божественных (или космических) лет распадется на атомы, из соединения которых образовался. Этим и обусловлена идея Абу Бакра ар-Рāзй об ограниченном (относительном) времени.

¹ ابو بكر محمد بن زكريا الرازى، رسائل فلسفية. ص. 303-305.

определить и блюсти числа времени».¹ При внимательном сопоставлении идеи Абу Бакра ар-Рāзй об абсолютном и относительном времени с учением Платона о вечности и времени не трудно заметить их сходство и различие. Понятие «абсолютное время» Абу Бакра ар-Рāзй сходно с Платоновым понятием *вечности* как меры бытия Бога и совечных с ним материальных элементов. Различие же их состоит в том, что абсолютное время ар-Рāзй вместе с тем есть и мера существования души и места как субстанций. Понятие «относительное время» Абу Бакра ар-Рāзй соотносится с понятием «время» Платона. Они содержательно совпадают в том смысле, что и то и другое суть возникшие явления. Отличаются же они тем, что «относительное время» Абу Бакра ар-Рāзй в связи с его атомистической теорией возникновения мира имеет реалистическое содержание, а «время» Платона — рассудочный смысл, ибо является порождением божественного ума. Надо подчеркнуть и то, что по Абу Бакру ар-Рāзй время есть родовое понятие, охватывающее и абсолютное и ограниченное времена, по Платону же время есть — видовое понятие, не охватывающее вечность.

Таковы в кратком изложении сущность и основные положения концепции Абу Бакра ар-Рāзй о пяти извечных и нетленных началах бытия, мира. Они показывают, что основную мировоззренческую суть его концепции составляет не:

- **материализм и атеизм** (илхād), как утверждают некоторые исследователи, начиная с Абу Хātима ар-Рāзй и Нāсйра Хусрава и заканчивая Ихсаном Табарй и Парвизом Азкāйй.² Ибо материализм, как известно, есть **мони-**

¹ Платон. Тимей.// Платон.Соч. т.3, часть 1. С. 477 — 478.

² Автор этих строк под влиянием Насира Хусрава и существующей литературы в ранних своих работах тоже придерживался материалистической интерпретации концепции пяти извечных и нетленных субстанций Абу Бакра ар-Рāзй. Но более обстоятельное изучение вопроса вынудило его выдвинуть идею плюралистического понимания философских оснований упомянутого учения мыслителя.

стическое философское учение, признающее объективное существование материи, мира вне и независимо от сознания любого познающего субъекта (Бога, человека), объясняющее мир исходя из него самого, не прибегая к гипотезе о предшествующем им и порождающем их мировом духе – Боге, Абсолютной идее и т.п. При этом материализм рассматривает человеческий разум, сознание как закономерный продукт эволюции самой материи, самого материального мира. Учение же Абу Бакра ар-Рāзй о пяти извечных субстанциях и по названию, и по сути своей не является монистическим. Это во-первых. Во-вторых, материя в учении Абу Бакра ар-Рāзй понимается как извечная и не-тленная, но инертная субстанция, неспособная к самодвижению и саморазвитию; она приводится в движение Всеобщей душой и упорядочивается Аллахом. В-третьих, поскольку у Абу Бакра ар-Рāзй материя инертна и неспособна к самодвижению, самоизменению, самосозиданию, мир творится Мировой душой из материи при милости Аллаха к Мировой душе, которая безуспешно стремилась создать из материи мир, его вещи, предметы и явления. Не будь этой милости Аллаха к невежественной душе, она никогда не смогла бы создать мир из инертной и неупорядоченной материи. В этом смысле Абу Бакр ар-Рāзй утверждает и доказывает невозможность сотворения мира из ничего. В-четвертых, Абу Бакр ар-Рāзй рассматривает разум, сознание не как закономерный продукт эволюции самой пер-воматерии, а как дар Божий человеку;

- **идеализм**, ибо он есть либо монистическое учение, утверждающее, что исходным началом бытия, мира является некоторая объективная, независимая от человеческого сознания идеальная, духовная субстанция, а мир есть только лишь его манифестация (объективный идеализм), либо учение, отождествляющее мир с содержанием сознания субъекта познания и утверждающее, что мир есть со-

Бакра ар-Рāзй, составленном Абу-р-Райханом Берунй, есть труд под названием «Ар-Рад 'алā Сисин ас-Санавй» («Опровержение Сисина Дуалиста»). Сисин Дуалист был учеником, а затем преемником Манй, дуалистический характер учения которого общеизвестен. Возникает вопрос: можно ли считать Абу Бакра ар-Рāзй дуалистом, если он доказывает существование пяти извечных и нетленных субстанций, пишет специальный труд в опровержение дуализма Сисина Дуалиста и в своей «Духовной медицине» неоднократно резко порицает его за подобное учение? Конечно, нет. Однако сторонники дуалистической интерпретации Абу Бакра ар-Рāзй могут нам возразить: названные им пять субстанций можно свести к двум основным видам субстанций – (1) субстанции идеальной, охватывающей Бога и душу, и (2) субстанции материальной, объемлющей первоматерию, место и время. Но такое возражение неосновательно, ибо Абу Бакр ар-Рāзй, как показано выше, наделяет установленные им пять субстанций такими онтологическими и гносеологическими атрибутами, которые принципиально не позволяют свести их друг к другу или отождествлять их друг с другом;

- **теологизм**, ибо, несмотря на признание Всеведущего, Милостивого, Милосердного... Аллаха одной из извечных и нетленных субстанций, Абу Бакр ар-Рāзй не признает пророчества, имамата, чудотворчества и подвергает критике все религии – зороастризм, иудаизм, христианство, ислам – и их священные книги за мифологизм, противоречивость и суеверность. Правда, все это приписывается ему его оппонентами и противниками, и при отсутствии его трудов определить объективность и истинность этих оценок не представляется возможным.

Итак, если учение Абу Бакра ар-Рāзй о пяти извечных и нетленных субстанциях не есть ни материализм, ни идеализм, ни дуализм, ни теологизм, то что же оно есть? С нашей точки зрения, оно есть особого рода плюралистическая философия, устремленная преодолеть односторонность перечисленных философских и теологических направлений, обеспечить суверенность философии как науки, отвергнуть попытки примирения философии и религии, настойчиво осуществляемые ал-Киндй, ал-Балхй, ал-Фāрāбй, Абу-л-Хасаном 'Амирй и др. Вместе с тем следует отметить, что эта плюралистическая философия Абу Бакра ар-Рāзй не имеет ничего общего с эклектизмом — стремлением соединить разнородные, внутренне несвязанные и несовместимые взгляды, концепции, идеи и стили. В плюралистической философии Абу Бакра ар-Рāзй нет эклектизма в том смысле, что он объединяет не разрозненные, внутренне несвязанные, несовместимые взгляды, а пять извечных и нетленных сущих (Бога, душу, первомерию, место и время) по их основному родообразующему признаку — субстанциальности. Учение, созданное с учетом этого родообразующего признака субстанций, не может страдать эклектизмом.

Учение Абу Бакра ар-Рāзй о познании. Абу Бакр ар-Рāзй, как видно из перечня его сочинений, оставил большое количество трудов по логике и гносеологии. Среди них следует отметить «Введение в логику» «Свод книг "Категории", "Суждения" и "Аналитики"», «О логике в понятиях мутакаллимов ислама» «Книгу о доказательстве», «Способы аргументации» и др. Вопросы познания, несомненно, анализировались также в «Божественной науке» («Метафизике») и «Слушаниях о природе». Но эти труды мыслителя до нас не дошли. Источники же, сохра-

нившие сведения о теоретико-познавательных взглядах ар-Рāзй, позволяют реконструировать его гносеологические воззрения в следующем виде:

Мир познаваем, непознаваемых вещей и явлений нет. В соответствии с этой гносеологической установкой он подчеркивал: «...Мой разум рассказал мне, что он познал то, что было до возникновения мира, и то, что появится после его исчезновения, что он познал все виды тварей, от первого до последнего»¹. Познание мира, по Абу Бакру ар-Рāзй, совершается путем воздействия сущих на чувства и разум человека. Среди чувств, по Абу Бакру ар-Рāзй, наиболее мощной познавательной силой обладает зрение, о чем он написал самостоятельное сочинение под названием «Китāбун фй фадл-ил-'айн 'алā соир-ил-хавās» («Книга о превосходстве зрения над всеми другими чувствами») ². Учитывая это, можно утверждать, что ар-Рāзй в гносеологии был сторонником теории отражения (*интиба', иртисām, имтисāl, ин'икās*). Это, в частности, подтверждается сообщением Нāсйра Хусрава о том, что согласно ар-Рāзй «ощущение есть воздействие чувственного предмета на ощущающего. Воздействие же есть действие воздействующего на воздействуемого. Не будь этого воздействия воздействующего на воздействуемого, ничего не познавалось бы. Так, если бы ничто не воздействовало на наши чувства и не вызвало бы ощущения, то мы не познали бы ни наслаждения, ни страдания» ³.

Исходя же из понимания Абу Бакром ар-Рāзй сущности зрения, следует подчеркнуть, что познание, согласно ему, есть отражение образа сущих в чувствах и разуме че-

¹ *Orientalis Roma*, 1953, vol. V, p. 125.

مهدی محقق. فیلسوف ری. ص. ۱۴۵.^۲

ابو بكر محمد بن زكريا الرازي. رسائل فلسفية. ص. 149؛ ناصر خسرو. زاد المسافر. ص. 331.³

ловека. Ибо он, отвергая различные варианты эманационной теории зрения, доказывает, что зрение есть следствие запечатления образа сущих в хрусталике глаза. Ибн Абй Усайби'а свидетельствует, что Абу Бакр ар-Рāзй в своей книге «Фй кайфийати-л-абсār» («О свойстве зрения») объясняет, что зрение (видение) не есть исхождение света (лучей) из глаза. Он в этой книге разрешает трудности книги «"Оптики" Евклида»¹. Абу Бакр ар-Рāзй и в своей «Шукук 'āла Джāлинус» («Сомнения о Галене»), отвергая доктрину видения вещей исхождением света (лучей) из глаза, приходит к выводу, что видение осуществляется путем отражения видимых подобий (образов – *aṣṣbāḫ*) в хрусталике человеческого глаза. Фахр ад-дин ар-Рāзй (XII в.), излагая в своем труде «Мабāхис ал-машприкийа» («Восточные дебаты») различные теории зрения (видения), обстоятельно излагает суть взглядов ар-Рāзй на это явление и однозначно подчеркивает, что он стойкий сторонник теории, согласно которой видение есть отражение подобий (образов) видимых вещей в хрусталике глаза. Он пишет: «Мухаммад ибн Закарийā ар-Рāзй отрицает существование света (лучей) в человеческом теле и утверждает, что свет существует только в огне или звездах. Что касается плотных тел и того, что внутри них, то они в большей степени окутаны тьмой. И как разумеется существование светящего тела внутри мозга, окутанного плотной пеленой?!»² Хотя с точки зрения современной анатомии и физиологии образ видимого предмета формируется не хрусталиком, а сетчаткой, тем не менее общий принцип Абу Бакра ар-Рāзй о зрении как отражении образа видимых предметов не отвергается.

فخر الدين الرازي. مباحث المشرقية. الجزء الثاني، تهران، ١٩٦٤، ص. ٢٩٧.²

Рассуждая о разуме и его познавательной роли, Абу Бакр ар-Рāзī подчеркивает, что разум есть создание Аллаха и его посланник. Отсюда не трудно заключить, что он рассматривает разум не как свойство человеческого мозга. Но, тем не менее, ему удалось в основном правильно понять познавательную мощь и силу разума и определить некоторые особенности рационального познания:

1. Разум и разумное познание есть прерогатива человека, и ни одному из животных они не присущи. Этот взгляд на разум и разумное познание стал в философии общим местом, он разделялся и разделяется большинством философов и ученых.

2. Разум и разумное познание есть средство устройства жизни и достижения желаний и целей. Это свидетельствует о том, что Абу Бакр ар-Рāзй хорошо понимал социальную роль и значимость знания, науки, философии.

3. Все виды наук, полезные человеку, возникли на основе разума и разумного познания. Это воззрение Абу Бакра ар-Рāзй может быть объяснимо тем общепринятым в истории философии взглядом, согласно которому ощущение и чувственное познание, как познание отдельных свойств предметов, не могут раскрывать сущность и закономерность действительности. Общая сущность и закономерности явлений и предметов раскрываются разумом и разумным познанием. Этот тезис Абу Бакра ар-Рāзй, безусловно, истинен, но он — только половина истины. Другая половина истины заключается в том, что знания, наука, философия вырастают из потребности общества и развиваются наряду со своими внутренними закономерностями на основе общественно-исторической практики. Хотя Абу Бакр ар-Рāзй в силу слабости самой общественно-исторической практики не смог уловить ее роль в развитии науки, тем не менее он хорошо представлял место

Абу Бакр ар-Рāзй наряду с разумом признает и познавательную мощь интуиции. Как показывают материалы его полемики с Абу Хāтимом ар-Рāзй, интуитивное познание с его точки зрения, есть знание, которое возникает сразу, без предварительного изучения и исследования предмета. Этот наш вывод подтверждается его ответом на вопрос Абу Хāтима ар-Рāзй о сущности интуиции: «Я (Абу Хāтим ар-Рāзй. – М.Д.) ему сказал: "Ты утверждаешь, что по своей природе и проницательности постиг то, чего не было в прошлом твоём развитии, и хочешь, чтобы мы поверили тебе в этом". Он... сказал: "Да. И я расскажу тебе об этом удивительный случай. Случилась эта история с Ахмадом бин Исмаилом во время моего пребывания в замечательной, удивительной Бухаре. Он вышел однажды прогуляться, я был с ним в его шествии. Мы дошли до ме-

88 ::::

ста прогулки, где [было] много зелени и цветов. Он опустился, и мы опустились с ним. Он посмотрел на траву около себя и спросил: "О, такой-то, для чего пригодна эта трава?" Я ответил ему интуитивно: "Вызывает мочеиспускание". Он приказал ее сорвать и приготовить пищу. Был поставлен стол, и эта трава положена на край стола. Мы сидели с ним. Он позвал своего слугу... усадил на тот край стола, где лежала трава. Мы приступили к еде, и слуга ел эту траву, как едят зелень. Он не знал ее качеств и какими свойствами она обладает. Еще не кончилась трапеза, он встал из-за стола и покинул нас. Когда он вернулся, хозяин спросил его, в чем дело. Он ответил: "Одолело меня желание мочеиспускания, и я не мог его пересилить". Он очень удивился этому, удивились и люди". Я [Абу Хāтим ар-Рāзй]... спросил: "Знал ли ты эту траву до этого?" Он [Абу Бакр ар-Рāзй] ответил: "Нет, клянусь Аллахом, я не ведал ее и не знал"»¹. Но история философии и науки показывает, что интуитивное знание непосредственно не в абсолютном, а в относительном смысле. Оно результат долгой и кропотливой работы ума. Подтверждением этому может служить открытие периодической системы химических элементов.

Вопрос о методе познания также был в центре внимания Абу Бакра ар-Рāзй. Его философские, медицинские и химические труды показывают, что он важнейшими методами познания считал наблюдение, опыт и сравнение. Например, в своем труде «Сомнения о Галене» подчеркивает, что он при лечении больных постоянно пользовался результатами опытов и исходил из показания сравнений. В полемике с Абу Хатимом ар-Рāзй о сущности пророчества и имамата (предводительства) он настоятельно подчерки-

¹ Цит. по: Из философского наследия народов Востока. Ташкент, 1972. С. 101.

Если основываться на изложенном понимании сущности и задачи этики, то следует признать, что одну из главных особенностей этики Абу Бакра ар-Рāзй составляют гедонизм и эвдемонизм. Сущность этического учения мыслителя заключается в том, что он важнейшим вопросом духовной медицины, ее первейшей задачей считает познание пороков души и их преодоление на началах разума, утверждение благонравия и разъяснение сущности **наслаждения**, с чем связано высшее человеческое благо – **счастье**. Поэтому теория морали Абу Бакра ар-Рāзй зиждется именно на принципах наслаждения и счастья. Все вопросы нравственности и образа жизни человека он рассматривает под углом зрения этих принципов. В этой связи трудно согласиться с теми, кто возводит источник учения ар-Рāзй о наслаждении и счастье к отшельнической и монашеской этике манихейства, что абсолютно было ему чуждо. Но в чем Абу Бакр ар-Рāзй видит сущность наслаждения? Отвечая на этот вопрос, мыслитель подчеркивает, что «наслаждение есть не что иное, как освобождение от страдания. Наслаждения не бывает иначе, как через воздействие страдания... Наслаждение есть радующее, а страдание огорчающее чувство... Когда воздействующее изменяет естественное состояние воздействуемого, возникают страдание и боль, а когда оно возвращает его в естественное состояние, появляется наслаждение».¹ Одно из главных условий достижения наслаждения и освобождения от страдания Абу Бакр ар-Рāзй видел в обеспеченности необходимыми благами. «Если разумный человек, – пишет он, – узреет эти

О критике теории наслаждения и страдания Абу Бакра ар-Рāзй более подробно см.: Носири Хусрав. Зад ал-мусафирин. - Припасы путников. Душанбе, 2005. С. 295–317.

¹ ناصر خسرو. زاد المسافرین. تهران، 1338. ص. ۱۵۵.

явления, вникнет в них умом своим, отбросив пристрастия, то поймет, что условием наслаждения и спокойной жизни... является достаток».¹ Другими важнейшими условиями достижения наслаждения, по Абу Бакру ар-Рāзī, являются разумный подход во всем, предвидение последствий своих поступков и деяний, подчинение всех страстей разуму и их подавление, преодоление злонравия, ввергающего человека в пучину бесчисленных бедствий.

Наслаждение ар-Рази тесно связывает с умеренностью, с чувством меры. Он видит смысл наслаждения в пользовании всеми жизненными благами, в удовлетворении всех естественных нужд согласно определенной мере: при еде человек должен принимать пищу столько, сколько необходимо для утоления голода, в нем чувство получения удовольствия не должно быть самоцелью; одежда должна быть удобна и скромна, в ней не следует склоняться к нарядности, жилище должно быть таким, чтобы можно было бы отгородиться от сильного холода и зноя, и не следует стремиться к пышному и роскошному дому и дворцу и т.п.

Чрезмерное непрерывное наслаждение, согласно Абу Бакру ар-Рāзй, в конечном счете приводит к страданию, лишает человека чувства истинного удовольствия. Например, если человек отдается вожделению, страстям, то он постепенно будет терять чувство удовольствия. Такие люди, отмечает Абу Бакр ар-Рāзй, подобны больным, которые страдание принимают за наслаждение, печаль за радость. Поэтому, по Абу Бакру ар-Рāзй, как излишество, так и недостаток несовместимы с наслаждением.

Вести разумную, радостную, здоровую жизнь, избегать страдания, быть справедливым, нравственно чистым,

ناصر خسرو. زاد المسافرين. ص. ١٥٦.^١

Этика Абу Бакра ар-Рāзй по своему содержанию гуманистична, она с начала до конца пронизана идеями человеколюбия. По Абу Бакру ар-Рāзй, человек по своей природе добр. Выражается это в том, что он желает другому лучшей, чем себе, участи. Но если кто-либо желает людям зла, несчастья и радуется их бедственному положению, то он морально больной и нуждается в психическом и нравственном лечении. Каждый человек должен творить добро и приносить пользу людям. Если же человек, напротив, постоянно и преднамеренно причиняет людям и обществу зло, то он должен быть отвергнут и презираем.

Гуманизм этики Абу Бакра ар-Рāзй ясно вырисовывается в его понимании насилия. Согласно мыслителю, насилие недопустимо не только по отношению к другому, но и по отношению к самому себе. В этой связи он считает несправедливыми, антигуманными поступки тех индусов, которые ради «приближения» к Богу и «слияния» с ним предавали себя огню; не одобрял поступки манихейцев, которые отказывались от половой жизни, обрекали себя на голод и жажду; отвергал образ жизни обитателей христианских монастырей и мусульманских мечетей, которые не уделяли должного внимания еде, не приобретали профессию и т.д. Все эти действия он считает неразумными и проявлением человеком насилия над самим собой. Вместе с тем он допускает применение насильственных мер по отношению к тем, кто преднамеренно вредит людям, наносит ущерб им и обществу.

Гуманистический характер этики Абу Бакра ар-Рāзй доказывается его представлениями об образе жизни философа (ученого) и его обязанностях, изложенными в его сочинении «Философское житие». Он считает, что философ должен обладать такими качествами, как справедливость,

гуманность, единство слова и дела. Моральный долг философа Абу Бакр ар-Рāзй видел в объяснении людям их обязанности служить общему делу, интересам народа, в разработке и распространении культуры общения, которая должна основываться на благосклонном и дружеском взаимоотношении. Его задача – разъяснять и доказывать людям необходимость добронравия и пагубность злонравия, воспитывать в них стремление к добродетели, к усвоению профессии как основы благополучия и счастливой жизни, к взаимопомощи как основы личного счастья и общественного порядка. Примечательно, что жизнь самого ар-Рāзй как философа и врача была подчинена благородному делу реализации этих принципов, благородному делу избавления человека от телесного и духовного страдания, от насилия, была направлена на защиту его чести, достоинства и интересов, на его духовное и моральное совершенствование. В этом легко убедиться, прочитав его «Философский образ жизни», «Духовную медицину» и «Медицину бедных».

Гуманистический дух этики Абу Бакра ар-Рāзй четко проявляется в его критике низменных моральных качеств, свойств и побуждений. Критикуя такие аморальные действия, поступки, отрицательные черты поведения и характера людей, как дурные признаки души, тщеславие, зависть, чрезмерный и вредоносный гнев, ложь, скупость, бесплодные раздумья, печаль, обжорство, пьянство, честолюбие, властолюбие, подхалимство, чинопочитание, половая распущенность, бездумная увлеченность, бессмысленные привычки, пустые забавы, фанатичность в вере,¹ расточительство, Абу Бакр ар-Рāзй преследовал цель: (1) исправление и совершенствование моральных

¹ Абу Бакр Мухаммад ибн Закарийя ар-Разі. Там же. С. 59 – 96.

устоев личности и общества в интересах самих же людей и самого общества; (2) обеспечение морального и физического здоровья человека, духовного и нравственного прогресса общества; (3) формирование моральных, нравственных условий радостной и счастливой жизни; (4) искоренение злонравия и установление добронравия; (5) установление толерантного отношения между людьми и установление добрых отношений в обществе. Абу Бакр ар-Рāзī был убежден, что отрицательные, низменные моральные качества, свойства и побуждения деградируют личность и духовно, и физически, и психически, и делают ее жизнь невыносимой. В подтверждение нашего вывода достаточно сослаться на рассуждения мыслителя относительно вреда пьянства. «Пристрастие к пьянству и чрезмерное увлечение винопитием есть также одно из дурных проявлений натуры пьющего, подвергающих его смертельным опасностям, различным несчастьям и многочисленным заболеваниям. Человек, безмерно предающийся пьянству, со временем начинает страдать учащенным сердцебиением, удушьем, переполнением желудочков сердца, что приводит к внезапной смерти. У него также может произойти разрыв кровеносных сосудов мозга. Впоследствии у него могут возникнуть горячая лихорадка, кровотечение и желчные опухоли в кишках и в основных частях тела, дрожание их. Все это вкупе с остальными недугами приведет человека к потере разума, к распущенности, бесчестию, неспособности восприятия и отправления благих необходимых религиозных и светских потребностей. Он даже не сможет заняться тем, что внушает ему надежду на лучшее, и ничего хорошего в этом не добьется».¹ К таким трагиче-

ским последствиям приведет не только пьянство, но и многие другие моральные изъяны. Вот почему Абу Бакр ар-Рāзй, как философ, как врач-гуманист, уделяет много внимания анализу сущности отрицательных моральных качеств и недугов, путей и средств их преодоления. Внимательный читатель, однако, безусловно, заметит, что мыслитель разрабатывает средства и методы улучшения нравов, преодоления низменных моральных качеств, укрепления добронравия, исходя из уровня развития науки своего времени и требований своей эпохи.

Так, критикуя с позиции своей теории наслаждения учение тех философов, которые убеждены, что разумная душа исчезает с гибелью тела, его логическую несуразность Абу Бакр ар-Рāзй видит в том, что оно приводит к выводу, что смерть лучше жизни. При этом он умалчивает тот факт, что философы, утверждающие принцип одновременной гибели души и тела, а также отрицающие представления об аде, рае и потусторонней жизни (например, зурваниты и дахриты), никогда не считали, что смерть лучше жизни. Больше того, Абу Бакр ар-Рāзй пытается решить вопрос о преодолении страха смерти на основе господствовавших в его эпоху религиозно-мистических представлений. Однако в его идеях, мыслях и рекомендациях читатель неминуемо найдет и множество общечеловеческого, что и ныне сохраняет свою ценность, значимость.

Привлекает внимание демократизм этики Абу Бакра ар-Рāзй. В своих этико-дидактических суждениях он настойчиво проводит мысль о том, что детям бедных и несостоятельных людей воспитывать и прививать добронравие легче, чем детям состоятельных и богатых. Он пишет: «Дети несостоятельных людей оттого, что они живут бедно и скромно, могут стать честными и добродетельны-

ми, ибо им в отличие от других легче проявить выдержанность и переносить трудности воспитания и упражнения». Абу Бакр ар-Рāзй не просто декларировал демократические устремления своего этического учения, а подтверждал их практическими действиями. Им написан специальный труд, излагающий вопросы оказания медицинской помощи простолудинам, которым врач и медицинское обслуживание не доступны. Труд этот так и называется: «Тот, кому врач не доступен», известный как «Медицина бедных».

В своей «Духовной медицине» Абу Бакр ар-Рāзī в основном подвергает анализу такие отрицательные, низменные моральные качества и действия человеческой души, как тщеславие (*уджб*), зависть (*ҳасад*), гнев (*газаб*), ложь (*кизб*), скупость (*бухл*), обжорство (*шараҳ*), пьянство (*сукр*), соитие (*джимā'*), и пытается выявить пути и способы их исправления, искоренения и преодоления: Такой подход, безусловно, продиктован гуманистическим характером его этической теории, преследующей цель очеловечить человека и осоциализировать все общественные отношения – отношения взаимопомощи, взаимодействия и обмена продуктами труда и т.д. Философ, по всей вероятности, полагал, что критика низменных моральных качеств и выявление их вреда для становления личности является наиболее эффективным способом исправления и совершенствования добронравия и утверждения в обществе действительно высоких норм морали. Он явно знал, что принципы и нормы морали воистину изменчивы, иначе не стал бы заниматься критикой низменных моральных норм, не изыскивал бы пути их преодоления, не стремился бы насаждать в обществе превосходные этические нормы.

В «Духовной медицине» Абу Бакра ар-Рāзī о высоких нормах морали, о так называемой положительной этике речь коротка. Логика рассуждения мыслителя, по-

видимому, состоит в том, что если искоренить низменную мораль и низменные моральные нормы поведения, то это, безусловно, станет решающим фактором формирования положительной этики и высоких моральных качеств и норм. Поэтому он только в конце «Духовной медицины» посвящает этой проблематике небольшой раздел, содержание которого сводится к следующему: «Воистину образ жизни, которого придерживались и которому были верны до конца дней своих величайшие из философов, сводился, говоря коротко, к **справедливости** во взаимоотношениях с людьми, обращению с ними вследствие этого по достоинству, проявлению чувства **добродетельности** и **скромности**, **сострадания** и неподдельной **искренности** к каждому из них, **стремлению** **оказаться** **полезным** для **всех** **людей**, за исключением тех или иных, кто проявлял [и проявляет] жестокость и насилие, пытался [и пытается] отвергать [гуманную] политику и позволял [и позволяет] себе то, что она считала [и считает] противным и запрещала [и запрещает] из беспорядков смуты и порока... Если человек будет проявлять **справедливость** и **скромность**, будет менее придирчив к людям, менее упрям и назойлив с ними, то он в большей степени будет уважаем ими. Если он добавит к этому **благородство**, **искренность** и **сострадание** по отношению к ним, то, без сомнения, заслужит их любовь. Но именно те два качества – **справедливость** и **скромность** – и есть два плода добродетельного и благородного образа жизни»¹.

Социальные воззрения Абу Бакр ар-Рāзй. В «Духовной медицине» Абу Бакра ар-Рāзй наряду с проблемами этики освещается и ряд важных социально-философских вопросов: человек – общественное суще-

¹ Абу Бакр Мухаммад ибн Закарийā ар-Рāзй. Там же. С. 91–92.

только одно, с которым может хорошо справиться. Так, если он землепашец, то не может уже стать строителем; если он строитель, то не может быть ткачом, а если он ткач, то не может стать хорошим воином. Короче говоря, если ты вообразишь человека одного, уединившегося в пустыне, то не сможешь представить его в живых, но если вообразишь его живым, то не представишь его жизнь там хорошей и приятной, подобной жизни того, кто в изобилии обеспечен всеми необходимыми средствами и прилагает усилия к их увеличению, представишь его дикой, звериной и грубой, **ибо он лишен возможности человеческого сотрудничества и поддержки**, которые делают наше существование благоприятным и привлекательным. Ибо когда собирается множество людей, совместно работающих и сообща действующих, они делят между собой роды занятий, и каждый в отдельности старается оказывать помощь другому в освоении ремесла до тех пор, пока он его не усвоит и не овладеет им в совершенстве. **Таким образом, каждый из них становится одновременно и производителем, и потребителем, работающим на другого и в то же время получающим плоды его труда.** Тем самым улучшается жизнь каждого и на каждого нисходит благо, даже если между ними существуют большие различия и кто-либо из них имеет в чем-то большие преимущества перед другими. Тем не менее, не будет среди них ни одного человека, который только пользовался бы услугами, лишь пожинал бы плоды труда других, удовлетворял бы только все свои потребности»¹.

Из этого отрывка «Духовной медицины» Абу Бакра ар-Рāзй вытекает несколько важных выводов. Первое, человек — существо разумное и благодаря разуму своему

¹ Абу Бакр Мухаммад ибн Закарийā ар-Рāзй. Там же. С. 80–81.

пришел к благодной жизни, к опоре друг на друга, говоря шире, к сотрудничеству, взаимопониманию, дружбе и товариществу. А это значит, что именно данные качества дали человеку возможность объединиться ради производства материальных благ, дабы благоустроить свою жизнь и создать условия для воспроизводства себе подобных. Второе, для производства материальных благ, необходимых для создания благодной жизни, человеку, наряду с сотрудничеством и взаимопомощью, необходимо осуществить разделение труда, ибо один человек не в состоянии произвести сотни и тысячи необходимых для благодной жизни продуктов и материальных благ. Именно объединившись, именно усвоив различные ремесла и виды деятельности, именно осуществляя обмен результатами вида деятельности, человек в сообществе себе подобных создает нормальные условия для своего социального, духовного и политического бытия. В-третьих, одинокий человек, уединившийся человек не выживет, ибо он не сможет произвести все необходимые для его жизни блага ввиду лишения сотрудничества с себе подобными. Но если он и выживет, то жизнь его не будет ни благодной, ни приятной, а дикой и звериной. Все это означает, что человек общественное существо и он подобающим образом реализует себя только в обществе. Эти важные социальные идеи, возникшие еще в древности, усвоенные и обогащенные нашими средневековыми мыслителями и переданные в Европу эпохи Возрождения, оказали неоценимую помощь в становлении и развитии социальной науки и философии. Следует также подчеркнуть, что эти взгляды Абу Бакра ар-Рāзй по прошествии тысячи ста пятидесяти лет все еще сохраняют свою актуальность и научную значимость. Ибо современное глобализирующее общество, несмотря на невиданный ранее научно-технический, информационный, духовно-

культурный взлет, остро нуждается во всестороннем сотрудничестве всех народов и наций, населяющих нашу планету Земля.

Абу Бакр ар-Рāзй, исходя из своей концепции взаимосо-трудничества и взаимодействия, настойчиво подчеркивает, что **каждый член сообщества должен быть связан с какой-либо гранью этого взаимодействия и взаимосо-трудничества и стараться делать в этом направлении все, что может и что в его силах, остерегаться при этом двух крайностей: (1) чрезмерного усердия и (2) недостаточного усердия.** Порок **чрезмерного усердия** состоит в том, что это изнурительный труд, от которого нет отдыха. Он ввергает человека в рабство, которому нет конца. Когда такой человек безвозмездно и безвозвратно отдает ближнему своему то, что производит, то этим он унижает душу свою и низводит ее до положения того, кого неизлечимая болезнь и неомощность лишают надежды и возможности приобрести не то что благостную, но даже безбедную жизнь. Что касается **недостаточности усердия и приложения усилий**, то ей сопутствуют такие порочные явления, как унижительность, подлость, ничтожность и презрение, ибо она обуславливает то, что человек становится неимущим иждивенцем, паразитом, уповающим на других людей. Чтобы человек не впал в эти две крайности и не усугубил свою жизнь, не стал рабом богатства и рабом нищеты, он должен и в том, и в другом отношении соблюдать меру. В этом случае человек сможет достичь благостной жизни. Думается, что и эта идея мыслителя сохранила свою ценность и в наши дни. Нарушение меры в труде и отдыхе, накопление богатства в одном полюсе и бедности в другом всегда чревато социальным взрывом, порою очень опасным во всех отношениях. Учитывать этот исторический опыт и теоретический вывод полезно и современным обществам,

где мера социальной солидарности, социального доверия и социального единства стала довольно хрупкой.

Одной из важнейших социально-философских проблем в наследии ар-Рāзй является вопрос о доходах, расходах и накоплении материальных благ. Вопрос этот он решает следующим образом: доход всегда должен превышать расход, чтобы была возможность накопить необходимые блага, особенно материальные, на случай непредвиденных обстоятельств. Но накопление благ должно иметь меру, чтобы не порождать скопидомства, портящего нравы человека и общества, порабащающего человека. Абу Бакр ар-Рāзй настойчиво доказывает, что если кто-либо из людей всецело отдается накоплению денег, но не тратит их на приобретение ценностей, произведенных другими, он впадает в самообман и самопорабощение, ибо тем самым он не получает ни удовольствия, ни наслаждения и не достигает счастья. Мыслитель заключает: «Таким образом, целью приобретения должно быть имение дохода в сумме, пропорциональной сумме затрат, а некоторые излишества должны накапливаться и храниться лишь на случай возникновения несчастий, бедственных положений и событий, могущих воспрепятствовать их приобретению. Вот тогда потребитель может быть уверен, что обменял плоды своего труда на плоды чужого труда и оказал услугу за некую другую услугу». Но ар-Рāзй уверен, что «наилучшими приобретениями, наиболее устойчивыми и похвальными, наиболее надежными в смысле результата являются ремесла, особенно естественные, имеющие практическое значение и потребность в которых ощущается и остается всегда во всех странах и у всех народов, ибо богатства, владения и сокровища не защищены от превратностей мира. Поэтому философы не считают богатым никого, кроме как человека, владеющего ремеслами, а

не богатством»¹. И это абсолютно верно, ибо единственное богатство, которое не может быть отнято, изъято, отчуждено, - это знание, это ремесло, какими бы они ни были. Современный мировой опыт показывает, что богата та личность, та страна, которые обладают современной наукой, техникой, технологией, информацией.

М. Диноршоев

¹ Абу Бакр Мухаммад ибн Закарийā ар-Рāзй. Там же. С. 82 -84.

**АБУ БАКР АР-РАЗИ
ИЗБРАННЫЕ ТРАКТАТЫ**

Философское житие

потому, что черты Сократа, о которых они поведали, в действительности были свойственны ему в начале его жизненного пути и сопутствовали ему на протяжении довольно длительного периода его жизни. Впоследствии же он отказался от многих из них и даже умер, оставив после себя дочерей, участвовал в сражениях с врагами, присутствовал в увеселительных собраниях, ел изысканные кушанья, за исключением блюд из мяса, и выпивал немного хмельного. Это общеизвестно и ведомо всякому, кто занимался сбором и изучением сведений об этом муже. И, тем не менее, что и было у него, то было присуще ему в начале его пути в силу его неимоверной и чрезвычайной увлеченности философией, любви к ней, жадного стремления тратить время страстей и наслаждений именно на неё и склонности его натуры к этому, его презрения и небрежения ко всякому, кто не узрел философию оком, коим она того заслуживает, чтобы ее усматривали, или предпочел ей то, что ниже ее. В начале всех увлекательных и любимых дел неизбежно проявляются настолько огромный к ним интерес, чрезмерная страсть к ним, приверженность им и неприязнь к не приемлющим их людям, что когда человек углубляется в них и чувства его находят успокоение, то чрезмерный пыл увлеченности ими постепенно угасает и он возвращается в нормальное состояние. Ведь как утверждается в поговорке, «Всякое новое - сладостно». Таковым было состояние Сократа в тот период его жизни. Однако то, что он извлек из этих занятий, как раз и принесло ему наиболее известную и наибольшую пользу, и потому это был самый редкостный и самый удивительный период его жизни и самое лучшее из его человеческих состояний. Именно поэтому люди обычно жаждут слышать редкие и диковинные повести и отвергают обыденное и привычное.

кратом, все же обладаем правом на это звание среди людей, не занимающихся философией.

Если уж, что и было в этом смысле, то было. Мы же довершим речь о философском житии, чтобы из неё извлекли пользу любители знания и поборники его.

Мы говорим: воистину считаем необходимым построить наше повествование о том, что является нашей искомой целью в настоящем трактате, на принципах, кои мы уже раньше излагали в других книгах, на которые непременно придется опираться для облегчения изложения того, о чем пойдет в нем речь. Среди них наши книги «О божественной науке», «Духовная медицина», «Укор тем, кто занимается бессмысленными излишествами геометрии из числа именуемых философами», книга, называемая «О достоинствах искусства ал-химии». Но в особенности это - наша книга «Духовная медицина», к которой, безусловно, нужно будет обращаться для восполнения содержания настоящего трактата и основополагающих проблем, вокруг которых будут строиться второстепенные вопросы философского жития. Мы воспользуемся ею здесь и будем делать ссылки на неё.

Вот, например, после смерти мы будем находиться в некоем состоянии, будь то состояние приятное или отвратительное, в зависимости от нашей жизни, за время которой наши души пребывали в наших телах. Благословенная цель, ради которой мы были сотворены и к которой были ведомы, состоит не в получении телесных удовольствий и плотских наслаждений, а в приобретении знания и совершении справедливости, благодаря чему произойдет наше спасение из этого нашего мира и переселение в мир иной, где нет ни смерти, ни страдания. Природа и страсть побуждают нас к предпочтению сиюминутного наслажде-

ния. Однако разум во многом призывает нас к отказу от нынешних наслаждений ради деяний, которые он им предпочитает больше. Воистину Господь наш, чьего воздаяния за добрые дела мы просим, а чьей кары за грехи мы боимся, есть наш покровитель, и Он милосерден к нам. Он не желает причинять нам страдания, не хочет для нас насилия и невежества, и Он добивается от нас знания и справедливости. И воистину Господь этот наказывает наносящего страдания из нас и того, кто заслуживает наказания в меру его вины. И не должно быть так, чтобы мы терпели страдание из-за наслаждения и чтобы его превосходило то страдание количеством и качеством своим. Всевышний - да будет Он славен и могущественен - возложил на нас самих некоторые деяния для удовлетворения наших нужд, такие как земледелие, ткачество и им подобные, на коих держится мир и основывается жизнь. Да будут же они всегда доступны нам, чтобы мы строили на них свое существование.

Поэтому мы говорим: если удовольствия сего мира и страдания его обрываются с прекращением жизни, а наслаждения того мира, в котором нет смерти, постоянны, беспрерывны и бесконечны, то глупец тот, кто покупает преходящее, прерывающееся и конечное наслаждение вместо наслаждения постоянно длящегося, беспрерывного и бесконечного. Если дело обстоит таким образом, то, следовательно, из этого необходимо вытекает, что мы не должны домогаться наслаждения, ради получения которого надо предпринимать действие, могущее воспрепятствовать нашему переселению в мир души, или же в этом нашем мире нам суждено испытывать страдание, мера которого и в количественном и в качественном своем отношении неизмеримо больше и сильнее наслаждения, нами выбранного.

Но вместе с тем муж-философ отказывает себе во многом из таких дозволенных удовольствий с целью упражнения в этом души своей и приучения её к такому воздержанию, и поэтому в соответствующих случаях это удастся ему проще и легче, о чем мы уже упоминали в книге «Духовная медицина», ибо привычка, как говорили древние, - это вторая натура, облегчающая преодоление тягот и приучающая к самым невыносимым из них, будь то переживания душевные или испытания физические. Ведь это подобно тому, что мы видим, как пехотинцы сильнее и выносливее на пешем марше, войско отважнее в бою и подобное тому, в чем нет секрета, ибо привычки облегчают выполнение действий, которые давались трудно и тяжело до привыкания к ним.

Если один из основных вопросов, поставленных нами касательно того, что разумному человеку не следует предаваться наслаждению, когда при этом он опасается страдания, могущего по силе превзойти страдание, которое он испытает в случае отказа от наслаждения и обуздания страсти, поистине верен в своей сути, то из этого необходимо следует, что если даже вдруг нам представится возможность править землей на протяжении всей нашей жизни посредством совершения нами против людей неправедных и неугодных Аллаху действий, которые могут стать преградой к достижению нами вечного блаженства и устой-

чивого счастья, то нам не нужно ни делать этого, ни предпочитать это. Кроме того, если мы заслужим по праву или же обречем по какому-либо преимуществу или привилегии право съесть, например, блюдо изысканнейшего кушанья, после чего можем ослепнуть на десять дней, то нам не следует выбирать его. Такова же ситуация и в отношении всего того, что может возникнуть между этими двумя приведенными нами в качестве примера обстоятельствами, конечно, соразмерно большей величине одного из них и меньшей величине другого. Ибо вдобавок к этому частные деяния таковы, что каждое большое из них может выглядеть малым в сравнении с наибольшим, но оказывается большим в сравнении с наименьшим. Отсюда нельзя утверждать, что из этого числа могут выпасть какие-либо отдельные частные деяния в силу их великого множества, подразумеваемого под этим казалось бы общим суждением.

Поскольку прояснилось то, что мы хотели сказать по данному случаю, то теперь перейдем к изложению следующей из наших тем и потому скажем: воистину если основная проблема, нами установленная, заключается в том, что наш Господь и Властитель сострадателен, заботлив и милосерден к нам, то из этого также проистекает, что Ему противно, когда на нас обрушивается несчастье; что все выпадающие на нашу долю несчастья и беды, вызванные не нашим желанием и не нашей волей, а причинами, кроющимися в природе, происходят в силу некоей непреложной необходимости, которая неизбежно должна была случиться. Из этого, кроме того, следует, что мы не должны причинять страдания ни одному живому существу без какого-либо основания с его стороны на такое страдание или если только когда хотим таким страданием удалить от него боль еще более ужасную.

Под этим общим суждением кроется множество других подробностей, включающих все виды несправедливых поступков, а также действия, от которых испытывают удовольствие, например, цари во время охоты на зверей или люди, чрезмерно изнуряющие животных при использовании их на тяжелых работах. А ведь необходимо, чтобы все эти действия имели какую-то цель, основывались на законах, методе, разумном и справедливом учении, которые нельзя было бы преступать и нарушать силой. Страдание наносится тогда, когда посредством него хотят избавить от еще большего страдания, как, например, вскрытием раны, отсечением загнивающей части тела, питьем отвратительного горького снадобья, отказом от вкусной пищи из опасения, что она может вызвать острые и мучительные заболевания. Животные могут быть доведены до измождения с какой-то целью, но не из жестокости, а только в тех случаях, когда это вызывается необходимостью к суровому обращению и потому разум и справедливость допускают такое, как, например, загоняют коня в стремлении спастись от неприятеля. В подобные моменты соображается со справедливостью решимость гнать коня до упаду и даже пожертвовать им, если тем самым желают принести спасение человеку, особенно если этот человек - добродетельный ученый муж или человек, обладающий огромным богатством, благо от которого тем или иным образом распространяется на всех других людей, ибо богатство такого человека и его бытие в этом мире гораздо нужнее его ближним, нежели существование коня. Или же, например, когда два человека попадают в пустыню, где нет воды, но один из них имеет с собой воду, которой может спастись только он сам, но не его спутник, то в данной ситуации от воды должен отказаться тот из двоих людей, кто более привычен

оказывать людям благо. Вот такова аналогия в этого рода примерах и им подобных обстоятельствах.

Что же касается охоты, преследования, закалывания и уничтожения, то все это следует предпринимать по отношению к животным, которые не могут вести полноценную жизнь, кроме как поедая мясо, например ко львам, тиграм, волкам и им подобным, а также к тем, от которых велик вред и нет ни проку от их приручения, ни нужды в их использовании, например к змеям, скорпионам и другим тварям. Такова вот аналогия в подобных случаях. Допустимо уничтожать такие живые существа по двум причинам. Первая из них состоит в том, что если их не уничтожать, то они сами уничтожают множество других полезных животных, но это уже особая глава о подобных живых существах — я имею в виду тех, что не могут существовать без мяса. Следующая заключается в том, что отделение душ от тел живых существ имеет место быть только по отношению к телу человеческому. Если это так, то высвобождение таких душ из тел, в которых они содержатся, скорее подобно выковыванию их в новом качестве и облегчению их пути к спасению. Если в животных, которые не могут обходиться без мяса, сочетаются обе эти причины, то их необходимо истреблять по мере надобности, ибо только таким образом появится возможность уменьшения страдания подобных живых существ и надежда, что их души в дальнейшем переселятся в тела более благородных живых существ.

Что же касается змей, скорпионов, шмелей и им подобных, то все единодушно в том, что они наносят вред живым существам и непригодны к тому, чтобы их использовал человек подобно тому, как он использует в своей жизни обычных животных, и потому дозволяется их

одежде, причем грубой. Воистину все это является их насилием над самими собой и вредительством себе, которым ведь не устраняется, к примеру, еще более страшный вред. Сократ на начальном этапе своей жизни следовал этому пути, однако в конце жизни он отошел от него, как мы выше сказали. По данному вопросу среди людей существует очень большое расхождение, даже непреодолимое, и потому мы непременно должны сказать об этом слово, которое могло бы сблизить их и послужить наглядным примером.

Итак, мы говорим: поскольку люди отличаются друг от друга своими жизненными состояниями, одни из них вкушали блага, а вторые - несчастья, а от некоторых других душа требовала удовлетворения страстей все больше и больше, как, например, любителей женщин, вина, власти и других вещей, относительно которых среди людей бытуют совершенно разные мнения, то страдания, которым они подвергаются из-за сдерживания своих страстей, также сильно отличаются сообразно их состояниям. Таким образом, тело ребенка, происходящего от царей и возвращенного ими в неге, не переносит прикосновения грубого платья, а желудок его не воспримет скверной пищи, вдобавок ко многому тому, что отделяет такого ребенка от простолюдинов, ибо все это причиняет ему сильное страдание. Или точно так же люди, привычные к какому-либо удовольствию, испытывают страдания, когда лишаются его, и мучение их возрастает во много крат, становится невыносимым и более острым, чем у того, кто не обрел привычки к этому удовольствию. Поэтому нельзя предпринимать со всеми одинаковое обхождение, но разное, соответственно с их состоянием. Занимающегося философией из детей правителей не следует принуждать сразу к той еде, пище и другим средствам существования, к которым приучают

детей из простонародья, кроме как постепенно, когда это вызвано необходимостью. Но предел, который уже нельзя преступить, заключается в том, чтобы они воздерживались от удовольствий, которые можно получить не иначе как совершением жестокого насилия, убийства и вообще всего того, что может прогневить Аллаха и не согласуется с велением разума и понятием справедливости. Все же остальное им позволительно.

Таков вот верхний порог - я имею в виду условия всецелого благоденствия. Что же касается нижнего порога - я подразумеваю бедность и малообеспеченность, - то в этих условиях человек должен есть то, что ему не повредит и не вызовет у него недомогания, но не переходить предела в том, от чего он испытывает наслаждение и чего постоянно желает с тем, чтобы целью его не стало только получение наслаждения и удовлетворение страсти, а не уголение голода; носить такие платья, которые не доставляют его телу неудобства, не увлекаться роскошными и разукрашенными одеяниями; жить в таком доме, который вполне защищает его от чрезмерной жары и холода, не притязать на прекрасные сияющие, расписные и богато убранные жилища до той поры, пока у него не скажется достаточно большого богатства, которое позволит ему овладеть подобного рода хоромами без насилия, вражды, истощения самого себя ради их приобретения. Поэтому в данном смысле превосходством пользуются дети бедных родителей, выросшие в убогих условиях, ибо бедность и нужда переносятся ими гораздо легче. Точно так же переживать бедность и нужду Сократу было намного легче, чем Платону.

Что же касается всего находящегося меж этих двух порогов, то оно позволительно, и располагающие им не лишаются звания философа и могут называться таковыми,

даже если в них преобладает склонность к нижнему порогу, а не верхнему, даже если их благородные души, принадлежавшие телам, возвращенным в неге, постепенно подводят эти их тела к нижнему порогу. Но вот преступление нижнего порога уже означала бы отход от философского жития, как мы уже упоминали, ссылаясь на примеры из образа жизни индийцев, маннанитов, монахов и отшельников. Именно это и есть отклонение от правильного пути и гневление Всевышнего Аллаха бессмысленным самоистязанием и заслужение лишения звания философа. Таково же положение и в случае преступления верхнего порога.

Мы просим у Аллаха, дарующего разум, избавляющего от скорби и устранивающего горести, ниспослания нам удачи, совершенства и помощи в том, что более всего в нас Его порадует и снищет нам Его милость.

В итоге я заявляю: если Пречистый Аллах - да будет Он могущественен и славен - есть божество всеведущее, которое все знает, и справедливое, которое не совершает насилия, если повсеместно и всецело воцарятся знание, справедливость и милосердие и Он является Создателем нашим, а мы - смиренными рабами Его, если любимейшими рабами господ своих являются те, кто рьянее придерживается их образа жизни и усерднее претворяет их установления, то, следовательно, самым близким из рабов Аллаха к нему - да будет Он могущественен и славен - станет наиболее знающий, наиболее справедливый, наиболее милосердный и наиболее сострадательный из них. Все эти слова имеют целью выразить смысл высказывания всех философов, гласящего: «Воистину философия есть уподобление Аллаху - да будет Он славен и могуч, - насколько это в силах человека». Таково кредо философского жития. Подробности же этой проблемы изложены в книге «Духовная

медицина». В ней мы рассказали о том, каким образом избавляют себя от дурных нравов, какой мерой должен руководствоваться философ в приобретении, накоплении, трате и стремлении к занятию властных должностей и т.п.

Коль скоро мы изъяснили то, что и хотели изъяснить по данному поводу, вернемся теперь назад и расскажем про себя, вспомнив при этом наших хулителей, и заявим, что воистину до сего нашего дня при вспомоществовании Аллаха и Его содействии мы не следовали путем, из-за которого бы заслуживали отлучения от звания философа. Потому что отнятия звания философа в действительности заслуживает тот, кто обнаруживает беспомощность в обеих частях философии вместе взятых, - я имею в виду науку и практику, - и даже не разбирается в том, что именно философ непременно должен знать, или ведет образ жизни, не приличествующий философу. Мы же, благодаря Аллаху, Его великодушию, помощи и наставлению, непричастны ни к чему этому. Например, что касается науки, то, прежде всего, даже если бы в ней нам хватило бы силы для сочинения только одной этой книги, то и её было бы вполне достаточно, чтобы воспрепятствовать лишению нас звания философа, не говоря уже о таких наших книгах, как «О доказательстве», «О божественном знании», «Духовная медицина», нашей книге «Введение в физическую науку», называющейся также «Слушания о сущих», наших трактатах «О времени, пространстве, сроке, жизни и пустоте», «О форме мироздания», «Причина нахождения Земли посреди небесного свода», «Причины движения небесного свода по окружности», нашем трактате «О строении», «О том, что телу свойственно движение по самой сути его и движение это познаваемо», наших книгах о душе, о материи, сочинениях по медицине, например, «Мансуровой книге», «Тем, к кому не является

лекарь», «О существующих лечебных средствах», называемой также «Царственная медицина», а также сочинении, озаглавленном «Всеобъемлющий свод», подобного которому никто из обитателей этого государства до меня не писал и никто позже не последовал в этом моему примеру, сочинениях о мудром искусстве, известном в народе как химия.

В общем, около двухсот книг, трактатов и посланий вышло из-под моего пера до времени создания мной настоящего трактата, и посвящены они различным философским проблемам физической и божественной науки. Что же касается математики, то, в действительности, я признаю, что обращал на нее внимания ровно столько, насколько мне неизбежно нужно было знать её, и не тратил на неё свое время попусту непременно, а не из бессилия перед ней. Если кому-то угодно знать про это, то я разъяснил по данному обстоятельству свои доводы, сводящиеся к тому, что истина состоит в том, как я поступал, а не в том, что делали люди, губившие свои жизни в занятиях бессмысленностями геометрии и величавшие при этом себя философами. Если уж достигнутое мной положение в науке не является положением, благодаря которому я обретал бы право называться философом, то кто же в мире - о, если бы мне знать! - заслуживает этого?

Что же касается практической части философии, то я с помощью Аллаха и содействия его ни в чем в своей жизни не преступал двух порогов, которые сам же определил, и в своих деяниях не проявлял ничего такого, чем заслужил бы хоть слово упрека в том, что житие мое не есть житие философское. Я никогда не сопровождал правителя ни в качестве его оруженосца, ни в качестве распорядителя его дел, а лишь в качестве лекаря и собеседника, выполнявшего две задачи: либо лечение его и исцеление

недугов тела во время болезни его, либо увлекательные беседы и назидания, Аллах ведает о правдивости моей, - во всем том, в чем я хотел принесения пользы ему и его подданным. Никогда не просыпалась во мне ни жадность к собиранию богатства и излишеств, ни желание присоединиться к людским распрям, их вражде и несправедливости. Наоборот, по отношению ко мне общеизвестно противоположное всему этому и, более того, добровольное воздержание от многих моих законных прав. Что же касается моей еды, питья и развлечений, то тот, кто часто наблюдает за мной, знает, что я не перехожу в этом грани в сторону чрезмерности. Точно так же я поступаю и в остальных своих делах, касается ли это одежды или обуви, слуг или невольниц. А любовь моя к науке, данная страсть к ней и старания в ней общеизвестны тем, кто окружал меня и наблюдал это во мне. С самой юности и до сей поры жизни моей я был столь глубоко поглощен ею, что если случалось услышать мне о книге, которую я не читал, или об ученом человеке, с которым мне ранее не доводилось встречаться, то я более не обращал внимания ни на какие занятия - даже если от этого был мне огромный ущерб - до тех пор, пока не добывал той книги и не узнавал того, что знал тот ученый муж. В терпении и усердии своем я достиг того, что мелким почерком исписал за год свыше двадцати тысяч листов, а над «Большим всеобъемлющим сводом» трудился на протяжении пятнадцати лет, работая днем и ночью до такой степени, что ослабело мое зрение и у меня к тому же произошел от этого разрыв мышцы руки, что мешает мне в настоящее время продолжить чтение и писание. Однако я и в таком состоянии не оставляю их в меру своих сил и прибегаю всегда к помощи тех, кто читает мне и записывает с моих слов.

Если же, конечно, такое число совершенных мною дел в глазах этих людей в действительности умаляет мое положение в философии и если цель следования философскому житию, по их мнению, состоит не в том, что мы описали, то пусть они докажут нам это устно или письменно, дабы мы приняли их доводы, если они преподнесут их научно обоснованными, или отвергли их, если докажем ошибочные места и погрешности в них. Уж лучше пусть я проявлю слабость в практической части философского жития. Но что тогда они могут сказать по поводу научной части? Если они и в этом хотят умалить мое достоинство, то пусть уже выскажут в лицо мне то, что они намереваются сказать по этому поводу с тем, чтобы мы рассмотрели их высказывания и повиновались затем их правде или же отвергли их ложь. Однако, если они не смеют умалить мое достоинство в научной части, то лучше всего для них, чтобы они извлекали пользу из моего знания и не обращали внимания на мой образ жизни, дабы стать такими, о ком поэт говорит:

Действуй, опираясь на мое знание, если я
несовершенен в своих деяниях.

Знание мое принесет тебе пользу, а несовершенство
мое не причинит тебе вреда.

Вот все то, что мы желали изложить в настоящем трактате. Дарующему разум да будет слава беспредельная, какой Он достоин и заслуживает по праву! Да благословит Аллах пречистых рабов своих. И все блага исходят от Него.

Завершилась книга «Философское житие». И да будет славен Аллах Всевышний во все времена и во веки веков!

ДУХОВНАЯ МЕДИЦИНА

Восьмой раздел «О неприятии чрезмерного и чреватого вредом гнева».

Девятый раздел «Об отвержении лжи».

Десятый раздел «Об отвержении скупости».

Одиннадцатый раздел «Об устранении вреда бесплодных раздумий».

Двенадцатый раздел «Об избавлении от печали».

Тринадцатый раздел «О неприятии обжорства».

Четырнадцатый раздел «О неприятии увлечения винопитием».

Пятнадцатый раздел «О неприятии распушенности в сношениях».

Шестнадцатый раздел «О неприятии бездумной увлеченности, бессмысленных привычек, склонности к пустым забавам и фанатичности в вероучении».

Семнадцатый раздел «О мере расходов и потребностей».

Восемнадцатый раздел «О неприятии усилий и борьбы за получение титулов, мирских степеней и о различии между тем, что соответствует страсти, и тем, что соответствует разуму».

Девятнадцатый раздел «О благородном поведении».

Двадцатый раздел «О страхе перед смертью».

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

О достоинстве разума и восхвалении его

Мы говорим: воистину Всевышний — да славится имя Его — даровал нам разум и возлюбил нас благодаря ему, дабы, обрета его, мы постигли им из ранних и поздних польз высшую цель, содержащуюся в сущности нам подобных. Это величайшее из благ Аллаха для нас и наиболее полезная из вещей и наилучшая из милостей нам ниспосланных.

Благодаря разуму мы обрели преимущество над неразумными животными и даже владеем ими, управляем ими, укрощаем их, заставляем их трудиться на нас там, где они могут приносить нам и себе пользу. Разумом мы познали все то, что нас возвышает, улучшает и делает приятной нашу жизнь, посредством его добиваемся своей цели и своего желаемого. Воистину разумом мы познали искусство построения судов и пользования ими, добираясь при этом на них туда, где море обрывалось и оно уже не было преградой ни нам, ни ему. Благодаря ему же мы освоили медицину, в которой много пользы для наших дел, а также другие искусства, нужные и приносящие нам пользу. С его помощью мы постигли непонятные и далекие от нас явления, скрытые и таинственные для нас. Разумом познали мы форму Земли и Вселенной, величину Солнца, Луны и других планет, расстояния до них и сферы их движения. С его помощью дошли мы до познания Всевышнего - да будет Он могуч и славен, - который является величайшим из того, что мы познали, и ценнейшим из того, что мы постигли. Короче говоря, это воистину есть та вещь, не будь которой, наше состояние было бы состоянием животных, детей и сумасшедших, и посредством кото-

рой мы представляем свои разумные действия до их проявления чувству, и мы видим их, как бы их ощущая, и затем отображаем их образы чувственными действиями, и они, наконец, проявляются в соответствии с тем, как мы их отображали и замысливали.

Если таковы его ценность, положение, значимость и превосходство, то мы вправе не умалять его достоинство, не принижать его степень и не превращать его - а ведь он властелин - ни в покорного слугу, ни в запряженную лошадь, - а ведь он сам - вожатый, ни в зависимую вещь, ибо он сам - господин. Напротив, мы должны обращаться к нему в делах, соотносить их с ним, опираться на него при их свершении, продолжать их при его согласии и оставлять их при его отказе, не должны насильно навязывать ему страсть, которая станет для него бедствием, обернется огорчением, могущим отвернуть его от его же принципов, праведного пути, целеустремленности и стойкости, препятствием, не позволяющим разумному человеку достичь совершенства и заключающихся в нем благодетельных последствий его деяния.

Мы должны поэтому упражнять душу, усмирять ее, подвергать испытаниям, заставлять подчиняться разуму, который может принимать ее действие или отвергать. Воистину, если мы сделаем это, то он заблестит во всей чистоте и засияет во всем своем сиянии, и тогда он доведет нас до конечной искомой нами цели. И будем мы счастливы тем, что даровал нам Аллах и что ниспослал нам.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

О сдерживании страсти, обуздании ее и об основных суждениях мудрого Платона по этому поводу

Следствие сказанного мы поведем речь о духовной медицине, цель которой - исправление нравов души и духовных качеств, и будем в этом предельно кратки. Цель и начало ее связаны с тонкостями и основополагающими факторами, явлениями, а также понятиями, которые составляют общие корни всей этой цели. А поэтому мы говорим: воистину мы предпослали вступление и предварили введением рассказ о разуме и страсти, ибо видели, что это является общим для данной цели началом, и мы исходим из этого принципа больше, нежели из всех остальных принципов, как заслуживающего наибольшего внимания и наиболее достойного. Поэтому мы утверждаем: воистину наиболее достойным, славным и действенным из принципов, способствующих достижению цели нашей книги, является сдерживание страсти и противодействие тому, к чему влечет нрав в большинстве случаев, приучение к этому души и постоянное подчинение ее разуму. Именно в этом и заключается первое преимущество людей над животными, я имею в виду навык управления волей и начала действия после размышления, ибо, например, необученные животные действуют тогда, когда их влечет к этому естество, не умея ни воздержаться от данного действия, ни обдумать его. Ты не найдешь какое-либо необученное животное, которое воздержалось бы от испражнения или от поглощения пищи независимо от того, в чем ее подадут и когда она будет поднесена, если оно испытывает нужду в этом. Однако ты увидишь человека, воздерживающегося

от этого, одолевающего свою натуру в силу разумных понятий, призывающих его к тому. Однако случается и так, что к этому его непроизвольно вынуждает нрав или отсутствие у него выбора. Такова или подобна этому величина превосходства над животными в обуздании натуры, присущая большинству людей, даже если это приобретено посредством воспитания и обучения. Тем более что это обще, всеобъемлюще, доступно, и это то, к чему привыкает дитя и на основе чего развивается.

Нет необходимости в этой связи заводить речь о том, что между народами в этом деле существует большое превосходство одного перед другим и огромное различие. Однако достижение высочайшего совершенства не может быть доступно для всех натур человеческих. Лишь только мудрый благородный муж - философ способен достигнуть такого совершенства. Насколько простые люди превосходят животных в умении сдерживать натуру и владеть страстью, настолько же этот муж должен превосходить простолюдинов. Отсюда нам следует знать, что всякий пожелавший украсить себя подобным украшением и обрести такое совершенство, взялся за дело неимоверно трудное и тяжелое, ибо ему необходимо мобилизовать свою душу на борьбу со страстями и соблазнами, спор с ними и противодействие им.

В силу того, что между человеческими натурами существует большое противоречие и огромное различие, то кому-то из них обрести отдельные достоинства будет легче, тогда как другому - труднее, и точно так же в избавлении от некоторых дурных качеств.

Я начну с рассказа о способе приобретения этого совершенства, имея в виду сдерживание страсти и противодействие ей, ибо обладание таким умением есть наиболее

дется приложить вдвое больше усилий, он также должен направить их на ее обуздание, ибо воистину первая горькая капля питья мягче и легче, чем следующая, которую во всяком случае неизбежно придется испить.

Человек, правда, не должен довольствоваться лишь этим, ибо ему надобно сдерживать свою страсть во многих ситуациях - если, конечно, он не предвидит скверных последствий этого - с тем, чтобы приучить и подготовить свою душу к переживанию трудностей и привыканию к ним, чтобы она делала это легче в случае возникновения дурных последствий и чтобы не гнездились в ней плотские желания и не господствовали бы над ней.

Душа обладает способностью воздействовать на саму природу и человеческие качества, и это воздействие порой бывает настолько сильным, что даже может одолеть установившуюся привычку, и доходит до такого состояния, при котором противодействие ему становится совершенно невозможным. Поэтому тебе надлежит знать, что люди, пристрастившиеся к плотским желаниям и предающиеся им, в итоге доходят до такого состояния, что уже не испытывают наслаждения, но и не способны отказаться от него. Люди, чрезмерно пристрастившиеся к утехам с женщинами, винопитию и слушанию музыки - а ведь это самые сильные плотские желания и наиболее стойкие в природе, - не испытывают того наслаждения, какое испытывают люди, не пристрастившиеся к тому, ибо для тех оно становится обычным состоянием, то есть обыкновенным и привычным, и они не в силах отбросить эту привычку, так как она превратилась для них в обязательную для жизнедеятельности вещь, а не в предмет роскоши и неги. Именно поэтому через это в их убеждения и мирские заботы проникает порок, и они вынуждены идти на использование

самых различных уловок и ухищрений для обретения богатства, обманывая душу и подвергая ее смертельным опасностям. Если такие люди оказываются в бедствии, то принимают его за счастье, и, печальясь, принимают это за радость, мучаясь, принимают это за наслаждение. Как они похожи в этом на дровосека, заготовившего много дров, которые загорелись и в огне которых сгорел он сам, или на животное, польстившееся на то, что подкладывают в капкан: ведь попадая в капкан, оно не получает того, на что польстилось, и в то же время не в силах спастись оттуда, куда оно попало.

Этого числа рассуждений о сдерживании плотских желаний вполне достаточно, и они, таким образом, сводятся к тому, что душе следует давать волю лишь тогда, когда будет ведомо, что это не повлечет за собой впоследствии ни боли, ни мирского ущерба, равных обманчивому наслаждению, полученному от этого. К тому же вред от подобного наслаждения бывает неизмеримо больше получаемой от него пользы, и человек, оказавшийся по своей воле в силках подобных наслаждений, в конце концов пожнет раскаяние. Такое может предвидеть тот, кто утверждает, что «душа быть не должна владычицей привычек». К такому выводу приходит тот, кто относится к философам, а они же не веруют, что душа субстанциональна по своей сущности. Они считают, что душа исчезает с исчезновением тела, в котором она находится. Что касается того, кто считает, что душа обладает истинностью и актуальна по некоей своей сущности, и что она пользуется телом как средством и орудием и с его исчезновением она не исчезает, то они постоянно поднимаются от обуздания природы, умирения, страсти и соблазна и противодействия им к еще более и более высоким идеям, нежели эти. Они с

136 ······

жет поправить один динар, и в самом деле в силах его поправить этим единственным динаром, что и будет для него наслаждением, тогда как первый человек, которому дано много крат больше, окажется не в силах улучшить свое положение и не достигнет наслаждения.

Таким образом, если обеспечить животное всем, что потребно его естеству, то этим его наслаждение окажется полным и совершенным, и ему не будет причинять беспокойство и боль то, что за этим последует, ибо ему это не приходит и в голову. В любом случае животному всегда будет присуще чувство наслаждения, в то время как ни один из людей не в силах осуществить все свои мечты и удовлетворить все свои желания. Ибо душа человека, если она является душой мыслящей, осознающей и представляющей неведомое ей, - всегда испытывает удовлетворение от осознания улучшения состояния другого человека. В некоторых случаях ею движут стремление и жажда к тому, чем она не обладает, а иногда ею овладевает страх и сожаление от того, что она заимела. И эти состояния, естественно, нередко удерживают от искомого наслаждения и страсти. Ведь если человек владел бы даже половиной земли, то душа подстрекала бы его к овладению остальной ее частью, но в то же время она скорбела и боялась бы лишиться того, чем уже овладела. А если бы он владел всей землей, то все равно возжелал бы стать навсегда здоровым и вечным. И вновь душа его непременно стремилась бы изведать все существующее на небесах, на воде и суше.

Дошел до меня рассказ о том, что когда однажды пред неким из непомерно алчных властителей упомянули о рае, величайших и вечных в нем благах, он молвил: «Что касается меня, то я думаю, что попади в рай подобный мне высокочтимый и обладающий несметными богатствами человек, то он нашел бы райские блага не столь приятны-

ми, а плоды горькими, и вряд ли нашлось бы там то, что я пожелаю». Разве можно наслаждение такого человека когда-нибудь счесть совершенным, а радость полной? И разве может кто-либо испытывать удовлетворение и радость от большого достатка, кроме животных и им подобных созданий? Ведь как сказал поэт:

*Может ли быть счастлив кто-либо,
кроме отмеченного перстом счастья?
А страхов не испытывает тот, у кого мало печалей.¹*

Эта группа философов идет от обуздания мирской страсти и противодействия ей, более того, от пренебрежения ею и умерщвления ее - к деянию еще более великому: они довольствуются лишь куском хлеба и глотком воды, не копят богатства, не обзаводятся имуществом, не обустроивают жилище. Быть может, наипервейшей причиной этому является их мысль о необходимости избегать людей и сторониться их, обитать в заброшенных и безлюдных местах. Этими и другими подобными действиями они стремятся доказать истинность своего отношения к существующим вещам и явлениям.

Что же касается того, как они доказывают состояние души после покидания ею тела, то речь об этом из-за высокого достоинства, пространности и широты темы выходит за пределы настоящей книги. Высокое достоинство ее в том, что она предполагает изучение таких вопросов, касающихся души, как «что есть она?», «для чего она проникает в тело?», «почему она покидает его?», «каково ее состояние после ухода из тела?» Пространность темы состоит в том, что каждый из этих вопросов требует подроб-

ного изложения, толкования и повествования, во много-много крат превышающего размеры содержимого этой книги. Широта же ее заключается в том, что цель всех этих исканий - доказательство состояния благости души после покидания ею тела, хотя и сюда может быть присо-вокуплена большей частью речь об исправлении нравов.

Конечно, не будет беды в том, если мы изложим по этому поводу свои краткие суждения, не пытаясь при этом доказывать что-либо другим философам или возражать им. Мы будем иметь в виду особенно те понятия, которые, как мы полагаем, помогут достижению цели нашей книги и упрочат их.

Мы говорим: воистину Платон - старейшина философов и величайший из них - считал, что в человеке заложено три души, одна из которых называется «разумной» душой или же «божественной». Другую он называет «гневающейся» или «животной» душой, а третью - «растительной» или «развивающейся» и «чувственной» душой. Он полагает, что две души - животная и растительная - созданы ради души разумной. Что касается растительной души, то она питает тело, служащее для разумной души в качестве инструмента и орудия, ибо оно происходит не из остатка неразстворимой субстанции, а из жидкой растворимой субстанции, а ведь всякая растворимая вещь не исчезает без того, чтобы не оставить после себя взамен что-либо, в чем она растворилась. Гневающаяся душа создана для того, чтобы на нее опиралась разумная душа в сдерживании души чувственной, а также для того, чтобы воспрепятствовать ей, чтобы воспрепятствовать чувственной душе со множеством присущих ей прихотей отвлекать разумную душу от использования дара ума, который в случае полного применения послужил бы ей залогом избавления от сковавших ее пут тела.

той меры, которая ему требуется, и потому оно утопает в наслаждениях и плотских желаниях. А недостаток в действии гневающей души состоит в том, что она иногда не обладает достаточным усердием, гордостью и отвагой, которые позволили бы ей обуздать и одолеть чувственную душу в случае возникновения у последней недостойных желаний, воспрепятствовать ей и усмирить эти желания. Излишество же ее проявляется в том, что в ней настолько множится сознание собственного величия и неумная жажда господства, что она даже замышляет подчинить себе людей и прочие живые существа, и у нее не возникает никакой заботы, кроме как возвышение над другими и установление своего господства. Это то состояние, в котором пребывал император Александр.

Недостаток в действиях разумной же души кроется в том, что к ней порой не приходит мысль об удивительности и величии этого мира, она не думает о нем, не изумляется ему, не проявляет любознательности и стремления к знанию всего, что в нем есть, особенно к знанию тела, в котором она находится, его строения и состава, его последующей судьбы после смерти. Удел того, кто не способен представить величие и удивительность этого мироздания, не дивится его строению, чью душу не влечет познание всего, что в нем существует, кого не беспокоит и не заботит знание состояния, в которое он перейдет после смерти, - это, с точки зрения разума, удел животных. Более того, это - удел летучей мыши, змеи, падали, которые совершенно не способны мыслить и помнить. Излишество же в ее действии проявляется в чрезмерном увлечении миром, в том, что ею целиком овладевают думы об этих и им подобных вещах, причем настолько, что чувственная душа не имеет возможности получить свою долю пищи и достаточ-

соединенной после этого с телом. Она продолжает существовать, по своей сущности живая и бессмертная, не испытывающая мук и довольная своим местом и обителем. А что касается вечного бытия и разума, то они свойственны ей по сущности. Избавление же ее от мук обусловлено ее неподверженностью исчезновению, независимостью от смены состояний бытия и небытия. Радость же ее - избавление от смешения с телом и бытия в телесном мире. Если бы это расставание с телом произошло тогда, когда душа еще не постигла эти понятия и не узнала доподлинно данный физический мир, то она продолжала бы скучать по нему, страстно желать пребывания в нем, не покинула бы свое место, продолжала бы хоть какую-то связь с телом и, естественно, продолжала бы испытывать - в силу смены состояний бытия и небытия, присущих телу, в котором она находилась - непрерывные страдания и множество мучительных горестей.

Таковы вкратце мысли Платона, а до него также и мудрого обожествляемого Сократа. Ну, а что касается мысли сугубо мирской, то человек, конечно, не свободен от некоторых страстей и желаний, но он не должен упускать бразды власти над ними и давать им безмерную волю. Сдерживание страсти и противодействие ей необходимо при любых убеждениях, каждому здравомыслящему человеку и во всяком вероучении. Пусть мыслящий человек взглянет на эти понятия оком разума своего и поставит их в круг своих забот и утвердит в своем сознании. Прочтя нашу книгу, он еще не достигнет высочайших степеней и вершин в этом деле, но по меньшей мере возвысится хотя бы еще на одну малую ступень. Смысл этого суждения таков, что человек, способный умирить свою непомерную страсть, должен удовлетворять ее лишь в той мере, чтобы она не навлекла на него впоследствии мирскую суету и вред.

Воистину при сдерживании страсти и обуздании ее человек первоначально будет испытывать горечь и отвращение, но за этим последует приятное и сладостное ощущение победы, которому он сам возрадуется, и возрастет от этого его радость и удовольствие. Со временем тяготы и бремя преодоления страсти и сдерживания желаний он будет переносить привычно легко и безболезненно, особенно если будет совершать это последовательно и постоянно, с тем чтобы приучить к этому душу. Ему надлежит начать это с воздержания от простых и маленьких желаний и отказа от того, к чему влечет душу, если это поддается разумом и мышлением. Затем он должен стараться достичь в этом деле еще большего, и постепенно это станет сродни его характеру и привычке. Таким образом, чувственная душа будет ослаблена и привыкнет к подчинению душе разумной. Эта привычка будет крепнуть, и человек в мгновения своей радости явственно убедится в положительных последствиях, проистекающих из его способности сдерживать свою страсть, и в пользу этого для мысли, разума, устройства дел. Люди будут возносить ему хвалу за это и стараться походить на него.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

Об общих суждениях, предпосланных в отдельности рассказу о дурных признаках души

Воистину мы заложили основу того, о чем далее пойдет наша речь, и рассказали о главнейших положениях, в которых заключена польза и кои могут оказать помощь. Теперь же мы расскажем о дурных признаках и проявле-

перед ним его пороки и порицаемые качества. До тех пор пока они не предстанут ему воочию и не будут им распознаваемы, он не сможет избавиться от них. Пока он сам не ощутит их порочности, он не сочтет эти свои качества отрицательными и не будет стараться к освобождению от них. В таких случаях ему следует обратиться с этим делом к разумному человеку, очень к нему привязанному и часто с ним бывающему, покорно просить И настоятельно молить его говорить обо всех известных тому в нем недостатках, а также поведавать тому, что знание их является самым сильным и самым необходимым для него делом, и что он будет за это в превеликой благодарности и огромной признательности ему. Он должен упросить того не стыдиться при этом и не быть к нему снисходительным, и в то же время убедить, что если обнаружит легкомыслие и проявит равнодушие и беспечность в чем-либо, то навредит лишь себе, и пусть он понесет тогда самое суровое обхождение и порицание.

Если в таком случае наставитель примется сообщать и говорить ему о заложенных и обнаруживающихся в нем дурных чертах натуры, он не должен проявлять свое неудовольствие и раздражение этим, а должен выражать ему радость по поводу того, что слышит, и любопытство по поводу того, что еще не довелось от него услышать. Но если он заметит, что наставник скрывает от него что-то из-за стеснения перед ним или недоговаривает что-либо, избегая выражений, осуждающих это, или, наоборот, приукрашивает это самое качество, то ему надлежит выразить сожаление по этому поводу и сказать наставнику, что он не приемлет от него этого и не желает ничего, кроме откровенности и высказывания ему всего прямо в лицо.

Однако если он видит, что, заняв противоположную позицию, наставник слишком много и без меры усерд-

ствуется в признании дурным и отвратительным всего, что в нем видит, то и тогда это не должно его возмутить. Наоборот, он должен благородно возносить ему хвалу и проявлять свое удовлетворение и радость по поводу того, что от него слышит, а также обращаться к нему время от времени со своею просьбой.

Дурные нравы и качества вполне могут зародиться позднее, если ранее их не было. Поэтому человеку следует знать и чувствовать, что говорят о нем его соседи, собеседники, братья, что они в нем хвалят и что в нем порицают. Если уж человек решился в этом смысле ступить на стезю познания самого себя, то ничто из его пороков и недостатков не должно от него укрыться, сколь малыми и незначительными бы они ни были. Если случится, что ему повстречается злобный враг, страстно желающий ославить его дурные черты и недостатки, то он должен, не преминув, воспринять его высказывания ради познания своих пороков с тем, чтобы заставить и побудить себя освободиться от них, если, конечно, этот человек знает себе меру и цену, и стремится стать доброжелательным и благородным. Гален написал об этом книгу, девизом которой провозглашена такая мысль: «Воистину, свободные люди обретают благо у своих врагов». В ней он рассказал о тех пользах, которые получил благодаря некоему своему врагу. Он сочинил также трактат «О познании человеком своих пороков», общие и краткие положения которого мы здесь изложили.

Того, что мы рассказали здесь на эту тему, достаточно и довольно. И если кто-нибудь воспользуется даже этим, то станет, словно меч, прямым и облагороженным.

РАЗДЕЛ ПЯТЫЙ

О любви, привязанности и общих мыслях о наслаждении

Упомянутые здесь высокочтимые и великодушные мужи воистину по природе своей и врожденному чувству сторонятся этого бедствия, ибо для такого рода людей нет ничего страшнее, чем чувство униженности, покорности, смирения, проявление бессилия и нужды, умопомрачительства и безысходности. Если они задумаются над тем, что выпадает на долю влюбленного из всего этого, то возненавидят любовь, проявят долготерпение, отбросят ее от себя, если даже попадут в ее оковы. Точно также поступят и люди, обремененные чрезмерными и необходимыми земными или духовными делами и заботами. Что же касается некоторых женоподобных мужчин, певцов, бездельников, любителей роскоши и беспутных развратников, то ничто их не волнует, кроме предмета их любви, и ничего они в мире не хотят, кроме удовлетворения страсти своей. Недоступность этого вызывает у них раздражение и досаду, а невозможность достижения цели обрекает их на горе и страдание. Они даже не стараются спастись от этого бедствия, особенно если сильно увлечены повестями о влюбленных, декламированием невольницами любовных стихов, слушанием печальных мелодий и томительных песен.

Именно поэтому сейчас мы поведаем о том, как предостеречься от такого явления и предупредить других о ее хитростях и тайных уловках в той мере, в какой это соответствует цели нашей настоящей книги. Но прежде всего нам хотелось бы произнести несколько нужных и полезных слов ради понимания того, что было сказано в этой книге выше и что последует далее. Это - рассказ о наслаждении.

Мы утверждаем: воистину наслаждение есть не что иное, как возобновление чувства, испытываемого страдающим человеком при переходе его из одного состояния в то, в котором он ранее пребывал. Как, например, если человек вышел из укромного тенистого места в пустыню и столько находился под летним солнцем, что его опалил зной. Затем, вернувшись на свое прежнее место, он испытывает там наслаждение до тех пор, пока его тело не оказывается в том первоначальном состоянии. По мере возвращения тела в первоначальное состояние он начинает терять чувство наслаждения. Острота его наслаждения будет пропорциональна силе воздействия на него жары и скорости охлаждения тела в данном месте.

Такое определение наслаждению дают философы-натуралисты. По их мнению, наслаждение определяется как возвращение в естественное состояние. Поскольку состояние страдания и выход из естественного состояния, по всей видимости, происходит помалу и понемногу в течение длительного времени, после чего сразу и в течение весьма короткого времени протекает процесс возвращения в естественное состояние, в котором пребывало тело, то мы почти не ощущаем страдания. Вот такое состояние мы и называем наслаждением.

Тот, кто не обладает достаточным опытом, полагает, что наслаждение наступает без предшествования ему страдания и представляет его себе чувством самостоятельным, чистым и лишенным какой-либо боли. В действительности же дело обстоит совсем не так, ибо совершенно не может быть никакого наслаждения, если ему в какой-то мере не предшествовало страдание отхода от естественного состояния. Так, например, степень страдания от голода и жажды равняется степени наслаждения пищей и питьем. Но при

этом, если голодный и жаждущий придут в свое первоначальное состояние, то для них уже не будет муки сильнее, чем поглощение еды и воды, хотя только что это было делом наиболее сладостным и желанным.

Таково же положение со всеми остальными предметами наслаждения. И потому подобное определение приемлемо для него и охватывает его содержание. Однако для подробного изложения всей этой темы нам потребуется повести беседу более точную, более утонченную и более долгую. Но мы уже изъясняли ее в написанном нами трактате «О том, что есть наслаждение», а рассказанного же здесь вполне достаточно для того, что нам нужно.

Большинство людей, склоняющихся к испытанию наслаждения и предающихся ему, это те, кто в действительности и не ведаёт о его истинной сути и не представляет его, кроме как в виде второго состояния - я имею в виду состояние с момента окончания процесса страдания до времени полного возвращения в первоначальное состояние. Именно поэтому они страстно стремятся к нему и мечтают, чтобы оно никогда не кончалось. Они даже не знают, что такое невозможно, потому что данного состояния не может быть без первого, и его нельзя изведать кроме как после испытания предшествующего состояния.

Я говорю: воистину наслаждение, каким его представляют влюбленные и те, кто всецело отдается какому-либо занятию и непомерно глубоко увлечен им, - как например, алчно любящие главенствовать или копить богатство, а также другие люди с чрезмерными пристрастиями, которые настолько укореняются в них, что они не желают ничего, кроме их удовлетворения, и не видят жизни без достижения предмета своей страсти, выглядит в их воображении необычайно великим наслаждением, переходя-

дящим все пределы. Это происходит потому, что представляя в своей душе достижение искомого и получение его делом великой важности, они не допускают в своем уме и мысли о первом состоянии, которое служило им дорогой и направлением к получению искомого. Если бы они задумались и взглянули на тернистость этого пути, его неровности и ухабы, трудности и сложности, ужасы и смертельные опасности, то сладость обернулась бы для них горечью, а великое ничтожно малым в сравнении с теми усилиями и трудами, которые они на это затратили.

Итак, мы коротко рассказали о том, что есть наслаждение и выяснили, откуда исходит ошибка в представлении его как чувства чистого, лишённого боли и страдания. Вернемся же теперь к нашей беседе и предостережем от опасностей этого явления. Я имею в виду любовь и ее низкие проявления.

Мы говорим: воистину влюбленные во что-либо превосходят даже животных отсутствием самообладания, несдержанием страсти и подверженности желаниям, ибо они не только не довольствуются удовлетворением этого желания, - я имею в виду наслаждение половым сношением, хотя это должно быть самым отвратительным и самым низким желанием для такой разумной души, какой в действительности является человек, - посредством какого бы органа оно ни удовлетворялось. Они даже жаждут утоления своего желания посредством иного органа женщины, а не данного ей самой природой, и тем самым добавляют одно свое желание к другому, а на них наслаиваются другие желания, которым они затем слепо подчиняются. Они следуют за страстью от унижения к унижению и потом все больше и больше по-рабски поклоняются ей. Животные же в этом смысле не доходят до такого предела, а удовле-

сутствия аппетита к пище впадают в бред и умопомешательство, истощаются и увядают. Вот таким образом они и оказываются повязанными путами и сетями наслаждений, ввергающими их во зло и несчастье. Последствия же приводят их к тяжелейшим мукам и гибели.

Ну а что касается тех, кто предполагает, что сполна получают наслаждение от любви и доставляют его тому, кем они обладают, то они допускают явную ошибку, ибо воистину наслаждение достигается тогда, когда испытана достаточная мера страдания, побуждающего и подготавливающего к наслаждению. У того же, кто добился обладания чем-либо, побудительный позыв ослабевает, и он быстро успокаивается. Как совершенно правильно и истинно сказаны слова: «Всякое сущее подвластно и всякое запретное - желанно».

И вновь мы говорим: разлука с любимым человеком - это тот случай, который может привести к неминуемой гибели, если даже человек уберет себя от остальных злоключений мира и его разрушительных воздействий, рассеивающих круг любимых людей. В том случае, когда для него вобрание в себя этой печали и испытание этой горечи становится делом неизбежным, то не лучше ли сделать это раньше и успокоиться, чем откладывать и томиться в ожидании. Ведь чем раньше произойдет то, что должно случиться, тем скорее будет устранено бремя страха, давящего на него в период ожидания. Кроме того, удержание души от связи с любимым человеком до того, как упрочится любовь к нему и станет устойчивой и полностью завладеет ею, гораздо легче и терпимей. К тому же если к любви добавится привязанность, то отстраниться или освободиться от нее будет во много крат тяжелее. Несчастья привязанности не бывает без несчастья любви, и

[illegible]

более великая печаль и во много крат возрастет горечь разлуки?» Рассказывают, что в тот же миг юноша пал ниц перед Платоном, возблагодарил его, просил простить его и вознес ему хвалу. И не осталось в нем ничего от того состояния, в котором он пребывал, не проявил он знаков сожаления и увлеченности. И стал он после этого усердно посещать собрания Платона, никогда их более не пропуская. Также рассказывают, что после этого разговора Платон обратил лицо к своим ученикам и стал их порицать и упрекать за то, что они отвернулись от этого юноши и оставили его. А юноша тот после этого всецело направил свои силы на изучение проблем философии во благо исправления своей чувственной души, усмирения ее и подчинения ее разумной душе.

Существуют легкомысленные люди, которые со злым упорством и безрассудной враждебностью поносят философов в неприличных выражениях и невежественных речах, вполне соответствующих их низким и отвратительным натурам. И такое эти люди почитают за верх остроумия и образованности. Мы расскажем о том, какие доводы приводят они в подтверждение своих слов, и затем разъясним их. Эти люди заявляют, что любовью склонны увлекаться лишь утонченные натуры и изысканные умы и что она требует чистоты помысла, изящества вкуса, красоты облика и тела. Они повсюду распространяют эти и подобные им речи, используя при этом любовные газели из высокой поэзии соответствующего содержания, приводят в пример прославившихся благодаря своей любви писателей, поэтов, именитых людей и предводителей, превознося их до степени пророков.

Мы же по этому поводу говорим: воистину утонченность натуры, изысканность ума и чистота помыслов при-

знаются таковыми и имеют ценность тогда, когда они направляются их обладателями на постижение далеких и таинственных явлений, получение изящных и точных знаний, раскрытие сложных и скрытых пеленой безвестности вещей, изобретение имеющих смысл и полезных ремесел. А мы находим, что все эти черты свойственны только философам. И видим, что к плотской любви проявляют чрезмерную склонность преимущественно грубые и неотесанные кочевые арабы, курды, презренные людишки и чернь. Мы также, согласно своему общему представлению, считаем, что среди народов нет народа с более утонченным и врожденным умом, более выраженной явно мудростью, чем греки¹. Даже увлеченность любовью проявляется в них меньше, чем у всех остальных народов. А это совершенно противоречит тому, что утверждают недруги философов. Я подразумеваю то, что из этого следует вывод, что склонностью к плотской любви более всего подвержены обладатели грубой натуры и недалекого ума. И тот, у кого мало ума, узок взгляд, тупа мысль, начинает рваться к тому, к чему только поманила душа, и к этому устремляется его желание.

Что же касается их доводов относительно множества влюбленных писателей, поэтов, знатных людей и предводителей, то мы ответим им, что знатность, главенство, поэзия и красноречие не есть те вещи, которые непременно должны свидетельствовать о совершенстве ума и мудрости. А коли так, то влюбленными могут быть и те, кому свойственен недостаток разума и мудрости. И эти люди по невежеству своему и недомыслию считают, что знание грамматики, поэзии, красноречия и риторики и есть подлинная наука и мудрость. Им и неведомо, что истинно мудрые люди - философы - не

почитают ни одну из этих вещей за мудрость, а человека, изощренного в них, - за мудреца. Истинным мудрецом, по их убеждению, является тот, кто знает условия доказательства и его правила, усвоил математическую, естественную и божественную науки и овладел ими в таком совершенстве, какого только в силах достичь человек,

Однажды у одного из наших шейхов-наставников в Городе мира Багдаде мне довелось видеть некоего человека из числа этих хулителей философии, выдававшего себя за большого знатока наук. А шейх этот, кроме глубокого владения философией, обладал также широкими познаниями в области грамматики, языка и поэзии и в ходе беседы снисходительно поддакивал и соглашался с ним. Тот же человек вел себя высокомерно, кичился, взирал на все свысока, был многословным, преувеличенно возносил похвалу своим единомышленникам и поносил на чем свет стоит всех остальных. Все это время шейх терпеливо молчал, зная о его невежестве, зазнайстве и самолюбии, и улыбался мне, пока тот не воскликнул: «Это, клянусь Аллахом, и есть истинная наука, а все остальное - ветер!» Тогда шейх сказал ему: «О сын мой, это наука тех, у кого нет знаний, и радуется ей тот, у кого нет разума». Затем шейх обернулся ко мне и молвил: «Спроси-ка этого нашего молодца что-нибудь об основах практических наук. Ведь он из тех, кто считает, что если человек искусен в языке, то может ответить на все, о чем бы только у него ни спросили». И я сказал тому человеку: «Скажи мне, каковыми бывают науки: практическими или теоретическими?» Я умышленно не завершил вопроса о классификации наук. Не колеблясь, он тут же ответил: «Конечно же, все науки - теоретические». Он ответил так потому, что, вероятно, слышал, как некоторые наши друзья обвиняли эту группу

2

Мы привели здесь этот рассказ для того, чтобы он послужил предостережением и назиданием для некоторых, людей, побуждая их к лучшему, и нет у нас в данной книге цели, кроме этой. Тем, что говорилось в нашей речи о невежестве и недостаточном знании, мы не имеем в виду всех, кто заботится о грамматике и арабском языке, увлеченно разрабатывает их, очарован ими, ибо среди них есть люди, которых Аллах наделил обильными познаниями в науках, а только тех, кто думает, что не существует никакой другой науки, кроме этих двух, и никто не достоин называться ученым, кроме как при условии знания этих двух.

Нам осталось отвести еще один довод противников философии, о котором мы никогда ничего не говорили. Это - их довод в пользу благородства любви посредством связывания ее с именами пророков и того, что они испытывали из-за нее.

Мы говорим: ни один из людей не вправе считать любовную страсть одним из достоинств пророков, их похвальной заслугой или тем, что бы они сами почитали и находили благостным. Наоборот, такое рассматривается как одна из их ошибок и упущений. Если это так, то нет совершенно никакого основания считать это благородным, прекрасным, похвальным чувством, с умыслом распространяя его и на них. Ведь нам следует побуждать свои души, направлять их на те деяния благородных мужей, которыми они сами были бы довольны, считали бы их достойными и желали, чтобы люди подражали им именно в этих деяниях, а не ошибкам и оплошностям, дабы не каялись потом и сожалели и изумлялись тому, что такое могло с ними случиться, хотя они следовали пророкам.

Что касается их высказывания о том, что любовь требует чистоты, изысканности, красоты облика и тела, то как тут быть, например, с красивым телом, наделенным мерз-

кой душой? Стремится ли к телесной красоте и жаждет ли обладать ею кто-либо, кроме женщин и гермафродитов-мужчин? Повествуют, что некий человек пригласил к себе домой кого-то из философов. А был дом того человека полон всякой утвари, необычайно роскошной и красивой. Сам же он был невероятно глупым, невежественным и бестолковым. Говорят, что философ внимательно осмотрел все в его жилище и затем сплюнул на того человека. Когда тот вскочил, словно обожженный, придя в ярость, философ сказал ему: «Не гневайся, воистину я внимательно осмотрел все, что находится в твоём доме, но искал и не увидел в нём места более неприятного и грязного, чем ты сам. Поэтому я избрал тебя для плевок, как самое подходящее место». Рассказывают, что после этого человек тот пренебрег всем, что имел, и усердно взялся за изучение наук и исправление своей натуры.

Поскольку выше в нашей речи мы уже говорили о привязанности, то теперь скажем лишь несколько слов о том, что она есть и как предостеречься от нее. Мы говорим: воистину привязанность проявляется к близкому человеку. А ведь это тоже большое бедствие, растущее и ширящееся с течением дней. Его можно ощутить только при разлуке с близким, когда внезапно в душе возникает щемящая и очень мучительная боль. Такое ощущение появляется также и у животных, но у одних животных оно бывает более сильным, а у других - менее. Предостеречься от этого можно лишь благодаря расставанию с близким время от времени. Ни в коем случае нельзя забывать этого правила и пренебрегать им. Только тогда душа будет приучена к этому и свыкнется с этим.

Того, что мы изложили здесь на эту тему, достаточно, теперь же расскажем о тщеславии.

РАЗДЕЛ ШЕСТОЙ

О неприятии тщеславия

Я говорю: воистину тщеславие возникает из любования каждого человека самим собой, когда он оценивает заложенную в себе хорошую черту выше, чем она того заслуживает, а скверную свою черту считает не таковой, какова она есть на самом деле. Соответствующая истине оценка его скверных и хороших качеств может быть дана только другим человеком, если, конечно, тот свободен от симпатий и антипатий к нему, ибо разум этого человека чист и над ним не довлеет и не властвует пристрастие. По той причине, которую мы указали, если в человеке есть хоть малое достоинство, в его собственных глазах оно вырастает в великое, и ему хочется, чтобы его восхваляли за это сверх меры. Если это состояние утвердится в нем, то оно превратится затем в тщеславие, особенно если найдутся люди, которые посодействуют ему в этом, чрезмерно хваля и превознося то, что ему нравится. Одним из несчастий тщеславия является то, что оно наносит ущерб предмету гордости, ибо возлюбивший его человек более не пытается укреплять эту свою черту, усваивать и перенимать у других иные достойные качества, подобные тем, наличием которых он гордится. Так, например, человек, гордящийся своим конем, не желает поменять его на более быстрого скакуна, ибо он даже не допускает, что может существовать и более быстрый, чем у него, конь. А человек, безмерно гордящийся своим делом, более не расширяет его, так как не видит, что его можно развернуть еще шире. И, вообще, если кто-либо не прибавляет ничего к имеющемуся у него, то оно непреложно становится

ущербным, а сам он отстает от себе подобных и равных, ибо те, если они, разумеется, не являются людьми себя-любивыми, будут стараться постоянно увеличивать имеющееся у них, а потому расти и возвышаться. Тем самым они скоро превзойдут тщеславца, а он же отстанет от них. Избавиться от тщеславия можно, если человек возложит оценку собственных пороков и достоинств на другое лицо, о чем мы уже сказали выше, когда рассуждали о необходимости знания человеком своих изъянов, и если он не будет сравнивать и сопоставлять себя с людьми подлыми и низкими, не обладающими ничем из того, что составляет предмет его гордости собой. Иначе он окажется в городе, где все жители таковы. Воистину в том, кто предостережет себя с этих двух сторон, с каждым днем все чаще будут появляться мысли, благодаря которым душа его будет больше склоняться к приуменьшению своих достоинств, нежели к их преувеличению и самолюбованию. Таким образом, человеку не следует считать себя в душе столь важным и великим, чтобы показать себя в глазах других превосходящим в чем-либо себе равных, но и не умалять свое достоинство и не унижаться, дабы выглядеть в чужих глазах ниже их и других подобных себе людей. Если он будет поступать именно так и исправит свою душу, то избавится от высокомерного чванства и мерзостного унижения. И тогда люди назовут его человеком, знающим себе цену.

Того, что мы рассказали по этому поводу, достаточно. Поговорим же теперь о зависти.

РАЗДЕЛ СЕДЬМОЙ

О неприятии зависти

Я говорю: воистину, зависть есть одно из отвратительнейших проявлений натуры и зарождается она от сочетания скупости и алчности в душе. Знатоки, сведущие в исправлении нравов, называют злодеем того, чья натура испытывает наслаждение от вреда, обрушивающегося на людей, и ненавидит то полезное, что они вершат сообща, хотя те ни в чем его не ущемили и ничего дурного ему не причинили. Добродетельным же человеком знатоки называют того, кто испытывает радость и наслаждение от того, что совершается во благо людей и для их пользы.

Что же касается зависти, то она хуже скупости, ибо скряга не любит и не желает давать кому бы то ни было какую-нибудь вещь из того, чем он обладает и что хранит. А завистник желает, чтобы никто не имел никакого блага из того, чем он сам даже не владеет. И это один из недугов его души, причиняющих ей величайшее страдание. Избавиться от него можно лишь тогда, когда разумный человек глубоко задумается над смыслом зависти и поймет, что многое в ней от признаков злодея, ибо завистник является ненавистником всего, что идет на пользу тому, кто даже не навредил ему и не совершил ничего дурного. И это только одна строка из определения злодея. Воистину злодей заслуживает отвращения со стороны Всевышнего и людей. От Всевышнего потому, что он противостоит Ему по своей воле, тогда как Всевышний - да славится имя Его! - осеняет достоинством всех и желает блага всем. От людей же потому, что он мерзок и жесток к ним. Ведь всякий, кто желает причинения зла какому-нибудь челове-

из них. Однако их не устроил бы и всякий другой, ибо к другому они также не относились бы спокойно. Что касается чужеземного правителя, то поскольку они не видели его первоначальное состояние и не представляли себе его прошлых достоинств и преимуществ, то его главенство вызывало у них гораздо меньше беспокойства и сожаления. В подобных случаях необходимо обращаться к помощи разума и поразмыслить над тем, что я излагаю.

Я говорю: в злобной непримиримости, раздражении и неприязни завистника к человеку ему близкому, но опередившему его в чем-то, совершенно нет и намека на справедливость. Ведь тот не препятствовал опереженному в достижении искомого, а то, чего он добился и в чем ему сопутствовала удача, было осуществлено им самим без помощи опереженного. Успех, доставшийся этому первенствующему лицу, не является вещью, которой завистник был бы более достоин, заслуживал бы ее в большей степени или нуждался бы в ней гораздо острее. Поэтому завистник вправе гневаться и направлять свою злость не на него, а на собственную судьбу, свою лень и нерадивость. Именно они лишили его возможности двигаться вперед и не дали сбыться надеждам. Но если этим удачливым человеком оказывается его брат, сын, дядя, родственник, знакомый или земляк, то ведь это выгоднее завистнику, ибо он будет пользоваться его благосклонностью и расположением и в то же время защищен от его злонамеренности, так как связан с ним родственными узами, а такая связь вполне естественна и весьма прочна. Кроме того, если среди людей неизбежно должны быть вожди, цари, богачи и лица состоятельные, к которым завистник не принадлежит — причем он не из тех, кто ожидает своего терпеливо, а желает, чтобы все их богатства скорее оказа-

лись у него или у того, посредством которого он может воспользоваться ими, - то для его неприязни к ним не остается никакого разумного основания. Однако независимо от того, останутся ли эти богатства у них или перейдут к другим, или окажутся у завистника, душевное состояние последнего останется таким же.

Мы также говорим: воистину здравомыслящий человек обуздает посредством ока своей разумной души и мощью души гневающейся свою животную душу и удержит её от влечения к вещам, кажущимся приятными и сладостными, но не приносящими в действительности ни радости, ни наслаждения. К тому же все они не безвредны как для души, так и для тела, вместе взятых. Я уверяю, что зависть есть одно из чувств, не приносящих наслаждения. Если даже в ней и есть что-то от него, то это все равно во много крат меньше других наслаждений. Она вредна и душе и телу. Душе потому, что она смущает ее, вводит ее мысль в заблуждение и отвлекает настолько, что душа лишается возможности разобраться в том, что может быть полезно телу и ей самой и каким дурным воздействиям из-за нее может подвергнуться она вместе с телом, как, например, долгие горести, печали и бесплодные раздумья. Телу же потому, что при воздействии этих явлений на душу оно подвергнется долгой и томительной бессоннице, неприятию пищи, что повлечет за собой ухудшение цвета тела, дурное выражение лица и неприятность внешнего вида, а также нарушение темперамента. Если здравомыслящий человек способен благодаря своему разуму обуздывать страсть, влекущую его к сладострастным желаниям, могущим повлечь за собой страдание и вред, то это предпочтительней для него, как предпочтительно для него и то, чтобы стремился к избавлению своей души от этого влечения, его

забвению, решительному отказу от него и отбрасыванию даже мысли о нем, если вдруг она возникает в уме.

Надобно сказать и о том, что зависть является лучшей опорой для объекта зависти против завистника и мстительницей за него, ибо она продлевает горечь и печаль завистника, иссушает его разум, обрекает на муки его тело, унижает душу непотребными мыслями, а козни и уловки против объекта зависти, если они продолжают, обессиливают его тело. Какая же мысль заслуживает большего презрения и порицания, чем та, которая не приносит своему обладателю ничего, кроме ущерба, и какое оружие более всего рискует быть выброшенным на свалку, чем то, что гладит врага и ранит оруженосца?

Таким образом, чтобы стереть с души зависть, облегчить и обезболить ее удаление с нее, разумному человеку следует прежде всего внимательно при смотреться к жизни людей с их восхождением на высокие должности и путях, ими используемых для достижения своих целей, а также вникнуть в их состояния и в то, кем они стали, исходя из этих двух факторов. И тогда он утвердится в мысли, что надо с еще большей настойчивостью упрочивать в себе то, к чему мы здесь его призываем. Кроме того, он внезапно для себя обнаружит, что состояние объекта зависти в его собственных глазах может быть совершенно противоположно тому, каким он представляется завистнику. То величие, блеск и богатство объекта зависти, то высочайшее блаженство, якобы испытываемое им от пользования окружающими его благами, каковыми они предстают в воображении завистника, могут не оказаться таковыми.

Я говорю: воистину человек, считая какое-либо состояние наиболее величественным и блистательным, стремится к нему и прилагает усилия для достижения его.

РАЗДЕЛ ВОСЬМОЙ

О неприятии чрезмерного и чреватого вредом гнева

Гнев заложен в животное для того, чтобы оно имело возможность отмщения обидчику, причинившему боль. Но когда, например, это чувство в человеке становится чрезмерным и переходит границы настолько, что при этом теряется разум, то может случиться, что самому гневающемуся оно причинит более сильное зло и больший ущерб, нежели лицу, на которое гнев направлен. Именно поэтому разумному человеку прежде всего надобно почаще вспоминать состояния тех людей, гнев которых рано или поздно приводил их к свершению дурных поступков и, представив это, сдерживать себя в момент гнева. Многие люди, приходя в гнев, пускают в ход кулаки, колотят друг друга, разбивают лбы, но причиняют этим вред больше себе, чем тому, на кого они разгневаны. Я видел воочию, как некий человек, ударив другого человека в челюсть, поломал себе пальцы и несколько месяцев лечил их, а побитый страдал совсем недолго. Я также видел, как некий человек, запыхавшийся от ярости, вдруг вскрикнул - и тут же у него горлом пошла кровь. Это вскоре вызвало у него туберкулез и послужило причиной его смерти. Дошли также до меня вести о некоторых людях, которые оскорбляли в минуты гнева своих домашних, детей и даже тех, кем они дорожили, а затем раскаивались, но все же не могли совладать с собой до конца своей жизни. Гален, например, рассказывает, что его мать со злостью набрасывалась на дверной замок и кусала его зубами, если он с трудом ей поддавался. Клянусь жизнью моей, что нет большой разницы между тем, кто теряет в минуты гнева рассудок и самообладание, и умалишенным.

Воистину лучше для человека, если он чаще будет задумываться над подобными примерами в здравом состоянии, чем представлять их себе в минуты гнева. Он должен знать, что те из людей, кто совершает отвратительные поступки в порыве гнева, совершают их из-за потери самообладания в эти минуты, и потому он должен держать себя в руках, дабы не совершать какое-либо действие, кроме как после его обдумывания и осознания, и чтобы не навлечь на себя зло, желая причинить его другому, а также не уподобиться животным в свершении действий без их осмысления. А в минуты мести он должен быть свободен от четырех чувств: высокомерия и ненависти по отношению к лицу преследуемому и двух других, противоположных этим двум чувствам. Первые два чувства призывают к тому, чтобы месть и возмездие не превышали степени совершенного тем лицом проступка, а два других - к тому, чтобы месть и возмездие были бы мягче него. Если разумный человек будет держать в памяти эти указания и велит своей душе следовать им, то и гнев и месть его будут умеренными, а сам он уберется от того, чтобы зло рано или поздно обернулось против души и тела его самого.

РАЗДЕЛ ДЕВЯТЫЙ

Об отвержении лжи

Ложь также является одним из дурных явлений, к которому призывает душа. Это происходит потому, что если человек любит высокомерие и первенствование во всех положениях и всяких обстоятельствах, ему нравится казаться всегда всезнающим, всеведущим, поскольку таким образом он обретает какое-то преимущество над тем, кому он что-либо сообщает или поверяет.

Мы уже говорили, что разумному человеку не следует давать волю своей страсти в том, в чем он опасается навлечь на себя впоследствии печаль, страдание и раскаяние. Мы считаем, что именно это и навлекает ложь на своего хозяина, ибо человека, пристрастившегося ко лжи и часто лгущего, не минет позор, и он не спасется от него либо из-за противоречия, часто случающегося в его сообщениях по ошибке или забывчивости, либо вследствие знания кем-то из его собеседников, слушающих его, сути дела, противоположного тому, что он говорит. Лжецу доставляет наслаждение или удовольствие не столько ложь его, пусть даже он лжет всю жизнь, сколько чувство, которое выглядит в его глазах достоинством и которое подавляет соответственно испытываемую им, пусть даже один раз за всю жизнь, горечь стыда и смущения при позорном разоблачении его лжи, презрительном отношении к нему людей, считающих его ничтожеством, низким и подлым человеком, не вызывающим симпатии и доверия. А он может испытывать стыд только в том случае, если еще является человеком, знающим хоть какую-нибудь себе цену, еще не впавшим в полное омерзение и низость. Подобные ему лица не пользуются уважением среди людей, несмотря на то что к нему обращаются с речами, которыми хотят его исправления. В силу того, что предпосылки позора лжеца обнаруживают себя довольно-таки поздно, невежда долго еще может гордиться своим дутым авторитетом. Умный же человек не впутает себя в то, чего он опасается и от чего не оберется позора, а уберется от этого и будет действовать решительно.

Я говорю: воистину известия, в которых нет и доли правды, бывают двух видов. Один из этих видов представляет собой вести, посредством которых желают сделать доброе и приятное дело и которые, даже если раскроется их

ние эти известия вызывают в том случае, когда они причиняют вред. Это подобно тому, как некий человек говорил своему другу, что правитель такого-то большого и богатого города желает сблизиться с ним и страстно к этому стремится. Он также доподлинно заверил друга, что если он соберется и отправится к этому правителю, то займет при нем такое-то место и обретет такое-то положение. А говорил он другу это, надеясь присвоить что-либо из имущества, которое тот оставит, собираясь в поездку. И вот после трудных раздумий, испытав всяческие тяготы и перенеся разные лишения, его друг прибыл наконец к тому правителю, но не нашел, что было бы правдой из описанного им. Наоборот, он увидел, что правитель зол и разгневан на него. И тут он пришел в себя.

Было бы более предпочтительным и справедливым называть лжецом, сторониться и остерегаться того, кто лжет, пусть даже если к этому вынуждают обстоятельства, или лжет, чтобы достичь какой-то крупной цели. А тому же, кто, считая ложь допустимой и уместной, прибегает к ней для достижения низких и подлых целей, лучше и предпочтительней употреблять ее разве только ради осуществления высоких и благородных целей.

РАЗДЕЛ ДЕСЯТЫЙ

Об отвержении скупости

Об этом свойстве мы воистину же можем утверждать, что оно является одним из непременных проявлений страсти, ибо мы нередко встречаем людей, которые держатся за имеющееся у них имущество, и беречь его заставляет чрезмерный страх пред бедностью и нуждой, а также их дальновидность относительно ее последствий и особая решим-

тельная готовность к возможным несчастьям и бедствиям. Однако мы встречаем и других людей, испытывающих удовлетворение от своей скаредности, а не от чего-либо иного. Так, мы видим, что некоторые дети, чье мышление и разум еще не окрепли, щедро делятся со своими ровесниками тем, что имеют, а иные из них проявляют жадность. Поэтому следует оказывать противодействие этому чувству, если оно проявляется только из прихоти.

Если, например, спросить скрягу о причине и посылках его скупости, то он не сможет привести этому ясного приемлемого довода, могущего служить ему явным оправданием. Ответ его будет неразборчивым, путаным, уклончивым и невнятным. Я как-то задал одному скряге вопрос о причине, побуждающей его к скупости, и он стал отвечать мне так, как я уже сказал. Я стал разъяснять ему порочность этого свойства и говорить, что приведенный им довод не есть вещь, которая оправдывала бы дошедшую до такой степени его скупость, и не преминул заметить ему, что, разумеется, благодаря богатству он не станет жить лучше, как ему кажется. Невзирая на все, оно погубит его или ухудшит его положение и унизит как человека. Последним его ответом мне были следующие слова: «Мне это нравится, и я так хочу». Тогда я заявил ему, что он отклонился от пути разума к страсти, ибо то, чем он страдает, неоправданно ни для того положения, в каком он находится, ни в смысле благоразумной рассудительности, ни бережливости в распоряжении имуществом, ни проницательности и дальновидности относительно последствий. Подобного рода свойство души следует исправить и не дать страсти возобладать над ней, ибо скупость и алчность - это черты, которые унижают душу не только в настоящем, но и ослабляют и обессиливают ее в будущем, когда человек все больше жаждет копить имущество. Но если

кто-то имеет на то явную обоснованную причину и проявляемая им скупость не проистекает от прихоти души его, а от ума и рассудительности, то его нельзя осуждать за это, хотя и в этом случае занятие это не из достойных. Тогда его богатство будет не убывать, а приумножаться и упрочиваться. Однако же каждый скряга может объяснить свои действия и жажду накопительства наличием сущей необходимости. Если кто-либо из людей желает посредством накопления богатства достичь еще более высокого и более важного положения, чем то, которым он в настоящий момент обладает, то он уподобляется человеку, достигшему конца своей жизни, или человеку, стремящемуся ко все более и более высоким должностям и титулам, то нет ему тогда никакого оправдания.

РАЗДЕЛ ОДИННАДЦАТЫЙ

Об устранении вреда бесплодных раздумий и печалей

Воистину эти два фактора, несмотря на то что являются факторами умственными, в случае своей чрезмерности причиняют боль и страдание, удерживая нас при этом от наших целей и отрывая от них. Они наносят нам такой же вред и урон, которые причиняет нам, как мы уже говорили, чрезмерность действий разумной души. Поэтому разумный человек должен давать телу отдохновение от них и предавать его иногда веселью, радости и наслаждению в той мере, в какой они будут ему полезны и сохранят ему здоровье с тем, чтобы оно не ослабло, не обветшало, не истощилось, и не стало бы для нас чужим, помимо нашей воли. В силу различий характеров людей и их привычек отличаются и меры их выдержки умственных и физических нагрузок.

Некоторые люди способны переносить многие из них, при-
том без особых трудностей и вреда для себя, а некоторые
не способны их выдержать. Поэтому следует испытать и
познать свои способности прежде, чем эти нагрузки возра-
стут и будут постепенно увеличиваться еще больше. Выра-
ботанная привычка к ним будет содействовать укреплению
и усилению способностей. Короче говоря, получение необ-
ходимой доли веселья, радости и наслаждения требуется
нам не потому, что они существуют сами по себе, а для то-
го, чтобы с их помощью обновить свои силы и укрепить их
для свершения перехода от одних наших мыслей и забот к
другим, благодаря которым сможем достигнуть своих ис-
комых целей. Ведь подобно тому, как стремление едущего
верхом человека накормить свое животное проистекает не
из желания доставить ему наслаждение, а из желания при-
дать ему силы, чтобы добраться до нужного ему места или
привала, точно так же мы должны поступать в удовлетво-
рении потребностей наших тел. И если мы будем относить-
ся к нашему телу подобным образом и ценить его по до-
стоинству, то достигнем своих целей в кратчайшие сроки, в
какие их только можно достигнуть. И не уподобимся при
этом тому, кто до смерти загнал свою лошадь на полпути
до желанного места, тяжело ее навьючив и стремительно
погоняя, или тому, кто настолько усердно занялся откарм-
ливанием своей скотины и уходом за ней, что пропустил
время, в течение которого должен был добраться до своих
мест и своего жилища.

В этой связи мы приведем еще один пример. Я говорю: если какой-нибудь человек очень увлекся философией и оказался под ее впечатлением настолько, что она стала предметом его особой заботы и заняла все его мысли, и он затем вознамерился усвоить из нее на протяжении, напри-

мер, одного года столько, сколько за это же время постигли Сократ, Платон, Аристотель, Теофраст, Одимус, Аристипп, Темистий и Александр каждый в отдельности. Он погружается в учение и размышление, мало ест и редко отдыхает, что приводит к бессоннице и продолжительному бодрствованию. Я утверждаю, что такой человек невольно впадает в отчаяние и помешательство, а затем в уныние и меланхолию, подвергнет себя истощению и увяданию прежде, чем полностью истечет намеченный ему срок, и до того, как он хоть на толику приблизится к тем, кого мы упомянули.

Я скажу также, что если какой-нибудь другой человек, пожелав познать сполна философскую науку, принимается за ее изучение время от времени, когда освобождается от своих дел и утомляется от наслаждений и удовлетворения своих плотских желаний, но при этом забрасывает изучение ее при появлении ничтожнейшего дела и пробуждении в нем малейшего плотского желания и вновь становится тем, кем он был вначале, то этот человек - я подчеркиваю - не завершит изучения науки философии за всю свою жизнь и даже не приблизится к этому хотя бы на самую малость. Эти два человека потеряют из виду свою конечную искомую цель: один из-за чрезмерного пыла, а другой из-за его недостаточности.

Поэтому мы должны быть умеренны в своей умственной деятельности и практических делах, при помощи которых намереваемся достичь своих целей, чтобы добиться их в действительности и не растерять их по причине недостаточности усердия или чрезмерности рвения.

РАЗДЕЛ ДВЕНАДЦАТЫЙ

Об избавлении от печали

Воистину, если душа представит себе посредством разума потерю приятной и любимой ею вещи, то в нее проникнет печаль. Для изложения того, является ли печаль умственной акциденцией или эмоциональной, нам потребуется повести речь более продолжительную и более конкретную, и придется давать разъяснения более обширные и более точные.

Однако в начале этой книги мы обязывались не касаться кроме как того, что непременно имеет непосредственное отношение к цели, поставленной нами в ней. По этой причине мы откажемся от многословия на эту тему и перейдем к тому, что является основной искомой целью нашей книги. Ибо те, кто владеет хоть малой толикой знаний по философской науке, смогут дойти до сути и извлечь искомый смысл из нашего описания печали, сделанного в самом начале этой беседы. Именно поэтому мы оставим излишества и перейдем к цели, поставленной в настоящей книге.

Я говорю: если печаль приносит огорчение и беспокойство, то мы вправе изыскивать способы для отвлечения от нее и ее устранения, или хотя бы для ее уменьшения и ослабления насколько это возможно. Подобное удастся осуществить двумя путями, один из которых - уберечься от печали благодаря предупреждению предпосылок ее вызывающих с тем, чтобы она не возникла или, если уж возникла, была бы насколько возможно малой. А второй путь - устранение того, что уже случилось, и сведение его на нет либо целиком, либо как

можно большей его части, а также принятие мер к тому, чтобы в дальнейшем оно не имело места или было ничтожно малым и слабым то, что оно повлечет за собой. Но достигнуть этого можно лишь благодаря тщательному обдумыванию понятий, излагаемых нами здесь.

Я говорю: если основной причиной, порождающей печали, является потеря человеком любимых вещей и предметов - а не потерять их невозможно в силу частого обращения к ним людей и тяготения власти бытия и небытия над ними, - то острее всех остальных людей и тяжелее их испытывает печаль тот, кто обладает большим числом любимых предметов и сильнее привязан к ним. А меньше всего испытывает печаль тот, чье состояние противоположно этому. Исходя из этого, разумному человеку следует оторвать от себя причины печали и быть независимым от вещей, потеря которых приносит печаль, не кичиться и не обманывать себя сладостью обладания ими, пока они есть, а почтнее напоминать и представлять себе ту горечь, которую ему придется испытать при их утере.

Если кто-либо скажет, что человек, все время остерегающийся привязанности к любимым предметам и обретения полубившихся вещей из опасения впасть в печаль при их потере, скорее всего, подвергнется ей, то ему будет сказано, что даже если этот осмотрительный и остерегающийся человек все же ускорит свою печаль, то она не сравнится с той, в которую он опасался впасть. Ведь, например, переживание того, кто не имеет ребенка, не идет в сравнение с переживанием того, с чьим ребенком случилась беда, тем более если этот человек озабочен тем, что у него может более не быть ребенка, в противоположность тому, другому человеку, не проявляющему по этому поводу беспокойства, не

озабоченному этим и совершенно беспечному. Кроме того, печаль человека, не имеющего возлюбленной, не схожа с печалью человека, потерявшего возлюбленную. Мне рассказывали, что одного из философов как-то спросили: «Почему бы тебе не иметь сына?» Он ответил: «Воистину я сам вот уже сколько времени пытаюсь исправить свои тело и душу через тяготы и страдания, но нет в этом мне смысла. Зачем же мне подвергать им и обречь на них еще одну душу?» Я слышал также, как некая разумная женщина говорила, что видела однажды женщину, столь сильно горевавшую по своему умершему сыну и боящуюся оттого даже близости со своим мужем из страха перед тем, что Всевышний вновь пошлет ей ребенка и она может подвергнуться такому же несчастью, в котором оказалась сейчас. Поскольку существование любимого ребенка было фактором приятным и обычным для ее естества, а потеря его противным и пугающим, то она стала испытывать такую боль, какая не могла сравниться с наслаждением, испытываемым ею от его существования.

Именно поэтому человек, будучи длительное время здоровым, не испытывает наслаждения от своего здоровья, но как только занедужит какая-то часть его тела, то он сразу ощущает в ней острую боль. Точно так же обстоит дело со всеми любимыми человеком предметами, когда он их обретает или долго хранит при себе. Чувство наслаждения их существованием, пока они хранятся у него, притупляется, но непомерно возрастает боль от их утери, когда он упускает их из рук. По этой же причине человек долгие годы наслаждается присутствием семейства и своего красивого ребенка, но затем, вдруг по несчастью их лишившись, в течение одного дня и даже одного часа испытывает от этого столько боли и страданий, что по силе

они превосходят и поглощают все наслаждения и удовольствия, полученные им в бытность с ними.

Таким образом, человеческая природа воспринимает такое длительное наслаждение как должное и считает себя вправе на это, и считает так иногда без всякого основания. Подобное происходит потому, что она в этом состоянии не лишена определенной независимости и стремления к постоянному продлению его до бесконечности из любви к наслаждению и тоски по нему. Если дело обстоит так - я имею в виду: если наслаждение любимыми предметами во время их бытия является чувством скрытым, независимым и необъяснимым, а горе, жар и пылание при утрате их чувствами явными, возрастающими, мучительными и губительными, - то не может быть иного мнения, кроме того, что следует решительно отбросить или нейтрализовать его, дабы предупредить или хотя бы уменьшить скверные последствия, которые могут принести мучительные и тяжкие страдания, что и было бы наивысшим достижением в этом смысле и наиболее решительным и действенным способом устранения основных причин печалей. За ним следует другой способ, заключающийся в том, чтобы человек представлял в душе и отображал в своем воображении утрату любимых вещей и понял, что они не могут быть вечны и всегда оставаться таковыми. Он должен помнить об этом и хранить это в своем сознании, а также проявить твердость и стойкое самообладание, когда это с ними случится. Это послужит ему уроком, учением и испытанием для придания силы душе, дабы она меньше боялась происхождения несчастий по причине недостаточности навыков, уверенности в вечном бытии любимых предметов, а также для того, чтобы неоднократно представлять в душе несчастья и

приучать ее к ним прежде, чем они произойдут и застанут ее врасплох. Именно в этом смысле сказал поэт:

Разумный человек представляет в своей душе
Несчастья до того, как они обрушатся на него.
Но если они и падут на него внезапно, то не
напугают.

Ибо он заблаговременно представлял их в своей душе.

Он понимает, что несчастью этому будет все же
конец

И он станет тем, кем был вначале.¹

Если этот человек причисляет себя к совершенным неудачникам и питает чрезмерную склонность к страстям и наслаждению, не уверен в улучшении души своей посредством использования какого-либо из этих двух способов, то ему не остается ничего, кроме как отделить одну из своих любимых вещей от остальных и отвести ей такое место, где непременно должна находиться именно она, а не какая-либо иная вещь, сблизиться с ней сердцем и брать от нее то, что заменит или может приблизительно возместить наслаждение, получаемое от утраченной вещи, если последняя утрачена безвозвратно. Быть может, благодаря этому печаль и скорбь его не обострятся чрезмерно при утрате любой другой из любимых вещей. Вот коротко о том, как следует остерегаться печали и не впадать в нее. Что же касается устранения или уменьшения печали, если уже она появилась и случилась, то сейчас поговорим и об этом.

состоянии, в которое она вернется затем из нынешнего, пробуждать в ней желания к этому, а также предпринимать то, что может отвлечь ее от страданий и доставить как можно больше радости с тем, чтобы ускорить ее переход из этого состояния в состояние желанное. К тому же мысль о многочисленности собратьев по несчастью, от которого не гарантирован ни один человек, представление их последующего ожидаемого состояния после избавления от мук и бед в сравнении со своим состоянием и своими бедами, - если они его постигнут, - несколько облегчает и смягчает вредное воздействие печали. И еще. Если больше и острее всех испытывает страдание тот, у кого наибольшее число любимых вещей и кто сильнее к ним привязан, то, следовательно, потеряв хотя бы одну долю из них, он в то же время избавляет себя от такой же доли печали и даже умиротворяется, ибо спасает себя от постоянной печали и довлеющего над ним страха утраты. Он обретает стойкость и твердость в подобных ситуациях, которые могут возникнуть в последующем. Таким образом, утрата любимой вещи оборачивается пользой, даже если это противно страсти, и приносит покой, даже если привкус его горек. Быть может, о таких явлениях сказал поэт:

Клянусь жизнью, что мы потеряли в тебе господина
И пещеру, отчего долго длится наша печаль и скорбь.
Но утрата нами тебя принесла нам пользу, - ведь мы
Спаслись от всех зол, исходящих из страха.¹

Что касается средства, применяемого знающим себе цену человеком для того, чтобы следовать тому, к чему призывает разум, и сторониться того, к чему увлекает его

----- 187

О неприятии обжорства

Действительно, прожорливость и ненасытность являются одними из дурных качеств, наносящими впоследствии страдание и вред. И это не только потому, что

вызывают к человеку презрение других людей и отвращение к нему, но и потому, что обуславливают вместе с тем плохое пищеварение, а от плохого пищеварения подводят к весьма скверным заболеваниям. Эта черта рождается из силы чувственной души, но если к ней примыкает и содействует в этом слепота разумной души, выражающаяся в отсутствии хоть какого-нибудь стыда и чувства смущения, то тогда она обнаруживает себя особенно явственно. Это также один из видов подчинения страсти, призывающей к прожорливости, к которому добавляется представление о наслаждении вкусом пищи. Дошло до меня, что некий человек из числа любителей хорошо поесть застал однажды где-то самые многообразные и обильные яства и стал поглощать их с огромной жадностью и рвением, и когда набил желудок и наелся до отвала так, что более не мог съесть и кусочка, начал плакать. Его спросили о причине плача, и он ответил, что плачет от досады и невозможности съесть еще что-нибудь из того, что находится перед ним. Кроме того, как-то в Городе мира Багдаде мы сидели с одним человеком и ели финики, которых было перед нами довольно много. Съев некую умеренную долю фиников, я воздержался затем от еды, а мой сотрапезник столь усердно принялся за них, что чуть было не покончил со всеми. Когда он будто насытился и перестал есть, не отрывая, тем не менее, взора, как я заметил, от чаши с финиками, которую убрали, я спросил его о том, достигла ли предела в еде душа его, успокоилось ли его желание. Он ответил: «О, как мне хочется вновь оказаться в своем первоначальном состоянии и чтобы эта чаша была бы поднесена нам сейчас». Я сказал ему: «Если боль ощущения желания до сих пор не покинула тебя, то не правильнее ли было бы воздержаться от еды до насыщения, дабы избавить себя от тяжести и чрезмерного наполнения желудка, а также от возможных недугов, к которым может привести несварение, и от страданий,

которых будет во много крат больше твоего наслаждения съеденным?» Я заметил, что он понял смысл этих слов, дошедших до него и повлиявших на него. Клянусь жизнью своей, что эти и подобные им речи убедят человека, не умудренного философскими занятиями, больше и скорее, нежели доказательства, выстраиваемые на основе философских положений и правил. К тому же человек, уверовавший в то, что чувственная душа придана душе разумной для овладения этим телом, служащим для разумной души в качестве орудия и инструмента в период пребывания в нем разумной души с целью обретения познания данного мира, сдерживает чувственную душу и не позволяет ей добывать себе пищу сверх необходимого, ибо он видит, что цель и предназначение питания в природе - не получение наслаждения, а возможность существования, без чего и нельзя обойтись.

Об одном философе рассказывают, что как-то он сидел за трапезой с неким юношей, еще не имевшим жизненного опыта, и, наблюдая за едой философа, тот юноша пришел в изумление и, как бы между прочим, сказал ему: «Если бы порция моей пищи равнялась твоей порции, думаю, что я не смог бы выжить». На это ему философ молвил: «Да, сын мой, я ем для того, чтобы жить, а ты, видимо, хочешь жить для того, чтобы есть».

Что касается человека, не замечающего, что чрезмерное наполнение желудка и обильное употребление пищи есть зло, причиняемое его поведению и образу мыслей, то такое желание должно быть отторгнуто от него путем разъяснения ему соотношения между наслаждением, получаемым от нее, и страданием, следующим за ним, о чем мы говорили чуть раньше. Мы также говорим: если существует необходимость полного отказа даже от самой вкусной еды, то разумный человек должен соблюсти это,

прежде всего дабы уберечься от скверных последствий. Если он не сделает этого, то потерпит ущерб и окажется в проигрыше. Что касается ущерба, то понесет он его потому, что подвергнет тем самым душу страданию и недугу, а в проигрыше он будет потому, что горечь вынужденного отказа от еды вследствие насыщения все равно мучила бы его. Если такой человек отступится от предписанного ему воздержания и склонится к противоположному, то это может означать, что он отдал свой разум на растерзание своей страсти. Кроме всего этого следует напомнить, что в прожорливости и жадности к еде есть что-то невероятно дикое, кровожадное и бешеное. Если человек будет давать себе волю в этом и пренебрегать всем ради насыщения, то это качество усилится в нем и будет уже необычайно трудно оторвать от этого душу. И когда он все же укротит и усмирит его, то к этому времени уже сам истощится, увянет и настолько ослабнет с течением дней, что неизбежно погибнет. Не случайно поэт сказал:

Привычка к голоду, знай же, - это целомудрие
и богатство,
А привычка к насыщению еще больше увеличит
в тебе чувство голода.¹

РАЗДЕЛ ЧЕТЫРНАДЦАТЫЙ

О неприятии увлечения винопитием

Пристрастие к пьянству и чрезмерное увлечение винопитием есть также одно из дурных проявлений человеческой природы, подвергающих ее смертельным

опасностям, различным несчастьям и многочисленным заболеваниям. Человек, безмерно предающийся пьянству, со временем начинает страдать учащенным сердцебиением, удушьем, переполнением желудочка сердца, что приводит к внезапной смерти. У него также может произойти разрыв кровеносных сосудов в мозгу. Он может провалиться в пропасть или колодец. Впоследствии у него могут возникнуть горячая лихорадка, кровоточащие и желчные и злокачественные опухоли во внутренностях, в кишках и в основных частях тела, дрожание их. Его может сковать паралич, особенно если он слабонервный. Все это вкупе с остальными недугами приведет человека к потере разума, к распущенности, бесчестью, неспособности восприятия и отправления благих и необходимых религиозных и светских потребностей. Он даже не сможет заняться тем, что внушает ему надежду на лучшее, и ничего хорошего в этом деле не добьется. Наоборот, он всегда будет презираем и унижен. Вероятно, по этому поводу поэт сложил такие стихи:

Когда же знать тебе блага или суметь обрести их,
Если даже эти блага на расстоянии пяди от тебя?
Ведь ты засыпаешь пьяным и просыпаешься

отяжеленным

Хмелем и вновь приступаешь к питию уже

в полдень.¹

Таким образом, страсть к вину является одним из самых больших пороков души и самым большим бедствием для разума. И это потому, что она наделяет силой две души - я имею в виду чувственную и гневающуюся, - оттачивает эти силы настолько, что они начинают настойчиво и властно требовать от человека действовать в этом направлении, которое им по нраву,

пренебрегать разумной душой и притуплять ее силы до такой степени, чтобы она не имела даже возможности прибегнуть к помощи мышления и рассудка, поскорее достичь заветного желания и дать волю своим действиям, прежде чем наступит ожесточение разумной души, так как тогда столь легко и плавно совершится ее подчинение чувственной душе, что она не сможет более ни противостоять, ни противодействовать последней. А для человека это означает потерю рассудка и переход в животное состояние. По этой причине разумный человек должен остерегаться чрезмерного увлечения вином и отвести ему соответствующее место, низводя его до нижайшего положения, а также опасаться его, как опасался бы он злоумышленника, намеревающегося отнять у него самые лучшие и самые редкостные драгоценности.

Если он и захочет выпить немного вина, то делать это надлежит лишь в минуты, преисполненные раздумий и печали, обуревающих его. Однако при этом его целью и намерением должно быть не получение лишь наслаждения и следование прихотям ради него, а желание избавления от их вредного воздействия и излишеств, которые препятствуют его освобождению от скверного состояния и дурного самочувствия. В этом и подобных ему случаях человек должен припомнить то, что мы изложили по поводу укрощения страсти, и представить те суждения, общие положения и основные правила, дабы не было необходимости возобновления здесь разговора о них и их повторения, а в особенности наши слова о том, что чрезмерное и стойкое пристрастие к наслаждениям со временем притупляет само чувство наслаждения и превращает его в обыденную вещь, обязательную для жизни. Это явление в большей степени и более прочно связано с наслаждением от опьянения, нежели с прочими

наслаждениями, ибо пьяница не видит жизни без опьянения и в состоянии трезвости он уподобляется тому, кого одолевают безысходная печаль и неразрешимые трудности. Кроме того, алчности к винопитию не существует без алчности к еде, и она даже намного сильнее последней, а последствия ее еще тяжелее и вред еще больше. Учитывая все это, здравомыслящий человек скорее возьмет себя в руки, без колебаний захочет обуздать страсть и не допускать к себе этот порок.

Разумный человек позволяет себе выпить немного вина из необходимости отогнать от себя печаль и в обстоятельствах, при которых нуждается в расслаблении, ободрении себя, избавлении от нерепительности и в дерзании. Он должен отказываться от него и не приближаться к нему, когда ему предстоит работа мысли и ума, а также с целью самовыражения и самоутверждения.

РАЗДЕЛ ПЯТНАДЦАТЫЙ

О неприятии распущенности в сношениях

Воистину и это является одним из дурных проявлений души, к которому ее призывает и подстрекает страсть с целью испытания наслаждения, которое может навлечь на ее обладателя самые различные бедствия и скверные заболевания. Оно ослабляет зрение, изнуряет, истощает и изнашивает тело, ускоряет наступление старости, дряхление и увядание, вредно воздействует на мозг и нервы, отнимает силы и уничтожает их, не говоря уже о множестве других заболеваний, одно упоминание которых заняло бы много времени. Оно также чревато

дурными последствиями, как и все остальные предметы и объекты наслаждений, но последствиями более тяжелыми и более мучительными, учитывая то, что душа постоянно с ужасом думает о последствиях этого наслаждения для себя. Вместе с тем интенсивность половых сношений способствует расширению спермопроводящих трубок и нагнетанию в половой член большого объема крови и быстрому вследствие этого процессу образования спермы. Таким образом, у человека все чаще возникает желание совокупления и намного возрастает влечение к нему. В противоположность этому, уменьшение частоты сношений и воздержание от них сохраняет в теле естественную влагу, присущую материи частей тела, в результате чего продлевается время цветения и развития человека, замедляются процессы старения, обезвоживания и усыхания, дряхления, сужаются спермопроводящие трубки и не притягивают более большое количество крови. По этой причине уменьшается образование в них спермы, ослабевает эрекция, сокращается половой член, притупляется желание сношения, исчезает сильная возбудимость и потребность в совокуплении. Поэтому разумному человеку надлежит подавлять свою страсть, сдерживать её от этого и бороться с ней, дабы она не приучила его к этому проявлению души, не привязала бы его к нему, а в результате этого не привела бы его в состояние, воспрепятствование и противостояние которому представляется необычайно трудным и даже невозможным. Он должен припомнить и держать в своем сознании все, что мы изложили по поводу укрощения страсти и противодействия ей, особенно то, что мы говорили в разделе об обжорстве касательно устойчивости мук и желания, его жгучести, губительности и

возбудимости, а также неудовлетворенности даже при получении от предмета желания всего, что было возможно, и достижении от него всего, что было в силах души. И это потому, что наслаждение, испытываемое от полового сношения, сильнее и явнее прочих наслаждений, отчего возникает представление о его превосходстве над всяким другим наслаждением.

Итак, душа, особенно та, что предоставлена сама себе, распущенная и невоспитанная и называемая философами неукротенной, не лишается ни своего плотского желания даже в результате чрезмерности половых связей, ни своего стремления к этому вследствие увеличения числа любовниц и увлечения другими помимо них. Но поскольку такое не может длиться бесконечно, то её неизбежно опалит жар утраты чувства наслаждения от предмета своего желания. Она будет испытывать страдание и мучительно переживать боль этой утраты, притом что порыв и побуждение к наслаждению сохранятся в ней стойко. А утрата эта происходит либо из-за обеднения, лишения денег и соответствующего положения, либо из-за бессилия и расстройства натуры и организма. А когда человек не в силах получить от предмета желания то, что требует от него страсть, то его состояние уподобляется состоянию двух человек, упомянутых в разделе об обжорстве.

Если дело обстоит таким образом, то правильнее всего заблаговременно предостеречься от того, что неизбежно может случиться и причинить бедствия и страдания, - я имею в виду потерю чувства наслаждения от предмета желания при наличии порыва к нему и потребности в нем, а не предаваться ему чрезмерно и увлекаться им помногу, дабы уберечь себя от скверных последствий, отвести от

себя его вредное воздействие, избавиться от ненасытности, бешеных домогательств, неумных побуждений и требований. Кроме того, это наслаждение является одним из тех, что более и прежде всего заслуживают отвержения, ибо оно не представляет собой насущную потребность, подобную потребности в еде и питье, и в отказе от него не содержится явно ощутимой боли, как при голоде и жажде, а чрезмерность же её чревата разрушением тела и гибелью для него. Скованность человека требованиями и прихотями этого чувства, постоянное стремление к их удовлетворению означает не что иное, как победу страсти над ним и подавление ею разума, благодаря которому здравомыслящий человек вправе испытывать отвращение к этой страсти и в состоянии быть выше неё, чтобы не уподобляться тем резвым самцам из числа козлов, бычков и других животных, которым не свойственно думать о последствиях и предвидеть их.

Отрицательное отношение великих людей и простонародья к такому проявлению страсти, их презрение к её грубости, их скрывание её и утаивание того, что она причиняет, несомненно, свидетельствует о том, что с точки зрения разумной души она есть вещь низкая. Единодушные людей в отвращении к ней обусловлено либо их врожденным отношением к мерзости и интуицией, либо обучением и воспитанием. Но как бы то ни было, подобная страсть выглядит в их глазах сама по себе грубой и скверной. А законы доказательной науки гласят, что мыслями, правильность которых не вызывает сомнения, являются те, в выражении которых единодушны все люди, или их большинство, или наиболее знающие из них. Исходя из всего этого, нам не следует безмерно

предаваться свершению грубых и скверных действий или же нужно не допускать их вовсе.

Но если это неизбежно, то мы должны предпринимать их как можно меньше, стыдясь и порицая при этом себя, иначе мы отклонимся от разума к страсти и отдадим его в ее власть. А пребывающий в таком состоянии человек является в глазах благоразумных людей самым презренным и покорившимся страсти даже больше, чем животные, в силу удовлетворения всего, что она требует, и послушания ее в этом. И это в то время, как разум его предугадывает все, что с ним может случиться, и пытается удержать его от скверны. Что касается животного, то ведь оно подчиняется тому, к чему влечет его естество при отсутствии сдерживающего начала и надзора за тем, что оно предпринимает.

РАЗДЕЛ ШЕСТНАДЦАТЫЙ

О неприятии бездумной увлеченности, бессмысленных привычек, склонности к пустым забавам и фанатичности в вероучении

Для избавления от этих двух - я имею в виду пустые увлечения и бесполезные забавы - и отбрасывания их не требуется ничего, кроме твердой воли и решимости к отказу от них, стеснения ими и отвращения к ним, а также принятия за правило помнить об этом в минуты таких увлечений и забав, дабы они сами превратились для человека в узелок, завязанный на память. Например, о некоем мудром царе рассказывали, что он имел привычку постоянно теревить какую-то вещь на своем теле, - я

для страсти, ни наслаждения. Самое большее, что нужно для избавления от них, — это крепкая память и бдительная собранность, ибо происходят они в большинстве случаев от небрежения и рассеянности.

Что касается поведения, то эта тема нуждается в речи, в которой должно быть изложено, что оно является акциденцией эмоциональной, а не умственной. Мы же ограничимся здесь речью сжатой и короткой. Я говорю: воистину чистота и опрятность должны восприниматься чувствами, а не по аналогии, и судить о них следует по тому, что постигает в них ощущение, а не по тому, как они предстают в воображении. Если чувства не ощущают в чем-либо скверны, то мы называем это чистым, а если они не видят в чем-либо грязи, то мы называем опрятным. Поскольку мы имеем в виду и желаем использование этих двух факторов — я подразумевало чистоту и опрятность — либо применительно к религии, либо к осквернению чего-либо, то ни один из них не может быть неприемлемым для нас в обоих аспектах, если даже чувства не заметили при этом наличия небольшой нечистоты или грязи. Во-первых, потому, что религия позволяет совершение молитвы в одежде, которой касались лапки мух, сидевших, быть может, до этого на крови и экскрементах, и омовение проточной водой, если даже мы позднее узнали, что в неё люди мочатся, а также стоячей водой, даже если мы знаем, что в неё упала капля крови или вина. Во-вторых, потому, что мы не можем осознавать того, что минует наши чувства. А души наши не пугаются того, что мы не осознали. А коли наша душа этого не боится, то совершенно теряет смысл факт осквернения нами себя чем-либо грязным и нечистым. В этом случае нам не принесет никакого вреда какая-либо грязная или скверная

вещь, которая испачкала нас столь мало, что след её остался незамеченным чувствами. Поэтому нам не следует думать о нем и не держать в памяти мысль о его существовании. Если мы захотим соблюдать чистоту и опрятность доподлинно, точно и неукоснительно и примем её за воображаемую умственную, а не чувственную акциденцию, то в этом смысле мы никогда не найдем пути к чистой и безупречной вещи, ибо, например, воды, которые мы употребляем, не гарантированы от загрязнения их людьми или от попадания в них разложившихся трупов зверей, бродячих или бешеных собак, других диких существ и остальных животных, их помета или птичьих испражнений. Поэтому сколько бы мы её ни переливали и ни процеживали, даже самая последняя её часть все равно будет самой-самой загрязненной и самой оскверненной. Ведь не случайно Всевышний Аллах дозволил рабам своим совершать очищение подобным образом, ибо иной способ был бы выше их умения и силы.

Все это делает жизнь человека не в меру брезгливого, осквернившегося чем-либо в своем воображении, невыносимой, ибо он не дотрагивается ни до какой вещи - принимает ли он из неё пищу или она подкатывается к нему, - будучи уверен, что она полна грязи. Если все обстоит так, как мы описали, то приверженцу учения совершенно нечего нам возразить. А что может быть для разумного человека сквернее, кроме как настаивать на том, чему он не может дать объяснения и для чего не располагает доказательствами. Это не что иное, как потеря разума и слепое следование за самой настоящей страстью.

РАЗДЕЛ СЕМНАДЦАТЫЙ

О мере расходов и потребностей

Воистину разум, благодаря которому мы отличаемся и превосходим все остальные неразумные существа, привел нас к благостной жизни, к опоре друг на друга. Мы невероятно редко видим, чтобы животные опирались друг на друга. Большая часть нашей прекрасной жизни проходит в сотрудничестве и дружбе между нами. И если бы не это, мы не имели бы в нашей благостной жизни никакого преимущества перед животными. Поскольку животным не присуще совершенное чувство сотрудничества и умственной взаимопомощи в том, что может улучшить их существование, то они не пытаются сообща помочь одному из них, как это мы видим у людей. Каждый отдельный человек сыт, обут и одет, спокоен и чувствует себя в безопасности. Из всех существующих занятий и ремесел он избирает для себя только одно, с которым может хорошо справиться. Так, если он землепашец, то не может уже стать строителем, если он строитель, то не может быть ткачом, а если он ткач, то не может стать хорошим воином. Короче говоря, если ты вообразишь человека одного, уединившегося в пустыне, то наверняка не сможешь представить его в живых, но если вообразишь его живым, то не представишь себе его жизнь там хорошей и приятной, подобно жизни того, кто в изобилии обеспечен всеми необходимыми средствами и прилагает усилия к их увеличению, представишь дикой, звериной и грубой, ибо он лишен возможности человеческого сотрудничества и поддержки, которые делают наше существование благоприятным, привлекательным и умиротворенным.

Потому что, когда собирается множество людей, совместно работающих и сообща действующих, они делят между собой роды занятий и каждый в отдельности старается оказывать помощь другому в освоении ремесла до тех пор, пока он его не усвоит и не овладеет им в совершенстве. Таким образом, каждый из них становится одновременно и производителем, и потребителем, работающим на другого и в то же время получающим плоды его труда. Тем самым улучшается жизнь каждого и на каждого нисходит благо, даже если между ними существуют большие различия и кто-либо из них имеет в чем-то большее преимущество перед другими. Тем не менее, не будет среди них ни одного человека, который только пользовался бы услугами, лишь пожинал бы плоды труда других, удовлетворял бы только все свои потребности.

Здесь мы предварительно изложили на данную тему то, что считали необходимым изложить. А теперь вернемся к нашей искомой цели и скажем: поскольку жизнь людей осуществляется и преобразуется благодаря их взаимному сотрудничеству и взаимопомощи, то каждый из них должен быть связан с какой-либо одной гранью этого взаимодействия и стараться сделать в этом направлении все, что может и что в его силах, остерегаться при этом двух крайностей - чрезмерности усилий и их недостаточности. Одной из них, то есть недостаточности приложения усилий, сопутствуют такие порочные явления, как унижительность, подлость, ничтожность и презрение, ибо она обуславливает то, что человек становится неимущим иждивенцем, уповающим на других людей. Другая же крайность - это изнурительный труд, от которого не знают отдыха, и превращающийся в рабство, которому нет конца. Когда человек желает отдавать ближнему своему то, что

производит у себя безвозвратно и безвозмездно, то этим он унижает свою душу и низводит её до положения того, кого неизлечимая болезнь и немощность лишают надежды и возможности приобретать что-либо. Что же касается человека, устанавливающего некий предел приобретениям, останавливающегося на нем и ограничивающегося им, то мера его служения людям будет многократно превышать меру служения людей ему, а следовательно, и в этом случае он не избавится от постоянной неволи и рабства. Кроме того, тот, кто старается и неустанно трудится всю свою жизнь ради приобретения богатства, которое превышает меру его расходов и потребностей, необходимых для жизни, собирает и копит его, тот воистину наносит себе ущерб, обманывает и порабощает себя, сам того не ведая.

В действительности, люди установили меру имущества в качестве признака и черты, согласно которым всякий из них знает, что заслужил каждый из людей своим старанием и трудом на всеобщую пользу. Если кто-либо из них всецело отдается накоплению денег своим трудом и усилием, но не тратит их на вещи, произведенные стараниями, трудом и талантом других людей и дарящие ему отдохновение и радость, то, значит, и он оказывается в проигрыше, впадает в самообман и самопорабощение. И это потому, что, отдав свой труд и свои силы, он не получил взамен ни удовлетворения, ни радости, вручив плоды своих усилий, труда и дарования людям, которые с пользой их употребили. Сам же не воспользовался тем, что люди отдавали ему из плодов своего ремесла и труда, и не применил их себе во благо в той мере, в какой заслужил это своим талантом и трудом на них. Следовательно, этот человек также понес убыток, ввел себя в заблуждение и порабощение подобно тем, о которых мы уже сказали.

Что касается приобретения, то мы уже сейчас о нем скажем: в самом деле приобретение и бережное хранение имущества также является одной из вынужденных и обязательных мер, предпринимаемых для устройства нормальной жизни и проистекающих от дара умственного познания, и факт сей столь ясен и очевиден, что не нуждается в пояснении. Ведь даже многие неразумные существа накапливают и заботливо хранят свои припасы. И в мысленном представлении эти существа обладают преимуществом пред другими созданиями, не заботящимися о накоплении запасов. Причиной накопления запасов и побудителем к этому является воображение состояния, при котором может не оказаться в наличии вещи, в которой вдруг возникнет нужда. Однако в этом деле надобно соблюдать умеренность, о чем мы уже говорили в нашей беседе по поводу количества приобретаемого имущества. Недостаточность его приводит к отсутствию чего-либо из этого имущества при возникновении насущной необходимости в нем. Это становится похожим на состояние одинокого путника в пустыне на уголке земли, у которого кончилась припасенная еда. А чрезмерность усердия в накоплении приводит, как мы тоже говорили, к продолжительному тяжелому труду и изнурению. Умеренность же в приобретении заключается в том, что

человек обеспечивает себя имуществом настолько, сколько хватит его для поддержания жизни в таком же состоянии, в каком он находится на нынешнем этапе и еще какое-то время, в случае, если произойдет событие, следствие которого воспрепятствует дальнейшему его приобретению. Если же основной целью его приобретения является переход благодаря этому из одного положения в другое, более высокое и более престижное и почетное, и он не устанавливает для себя какой-либо черты, которой ограничивает себя и у которой останавливается, то он не избавится от непрерывного изнурительного и рабского труда, и какого бы положения он ни добился, не будет испытывать от него удовлетворения и радости, продолжая чувствовать себя изможденным, неумиротворенным, но все же стремящимся к переходу в еще более высокое положение, нежели то, которого он только что достиг. Мы уже рассказывали об этом в разделе о зависти, но поведаем об этом с более обширными комментариями и более ясными толкованиями в следующем разделе.

Наилучшими приобретениями, наиболее устойчивыми и похвальными, наиболее надежными в смысле результата являются ремесла, особенно естественные, имеющие практическое значение, и потребность в которых ощущается и остается всегда во всех странах и у всех народов, ибо богатства, владения и сокровища не защищены от превратностей мира. Поэтому философы не считают богатым никого, кроме как человека, владеющего ремеслами, а не богатствами.

О каком-то человеке рассказывают, что он потерпел кораблекрушение в море и все его богатство пропало. Но когда он выбрался на берег, то увидел, что на земле начерчена какая-то геометрическая фигура. Душа этого

человека возрадовалась, ибо он понял, что попал на остров, где живут умные люди. Здесь он вновь обрел богатство, занял главенствующее положение и остался с ними. А мимо того места проплывали корабли, направлявшиеся в его страну. Однажды проплывавшие там люди спросили его, не хочет ли он отправить письмо, чтобы они его передали его соотечественникам. Он сказал им: «Когда вы доберетесь до них, то передайте им следующее: копите и храните то, что не тонет».

Что касается меры расходов, то выше мы говорили, что сумма приобретенного должна быть пропорциональна сумме затраченного с добавлением сюда небольших излишков, приобретаемых и хранимых на случай несчастий и причиняющих бедствие событий. Таким образом, сумма затрат должна быть несколько меньше суммы приобретений. Однако вместе с тем склонность к приобретению и накоплению ни в коем случае не должна толкать мужчину к скопидомству и скряжничеству, а желание удовлетворять свои страсти — к совершенному отказу от приобретения и обеднению. Каждому человеку следует проявлять умеренность в приобретении и сложившейся у него привычке затрат сообразно условиям, в которых он живет, своему состоянию, положению и нажитому соответственно достатку и запасу.

РАЗДЕЛ ВОСЕМНАДЦАТЫЙ

О неприятии усилий и борьбы за получение титулов, мирских степеней и о различии между тем, что соответствует страсти, и тем, что соответствует разуму

В некоторых разделах настоящей книги мы предварительно уже высказывали отдельные суждения, которые могут быть приемлемы и потребны также в этом разделе. Однако ввиду важности излагаемой в данном разделе темы и ее большой пользы мы уделили ей специальную беседу и последовательно упорядочили и расширили приведенные выше положения и понятия, добавив к ним то, что, по нашему усмотрению, поможет постижению и полному довершению ее.

Мы говорим: воистину тот, кто желает украсить и облагородить свою душу этим достоинством, вызволить ее из неволи и вернуть к покою из плена сует, рабского труда, печалей и скорби, которые его одолевают и вручают когтям страсти, призывающей его к деяниям противоположным тем, которые обсуждаются в данном разделе, должен, во-первых, вспомнить и оживить в своем сознании то, что высказывалось нами о достоинстве разума и благоразумных деяний, что мы говорили об обуздании и укрощении страсти, ее изящных уловках и кознях, что мы сказали о наслаждении и его определении. Затем ему следует, проявив выдержанность и терпение, со всей внимательностью перечесть вновь то, что мы изложили в разделе о зависти, где говорили, что разумному человеку надлежит глубоко и всерьез поразмыслить над жизнью людей, то, что высказано нами в начале раздела, посвященного способам устранения

печали, с тем чтобы постичь те суждения своим умом и чтобы все они нашли место в его душе и утвердились в ней, а также для того, чтобы подойти к пониманию понятий, излагаемых в настоящем разделе.

Мы говорим: воистину благодаря своей способности к воображению и умственному сопоставлению мы во множестве случаев можем представить себе последствия событий, явлений и действий и их итоги, предвидеть их и воспринимать их так, словно они уже происходили с нами и минули, переживать или избегать вредоносные из них и устремляться к полезным. Таким образом, большая часть нашей хорошей жизни и благополучие зависят от скверных вещей, причиняющих боль, страдания и потери. Поэтому мы вправе возвеличить эту нашу способность, прославлять ее, применять ее и опираться на нее, соотносить свои действия с нею, ибо она есть наш путь к спасению и благополучию и она есть достоинство, дающее нам превосходство и преимущество перед животными, бросающимися сломя голову в то, о конечном результате и последствиях чего не имеют даже представления.

Взглянем же теперь оком разума, свободного от страсти к перемещениям из одного состояния в другое, на эти состояния и должности, дабы узнать, какое из них пригоднее, спокойнее и наипервейшее в своей необходимости для разума, и отныне начнем излагать свои принципиальные воззрения.

Итак, мы утверждаем: подобных состояний бывает три: состояние, в котором мы пребываем ныне, воспитывались и выросли в нем, состояние, которое лучше и выше этого, и состояние, которое ниже и хуже этого. Что же касается души, то она с первого же порыва без оглядки и раздумья преисполняется влечения и

желания связать себя с состоянием, которое лучше и выше, и это мы ощущаем по себе, однако мы не уверяем, что это происходит по воле разума, а не притяжения и поспешной торопливости страсти. Теперь мы приведем соответствующие доводы и доказательства и подкрепим их надлежащими примерами.

Итак, мы говорим: воистину перемещение из одного состояния, привычного и обыденного для нас, в более лучшее – если отбросить редкие и странные случайности – не происходит кроме как через принуждение души и утруждение ее притязанием. А теперь рассмотрим также, нужно ли нам утруждать свои души и подвергать их насилию ради восхождения в состояние выше нашего нынешнего состояния, с которым мы свыклись и к которому приспособились наши организмы, или нет. И скажем: тот, чей организм уже развит и вполне оформился – то есть он стал настоящим мужем и не привык к тому, чтобы им повелевали другие люди, а также к тому, чтобы спереди и следом за ним шествовала процессия и свита, – отклонится с пути разума на путь страсти, если будет озабочен и утружден лишь достижением этого состояния, так как он не добьется его кроме как ценой адского труда, огромных усилий, подвергая при этом душу ужасным пыткам, опасности и неопишуемому риску, что приведет его в большинстве случаев к потерям. Он никогда не достигнет его, не причинив себе страдания во много крат. большего, нежели наслаждение, которое он, быть может, испытает в случае достижения цели. Его обманывает и вводит в заблуждение в данном случае воображение, рисуящее ему блаженство по достижении искомого, хотя он и не представляет себе пути к нему ведущего, как мы уже сказали в нашей речи о наслаждении. Даже если он

и труды ради достижения этих двух вещей, заботы об их дальнейшем сохранении, страх их лишения и приучение к ним души и все остальное, что было уже предметом нашего разговора несколько раньше.

Подобное тому же мы скажем о могуществе, богатстве, славе и прочих мирских притязаниях, ибо нет степени, которая была бы получена или достигнута и за этим не последовало ослабление и убывание чувства радости и удовлетворения, которое затем не пропадало бы вовсе. Новое состояние превращалось для человека в сходное со старым, из которого он в него перешел и возвысился, а с ним оставались все его тяготы и горести, скорби и печали, которых в прошлом не было. Ему почудится, что все произошедшее по степени гораздо ниже того, что заслуживает его душа, чего он достоин и на что он способен. Поэтому он будет вновь прилагать усилия к тому, чтобы достичь еще более высокого, нежели это, состояния, но и после осуществления своей цели и утверждения в новом состоянии оно не станет тем, чем довольствуется душа его. Однако в период до достижения цели страсть обнаруживает свое кажущееся согласие, неприхотливость и удовлетворение искомым состоянием с тем, чтобы достигнуть его, вновь взойти еще выше него. Это его состояние будет продолжаться до тех пор, пока человек не перестанет улаживать страсть и подчиняться ей. Как мы уже говорили в настоящей книге, это одна из величайших козней и хитростей страсти, так как в таких ситуациях страсть как бы уподобляется разуму, усыпляет обманом его душу и внушает ему, что она является якобы категорией умственной, а не эмоциональной и то, на что указывает она, есть благо для человека, а не ее прихоть, причем приводит какое-нибудь легковесное

доказательство, чем его несколько удовлетворяет. Однако если оценить это ее удовлетворение и доказательство принципиальным взглядом, то они без труда могут быть опровергнуты и разоблачены как ложные.

Речь об отличии между тем, на что указывает разум, и тем, на что указывает страсть, занимает одну из обширных глав искусства доказательства, и пересказ ее в данном месте не представляется необходимым потому, что мы уже ссылались на нее в других местах нашей настоящей книги, и этим ограничимся в рамках ее задачи, а также потому, что мы уже приводили достаточное число ее отдельных кратких положений, требовавшихся для достижения и раскрытия цели, поставленной в данной книге.

Я же скажу: воистину разум указывает, избирает и изыскивает вещь наиболее достойную, наиболее предпочтительную и приятную и наиболее полезную в смысле результатов и последствий, даже если на первых порах она обременяет душу тяготами, сильным напряжением и затруднениями. Что же касается страсти, то она действует противоположно этому, так как всегда избирает и приемлет то, что отделяет от души соответствующую и даже желанную ей, но приносящую в какое-то определенное время страдание вещь, невзирая на то и не раздумывая о том, что может последовать за этим. Примером этому может служить рассказ о мальчике с воспаленными глазами, предпочитавшем есть финики и играть на солнце вместо накладывания на глаза миробалана, кровопускания и употребления лекарства для глаз. Разум указывает своему обладателю то, что его ожидает, и то, что грозит ему, а страсть указывает и сулит ему то, что якобы его ожидает хорошее, и делает его слепым в отношении того, что может ему угрожать.

Примером этого служит то, как она ослепляет человека по отношению к его же недостаткам, но самые малые хорошие черты его выпячивают во много крат больше, чем они есть. Поэтому разумному человеку надлежит не обращать свою мысль к вещам, которые обернутся против него самого и не принесут ему пользы, и предполагать, что они наверняка исходят от страсти, а не разума, а также тщательно вникнуть в них, прежде чем их осуществить. Разум отражает и указывает на что-либо, оправдывается и убеждает лишь своей склонностью к нему и согласием, а не доводом, который душа могла бы разъяснить и назвать благоразумным. Связывая себя с какой-либо вещью, она пытается выдать себя за разум, однако доводы ее невразумительны, а причины ее связи неясны и туманны. Примером тому может послужить состояние влюбленных и тех, кто вводит себя в заблуждение опьянением или обильной, но скверной и вредной пищей, а также приверженцев толка и тех, кто, например, щиплет свою бороду и ради забавы сковывает себя пустыми привычками, и треплет что-либо на своем теле и т.д. Если кого-либо из таких людей спросить о причине этого, то он не ответит хоть что-либо внятное, и даже в душе своей он не сможет что-либо возразить или как-то объяснить это, разве лишь просто привычкой, полюбившейся ему и естественной, хотя и бессмысленной. Однако отдельные из них начинают в ответ возмущаться и выговаривать что-то, но когда чувствуют свой недостаток, переходят к пуганому бормотанию и произносят то, в чем нет смысла, но от этого еще сильнее раздражаются и приходят в ярость. И лишь когда до них доводят бессмысленность их привычек, они отказываются от них и исправляются.

Поскольку мы изложили, сколь огромных усилий требует и сколь неведомых опасностей и самопожертвования таит в себе стремление подняться к высоким степеням, которые не приносят удовлетворения и радости, кроме как незначительное время, после чего навлекают на человека величайшие тяготы и беды, от коих он был защищен в своем первоначальном положении и от коих невозможно ни избавиться, ни отступить, то выяснилось, что наилучшим из состояний является состояние разумной достаточности, и достижимо оно легчайшим и доступнейшим образом, а последствия его при этом самые благоприятные. Нам следует уповать именно на это состояние и ценить его, если желаем быть в числе тех, кого осчастливил разум, благодаря которому они уберегли себя от подстерегавших их несчастий и бедствий, затаившихся в последствиях подчинения воле страсти и предпочтения ее. Оно делает совершенным наше пользование своим человеческим достоинством, что и есть наш разум, благодаря которому мы превозносимся над животными. Пока мы не сумеем совладать со страстью сполна, чтобы отбросить вместе с ней все излишества сверх достаточности, то среди нас очень мало найдется тех, кто довольствовался бы только имеющимися у него сверх достатка излишками и оставался бы в привычном и обыденном для него состоянии, не утруждал свою душу и не принуждал бы ее, не напоминал бы ей о переходе в иное, более высокое состояние. Если нам вдруг представится возможность оказаться в еще более благополучном состоянии без насилия над душой и без

введения ее в заблуждение, лучше и предпочтительнее для нас отказаться от перемещения в него, ибо нас все равно не минуют те несчастья и беды, которые мы выше перечислили, даже после такого неимоверно легкого достижения искомого положения. Но если мы перейдем в это состояние, то нам придется не менять даже самую малость из того, что составляет опору жизнедеятельности нашего организма в смысле пищи, питья, одеяния и всех прочих атрибутов, сопутствовавших нашим первоначальным состояниям и привычкам, дабы наши души не обрели склонности к непомерным излишествам и не привыкли бы к условиям, которых потом будут настойчиво домогаться от нас в случае их исчезновения, а также для того, чтобы с их исчезновением нас не постигла печаль. Иначе мы отклонимся от нашего разума и предадимся страсти, и подвергнемся несчастьям и горестям, о которых мы уже рассказывали.

РАЗДЕЛ ДЕВЯТНАДЦАТЫЙ

О благородном поведении

Воистину образ жизни, которого придерживались и которому были верны до конца дней своих величайшие из философов, сводился, говоря кратко, к справедливости во взаимоотношениях с людьми, обращению с ними вследствие этого по достоинству, проявлению чувства добродетельности и скромности, сострадания и неподдельной искренности по отношению к каждому из них, стремлению оказаться полезным для всех людей, за исключением тех или иных, кто проявлял жестокость и

насилие, пытался отвергать политику и позволял себе то, что она считала противным и запрещала из беспорядков, смут и порока. Поскольку некоторые существующие скверные законоположения и предписания понуждают людей к жестокому образу действия, как, например, дайсанитов¹, мухаммаритов² и других, считающих допустимым коварный обман и убийство своих противников, или маннанитов³, отказывающихся подать даже воду тому, кто не разделяет их мнения, не говоря уже о том, чтобы накормить его или излечить, если он болен, а также воздерживающихся от умерщвления ядовитых змей, скорпионов и других смертоносных гадин, которых нельзя ни переделать, ни применить хоть с какой-нибудь пользой, или от омовения водой и прочих деяний, отдельные из которых могут нанести урон обществу, а отдельные - самим лицам, их совершающим. Уговорить этих и подобных им людей отказаться от своего образа действий не представилось возможным, кроме как посредством бесед и споров об убеждениях и религиозных толках. Однако речь об этом выходит далеко за пределы настоящей книги. Поэтому нам в ходе беседы на данную тему остается лишь напомнить об образе жизни, придерживаясь которого человек избавит себя от порицания людей и завоюет их любовь.

Мы говорим: если человек будет проявлять справедливость и скромность, будет менее придирчив к людям, менее упрям и назойлив с ними, то он в большей степени будет уважаем ими. Если же он добавит к этому благородство, искренность и сострадание по отношению к

2

3

ним, то, без сомнения, заслужит их любовь. Но именно те два качества – справедливость и скромность – и есть два плода добродетельного и благородного образа жизни.

Этого достаточно для освещения здесь цели нашей книги.

РАЗДЕЛ ДВАДЦАТЫЙ

О страхе перед смертью

Воистину этот фактор никоим образом невозможно окончательно сбросить с души, пока она не будет убеждена, что после смерти окажется в гораздо лучшем состоянии, нежели то, в коем пребывает ныне. Разговор на эту тему может быть очень долг, в особенности если потребуются обосновать ее путем доказательств, не говоря уже о разъяснении ее. Однако нет никакой необходимости в этом, особенно в настоящей книге, ибо объем темы, как мы уже говорили выше, в силу своей значительности, широты и глубины намного превышает объем этой книги. Ведь при этом придется к тому же обозреть все толки и религии, предусматривающие для человека и обещающие ему некие состояния после его смерти, и судить затем об истинности и ложности этого. Разумеется, осуществление этого дела представляет трудности, но сколько оно потребует сил и сколь долгой о нем будет речь, никому неизвестно. Поэтому мы оставим его и приступим к удовлетворению тех, кто думает и убежден, что душа исчезнет с исчезновением тела. А коли в силу этого в него вселяется страх перед смертью, то он может отклониться с пути разума на тропу страсти своей.

218

употреблять подобные понятия и примеры по отношению к мертвому, так как этих вещей у него не существует и потому эти понятия к нему неприменимы. Но ему будет сказано: «Мы употребляем эти понятия применительно к нему вовсе не потому, что предполагаем наличие этих вещей у него, а только воображаем и представляем это, чтобы сопоставить одну вещь с другой и считать вещь таковой, как она есть. Если ты отвергнешь это правило, то, значит, ты не сведущ в законах доказательства, а подобного рода незнание известно философам, называющим его запором речи. Это происходит тогда, когда говорящий наотрез отказывается продолжать свою речь, старается улизнуть и его не удерживает даже страх того, что он подвергнет себя осуждению. Но если он будет повторяться и бормотать что-либо путанное и невразумительное, то и тогда его ожидает то же самое».

Знай, что вывод разума о том, что состояние после смерти лучше состояния жизни, зиждется на убеждении самого человека, ибо он находит, что душа слишком предается проникающей в нее страсти. Отличие между эмоциональным и разумным мнением состоит в том, что эмоциональное мнение избирается, предпочитается, претворяется и отстаивается не в силу ясного доказательства и явной обоснованности его, а в силу склонности к предпочтению этого мнения, согласия с ним и привязанности к нему в душе. Что же касается разумного мнения, то оно выводится на основании ясного доказательства и четкого обоснования, даже если оно противно душе и она уклоняется от него. И потом, что же это за желанное наслаждение, из-за которого разгорается соперничество? В действительности ли оно приносит покой от мучений, как мы уже излагали? Если это так, то

Кроме того, я говорю: как я уже излагал, согласно мнению тех, кто полагает, что человека после смерти не ожидает переход в какое-либо состояние и этот переход не имеет каких-либо последствий, нет никаких оснований страшиться смерти. А я же утверждаю, что согласно другому мнению, — а это мнение тех, кто считает, что умерший обретает другое состояние и его ожидает иной исход,— смерти не боится человек добродетельный, благородный и совершающий сполна то, что возложил на него истинно праведный закон, ибо только он завещал ему спасение, покой и достижение вечного блаженства. Если кто-либо выражает сомнение в праведности этого закона, не познал его и не удостоверился в его справедливости и верности, то ему ничего не остается, кроме как изучать его и глубже вникнуть в него оком разума, делать это усиленно и терпеливо. А когда он приложит все свои силы и старания без остатка и устали, то не минует его верный успех. Но если не выпадает ему в этом удача — а может произойти и такое, — то Всевышний Аллах ниспошлет ему прощение и милость, если он не притязает на то, что не в его силах. Ведь Аллах, Могущественный и Славный, кроме этого может возложить на него иное и наделить многим другим.

Поскольку мы дошли до искомого замысла нашей книги и достигли последней цели в ней, то завершаем нашу речь благодарением Господа нашего — да будет Он могуч и славен.

Хвала Аллаху, дарителю всех благ и избавителю от всех скорбей!

О МЕТАФИЗИКЕ

Говорит Абу Бакр Мухаммад ибн Закарийā ар-Рāзī:

Аристотель и те, кто комментировал его сочинения, содержащиеся во втором разделе «ас-Сама' ат-табии» («Слушание о природе»), полагали, что природа не нуждается в доказательстве своего происхождения, в признании себя людьми и подтверждении ими её существования. Мы видели, что некоторые из философов считали, что доказательством её существования служат её действия и силы, переворачивающие мир, необходимо побуждающие к действиям, стимулирующие эти действия подобно центробежным усилиям огня и воздуха и центростремительным усилиям воды и земли. Да будет известно, что не будь в ней этих сил, вызывающих такие движения и основой которых она сама является, не происходили бы в ней эти движения и действия. Примерно то же они говорили о существовании в растении и животном силы питательной и силы растительной.

Что касается их слов о том, что они не считают доказательством бытия природы факт признания её людьми, то, во-первых, вещь не становится реальным фактом лишь по причине признания этого людьми, а во-вторых, она не становится недействительной из-за несогласия с этим людей. Ведь если бы она была действительной только потому, что кто-то признает это, то, значит, она была бы недействительной лишь потому, что кто-то отрицает это. Таким образом, в одном случае данная вещь может предстать ложной действительностью, а в другом действительной ложью. А ведь такое невозможно.

Им будет сказано: «Почему вы полагаете, что бытие природы не нуждается в доказательстве, тогда как вам возражают относительно её существования некоторые из древних философов? Как вы посмотрите на то, если ваши

Противники заявят, что, говоря «Природы нет», они не видят нужды в доказательстве этого?». А ведь в доказательстве своего существования не нуждаются лишь вещи зримые и начальные основы логического умопостижения. Природа же неосязаема, и знание о ней не заложено в разум первоначально.

Относительно их доводов по поводу сил в природе, о которых они разглагольствовали, им будет сказано: «Не отрицаете же вы, что именно Аллах – да будет он славен и могуч – предопределил по своей сути потенцию всех остальных явлений и характеры вещей? Если мы не говорим созвучно вашим словам о природе, то это означает, что сила эта принадлежит Ему, а не ей. Им будет сказано: «Если движение вещей и покой их исходят от одной природы, например движение и покой камня, рост организма человека и прекращение его, то выходит, что одна и та же природа производит две противоположные вещи, что невозможно». Если они скажут, что движение вещей происходит благодаря иной силе, то им будет сказано: «В таком случае это движение должно быть отрицаемо покоящимся. А если возможно такое отрицание, то также возможно отрицание силы покоя, а следовательно, возможно отрицание природы вещей. Но если камень движется и покоится благодаря двум разным силам, то не можете же вы возражать против того, что огонь остывает и разгорается благодаря также двум силам, действующим на него». Если они скажут, что есть некая сила в Земле, благодаря которой создается её центростремительное движение, и в этом смысле она ничуть не лучше огня, то им будет сказано: «В таком случае чем вы отличаетесь от тех, кто считает, что если бы не было силы, содержащейся в теле Земли, посредством которой она притягивает силу,

заклоченную в нем, то, возможно, её место заняла бы сила, оттапливающая огонь от центра».

Йахйа ан-Нахви ввел от себя в определение природы некоторые домыслы, которым сам же дал неправильные объяснения. Так, например, он подумал, что природа есть начало движения и что небесный свод движется, а не покоится на месте. Он пришел к выводу, что вся вселенная находится в состоянии покоя, ибо она не меняется от своего движения и даже не сдвигается со своего места. Ему говорят, что согласно этому утверждению выходит, что небесный свод является движущимся и покоящимся одновременно. А ведь этого быть не может. Если бы это не было невозможным, то не было бы невозможным и сказывание некоего человека о том, что одно и то же является одновременно и черным и белым. Ему говорят: «Если все части вселенной находятся в постоянном движении – а общее есть не что иное, как совокупность частей, – то, значит, вселенная движется, а не покоится». Такого же рода вопрос можно задать ему по поводу его слов о том, что небесные светила располагаются на концах этих частей и потому они неподвижны. Но ведь факт их нахождения на концах при непрерывности их движения не говорит об их покое. Если бы они стояли неподвижно на своих концах, то такое суждение было бы допустимым.

Что касается их мнения о том, что природа есть субстанция, хотя и не актуализировавшаяся по своей сути, то им будет сказано: «Почему же акциденции вы не принимаете за субстанции? Ведь и они не актуализировались по своей сути».

По поводу же утверждения Йахйа ан-Нахви о том, что воистину природа есть сила, проникающая в тела и управляющая ими, ему прозвучит в ответ: «Может ли природа - если она является субстанцией - проникать во

все тело и может ли тем самым понятие «субстанция» распространяться на все тело? Если такое возможно, то ты не можешь отрицать наличие двух тел одновременно». Если же он скажет, что не на все тело, то опровергнет свое же высказывание, и тогда получится, что некоторые части не имеют природы, а уж это противоречит их же утверждениям.

На то, о чем они вопрошают, будет сказано: «Воистину мы находим, что вы описываете природу так же, как описываете Живого, Свободовольного, Всеведущего и Мудрого, и заявляете, что она не производит ничего, кроме действий мудрых и верных, преследуя при этом некую цель и совершая нечто ради чего-то другого, что сбудется, подобно тому как она создает плоду глаза для зрения, руки для держания, зубы для жевания, устанавливает все части тела на свои места и упорядочивает их так, как только она и должна упорядочивать, что она формирует плод во чреве и располагает его в наилучшем положении, пока он не примет совершенную форму, что она сотворяет человека, наделяет его здоровьем, отгоняет от него болезни, ибо как, сказал Гиппократ, «натуры - целители недугов». И вместе с тем вы сочли её мертвой, безжизненной, бесчувственной, бессильной, безвольной и бессознательной. Но это же явное противоречие и откровенный обман, ибо то, что вы описали выше, не свойственно никому, кроме как Живому и Свободовольному». Если, например, некто скажет: «Я возьму камень» и добавит: «Камень этот бесчувствен, не способен к движению по своей сути, ему не присущи ни разум, ни сознание, ни сила, ни воля, но вместе с тем он живой», то мы сразу поймем, что он противоречит в этом высказывании самому себе и придает в своем описании вещи не свойственные ей качества. Этому же подобен и ваш вывод при описании природы, которую вы наделяете

чертами, кои могут принадлежать только Живому и Свободовольному. К тому же вы считаете её мертвой и не обладающей свободой воли.

Им также будет сказано: «Если природа, будучи мертвой, в силах совершать то, что вы описали, и создавать то, о чем вы упомянули, почему же тогда вы не допускаете, что она делает это по свободе воли своей, преследуя некую цель, осознавая все это и желая этого, даже будучи мертвой?» И еще им будет сказано: «Как же получается, что мертвая природа может быть мудрой, но не может быть сведущей, разумной и чувствующей, и как можно тогда ожидать установления порядка и здравого смысла от несведущей и неживой природы?»

Кроме того, их попросят: «Поведайте-ка нам ваши мнения о гневе и смиренности, отвращении и влечении, любви и ненависти. Признаете ли вы, что все это является порывами души?» Если они ответят «Нет» и отнесут это к природе, то, следовательно, отвергнут их как действия души и сочтут природу причиной действий, которые не исходят кроме как от Живого, Свободовольного, представляя её также неким источником, подвластным настроению. Если же они ответят «Да», то им заявят: «Но ведь точно так же действия, вами перечисленные, могут не быть производными природы».

Их спросят: «Вы не отрицаете того, что, совершая мудрые и правильные действия, акциденции тоже преследуют некую цель?» Стараясь избежать этого вопроса, они еще больше прикинутся непонимающими, а если откажутся от него вовсе, то их спросят: «Почему вы обходите его? А ведь подобного рода действия мы наблюдаем и в сложных организмах, которые сами их не производят».

Им скажут: «Можно ли возведение дома и строительство города относить к деяниям природы, а не Живого и Могущественного?» Если они ответят «Нет», то им скажут: «Но ведь и сложение человеческого тела не производится кроме как Живым и Могущественным». Им скажут: «Таким образом, вы не станете отрицать, что создание человека есть дело разумной души, а не природы и что растительные и питательные силы принадлежат ей, а не природе? Переиначив ваши слова, мы придаем душе качество природы, тогда как вы придаете природе качества, принадлежащие разумной душе».

Им скажут: «Воистину большая часть из вас соглашается с нами в том, что Аллах – да славится Он и да возвысится! – сотворил сложным человека, а ведь Аллах есть Живой и Могущественный, ибо думают, что не доводилось когда-либо видеть и знать, чтобы кто-либо живой создал некое сложное и живое существо. Ведь вы считаете того, кто создал его, мертвым и бессильным».

Их спросят: «Вы не отрицаете того, что природа сотворяет тела?» Если они скажут, что сотворение ею тел уму непостижимо, то им будет сказано: «В таком случае чем вы отличаетесь от тех, кто утверждает, что сотворение какой-либо вещи из этих тел данным человеком уму непостижимо и что подобное заявляет лишь группа тех, кто тщетно восстает против Всевышнего – да будет Он славен и могуч – и природы, о которой вы рассуждаете».

Если они скажут: «Мы не нашли в сложных телах и живых существах тех польз, которые представляли в своем воображении, и не узнали из них ничего, что доказывало бы, что воистину природа сотворила это», то им ответят: «Следовательно, вы не отрицаете, что это сотворил Всевышний, хотя приписывали природе многое

из того, чем обладал именно Всевышний, полагая, что она является неизменной субстанцией, а не телом, и что она не способна к превращениям и изменениям, её не трогает ни бытие, ни исчезновение, и что она правит всем, а действия её есть сама мудрость и благодать? Вы противопоставили её Ему, включая её в число вещей естественных, не единичных и не актуализующихся по своей сути».

Им будет сказано: «Мы увидели, что и с вашей точки зрения каждый отдельный человек смертен. В таком случае невозможно, чтобы не умирала природа, содержащаяся в нем, и первоэлементы, из которых состоит тело». Точно так же и мир», но доказывать, что он тоже возникает и исчезает, мы будем в другом месте.

Что касается высказывания Аристотеля о том, что мудрость в природу вдохнула душа и что она рассеяна по миру, то это небылица. Мы опровергнем её в главе, посвященной душе и речам философов о ней. Тот, кто считает, что у мертвого есть душа, отвергает непреложную истину.

Галену говорили: «Воистину ты дал природе две взаимоисключающих характеристики, утверждая, что природа создала то-то, например зубы и уста, преднамеренно. Затем ты сказал, что произвольные движения есть действия души и преднамеренность не присуща кроме как душе, подобно тому, как воли не бывает кроме как у души. Ты заявил, кроме того, что природа управляет живой плотью, хотя происходит наоборот, ибо лишь Живой распоряжается природой и потому он то бросает её в жар, то отбирает для неё снадобья, которые считает нужными. А если было бы допустимо, чтобы мертвое управляло живым, то оно могло бы повелевать им и уничтожать его».

Что же касается мнения Александра Афродисийского о том, что действия природы стоят выше действий, достигаемых посредством различных искусств, то ему будет сказано: «Каким же образом чудесные и высшие действия могут исходить от мертвой и беспомощной природы, а все остальные от Живого, Могуществе иного и Свободовольного?».

Порфирий допустил противоречия в своем высказывании, говоря, что природа совершает свои действия бессознательно, безрассудно и безвольно, но все же не действует по случайности, ибо делает нечто ради чего-то другого, так как это не может быть свойственно кроме как Разумному, Рассудительному и Болящему. Я не видел среди них никого, кто употребил бы в отношении к природе слово «свободоволие», за исключением случая, который Иахйя ан-Нахви поведал о Плотине. Поскольку этот философ счел обладающей свободой воли и выбора природу, которая на самом деле мертва, то он впал в полнейшее противоречие.

Порфирий и иже с ним селятся доказать во втором сказе «Сам' ал-кийан», («Слушание о вселенной»), что если природа и совершает что-то, то совершает его непременно ради некоей цели и ради какой-либо вещи. Если бы он сказал, что природа лучше искусства и величественнее его подобно тому, как живой человек, являющийся созданием природы, несравнимо ценнее человека нарисованного, и сказал бы, что коли это так и обладатель искусства делает что-либо только ради чего-либо и, следовательно, не делает ничего неудачного и случайного, то тогда ему было бы сказано: «Разве обладатель искусства не делает что-либо с определенной целью? А ведь это живое, сильное, целеустремленное,

мыслящее создание, знающее цель, к которой стремится и пользу, которую из неё извлечет». Неизбежным ответом было бы «Да». Тогда бы его спросили: «Разве такова природа?» Если бы он ответил «Да», то опроверг бы свои же слова. А если бы ответил «Нет», то противоречил бы предмету своего спора. Ему было бы сказано: «Ты, следовательно, не отрицаешь, что искусство используется для достижения какой-либо цели и ради чего-то. Но не такова природа».

Им будет сказано: «Искусство и ремесло по нашему мнению, не производят ничего сами по себе, а вот владеющий ими и есть тот, кто производит, ибо производителем является плотник, строитель, а не строительство и плотницкое ремесло. Плотник и строитель суть живые люди и они выше мертвой природы. Поскольку живой человек есть создатель и он в то же время, как вы говорите, есть природное создание, то вы как будто сравниваете вещь с нею же самой».

Они возражают нам, приводя в пример витьё гнезд ласточками и построение улей пчелами и указывая на признаки разумности в этом и на то, что это делается ими с определенной целью и что способности эти заложены в них от природы. Им же говорят: «Воистину вы здесь ошибаетесь, потому, что действие подобных живых тварей не совершается в силу врожденного качества, ибо живое существо не действует по природной способности. Производными природы являются огонь и ему подобные явления. Каким же образом эти живые существа действуют в силу природных способностей, если действия их разнообразны? Например, они летают, когда испытывают потребность в этом или переходят в состояние покоя, когда утомляются и не желают летать. Точно так же они

выбирают из всего съедобного лишь те пищу, которая придает им силу и никакую иную, или подбирают для своих лон места высокие и неприступные. Однако есть живые твари, которые не наделены какими-то особыми природными свойствами, но, тем не менее, обладают способностью выбора и чутьем, может быть, не столь обостренным, хотя впрочем, они никогда не достигают уровня существ разумных. Но ведь и это - живые существа. Так назовите же после всего этого природу живой, иначе вы допустите противоречие в том, что сами пытаетесь доказать примерами. Приведите нам в природе и её целях хоть один пример, свидетельствующий о смысле жара огня и стука камня, а иначе оставьте свой обман».

Если они станут утверждать, что природа управляет всем посредством благоустройства естественного, стремится к естественным целям и совершает естественные действия, то им будет сказано: «В таком случае вам следует отмежеваться от тех, кто считает, что она производит естественный, сознательный выбор, оказывает на какую-либо вещь естественное осознанное воздействие другой вещью и что огонь сжигает сознательно. Ведь это же неправда, ибо осмысленно не может действовать, стремиться к чему-то, желать чего-то и влиять на что-либо кроме как Живой и Свободовольный. А мертвому предмету нельзя приписывать такие свойства».

Что касается предположения того, кто считает природу бездействующей и не преследующей определенной цели и являющейся лишь началом движения, то его спросят: «Что ты подразумеваешь под началом движения и покоя? Имеешь ли ты в виду, что как только она появляется, то тут же возникают движения и покой, развитие и питание, что она упорядочивает вещи и

явления, раскладывает их по местам и каждая вещь появляется благодаря другой вещи и ради неё? Если так, то ты сходишься с теми людьми в идее, но расходишься с ними в её названии. Если же ты хочешь сказать, что все, что происходит, происходит не благодаря ей и не ради неё, то ты отступаешься от речи о природе».

Повествуют об утверждении Антифана, гласившем, что частица в отдельности сама по себе уже есть природа. Воистину речь об этом потенциально будет похожа на спор с тем, кто говорил о природе, ибо частица сама по себе безжизненна, хотя в ней и из неё проистекают различные процессы, но она не является ни живым создателем, ни вершителем мудрости.

Тот, кто считает природу лишенной какой бы то ни было мудрости, желает доказать её бессмысленность тем, что она якобы действует бесцельно и хаотично, ибо мертва, и приводит в качестве довода недуги, которые мы наблюдаем в организмах животных и изъяны в частях их тел и чувств, длинные рога оленей, мешающие им и потому, видимо, ударяемыми ими о стволы деревьев для того, чтобы они стирались и укорачивались, последствия длины клювов некоторых диких птиц, порой препятствующей принятию ими пищи, наличие у мужчины груди для него совершенно бесполезных, несвоевременное выпадение дождя и безвременное наступление жары или холода, уничтожающее деревья и прочую растительность. Все эти доводы направлены против разряда тех людей, которые стремятся доказать мудрость природы. Некоторые из них полагают, что такое происходит по ошибке, допускаемой природой, и пытаются объяснить, как это делает Йахйа ан-Нахви во втором разделе своего «Комментария к «Сама' ал-кийан»,

что подобные явления тоже суть природные и не стоят вне природы, ибо то, что произвела универсальная природа, обусловившая бытие и небытие благодаря движению планет и превращению элементов и есть то, что составляет основу мироздания. Не ошибалась и частная природа, присущая каждому из этих видов, скорее всего роль её схожа с ролью мастера, который - если какая-то из сделанных им вещей приходит в негодность, изготавливает её как можно более прочной и возникновение в ней порчи уже не приписывается отсутствию у него мудрости и умения, ибо, например, из сучковатых и гнилых досок даже самый искусный столяр не в силах изготовить добротной скамьи и ровного ложа. Поэтому мы говорим: «Не иначе как это происходит вследствие ошибки, допускаемой самой универсальной природой, или просто такое не есть ошибка. Если это происходит из-за её ошибки, то значит, универсальная природа ошибается и допускает изъяны по какой-либо определенной причине». А это противоречит их же словам. Ну а ежели способна ошибаться универсальная природа, то вполне допустимо, что может ошибаться и частная природа. В этом случае все опять возвращается к тому, из чего они исходили в своих высказываниях.

Некоторые из них заявляют, что нечто, происходящее в материи, мешает природе представлять образ какой-либо вещи таким, каким она желает. На это им говорят: «Этим вы еще больше усиливаете наши возражения и подкрепляете бессмысленность своих утверждений».

Тем из них, кто считает, что природа действует нецеленаправленно, говорят: «Тогда почему вы считаете создание человека её делом и как его можно было сотворить бесцельно? Ведь согласно тому, что вы

спросили бы: «В таком случае представление птенца в яйце было бы схоже с представлением человека в утробе. Какая же сила повлияла на яйцо?» Ему сказали бы также: «Каким же образом из чрева матки или яйца исходит некая сила, благодаря которой рождаются такие различные вещи как слух, зрение и им подобное, если субстанция матки является субстанцией единичной?» Его к тому же спросят: «Почему ты не говоришь о том, что эта некая сила исходит от матери, а не от её матки, из атмосферы, от времени или от чего-либо другого?»

Что касается мирских людей, считающих, что в семени заключена некая сила, образующая плод либо из самого семени, либо из крови регулы, то они обосновывают правильность своего мнения тем, что пока семя не попадает в матку, плод не появится. Им говорят, что если при наличии семени в матке в чреве образуется плод, то почему проходят месяцы, а женщина не испытывает обычного в таких случаях недомогания и плод не появляется в её утробе? Мы не можем рассматривать наличие семени иначе как то, что это равнозначно его отсутствию. Они отвечают: «Как знать, быть может, в матке заключена некая сила, способная представлять образ плода еще в семени». Но это лишь домыслы и предположения.

Что касается мнения тех из них, кто считает, что в матке находится некая форма, в коей и представляется плод, то они говорят: «Если есть представляемое, то непременно есть некто его представляющий, осязающий и обнимающий его, или же семя вбрасывается в некую форму, где оно и воспринимает его образ». А если в матке нет того, кто воспринимлет и объемлет его, да такое вообще бессмысленно, - то даже если кто-нибудь и пожелал бы обнаружить этот образ во мраке чрева, то за невозможностью

обнаружения другого вещества, кроме семени, он только доказал бы, что действительно семя лишь выливается в некую форму. В этом случае им будет сказано: «Видели ли вы когда-нибудь, чтобы комок глины закладывался в некую форму и оставлялся после этого на длительный срок?» Если они ответят «Да», бытиё показывает ложность их заявления, если же ответят «Нет», то им скажут: «Значит вы не отрицаете, что не могли видеть».

Им будет сказано: «Мы рассматриваем сперму как однородную субстанцию, а свойство однородных веществ подобных, например, золоту, серебру, меди состоит в том, что, если влить их расплавленными в какую-нибудь форму, то образы и очертания их изменятся, ибо их субстанции и субстанция человека различны. Ведь человек образован из кости, мозга, мяса, у него есть видящее око и кожа, защищающая его». Их также спросят: «Каким же образом око расплодилось именно на своем месте, не опустившись, допустим, ниже или выше его? Почему некоторые части человеческого тела заняли именно данное свое положение?» Такие же вопросы им можно задать и относительно остальных частей тела, расположенных по своим местам. Им, кроме того, будет сказано: «Продолжайте настаивать на том, что в матке существует некая форма, в которой и представляется образ плода. Но тогда, выходит, что и в яйце есть некая форма, в которой представляется форма птенца?» Если они ответят «Да», то бытиё отвергает их утверждение, а если они скажут «Нет», то как же тогда представляется его образ? То же самое можно сказать о представлении растения, дерева и тому подобного. Их можно спросить о прочих живых существах, населяющих Землю, например, о насекомых и способе их представления.

Итак, Гален уделял большое внимание хирургии и заявлял о значительном преуспевании своем в этом деле. При этом он подчеркивал свою приверженность к дахризму.

Им будет сказано: «Поскольку мы не имеем возможности оперировать матки женщин, то давайте рассмотрим матки овец и их полости. Но мы все равно не увидим там ничего, а тем более и то, как образуются в них образы плодов».

Что касается того, что Гален повествует о Гиппократе, утверждающем, будто семя выполняет роль и объекта и субъекта, и слов Аристотеля о том, что кровь приводит её в движение, то такое невозможно. А по поводу слов Галена о том, что он образуется от семени, должен сказать, что я не видел в «Книге о семени» - ни там, где он рассказывает со слов Гиппократа, ни там, где он говорит от себя, - ни единого доказательства в подтверждение этого. Он лишь предполагает, рассуждает, говорит нелепости и впадает в заблуждение. Все, что я видел, это лишь его высказывание в том смысле, что если семя вытекает из матки, то плод более не образуется, и что семя есть стройная густовязкая субстанция, способная к рассуждению. Вот и все, что он утверждает. Однако Аристотель возражает ему в этом. То же, что находим мы, сводится к тому, что семя может пребывать в матке, ни при этом ни от него, ни от его движения плод может и не появиться. Вот это служит доказательством ложности их заявления относительно того, что от него или благодаря ему возникает плод. Что касается его свойства растягиваться, то это не более чем свойство присущее также слюне, слизи и крови, которое еще ничему не служит доказательством. А по поводу высказанной им впоследствии мысли о том, что якобы вены расширяются благодаря крови, а артерии благодаря

духу, ему будет сказано: «Где доказательство того, что ты утверждаешь по поводу покрытых мраком явлений, за которыми невозможно вести наблюдения?» Что же касается его высказывания гласящего, что плод по характеру происхождения сродни растению, то этим он хотел лишь приблизить свою мысль к тому, что говорят некоторые люди о том, что растение есть плод природы. Однако в доказательство того, что и плод и растение вместе взятые не исходят от природы, приводятся одинаковые аргументы.

Следующее явление заключается в том, что растение, согласно их мнению, не покидает по своей воле то место, в котором оно произросло, если только его не срежет или не вырвет кто-либо. Однако не таков плод, ибо он покидает свое обиталище без какого бы то ни было раздражителя. Другая сторона явления состоит в том, что растение со времени прорастания и до самого гниения имеет одно постоянное место, с которым связано корнями, где оно может существовать, где оно впитывает влагу, а без того, что мы описали, оно не может развиваться до совершенства. Живые же существа по всей совокупности обладают полнотой формы и целостностью функций даже тогда, когда покидают утробу, в которой пребывали. Кроме того, большая часть растений, даже если ей обрезают верхушки, со временем прорастает и развивается вновь, а есть такие растения, у которых обрезают ветки и отростки, и это идет им на пользу и не причиняет вреда. Но не таков человек. Хотя человек может быть уподоблен растению, поскольку ряд обстоятельств делают его похожим на растение, но непостижимо, чтобы нечто сродни растению уподобилось ему, ибо в нем заложено множество качеств, отличающих его от растения.

Что касается рассказа Галена со слов Эмпедокла, утверждавшего, что части тела человека поделены в семени мужчины и женщины и нет разницы между данным суждением и суждением того, кто говорит, что части тела ребенка заложены в семени одного из них или обоих, но рассеяны в чресле женщины и семя мужчины собирает их воедино и что они рассеяны в пище и воздухе, то все это домыслы, не имеющие под собой основы. Тем же, кто полагает, что части тела человека вырабатывают удивительные элементы, содержащие всякого рода части человеческого организма, будет сказано: «Если бы дело обстояло так, как вы думаете, то тогда ребенок слепого должен был бы родиться слепым, ребенок косоглазого - косоглазым, ребенок однорукого - безруким. Но ведь это не так!»

Доказывая бесконечность движения мира, Аристотель приводит доводы, одни из которых он предваряет идеей о том, что мир вечен. По его словам,

если движение берет начало в некоем времени, то, значит, тело оставалось неподвижным неопределенное время и только затем пришло в движение. Следовательно, у него был какой-то извечный двигатель, который и привел его в движение, что невозможно или же невозможно бытие тела, приводимого в движение. Что из этих двух невозможно? Ведь, выходит, что некое движение все-таки было до того, как возникло движение. Если допустим, что тело существовало, то оно неизбежно должно было двигаться и покоиться, но подобное мы не считаем вероятным для него. Что касается высказывания о том, что и тело и движение вместе взятые являются возникшими, то мы изложили их неверность несколько раньше, сказав о невозможности того, чтобы Всевышний, - да будет он славен и могут! - приступил к какому-либо действию, а до этого находился в бездействии, ибо такого быть не может. Вот такой аргумент он приводит в восьмой статье «Сам' ал-кийан» («Слушание о вселенной»).

В пользу того, что движение происходит непрерывно, он приводит тот довод, что время есть число движения вселенной или производное от него. Если время возникает, то, значит, до его возникновения имело место некое иное время, ибо тому, кто попытается доказать его возникновение, непременно придется сказать, что оно появилось, тогда как прежде его не было. Ведь показателями времени служат слова «до», «после»: «Оно стало после того, как его не было». Если кто-либо скажет, что «время возникло, тогда как его прежде не было», то этим он совершенно очевидно укажет на некое время, существовавшее до появления данного времени. Таким образом, становится доказанным, что время извечно и движение извечно. Такой довод Аристотель приводит в

Кроме того, в качестве доказательства извечности движения приводится суждение о том, что движение вселенной есть движение круговое, а если оно круговое, то следовательно, не имеет ни начала, ни конца. Мы уже излагали свое несогласие с тем, что утверждает по данному поводу Прокл и мы здесь еще упомянем об этом.

Его могут спросить: «Почему ты считаешь движение вселенной единообразным?» Если он скажет, что это из-за

Им также будет задан такой вопрос: «Поведайте-ка нам о следующем: если вдруг в своем воображении мы представим субстанцию не актуализующейся самое по себе, а акциденцию, наоборот, актуализующейся самое по себе, вселенную квадратом или треугольником, или одним из четырех свойств натуры, или смертным существом, то будет ли все это тем, чем мы его вообразили? Если они ответят: «Да», то, значит, отказываются от своих слов, а

если ответят «Нет», то мы вправе сказать: «Точно так же, если мы представим движение вселенной, являющейся по сути своей единой, в виде множества движений, а оно не может состоять из многочисленных движений».

Сабит ибн Курра считает, что бесконечное существует актуально и оно делится на половину, ибо, по его мнению, нет ни одной тройки, которая не была бы половиной шести, и нет такой пятерки, которая не была бы половиной десяти. Он полагает, что оно увеличивается и уменьшается. Поэтому он считает его половиной чего-либо, так как если, к примеру, счет идет на десятки, то нет такого числа десять, которое не содержало бы пять нечетных и пять четных единиц. А нечетные единицы это «один», «три», «пять», «семь», «девять», четные же - «два», «четыре», «шесть», «восемь», «десять».

Ему будет сказано: «Если предположить, что ...есть число бесконечное, то не будет ли тогда превзойдено число, достигшее некоего конца, числом еще большим?» Если он ответит «Нет», значит, не желает из высокомерия признать неверность своих суждений, но если ответит «Да», то признает его конечность. Если он заявит, что движения конечны с какой-либо одной из двух сторон, и это, в основном, та сторона, откуда они берут свое начало, тогда ему будет сказано: «А разве конечность движения с какой-либо одной его стороны не означает конечность бесконечного?» Он неизбежно ответит «Да». В таком случае, если возможна конечность с какой-либо стороны того, что не имеет предела, то почему нельзя допустить, что оно может кончиться с обеих сторон? Его спросят: «Если допустимо, что бесконечное способно увеличиваться и уменьшаться, то почему нельзя допустить, что конечное не увеличивается и ни уменьшается?» Ему скажут: «Если то,

что не имеет конца, является половиной чего-либо, как ты изволил заметить, то представь себе, оно обладает двумя сторонами, ибо все это исчисляемое в десятках, сотнях и тысячах, имеет и начало и конец.

Он полагает, что по сути не существует ни одного конкретного движения невозникшего, а все вместе взятые движения - изначальны, ибо, как он говорит, нет ни одного пшеничного зерна, которое не отличалось бы своеобразием формы и наружности, и даже в целой курре¹ их не окажется ни одного зернышка, похожего на другое. Ему будет сказано: «А ну поведай-ка нам: если какой-нибудь человек воочию убедится в том, что некий конкретный человек черен, то вправе ли он делать вывод, что каждый человек черен?» Если он ответит «Нет», значит, поступит глупо, ибо мы уже спрашивали его об этом. Если же скажет «Да», то мы опять спросим: «Тогда почему же он не вправе сказать, что всякий конкретный человек черен, но вообще все люди - белые?» Тем самым мы проведем аналогию между этим и его примером с пшеничными зёрнами и куррой их. И здесь у него просто не будет ответа.

Об Абу Йусуфе Исхаке ал-Кинди рассказывают, что он считал движение вселенной одной, а время другой непрерывной вещью, и что завтра наступит именно завтра, и не бывает сегодня, а сегодня имеет место быть нынешнем днем, но никак не завтра, и что они неразрывны ни в бытии, ни в воображении. Ему говорилось: «В таком случае получается, что мы люди, каковы есть, жили и во времена Птолемея, однако ныне живем во время, которое наступило после этого? Но ведь это глупость». И еще говорилось: «Как

¹Курра - мера сыпучих тел.

мы вступаем во время или как случается, что оно наступает и мы оказываемся в нем, хотя все вещи и явления по-прежнему остаются на своих местах и не происходит возникновения?»

Ему говорят: «Согласно этим словам, движение, имевшее место сегодня, есть движение, могущее произойти завтра. Если это так, то почему сегодняшнее действие человека не может быть его завтрашним действием?» Все это - невозможное и нелепое, разве только если не подразумевается под этим идея дахризма.

Аристотелю и тем, кто следует его учению о конечности тел в мире и неприемлемости понятия «конец» по отношению к его минувшим движениям, задают вопрос: «Если нет такого движения, которому не предшествовало бы другое движение, то почему вы не допускаете, что нет такого измерения, меры, пространства, после которого не следовало бы другое измерение?»

В доказательство того, что не бывает такого движения, до которого не существовало бы другого какого-то движения, некоторые мужи заявляют, что им не доводилось видеть какого-либо движения, которому предшествовало бы какое-либо иное движение. Этим людям говорят: «Скажите нам, если некий человек приходит в компанию людей, собравшихся в некоем доме, может ли он заявлять, что каждый из них собрался в этом доме для беседы только со своим приятелем, ибо он застал их именно в такой ситуации?» Если они ответят «Да», то, значит, совершат глупость, если же ответят «Нет», то будут противоречить своему же принципу. Точно так же обстоит дело с их заявлением о том, что всякому движению предшествует другое движение.

Что касается того, что повествует Плутарх о философах, считающих миры не имеющими предела,

например, он рассказывает о Митродорсе, что тот воспротивился этому, сказав: «Воистину невозможно, чтобы в бескрайней степи произрос только один колос и потому не может быть одного мира в том, чему нет конца. Вот это и есть довод - если он верен - против тех, кто полагает, что вещи бесконечны и что миры - это единое целое, состоящее из каждого отдельного мира. Причем есть степи, в которых произрастает и колос и всякая другая растительность, помимо колоса. И потом, разве могут существовать миры и не миры? Если он ответит «Да», то, значит, отказывается от своих слов о том, что вещи есть миры, не имеющие предела. Ну а если ответит «Нет», то будет противоречить своей же позиции.

В статье первой своего сочинения «О небе» («Фи-с-сама») Аристотель по этому поводу говорит: «Вполне вероятно, что элементы этого мира идентичны тем элементам иного мира функционально или номинально. Если это соответствие только номинальное, то, значит, тот огонь не обжигающий и, следовательно, все остальные элементы не являются таковыми, и говорящий о них интерпретирует названия элементов совершенно иначе. Если это соответствие функциональное, то, например, пламя в данном мире, как известно, обладает центробежной силой, и когда мы представим себе некий мир, существующий над данным миром, в котором пламя обладает центростремительной силой, то такое представление будет ошибочным и войдет в первую часть (?). Если они заявят, что всякий центробежный мир неминуемо обречен на исчезновение, то им скажут: «Характер движения огня не изменяется в зависимости от его местонахождения, и поэтому огонь на Востоке, как и огонь на Западе будет единообразно стремиться от своего

спросят: «Вы, по всей вероятности, не отрицаете того, что человек, которого мы представим себе стоящим у самой конечной черты мира, ничего не узрит, если ничто ему не видится?»

Что же касается вытягивания им руки, то некоторые люди говорят, что такое невозможно, но не потому, что этому воспрепятствует некая преграда, а потому, что немыслимо движение ни в чем, ибо движение есть перемещение в пространстве, а если нет пространства, то не может быть и перемещения. Другие заявляют, что если рука способна двигаться в непространстве, то допустимо, что пространства может и не быть, но рука может двигаться.

Тем, кто полагает, что этот мир одинок, а после него простирается элемент, которому нет конца, то я не вижу объяснения ими причины этого явления. Во всяком случае, им будет сказано: «Итак, вы не станете отрицать, что за этим элементом и за этой пустотой могут существовать некие иные бесконечные миры?»

РАССУЖДЕНИЕ О ПРИЗНАКАХ ПРЕУСПЕВАНИЯ И СЧАСТЬЯ

Говорит Абу Бакр Закарийā ар-Рāзй:

Знай, что приход и установление состояния, именуемого преуспеянием и счастьем, - притом что речь о предпосылках его, воззрениях на него и проявлениях его может быть довольно трудной, неясной, длинной и пространной, - воистину имеет свои признаки и доказательства, свидетельствующие об этом. Цель наша в настоящем сказе - упоминание некоторых из них кратко и лаконично, насколько такое возможно.

Мы говорим, а Аллах да ниспошлет успех: воистину предзнаменованиями преуспеяния являются превращения и знание, которое снисходит на человека в один миг, и его переход в состояние более возвышенное, нежели то, в котором он пребывал. Возникновение подобного состояния свидетельствует о благоволении счастья и благосклонности судьбы к нему — кем бы он ни был и по какой бы причине, божественной или физической, это ни происходило — благодаря некоей мощной силе, неисчерпаемой, долговременной и неугасающей в силу чрезвычайной энергии и обилия материи своей. Доказательством тому служит ее способность совершать с человеком такое удивительное и чудное превращение, которое не может исходить от энергии незначительной и материи ничтожной. Переход человека из одного положения в положение более высокое и намного лучшее, чем прежнее, является одним из признаков обилия энергии переходящих лиц и мощи ее. Поэтому он служит одним их самых знаменательных признаков, свидетельствующих о преуспеянии.

Другими признаками преуспеяния и счастья являются благоустроенность дел и их упорядоченность, их течение и совершение в соответствии с происходящими переменами, даже мельчайших и ничтожнейших из них, не говоря уже о делах благородных и великих. Ведь именно это может сви-

детельствовать о том, что удачливый человек руководим, вознаграждаем и поддерживаем некоей силой, превосходящей его силу, и что она его оберегает и создана для него.

Древние цари, особенно наиболее могущественные из них, считали те моменты, когда повара приносили им кушанья, которые удачно соответствовали в тех или иных случаях их желаниям — хотя они не докладывали им о них заблаговременно, а цари сами не приказывали им готовить оные, — знамением устойчивой удачи и счастья, не говоря уже о том, когда происходили более важные и значительные дела, как, например, бедствия, обрушивавшиеся на врагов, или гибель противников, недругов, смутьянов.

Следующими знаками преуспевания и счастья являются качества, проистекающие из нравственных устоев души, подходящей для главенства, поддерживающей и укрепляющей его великодушием и благородством, добротой и непритязательностью, благоразумием и здравомыслием. Данные качества появляются в человеке только в том случае, если ему предназначено возвыситься до положения, коего можно достичь только благодаря наличию этих и им подобных моральных качеств. Знай же это.

К таким же признакам относятся любовь к власти и чрезмерная увлеченность ею, причем настолько, что человек даже не представляет себе жизни без нее и не интересуется ничем иным, кроме как ею. Это говорит о том, что человек подготовлен к ней, ибо природа, несомненно, никогда не делает чего-либо ненужного и не тратит силу понапрасну. Это понятие не поселилось бы так твердо в душе человека и не заняло бы в ней столь прочного места, не будь она душой, подходящей для властвования и ничего более. Если это было бы не так, то силы в ней оказались бы никчемными и ненужными. Но ведь такого не бывает.

Знаками этого являются также поступки человека, исходящие из благоразумия и сдержанности в делах запутанных и сомнительных. Это свидетельствует о том, что человек огражден от совершения ошибок и введения в заблуждение и направлен на познание истинной сути событий и дел.

Предзнаменованиями подобного служат правдивость, искренность, тонкая чувствительность души, острая память и знание того, что произошло до него. Это может свидетельствовать о том, что человек достойный наделен некоей божественной силой, ведущей его к тому, чтобы стать ученым, умным предводителем, ибо правителю и предводителю требуются благородство, знание, тогда как для подчиненных это необязательно в силу того, что их действия будут зависеть от этого правителя и для них достаточно его руководства.

Признаками этого являются также стремление к выбору товарищей, сподвижников и соратников, желание принести им пользу, завоевать их дружбу и снискать их преданность, а это свидетельствует о том, что ему придается сила, могущая действовать длительное время – привлечь на свою сторону и добиться их привязанности к себе с тем, чтобы они не покидали его. Не замыслили против него дурного и не видели для себя жизни, кроме как с ним и при нем. Результатом этих усилий будет их верное служение ему в борьбе против его врагов и самопожертвование ради него.

Одним из знамений успеха являются также благоговение слуг и друзей перед человеком и выражение ему всяческих знаков почтения и покорности, даже если в тот или иной момент с ним не произошло никакого события, которое необходимо побуждало бы к этому: ни повышение в должности, ни свершение им великого благодеяния или сурового наказания. Если этот факт имеет место, то он

лишь свидетельствует о некоем божественном воздействии на души, проникающем в них, как доказательство права на главенство и преуспеяние.

Таким же знамением является умение человека изгнать из сердца злобу и ненависть, которую он, быть может, питал некогда к каким-либо своим сподвижникам, славным друзьям и соратникам, и явить им свое благородство. Подобное знамение может проявиться в тех, кто стремится к властвованию ради свершения блага, а не в тех, кто стремится к пороку.

Признаками этого являются также влечение души к справедливости и неприятие ею произвола, даже если совершение его сулит ей какую-то выгоду. Это свидетельствует о том, что душа человека уверена в прочности власти и сохранении ее и не стремится урвать сиюминутную выгоду, воспользовавшись удобным случаем. А такое происходит не иначе как благодаря наличию в ней некоей божественной силы, способствующей этому. Данная сила, предназначенная для настоящей цели, не иначе как подготавливает душу к мысли о долгом веке и бытии человека и приносит ему любовь подвластных ему подданных и управляемых им людей. А в этом и содержится свидетельство прочности его власти, установление незыблемых правил и законов, спасение от слабости и разрухи, отчуждение недругов и противников и даже восхищение их перед ним и желание их достичь такого же, как он, положения.

Таковы вкратце признаки достойнейшего и величественнейшего преуспеяния, в число которых входит и ряд других, мелких и частных, признаков.

КНИГА ОБ ОСПЕ И КОРИ

Во имя Аллаха Милостивого и Милосердного!

Говорит Абу Бакр Мухаммад ибн Закарийа ар-Рази:

Однажды ночью, когда я беседовал с неким славным и благородным человеком, заинтересованным в распространении полезных знаний, речь случайно зашла об оспе. В ту ночь я изложил ему все, что мне было известно об этой болезни. Но муж этот – да продолжит Аллах его жизнь во благо человечества – пожелал, чтобы я составил трактат об этой болезни, увлекательный и обстоятельный, так как среди древних и новейших писателей он не нашел до той поры ни одного, кто рассказал бы об этом предмете стройно и удовлетворительно.

Итак, я составил настоящий трактат, прося благого воздаяния от Всемогущего и Преславного и стремясь порадовать Его.

Так я начал свою работу, и таков порядок ее глав:

Раздел первый. О причине появления оспы и о том, почему ее редко кто избегает.

Раздел второй. Об организмах, предрасположенных к оспе, и временах года, когда обычно оспа чаще всего свирепствует.

Раздел третий. О признаках, указывающих на заки-
пание в человеческом теле оспы и кори.¹

Раздел четвертый. О мерах, принимаемых при появлении признаков оспы и кори.

Раздел пятый. О мерах предохранения от оспы до появления ее признаков и о мерах против обильного высыпания оспин после обнаружения этих признаков.

¹ Речь идет, очевидно, о продромальном периоде.

Раздел четырнадцатый. Об оспе излечимой и смер-
тельной.

258 ::::

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

О причине появления оспы, и почему только единицы из людей ее избегают, и что сказал Гален об оспе

Конечно те из врачей, которые утверждают, что знаменитый Гален не упоминает об оспе и даже совершенно не знал ее, относятся к числу тех, кто никогда не читал сочинений Галена или же только пробежал по их страницам. На самом же деле Гален во втором трактате своего сочинения «Катагенос», описывая некую мазь, пишет, что она пригодна для лечения такой-то и такой-то болезни и помогает также против оспы.

Точно так же, в начале четырнадцатого трактата своей «Книги о пульсе» чуть ли не на целой его странице он говорит: «Иногда кровь очень сильно гниет в волдырях, и из-за чрезмерного жжения и воспаления в них дело доходит до того, что горит кожа и на ней появляются оспенные нарывы и все увеличивающаяся краснота, вследствие чего появляются язвы на коже».

Далее, в девятом трактате, об усвоении частями организма веществ, он говорит, что излишние частицы питательных веществ, не превращающиеся в кровь, остающиеся в организме, вызывают образование гноя и с течением времени возрастают до такой массы, что наконец порождают покраснение, оспу и инфекцию, постоянно распространяющиеся воспаления.

Затем, в четвертом трактате «Книги к Тимэю» Гален говорит: «Древние обозначали именем *ал-фалгамуни* всякий недуг, при котором развивался жар», как, например, корь и оспа. И эти болезни, по их мнению, возникают из желчи.

Но если кто скажет, что Гален не упоминает даже о некоторых частных способах пользования оспой, не говоря

уже о полном лечении болезни и удовлетворительном разъяснении ее причины, тот, разумеется, будет прав, так как Гален больше вышеприведенного ничего не говорит.

Одному Аллаху ведомо, что, действительно может статься, он упомянул об этой болезни в тех своих книгах, которые еще не вышли на арабском языке. Я лично уже давно доискивался путем тщательнейших справок и расспросов об этом у знатоков сирийского и греческого языков, но среди них не только не нашлось ни одного, кто бы мог хоть что-нибудь прибавить к тому, что я привел, но большая их часть не знала о том, что я хотел сказать, не говоря о том, чтобы добавить к этому что-либо. Воистину и сам я удивлялся тому, как мог Гален обойти молчанием болезнь, встречающуюся так часто и столь нуждающуюся в лечении, при всей своей настойчивости и пытливости в отыскании причин и способов лечения болезней.

Что касается более новых ученых-врачевателей, то хотя ими и сделаны кое-какие указания относительно лечения оспы (к тому же неточные и неясные), тем не менее, между ними не нашлось ни одного, который бы упомянул о причине ее возникновения и указал, почему получается так, что редко кто ее избегает; далее, ни один из них не изложил в своих сочинениях способов лечения оспы на тех или иных этапах протекания болезни. Поэтому мы надеемся, что воздаяние как тому человеку, который побудил нас составить этот трактат, так равным образом и нам лично будет вдвойне, так как мы указали то, что нужно предпринимать для лечения оспы, и изложили, с дозволения Аллаха, способы ее лечения четко, определенно и достаточно подробно.

Итак, мы начнем теперь с того, что укажем причину, вызывающую эту болезнь, а также выясним и то, почему оспы избегают лишь немногие из людей. Затем мы перей-

Я твердо убежден, что человек, начиная со дня своего появления на свет и вплоть до самой старости, беспрестанно теряет все больше и больше влаги своего организма. Благодаря этому оказывается, что кровь младенцев и детей более обильна ею, чем кровь юношей, и значительно богаче ею в сравнении с кровью стариков. Кроме того, она содержит также и более теплоты. Этому учил уже и Гален в комментариях к «Книге афоризмов», где он говорит: «количество теплоты у детей больше, чем у юношей, но качество её у последних выше, чем у детей», т.е. пищеварения, роста и выделения экскрементов из тела. По этой-то причине кровь младенцев и детей уподобляется молодому вину (или выжатому виноградному соку), в котором не началось еще брожение, делающее его годным к употреблению: у них не последовало еще толчка к началу брожения.

Кровь же стариков уподобляется старому вину, из которого уже выдохлась вся его сила и которое вот-вот ослабеет и превратится в уксус. Итак, оспа появляется в том случае, когда кровь гниет и подвергается брожению, выделяя из себя излишек своих газов. Таким образом, кровь детская, уподобленная молодому вину, превращается в юношескую кровь, которая походит на готовое вино.

..... 261

лив из себя излишек влаги, который сам по себе вызывает обязательно гниение, то у них этой болезни не бывает, за исключением разве одного-двух случаев, и притом у тех, чья кровь, находящаяся в сосудах, или изобилует влагой, или плоха по качеству, или же сильно воспалена. Случаи заболевания встречаются среди тех, кто в своем детстве страдал одной из легких форм оспы, так что у них, благодаря болезни, не произошло полного перехода крови из первоначального состояния в последующее. Далее, оспой заболевают также и те, у которых теплота тела понижена и у которых мало влаги в организме; затем и те, которые в детстве страдали чрезвычайно слабою оспой, которые телом сухи, худощавы, и у которых теплота тела также понижена и спокойна. Наконец, оспа встречается еще у тех, кто по достижении юношеских лет или вел такой образ жизни, который содействовал развитию их мускулатуры и крепости тела, но при этом испортил их кровь.

Что же касается стариков, то у них не бывает оспы совершенно, разве только при поветриях, при гнилостном и вообще злокачественном состоянии воздуха, когда эта болезнь особенно сильно свирепствует. Ибо гнилостный воздух переходит в соответствующее состояние, вызывающее жар и обильную влажность в теле; а именно воздух, способствующий воспалению, вызывает приступы этой болезни: он придает воздуху, находящемуся в обоих сердечных желудочках, свои собственные свойства, а затем и всю кровь, находящуюся в артериях, превращает, благодаря центральному положению сердца, в состояние, себе подобное.

Итак, мы изложили причины появления оспы достаточно кратко и сжато; в дальнейшем мы будем говорить об организмах, предрасположенных к оспе и кори.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

Об организмах, предрасположенных к заболеванию оспой, и временах года, когда оспа распространяется особенно широко

К числу восприимчивых к оспе относятся лица с темпераментом сырым или уравновешенным, мускулистые, с бледными или нормально окрашенными или даже красными покровами тела, а также и лица смуглые, если только у них мускулатура хорошо развита; затем, страдающие высокими и постоянными лихорадками, кровотечением (особенно из носа), болезнями глаз, белыми и красными пустулами; а также пузырьками; далее, такие лица, которые употребляют в пищу много сладких веществ, преимущественно финики, мед, смокву, виноград и пр. Наконец, сюда же относятся лица, отличающиеся тучностью и плотностью, благодаря мясной пище, сладостям¹ и обильному потреблению вина и молока.

Лица же худощавые и сухие, по характеру желчные и горячие, предрасположены скорее к кори, чем к оспе. Если же они все-таки заболевают оспой, то оспины у них всегда бывают незначительны по числу, рассеяны по телу и слабо развиты, или же, наоборот, очень сильно развиты, многочисленны, пусты и сухи, или же с нагноением, не достигающим, однако, высшей степени своего развития.

Далее, лица худощавые, сухие и с холодным темпераментом невосприимчивы к заболеванию оспой или корью. Если при этом все-таки появляется оспа, то она от начала до конца болезни будет по своему течению слабой или, самое большее, умеренной, с незначительным высы-

¹ Фалузаджат — пища и питье из крахмала, воды и меда.

панием, или даже стойкой, но не опасной, при умеренной и легкой лихорадке (ибо такие организмы оказывают сильное противодействие лихорадкам).

Что касается времен года, когда случаи заболевания оспой встречаются чаще всего, то о них я скажу следующее. Наибольшего своего развития оспа достигает в начале осени и весны, если в течение лета идут непрерывные и частые дожди, дуют сильные и постоянные южные ветры, а также если зима оказывается теплою и мягкою. Если же лето было очень жаркое и сухое и осень такая же, причем дожди несколько запаздывают, то быстро появляется корь у тех, кто к ней предрасположен, т.е. кто при худощавом организме обладает горячим и желчным темпераментом. Очень часто это общее правило видоизменяется в зависимости от условий местности, жилища и состояния воздуха, который и является причиной появления этих болезней или, по крайней мере, предрасположения к ним. Вследствие этого оказывается, что оспа появляется и в другие времена года. В таком случае необходимо приложить все усилия для предохранения от этой болезни. Поэтому теперь я приступаю к описанию начала заболевания оспой и течения её.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

О признаках, указывающих на предстоящее высыпание оспы и кори

Появлению оспин предшествует постоянная лихорадка, боль в спине, зуд носа и тревожный сон. Они являются наиболее характерными признаками наступления

оспы, боль в спине и лихорадка. Далее следует колотье во всем теле больного, отечное состояние лица, сменяющееся быстро нормальным его видом, лихорадочный румянец, сильная краснота обеих щек. Далее, покраснение глаз, чувство тяжести во всем теле, сильное беспокойство, обнаруживающееся в непроизвольной зевоте, боли в горле и груди, с небольшим стеснением дыхания и кашлем, сухость во рту, густота слюны, хриплый голос, головная боль, тяжесть в голове, беспокойство, апатия, тошнота, грустное настроение духа (беспокойство, тошнота и грустное настроение духа преобладают скорее при кори, нежели при оспе; боли в спине характеризуют скорее оспу, чем корь), жар всего тела и лихорадочная его краснота, блеск и покраснение глаз и сильная краснота десен.

Если ты увидишь эти признаки или хотя бы некоторые из них, преимущественно более выдающиеся, в частности боль в спине, подавленное состояние и постоянная лихорадка, то знай наверное, что больному предстоит заболеть оспою или корью. Но при этом боль в спине при кори не бывает столь сильной, как при оспе; наоборот, удрученное состояние духа и тошнота при оспе не бывают столь значительны, как при кори, если только течение оспы правильное. Это обстоятельство доказывает, что корь происходит из крови, в высшей степени богатой желчью. При доброкачественной же оспе состояние крови нарушено, скорее, в количественном отношении, чем в качественном; поэтому оспа и начинается болью в спине, так как главная вена и артерия человеческого тела, лежащие на позвонках спинного хребта, при этом растягиваются.

РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ

Об общих правилах по уходу за оспенным больным

Приведем в общем виде правила ухода за оспенным больным.

Первое – о тех предохранительных мерах, к которым следует прибегнуть, прежде чем появились признаки оспы, а также о мероприятиях при их обнаружении.

Второе – о том, что ускоряет высыпание оспин.

Третье – уход за глазами, ресницами, слуховыми проходами, внутренней поверхностью носа, горлом и суставами во избежание возникновения нагноения в них.

Четвертое – о том, что ускоряет созревание оспин.

Пятое – о том, что ускоряет подсыхание сыпи.

Шестое – злокачественная оспа с летальным исходом. Об удалении корок.

Седьмое – о том, что устраняет следы оспы.

Восьмое – о питании оспенного больного.

Девятое – о предохранении организма от ослабления после излечения оспы.

Десятое – признаки излечимой и смертельной оспы.

Я попытаюсь рассмотреть в сжатом, но полном изложении каждое из этих правил, если угодно будет Аллаху.

РАЗДЕЛ ПЯТЫЙ

О предохранении от оспы до ее появления и о предупреждении ее распространения после обнаружения ее

Необходимо пускать кровь детям, подросткам и юношам, которые еще не перенесли оспу или же имели ее, но в очень легкой форме (преимущественно при тех условиях, и в те времена года, и при том характере организма, о котором мы говорили выше). Это следует делать прежде, чем их начнет лихорадить, и до того, как у них появятся признаки оспы. Конечно, вскрывать вену следует только тем, кто уже достиг четырнадцатилетнего возраста; тем же, кто моложе, следует ставить банки.

Помещения, в которых они находятся, должны быть прохладны; пища должна быть по качеству жаропонижающей и состоять из желтой чечевичной похлебки и из бараньего или куриного бульона с добавлением сока незрелого винограда; сюда относится точно так же известное острое блюдо из рубленого мяса, которое называется сикбадж; далее, студень из козлиных ножек, жидкий суп, приготовленный из обезжиренного сикбаджа; далее, суп из телятины, из рябчиков, из куриного мяса и из фазанов; мясной фарш и обычные каши с соком незрелого винограда.

Поить больного можно водой, остуженной снегом, или же чистой холодной ключевой; ею же следует окроплять постели больных. Полезно также есть много кислых гранатов, пить густой сок кислых и вяжущих плодов, как, например, гранатовый сок, сок ревеня, кислого лимона, незрелого винограда, сирийского тутовника, крепкий ячменный отвар и пр. Те из больных, у которых более горя-

чий темперамент и большой жар, пусть утром пьют тщательно приготовленную ячменную воду, смешанную с одной четвертью объема сока кислых гранатов. Те же, у кого жар слабее, пусть пьют по утрам жидкую ячменную или из мелкого риса кашу. К пище их следует примешивать также уксус, чечевицу, зерна граната, а главное, кислого, незрелого винограда. Благодаря этим веществам ты добьешься сгущения и охлаждения крови, так что предотвратишь тем самым брожение ее, а следовательно, и появление сыпи. Такая диета приносит наибольшую пользу вообще, а особенно во времена простуд, уменьшает злокачественность язв и фурункулов, предотвращает появление плевритов, ангин и вообще всех болезней желчного и кровяного происхождения.

Больным следует также умываться холодной водою около полудня, окунаться и плавать в ней. Им необходимо воздерживаться от употребления парного молока, вина, фиников и меда и вообще от всяких сладких лакомств и от блюда, называемого исфидбаджат, а также от баранины и мяса выючных животных, саранчи и насекомых, цыплят; не следует давать им кореньев и пряностей, жареных семечек.

В эпидемическое время тем, у кого темперамент горячий и сырой, восприимчивый ко всякого рода нагноениям, или же темперамент горячий, но тело сухое и предрасположенное к лихорадкам, следует при вышеописанной диете принимать также некоторые лекарства, которые я опишу ниже.

Тем, кто наделен темпераментом горячим, организмом сухим и склонным к лихорадкам, следует давать молодые овощи, освежающие и понижающие жар, каковы портулак огородный, мальва, марь (йеменский овощ), а также тыкву, огурцы и несладкую дыню (сафджа). Что же касает-

ся дыни и арбуза, особенно же сладких, то употребление их следует строжайшим образом запретить больным. Если же кто-нибудь из них случайно съест их, то немедленно пусть выпьет кислого фруктового сока из кислых плодов. Им следует также дать нежной рыбы и кислого молока.

Что касается тех, кто по своей организации относится к числу лиц плотных, мускулистых, с бледными или даже красными покровами, то достаточно, повторяю, прописать им вышеизложенную диету из веществ освежающих и сушащих. Но всем следует запретить утомляющую работу, купание в бане, совокупление, прогулки пешком и верхом, пребывание на солнце и в пыли, а также пить из источников со стоячей водой и есть плоды и овощи, подвергшиеся гниению и порче. В случае необходимости удовлетворения их желания или утоления жажды следует давать, например, подслащенный грушевый сироп, подслащенную сыворотку.

Строго следует приказать больным остерегаться инжира и сладкого винограда, особенно инжира, который содействует возникновению сыпи, а обильное употребление его ведет к появлению ее на поверхности кожи. Остерегаться следует также винограда, так как он наполняет кровь газами и пузырьками воздуха и в значительной степени располагает ее к брожению и нагреванию. Если воздух окажется сильно испорченным, гнилостным и содействующим появлению поветрий, то больному постоянно следует обтирать лицо сандаловым и камфорным раствором и вдыхать запах сандала и камфары, держа их у носа. Это чрезвычайно полезно и помогает при гнилостном и зловонном воздухе, по воле Аллаха.

Что касается младенцев и грудных детей, то тем, которые переступили пятый месяц, при условии, что они хорошо

упитаны, белы телом и бросаются в глаза своим румянцем, следует ставить кровеносные банки. Затем кормилицу их следует подвергнуть той диете, о которой мы уже говорили. Если же кто-нибудь из младенцев ест уже хлеб, то ему следует давать вышеперечисленные пищевые вещества в таком количестве, в каком это покажется необходимым.

Рассмотрим теперь лекарственные вещества, которые сгущают и охлаждают кровь, а также препятствуют появлению в ней гниения и брожения. Этому препятствуют все кислые вещества, например: уксусные растворы, отстой воды от кислого молока с повышенной степенью кислотности (она представляет собой тот тонкий, горького вкуса слой, который плавает сверху, когда кислое молоко выставляется на солнце); далее, лимонный сок. Более остальных в этих случаях помощь сказывают те вещества, которые вместе с кислотой содержат в себе вяжущее начало, например: незрелый виноград, сумах дубильный, ревень, кислые яблоки, айва, кислый гранат, а также вещества, которые сгущают кровь всюю своею сущностью, как, например, ююба, чечевица, капуста, кориандр, а также латук, мак, цикорий, паслен садовый, конкреция бамбука, подорожник и камфара.

Затем, мы приведем состав лекарства, которое останавливает брожение крови, а также помогает против жара и воспаления печени и жара желтой желчи: десять дирхемов толченых лепестков красной розы, двадцать дирхемов конкреции бамбука, а также сумах, зерна крупного лимона, очищенная от шелухи чечевица, барбарис, семена портулака огородного, семена белого латука — и каждого из них по пять дирхемов весом, и еще белого сандала на два с половиной дирхема и камфары на один дирхем.

Пусть больной привыкает к этому питью в утренние часы; пусть добавляет в него унциями по три дирхема ли-

монного сока, или сока ревеня, или гранатового сока, или сока незрелого винограда и тому подобное.

Полезным при этом оказывается также сиканджабин, то есть кислый сироп, приготовленный с сахаром следующим образом. Нужно взять одну часть лучшего чистого красного уксуса и две части розовой воды; затем смешать все это и настаивать в течение трех дней на следующей смеси: унция сушеных лепестков красной розы, пол-унции цветов граната и столько же кожуры граната. Затем все это процеживается и варится с прибавлением двойного или тройного количества по сравнению с первоначально взятым объемом уксуса и посахаренным алоэ. Кипятят сколько нужно, а затем сохраняют для дальнейшего употребления.

Будет полезно также, если взять лепестки красной розы, табашир — на десять дирхемов каждого, белого сандала на три дирхема и камфары весом в один дирхем. Все это смешивается потом с кашницей из семян кутуна (аспарза), делаются пилюли или лепешечки и даются больному вместе с питьем, смотря по необходимости, мерой в три дирхема вместе с одной унцией сиканджабина. Кроме того, гораздо больше этого больному поможет сироп, приготовление которого следующее. И как мы сами уже испытали, качеством он, право, превосходит все другие сиропы, исключая разве что сироп кандур, который, по описанию индийцев, готовят различными способами, только им известными и отличающимися от тех, что знаем мы. Об этом сиропе индийцы говорят: «Если кто-нибудь, у кого появилось уже 9 оспенных пустул, выпьет немного сиропа кандур, то десятая не появится, если будет на то воля Божья».

Вот описание этого полезного сиропа. Берется три ратла чистого старого, выдержанного винного уксуса, сок кислого граната, кислого лимона, сок незрелого

винограда, сок ревеня, тутовый сироп, моченый сумах дубильный и барбарис — каждого по одному ратлу, сок салата-латука и сок эстрагона — каждого по четверти ратла, вареной ююбы и моченой чечевицы — каждой по полтора ратла. Все это тщательно перемешивается, и ко всему этому добавляется три ратла сахара и варится, пока не превратится в густую массу сиропа. Затем берется полратла табашира [хорошего качества, белого] и унция камфары и кладется в чистую ступку, тщательно растирается, и туда же добавляется по капле немного вышеописанного горячего сиропа; размешивается быстрым движением пестика, пока оно не растворится; потом это нужно смешать со всей остальной массой сиропа, не переставая при этом размешивать палочкой из полого камыша или ивового дерева [камыш оказывается более пригодным] от начала этой процедуры до конца ее, пока табашир и камфара, туда добавленные, не растворятся совершенно. Затем пользуются этим составом или до появления признаков оспы, или также после их обнаружения; кроме того, также во всех болезнях крови и желтой желчи, при изъязвившемся вереде или при фурункулах, при удушье и спазмах глотки и т.п. И средство это поможет, если будет на то воля Аллаха.

Итак, все это вообще можно считать достаточным для предохранения от оспы, прежде чем появилась лихорадка, сопровождаемая другими признаками заболевания.

Иногда, благодаря этим мерам, у человека, от природы мало восприимчивого к оспе, последняя предотвращается настолько основательно, что она у него никогда уже не обнаруживается. Если же у него и появятся какие-нибудь оспенные явления, сильно выраженные, то это происходит потому, что кровь переходит, в данном случае, во второе

состояние как бы одним ударом и в одно мгновение вместе с нагреванием и брожением; спутниками последних двух явлений оказываются симптомы, бурные и внушающие серьезные опасения. Обыкновенно же процесс идет мало-помалу в течение долгого времени, стадия за стадией, и притом путем пищеварительным, а не путем нагноений; при этом не бывает опасных и неправильно протекающих лихорадок или лихорадок злокачественных, сопровождающихся болями.

При появлении же лихорадки со всеми симптомами заболевания оспой не следует злоупотреблять этим способом ухода за больными; применять же его только после соответствующего наблюдения, исследования и притом с величайшей осторожностью, ибо опасность сделать ошибку в этом деле очень велика. Последняя может явиться из-за того, что кровь при брожении как бы переполняется и увеличивается в своей массе. Вместе с тем и природа старается, сообразно с особенностями организма, выгнать весь этот излишек наружу или же разогнать по частям тела. Если при этом ты не устранишь этого путем сгущения и охлаждения крови и не доведешь её до той степени холода и густоты, которую она имела до брожения, или даже до большей, то она, при явлениях сильного брожения, перейдет во второе или даже в третье состояние.

Вследствие этого получится то, что ты направишь свою помощь против природы и уклонишь её от её же действий. Но невозможно в случае сильного брожения уничтожить последнее иным путем, кроме как только пользуясь теми веществами, применение которых сопряжено с величайшей опасностью, т.е. теми, которые больше всего охлаждают и сгущают кровь, например, опиум или болиголов, большое количество выжатого сока салата-латука, черного паслёна и т.п.

жар увеличивается и достигает прежней высоты или даже делается еще сильнее, то перестань давать больному холодную воду в большом количестве, а обратись к другим жаропонижающим лекарствам, которые я выше описал.

Если ты заметишь, что эти процедуры оказывают больному помощь, то продолжай их. Когда же при употреблении их ты заметишь, что у больного появляется какое-то стеснение и тягостное беспокойство, или если заметишь общую тяжесть и сильное беспокойство, и притом в резкой форме, то знай, что нельзя избежать высыпания кори или оспы. Тогда нужно будет оставить этот способ ухода за больным и приступить к тому, чтобы помочь природе и, таким образом, выгнать и уничтожить так сильно развившуюся болезнь; этот новый способ я изложу в следующей главе.

РАЗДЕЛ ШЕСТОЙ

О средствах, ускоряющих появление оспин и кори

Высыпание оспы и кори ускоряется, если больного хорошенько закутать в теплую одежду, растирать его тело, держать его при этом в не очень холодном помещении и давать ему пить понемногу холодной воды, особенно если имеется сильный жар: холодная вода, если её пить понемногу, глотками, вызывает пот и содействует отдалению излишних соков к наружным частям тела. Одет должен быть больной в две рубашки, верхние отверстия которых должны быть плотно зашпилены застёжкой; снизу же следует положить два маленьких сосуда с горячей водой, один спереди, а другой сзади – так, чтобы горячий

пар согревал все тело (кроме лица), т.е. чтобы благодаря этому кожа расширилась и сделалась более способною к поглощению [изнутри тела] излишка влаги и испарению её. Если поверхность тела приведена в такое состояние, то у больного выступает пот и, местами стекая, охлаждает тело, являясь, таким образом, для него весьма полезным.

Благодаря такому способу действия покровы тела делаются мягкими и нежными и, вместе с тем, сберегаются силы больного: а вряд ли что может быть лучше такого состояния его. Такой цели можно достигнуть, закутывая больного хорошенько в одежды, растирая его тело и подвергая его действию пара, как мы уже об этом говорили выше.

Омовение же и бани в этом случае являются неподходящими, так как слишком сильно согревают излишек соков и в то же время ослабляют силы больного; следствием же этого часто бывает обморочное состояние.

А если хоть один раз обнаружится такое состояние, то это значит, что природа отклоняется от своей деятельности и больной подвергается большой опасности, особенно если обморок является значительным и часто повторяющимся. Ибо ничто не указывает в такой степени на грозящую гибель, особенно в данном случае, как сильные обмороки, повторяющиеся часто. Они указывают на то, что побежденная природа отступает и сосредотачивается в середине тела. Как только это произойдет, излишек влаги немедленно ее подавит и уничтожит остаток её сил.

Не следует также пару дать остынуть на теле по окончании действия его, но сейчас же следует тело старательно и осторожно вытереть и высушить шерстяными платками.

Этих средств, следовательно, достаточно для облегчения выхода наружу излишка влаги, лишь бы силы природы не были слишком слабы и излишние соки не слишком густы и клейки и, следовательно, неудобны для удаления.

В тех случаях, когда лихорадка окажется легкою и с незначительными явлениями на поверхности тела, но тоска и беспокойное состояние духа существуют продолжительное время, высыпание же оспы затруднено и задержано более пятого дня, ты, конечно, должен будешь прибегнуть к тем средствам, которые облегчают её высыпание. Но это ты должен делать с величайшею осторожностью и тщательностью, как я тебе уже говорил выше, когда шла речь об условиях применения жаропонижающих средств. При применении их ошибка может оказаться хотя и не столь значительною, как в вышеизложенном случае, но все же очень опасной.

Предусмотрительность против возможности и тут впасть в ошибку заключается, главным образом, в том, чтобы ты не спешил с лекарствами, но довольствовался применением прежних способов ухода за больным, пока у тебя есть надежда обойтись без них и пока ты еще не знаешь, замедлено ли течение лихорадки во внутренних частях тела настолько же, насколько оно кажется замедленным во внешних. Если ты будешь руководствоваться тем, что пульс и дыхание не будут при этом ускоренными или неправильными, а грудь при прикосновении не окажется в очень сильном жару, то отсюда ты, конечно, можешь сделать вывод, что лихорадка [если также она усилится вдвое или больше] не приведет больного к смерти силою своего жара. В этом ты можешь убедиться из сравнения этой лихорадки с

другими формами её, которые тебе приходилось наблюдать у этого же либо у других больных, одинакового с ним сложения и находившихся в состоянии такого же жара, но оставшихся живыми и здоровыми.

Лекарствами же пользуйся ты тогда, когда заметишь выход чего-нибудь наружу, т.е. высыпание на коже, благодаря чему больной почувствует облегчение. Кроме того, применяй их также тогда, когда увидишь, что пульс и дыхание стали легче.

Если же ты заметишь, что появление сыпи замедлено или затруднено, то вовсе избегай употребления жаропонижающих; пользоваться ими в это время – значит, действовать против природы и мешать ей в деле изгнания излишних соков в область кожи.

Если за применением жаропонижающих последуют какие-либо явления тоски или беспокойства со стороны больного, которых раньше не было, если, говоря я, это случится, то знай, что ты допустил ошибку. А если начнется сердцебиение, то знай наверное, что ошибка твоя весьма серьезна. Тогда сейчас же постарайся размягчить кожу, как я раньше говорил: пользуйся постепенно теплою водою или в простом виде, или с вываренными в ней семенами аниса и укропа или чего другого в этом роде, о чем мы далее упомянем и что облегчает высыпание оспы; пользуясь водою, ставь количество её в зависимость от того, велик ли жар или нет и сколько больной может вынести; прими при этом во внимание также медленное течение оспы и задержку в высыпании ее наружу.

Описание облегчающего и успокаивающего лекарства, которое не вызывает слишком сильного жара и облегчает высыпание оспы. Берется тридцать штук желтого инжира и на двадцать дирхемов очищенного, без

косточек, изюма, и все это заливается тремя ратлами воды и медленно кипятится, пока не сварится. И того отвара дают пить больному по полратла три раза в день, им же растирают его тело и накладывают компрессы. Пусть больной выпивает этой жидкости по полратла в три приема; в то же время его следует закутать в одежды и подвергнуть действию пара, как мы говорили раньше.

Описание более действенного лекарства: взять четыре унции вышеозначенного декокта, то есть по две унции декокта из семени аниса и укропа, и пусть больной выпьет это, как мы сказали.

Есть еще более действенное средство: берутся семена аниса и укропа, на десять дирхемов каждого, и все это варится в предыдущем декокте, пока вода не покраснеет, потом дают отвару отстояться и пьют его по три унции.

А вот сложное лекарство, полезное во многих случаях, прекрасное и целебное: взять лепестков красной розы весом в четыре дирхема, вышелушенной чечевицы на девять дирхемов, желтого инжира десять ягод, очищенного белого, без косточек изюма на десять дирхемов, астрагала или гуммидраганта на три дирхема, очищенного от хвостиков и хорошо промытого лака на три дирхема, семян аниса и укропа — каждого на пять дирхемов. Все это следует залить двумя ратлами воды и варить до тех пор, пока не останется полтора ратла отвара. Этого декокта пусть больной выпивает по полратла с добавлением щепотки шафрана два или три раза, или сколько ему потребуется.

А теперь скажем о тех частях человеческого тела, лечение которых нужно иметь в виду.

РАЗДЕЛ СЕДЬМОЙ

Об уходе за горлом, глазами и прочими частями человеческого тела, за коими нужно следить, когда покажутся первые признаки оспы

Как только покажутся признаки оспы, нужно прежде всего позаботиться о глазах, потом о горле, затем о носе, ушах и суставах. Кроме того, ты иногда должен будешь направлять свое лечение на подошвы ног и на ладони рук; может случиться (а это бывает нередко), что на этих местах появляется сильная боль, так как из-за жесткости и толщины кожи высыпание оспин сильно затруднено.

Накапай на глаз, как только покажутся признаки оспы, розовой воды и умывай лицо холодной водою почаще в течение дня; последнюю же впрыскивай также в глаза. Если оспины немногочисленны и невелики, то ты этим уходом добьешься того, что на глазах не появится ни одной оспины или, по крайней мере, число их не увеличится. Это нужно делать из предосторожности; пока оспины небогаты материею и немногочисленны, редко случается, чтобы показалась сыпь и на глазах. Когда же ты заметишь более сильное брожение, когда покажутся в период высыпания многочисленные пустулы, веки начнут чесаться, глазные белки начнут краснеть и некоторые места на них окажутся окрашенными в более интенсивный красный цвет, то, наверное, в этих местах покажутся пузырьки, если только не будет пущена в ход особенная предосторожность.

Самым действенным и своевременным средством будет следующее: растереть в воде чернильный орешек для глазных капель и накапать в глаз, или же пустить в

глаза растворенного соку, выдавленного из жеванной мякоти кислого граната, а то и чистого соку, выжатого и процеженного через тряпку. Веки и ресницы следует смазать мазью, составленную из ал-мамиса, незрелого винограда, хузаа, алоэ и акакийя — каждого по одной части, а шафрана — десять частей. Если своевременно наложить немного этой мази в глаз, то действие её будет очень полезно. Если же увидишь, что оспенная материя чрезвычайно сильна и число высыпавших оспин очень велико, и если ты убедишься в том, что невозможно избежать появления оспин в глазу, так как некоторые места белка глаза оказываются слишком покрасневшими, а самый глаз заметно впячен вперед; если, далее, ты заметишь, что ни одно из описанных лекарств при впускании его в глаз не уничтожает красноты, а лишь временно уменьшает её, так что она снова появляется с прежнею силою или даже с большею, чем до лечения; если все эти данные окажутся налицо, то ты оставь вышеприведенные средства, но накапай в глаз немного мурии набатейской, в которой нет ни уксуса, ни вообще никакой примеси кислого.

Оспа, проявляющаяся на конъюнктиве, не оказывает вредного влияния на зрение; но если оспа высыпает на роговой оболочке, то она уже, закрывая глаз, смотря по толщине, затрудняет зрение. Поэтому необходимо, чтобы больной в таких случаях лечился, прибегая к самым сильным растворяющимся средствам; об отдельных из них мы расскажем. Конечно, может случиться, что оспа будет иметь хороший исход, особенно при известной толщине роговой оболочки, или же если она появляется на теле крепком и возмужалом.

Когда появится одна большая оспина на роговой оболочке глаза, то втирай вышеупомянутую мазь с

розовою водою, пускай в глаз почаще в течение дня капли и наложи на них повязку с подушечкою. В таких случаях можно также вливать по каплям вышеупомянутую примочку аш-шийаф по удалении из нее шафрана и прибавлении одной части аш-шадины, чтобы устранить значительное выпячивание. Вот все те средства, о которых необходимо знать при уходе за глазами.

После подобного лечения глаз нужно позаботиться также о состоянии горла и рта, чтобы и здесь не произошло высыпания, ибо это может больному принести большой вред, затрудняя его дыхание.

Часто со злокачественными оспенными явлениями бывает связано тяжелое и сильное удушье, и если дело дошло до этого, то не остается ни малейшей надежды на выздоровление и поправление больного. Поэтому нужно, лишь только покажутся первые следы оспы, посоветовать больному прополаскивать горло и промывать рот разбавленным водой соком кислого граната, или отваром сумаха, или тутовым соком, или одним из средств, приведенных нами уже в главе о жаропонижающих.

Полоскать рот и горло можно также, но при этом почаще, холодной, чистой водою, если нет под рукой ничего другого, чтобы в горле больного не показалось сыпи или чтобы появившиеся оспины были поменьше. Таким способом следует содержать эти области, чтобы пузырьки тут или совсем не появлялись, или, по крайней мере, не увеличивались, вследствие чего происходит часто удушье. Прибегай, следовательно, как можно скорее к этим средствам и тщательно применяй их, если заметишь, что симптомы оспы будут связаны с охрипlostью голоса или с затрудненным дыханием и глотанием, а также если при этом будет ощущаться боль и как бы неприятные ощущения в горле.

Далее, если эти симптомы окажутся очень сильно выраженными и если даже высыпание пузырьков уже полное, тем не менее, пусти кровь из вены сефалика или другой вены, и сделай это, даже если проявилась сыпь, чтобы ее не стало больше. Если при этом во рту больного или в горле окажется что-нибудь, причиняющее боль, и если в то же время нет большого жару и поноса, то дай больному немного свежего масла или головку сахара. Если же имеются явления жара и сильного воспаления, то пусть больной ест понемногу кашицу из семян катуна, вышелушенного миндаля и головки сахара.

Способ приготовления кашицы таков: берется очищенного сладкого миндаля одна часть, тыквенных семечек две части, твердого куса головки сахара три части, кашицы из семян катуна сколько возможно для приготовления. Если больной страдает желудком, то надо приготовить смесь из арабской камеди или гуммиарабика, вышелушенного миндаля, семян огурцов и крахмала. Следует смешать все с кашицей из айвы.

Затем надо позаботиться о суставах: в них могут легко появиться многочисленные оспины, до того злокачественные, что могут разрушить суставы, обнажив в них кости и сухожилия. Поэтому, лишь только заметишь на больном особенно сильные явления оспы и наполненные жидкостью пузырьки, немедленно тогда приступи к лечению суставов; смажь их мазью из сандала, ал-мамисы, армянской глины, лепестков красной розы, камфары и розовой воды, но при смазывании не заходи далеко за области суставов. Если на них покажется много пузырьков, немедленно проколи их и извлеки жидкость, не выжидая долго, так как здесь опасность велика.

Далее, перейдем к уходу за носом и ушами, во избежание серьезных явлений с этой стороны. Появление в этих местах обильного высыпания может причинить данным органам большой вред. При высыпании внутри уха опасность очевидна. Поэтому ежедневно вливай в нос теплого розового масла с разведенною в нем камфарой, а внутрь уха пускай капли нагретого слабого уксуса с прибавлением к нему ал-мамисы или хузаза, а сверху наложи в небольшом количестве ваты. Это нужно проделывать два или три раза в день.

Если же возникнет сильная боль на подошве ноги, то помажь ее теплым маслом и согревай теплою водою при помощи бумажной тряпочки.¹ Если боль при этом не успокоится и высыпание оспы не облегчится, то смешай вышелушенный кунжут с молоком и смажь им больное место, завяжи полотенцем и оставь так на всю ночь; затем согрей теплою водою и повтори смазывание. Можно также истолочь финики в масле и смазывать ими; или же смазывать пеною масла благовонного ореха. Все эти средства смягчают кожу, делают ее эластичной, облегчают высыпание оспин и уменьшают боль.

А теперь поговорим о том, что ускоряет созревание оспин.

¹ Речь идет, очевидно, о применении согревающего компресса.

РАЗДЕЛ ВОСЬМОЙ

О средствах, которые способствуют созреванию оспин

Когда ты заметишь, что оспины, по окончании их полного высыпания, слишком медленно созревают и что состояние больного после выхода оспы наружу очень хорошее, дыхание и пульс прекрасные, что вместе с тем исчезло также чувство беспокойства, общей тяжести и угнетенное состояние, то при таких условиях тебе нужно будет позаботиться о содействии созреванию оспин. Если ты увидишь, что оспины, после их высыпания, тверды и бородавчаты и чрезвычайно долго и медленно созревают, а больной еще не чувствует себя хорошо, наоборот, болезнь его, видимо, принимает злокачественный характер, то знай, что оспа смертельна. В таком случае не старайся ускорить созревания оспин: они, видимо, уже не могут созреть. Созревание же оспенной сыпи (если только она может поддаться подобному лечению) достигается действием на нее парами обыкновенной горячей воды или такой, в которой прежде всего были выварены ромашка, фиалка, розмарин, алтей, мучные отруби – или вместе взятые, или же каждое вещество в отдельности. Пользоваться следует при этом двумя сосудами, как и при применении средств для облегчения высыпания оспин, о которых мы упоминали выше, когда говорили о принятии мер для ускорения безболезненного их высыпания. Если при этом больной почувствует облегчение от действия пара, то пусть он воздержится от окуривания, к которому обыкновенно прибегают для высушивания пустул, до тех пор пока сыпь не созреет окончательно и когда к ней можно будет применить все необходимые для подсыхания ее меры. Обо всем этом мы скажем в следующем разделе.

РАЗДЕЛ ДЕВЯТЫЙ

О средствах, способствующих подсыханию оспенной сыпи

Все необычайно большие оспины должны быть вскрыты, и вытекающая из них жидкость должна быть снята мягкой и чистой шерстяною тряпочкою, которая не должна содержать ничего раздражающего кожу. В это же время следует принимать окуривание их сухими листьями роз или листьями мирта, или сандалом, листьями солода или лакрицы, или тамариска. Летом более пригодны для этой цели розы, зимою — тамариск.

Нужно иметь в виду также слишком богатую жидкостью оспенную сыпь. Если содержащейся в пустулах жидкости оказывается много, предпиши больному лежать на истертых розах и на тонких простынях, обсыпанных рисовой или пшеничною мукою. Если на теле больного где-нибудь сойдёт кожа, то накладывай свежие и увлажненные листья лакрицы, розы и мирта, посыпав их предварительно ароматическим порошком. Если же в каком-нибудь месте тела обнаружится язва, то присыпь ее красным ароматическим порошком, составленным из алоэ, ладана, ал-анзарута или драцены (драконовой крови).

Если пустулы прорвутся — или сами собой, или от избытка содержащейся в них жидкости — и станут подсыхать медленно, то посыпь их солью. Возьми для этой цели унцию кунжутного масла и смешай с двумя дирхемами мелко растолченной, подобно сурьме, андарской соли¹; сотри это в мазь и прибавь к ней равное

¹ Андар, селение в 1 миле от Халаба, по словам Аби Бейтара, славился наилучшею и самою чистою солью.

количество квасцов. Этой мазью намажь тело больного, за исключением тех мест, где сошла кожа и где она изъязвилась. К этим местам не следует прикасаться мазью: она сильно их разъедает. Оставь эту мазь на теле в продолжении одного часа, потом обмой водой, в которой были предварительно выварены скорлупа мироболана, ягоды тамариска, листья мирта и гранатовая кожура.

Если с помощью данных средств сумеешь покончить с высушиванием, то и прекрасно; если же не удастся, то возьми белой хузистанской глины или какой угодно белой глины (только бы она не была красной), примешай к ней приблизительно одну десятую часть андарской соли, одну десятую квасцов и намажь. Мазь эта оставляется на теле больного в течение приблизительно одного или двух часов, а затем смывается.

Далее я опишу способы, какими удаляют струпья и засохшие корки.

РАЗДЕЛ ДЕСЯТЫЙ

О средствах, с помощью которых удаляют сухие корки, или чешуйки и струпья

Когда оспенная сыпь окончательно высохла и на теле остаются сухие корки и струпья, ты обрати внимание на то, какие из них тонки и настолько засохли, что под ними нет жидкости. Смачивай их по каплям нагретым маслом, разбавленным уксусом, пока они не размякнут и не отпадут. Корки же, находящиеся на лице, следует смачивать фисташковым маслом. Те из них, которые по своей значительной величине походят на струпья и

В тех местах, где по удалении корок жидкости под ними останется немного, сними ее бумажной тряпочкою, как я об этом говорил раньше. Если под ними окажется более значительное количество её, то присыпь эти места немного красным ароматическим порошком, особенно если они не очень глубоки; если же они окажутся на одном уровне с поверхностью тела и совсем не имеют углубления, то присыпь квасцами и солью. Затем предоставь струпьям снова образовываться, и если под ними опять окажется жидкость, то повтори тот же прием; если же под ними не будет её, то помажь их мазью, чтобы они размякли и отпали.

РАЗДЕЛ ОДИННАДЦАТЫЙ

Следы оспы по месту своего расположения бывают двоякого рода: или на глазах, или на остальном теле. Последствием оспы на глазах является бельмо на том месте, где был пузырек, как мы об этом уже упоминали. Если такое бельмо появится на глазах у детей, особенно у тех, чей организм богат влагою и кожа тонка, то оно легко снимается.

[illegible]

В случае надобности часть этого лекарства следует с добавлением воды превратить в эбеновой ступке в густую смесь. Эту массу следует взять на зонд и почаще хорошенько смазывать данное место. До и после употребления этого средства следует почаще лизать глаз языком; затем это место посыпается нежными порошками.

За глазом наблюдай внимательно и постоянно; если в нем появится боль или он покраснеет, прекрати лечение на несколько дней; потом начни его снова. Это лечение весьма действенное.

Лекарства же, с помощью которых можно уничтожить следы оспы на лице и на всем теле, суть следующие: белый ал-мурдосандж, истлевшие кости, корни сухого камыша, морская пенка, ал-кост, ал-анзарут, горький миндаль, зараванд, зерна ивы, семена редьки, семена дыни, семена водяного кресса, травяная и рисовая мука, волчьи бобы и фасоль. Смешав эти вещества в отваре толченого риса или с ячменной водою, намазывают пораженные места.

Описание мази, уничтожающей следы оспы: гороховая или травяная мука на три дирхема каждой, семена дыни на пять дирхемов, ал-мурдосанджа белого на два дирхема, сухих камышовых корней на три дирхема. Все это размесить в ячменной воде и втирать понемногу, но предварительно больной должен с наклоненной головой подвергнуться действию паров горячей воды или же побывать в бане.

Затем следует обмыть его в бане водою, в которой должны быть выварены дынная кожура и высушенная ромашка, отруби и дробленный горох.

Также следует хорошенько растереть кожу; затем снова повторить втирание.

Описание более действенного средства втирания: сделать смесь из травяной муки и волчьих бобов на пять дирхемов, добавив в нее горький миндаль, сладкий ал-кост, семена водяного кресса и семена редьки по два с половиной дирхема и применять так, как мы описывали выше.

Другое, еще более действенное втирание: ошелушенный горький миндаль на пять дирхемов, семена редьки и водяного кресса, ал-кост, зараванд длинный на два с половиной дирхема, хлебной буры на три дирхема и перца сладкого на полтора дирхема. Пользоваться, как описано выше: втирать или в смеси, или с теми веществами, которые мы описали выше.

Таковы средства, уничтожающие следы оспы или рубцы от нее.

Затем больной должен позаботиться о сглаживании неровностей на поверхности кожи, а для этой цели он должен стараться достигнуть известной степени упитанности своего тела и почаще и поаккуратнее ходить в баню и натираться.

Теперь же мы расскажем о том, какой диеты должен придерживаться больной оспой, и о лекарствах, необходимых при дальнейшем лечении.

РАЗДЕЛ ДВЕНАДЦАТЫЙ

О режиме питания и диете больных оспой

Для питья оспенному больному нужно давать ячменную воду, приготовленную таким же образом, как и та, что дается при острых заболеваниях: если лихорадка стала слабее и спокойнее и нет при этом поноса, то к воде

прибавляется небольшая головка сахара, а если лихорадочный жар стал сильнее и есть понос, к питью следует прибавить сок кислого граната, толченного вместе с зернышками, в количестве, составляющем половину взятой ячменной воды.

Берегись, однако, давать мякоть и внутренние тонкие его кожицы: они вызывают понос. Если еще присоединится бессонница, то к ячменной ядрице прибавь при приготовлении ячменной воды около $\frac{1}{2}$ части маку. Если понос очень силен, смешай вышелушенный ячмень, сушенные гранатовые зерна и мак, каждого равное количество. Если нужно будет скрепить желудок, вместо ячменной ядрицы возьми отвар ячменя, ранее приготовленного вместе с отваром гранатовых зернышек, свари то и другое, как при приготовлении ячменной воды, и дай больному или отдельно, или вместе с табаширом, или с гуммиарабиком, если понос заставит тебя применить их; можно давать это средство также с лекарствами, которые мы ниже укажем.

Ячменная вода, смешанная с соком кислого граната в высшей степени полезна для оспенного больного, особенно же — для больного корью. Сюда же относится также сок тыквы, арбуза, огуречный сок и сок семян катуна и тому подобные средства, дающие нежный и сладки и слизистый отвар, но все они лучше для страдающих корью, чем для оспенных больных - ей Богу! - разве только при условии, что оспа сопровождается невыносимыми болями, сильным лихорадочным жаром и бессонницей. При течении же болезни с лихорадкой, но без особенно сильного жара, все подобные средства задержат болезнь и продлят ее излишнее время; поэтому применяй их, соображаясь с особенностями данного

случая. Если же сыпь, как это бывает во многих случаях, происходит от жара, вызванного гниением и действующего при наличии влаги, то при оспе очень полезны средства, сильно охлаждающие и, вместе с тем, обладающие сушащей и сгущающей силой, каковы, например, сок гранатовый и сок незрелого винограда и т.п. Корь же происходит от сильного брожения желчи в крови и лучше исцеляется теми средствами, которые кроме охлаждающей силы обладают еще силой увлажняющей, так что ими разжижается испорченная кровь. Кровь человека, больного корью, как бы схожа со стоячею водою, порча которой происходила в течение долгого времени; хорошие качества такой воды ослабевают вследствие испарения на солнцепеке, и поэтому она становится горькою и вредною; когда же к ней примешаются дождевая вода и пресные текущие воды, она снова делается здоровою.

Далее, оспенному больному полезен отвар обмытого ячменя, если пить его с сахаром или с соком кислого граната, или с розовой водой, смотря по тому, имеется ли понос или запор. Зато ячменная вода для оспенного больного и удобнее для приема, и свободнее усваивается; она также лучше и более целебна для горла и для груди.

Поступай, значит, сообразно вышесказанному, исходя из того положения, что вообще ячменная вода лучше для страдающего корью, чем для оспенного больного, если только оспа, понятно, не злокачественна, как мы уже об этом говорили.

Для оспенного больного полезна также очищенная чечевица, если приготовить из нее пищу с прибавкой сока кислого граната или уксуса. Полезно ему также пить отвар с холодной водой. Но помни, что отвар из чечевицы более

подходит для больных корью, чем для страдающих оспой: действие его в первом случае гораздо сильнее, и он возымеет более верный успех. Если ты заметишь при оспе сильный жар, частый и прерывистый пульс и неправильное дыхание, то, сообразуясь с этими симптомами, пользуйся жаропонижающими. Причем если эти симптомы выражены слабо, то пользуйся ими в незначительной степени, если же они выражены сильнее — то в большем количестве. Ни за что не позволяй есть цыплят, пока не придут к обычному своему состоянию пульс и дыхание больного, пока не высохнут оспенные пузырьки и не отпадут чешуйки.

Далее следует изложение случаев расстройства желудка, которые встречаются при оспе.

РАЗДЕЛ ТРИНАДЦАТЫЙ

Об уходе за желудком оспенного больного

Во многих случаях к концу болезни, как при оспе, так и при кори, бывают поносы, особенно при последней. Поэтому при исходе болезни следует избегать всего, что могло бы прослабить больного, хотя бы даже и существовали запоры. Если желудок больного вообще слаб, то такая предосторожность необходима уже с самого начала болезни, хотя в начале обеих болезней, до их кризиса, до некоторой степени даже нужны слабительные для желудка. Иногда тебе придется прибегать к этим средствам при оспе ввиду сильного жара или головной боли; иногда также чтобы ослабить действие природы и уменьшить количество оспенного вещества, если ты

найдешь, что его слишком много. С этим же ты будешь иметь дело, если после или до кровопускания заметишь, что тело не расслабло и не отошло, а, напротив, пухло и полно, при болезненном цвете и слабости сил и колебаниях пульса. Иногда в таких случаях незачем пускать кровь, но нужно только применить необходимые средства, чтобы уменьшить количество жидкости в теле. Такое показание, несомненно, явится, если ты заметишь названные признаки в ясной форме: если тело полно и как бы сплошь усеяно фурункулами, при пониженной лихорадке и при полном отсутствии красного цвета покровов. При таком состоянии из наиболее подходящих средств следует назвать декокт из желтого мироболана — если пить его с головкой сахара, тертого вместе с мякотью его; к этому можно прибавить еще мякоть одного или двух гранатовых яблок, если это окажется нужным в видах более действенной помощи больному.

Действие, свойственное обоим этим средствам, особенно мироболану, состоит в удалении избытка жидкости из тела и в одновременном вызывании умеренного количества желчи, не возбуждая при этом жара; после сбоя оба эти вещества вызывают запоры. Это лучшие средства при таком состоянии больного. При кори же применяй воду (т.е. сок или декокт) или просто сливы свежие или размоченные в розовой воде: давать их с сахаром. Что же касается таранджабина¹, то отнюдь не применяй его, ибо он так же вреден, как мед для оспенных больных, ввиду того опьянения, которое он вызывает; он увеличивает у больного упадок сил и ухудшает общее его состояние. Точно так же остерегайся давать им пить

¹ «Это роса, часто выпадающая в Хорасане и Мавроногаре; в наших краях часто выпадает на растения рода шиповных».

сладкое молоко или напиток из фиалкового корня: то и другое увеличит упадок сил и тяжелое состояние у тех, у которых эти явления уже имеются.

При лечении оспы первым делом необходимо пустить кровь больному, если её слишком много и нет возможности уменьшить её действие при помощи жаропонижающих. Выпускается часть крови с тою целью, чтобы помочь природе уменьшить чрезмерное переполнение кровеносных сосудов от излишнего количества в них крови; иначе больной никоим образом не будет обережен от появления различных осложнений или опасных случайностей, особенно если кровь до того нагреется, что в ней начнется сильное испарение. Точно так же нужно в начале кори выпустить немного желчи, если увидишь, что её слишком много; затем нужно позаботиться и об ослаблении оставшейся части ее. Признаком избытка желчи является следующее: сильный жар, чувство общей тяжести, а также выделение ее вместе с рвотой или испражнениями, равно как и горечь во рту. Если количество ее не очень велико, но, тем не менее, чувствуется тяжесть, жажда, сильный жар, желчь не выделяется ни со рвотою, ни с испражнениями, то нужно предполагать, что вредное влияние желчи обуславливается не количеством, а качеством, так как все-таки замечается сильный жар и чувство тяжести. Вот этими общими правилами ты должен руководствоваться при применении слабительных в начале этих болезней. Если же и раньше больного всегда слабило, то отнюдь не употребляй слабительных.

При этих обеих болезнях больной никогда не будет избавлен от чрезмерного расстройства желудка, если он будет принимать слабительное. Поэтому при поносе

РАЗДЕЛ ЧЕТЫРНАДЦАТЫЙ

Об излечимой и смертельной оспе и кори

Оспа и корь принадлежат к числу острых горячечных болезней, а потому у них много общего с последними; общими, следовательно, являются и признаки, указывающие при острых горячечных болезнях на благоприятный или же летальный исход.

Признаки выздоровления суть следующие.

Хорошее дыхание, ясность рассудка, хороший аппетит, живость в движениях, хороший пульс, небрежное отношение больного к своей болезни, выбор удобного положения при лежании, редко случающееся метание тела по постели, незначительное беспокойство.

Точно так же можно распознать и признаки, указывающие на смертельный исход болезни, вкратце и правильно перечисленные нами в книге, посвященной ал-Мансуру.

Что же касается собственно оспы и кори, то тут можно сказать следующее.

Наличность белых, больших, не слившихся, малочисленных, быстро развивающихся оспин, отсутствие при лихорадке явлений сильного жара, удрученного состояния и тяжести все это суть признаки благоприятные. К благоприятным же по своему исходу принадлежат и те формы оспы, при которых сейчас же после высыпания (сейчас же, повторяю) ослабляются и жар, и подавленное состояние, и чувство общей тяжести, а оспины вскоре исчезают окончательно. Такие формы наиболее доброкачественны и наименее опасны. Близки к ним по своей доброкачественности и те случаи, когда

имеются в наличии большие белые оспины (хотя бы многочисленные и подчас слившиеся), с появлением которых, как мы только что говорили, исчезают и тяжелые симптомы болезни.

Те же оспины, которые с трудом высыпают и не дают облегчения больному при своем высыпании, злокачественны. Но и тут не столько приходится бояться, если состояние больного при высыпании оспин плохо, сколько в том случае, если оно ухудшилось после их появления. Из белых больных оспин злокачественным и смертельным характером обладают те, которые сливаются друг с другом и до того распространяются по телу, что, соединяясь в одну общую площадь, занимают громадное пространство, или же получают вид кругов с большою окружностью, отличаясь при этом розовым цветом жира.

Белые, очень маленькие оспины, слившиеся друг с другом, твердые, бородавчатые и не содержащие в себе жидкости, должны считаться тем опаснее, чем труднее происходит их созревание. Если после высыпания их больной не почувствует облегчения, а напротив, состояние его после их появления значительно ухудшится, то такая оспа, к сожалению, приведет к смертельному исходу.

Оспины, приобретающие зеленый или фиолетовый, или же черный оттенок в цвете, все злокачественны и смертельны. Если при этом случится обморок или учащенное сердцебиение, то, значит, они еще опаснее и еще скорее приведут к гибели больного. Если усилится лихорадка после их появления — это дурной признак; если же она увеличивается при высыпании их благоприятный. Двойные оспины указывают на избыток оспенного вещества. Поэтому если они и доброкачественны, то значительно менее других, если же

они смертельны, то скорее других влекут за собою гибель больного. Корь наиболее благоприятна, когда сыпь не очень красная; темного цвета сыпь — злокачественна; зеленоватая же и фиолетовая — обе смертельны. Если сыпь при оспе и кори, только что появившись, вдруг исчезнет («уйдет под кожу»), и если одновременно с этим случится обморок, то смерть скоро последует за этим обмороком, если только сыпь не покажется вновь.

Если оспины высыпают в первый день лихорадочного состояния больного, они, несомненно, появились рано и потому развиваются быстро; если они появляются на третий день – они по своему течению посредственны; если же появятся после четвертого дня – развитие их слабое и замедленное. Если они появятся в наилучшие критические дни, то это благоприятный признак, особенно если больной после этого получит облегчение, и наоборот. Если оспины начнут сливаться друг с другом и распространяться по всему телу и боль при этом усиливается и начнет увеличиваться без того надутого живот, - то для такого больного смерть близка. Если маленькие оспины, не содержащие в себе жидкости, дадут трещинки и одновременно с этим случится припадок или обморок, то для такого больного смерть неизбежна.

Далее, если случится так, что оспенная или коревая сыпь появилась сразу и затем вдруг исчезла («ушла внутрь»), и начинаются боли, припадки и обмороки, то это знак смертельной опасности, какого бы сыпь ни была цвета. Это бывает опять-таки при белых оспинах и при созревающих и быстро наполняющихся жидкостью.

Если в конце болезни появится тревожное состояние больного и после этого приступы сильной боли в бедре,

или в руке, или где бы то ни было, или если какая-либо часть тела синее или чернеет, силы же больного покидают его больше, чем ранее, и он слабеет, сравнительно с прежним состоянием, и вместе с тем слабость в частях его тела будет возрастать вместе с болью, или же если окрас пораженной части его тела станет интенсивнее, то это — смертельный признак. Если при этом вдруг силы больного восстановятся, то сам больной выживет, но пораженная часть тела его сгниет.

Если же сделаешь разрез на этой части тела тогда, когда боль еще только начала его одолевать, то ты этим, конечно, поможешь в значительной степени больному, если только вернутся его силы. Может даже случиться так, что эта часть тела больного, благодаря этой операции, не подвергнется гниению. Далее, ни в коем случае не следует в таких обстоятельствах прикладывать к ней чего-либо охлаждающего; напротив, это место нужно вырезать или опустить в горячую воду, если только заметишь, что состояние больного благоприятствует этой цели.

Теперь, когда мы изложили все ранее отмеченные нами правила лечения этой болезни и мерах предосторожности против нее, то на этом мы и завершим нашу речь.

Дарителю же разума да будет воздана во веки веков хвала беспредельная, которую он снискал и заслуживает!

ПРИЛОЖЕНИЯ

Абухātīm ар-Рāзī

А'лām ан-нубувва (Признаки пророчества)

Раздел первый. О том, что произошло между мною и мулхидом²

Споря со мной по поводу пророчества, он стал приводить примерно те же речи, что изложены в его книге, которую мы уже упоминали.³

Он спросил: «С чего вы взяли, что Аллах предназначает одних людей, а не других для пророчества, превозносит их над прочими людьми, делает их примером для них и необходимыми людям? Откуда вы взяли, что мудрость Мудрейшего позволяет ему избирать для них это, отделять одних людей от других, утверждать меж них вражду, множить войны и обречать тем самым людей на гибель?»

Я спросил: «А как, по-твоему, он должен был распорядиться своею мудростью?»

Он ответил: «Мудрости Мудрого и милости Милосердного лучше было бы внушать всем рабам Своим знание ими своих полезных и вредных деяний в настоящем и будущем, а не предпочитать одних людей другим, дабы не случилось между ними ни противоборения, ни разногласий, и не гибли бы они. Это было бы гораздо большей заботой о них, нежели установление одних предводителями над другими, когда каждая группа людей верит своему предводителю и объявляет лжецами всех прочих, и пото-

¹ Главы в самом оригинале не имеют названия.

² Мулхид — т.е. материалист, атеист, еретик — так Абу Хатим ар-Рази на протяжении всей своей книги называет Абу Бакра ар-Рази. Однако он не прав, ибо Абу Бакр ар-Рази в принципе не отрицал существования Аллаха и разработал своеобразную плюралистическую философию.

³ Это начало книги Абу Хати́ма ар-Рази и здесь нет упоминания о какой-либо книге Абу Бакра ар-Рази.

му одни рассекают мечами лица других, и тогда всех охватывает несчастье и они погибают во вражде и распрях. От этого погибло множество людей, как видим».

Я спросил: «Разве ты не считаешь, что Бог — да не померкнет сияние Его! — мудр и милосерден?»

Он сказал: «Да, это так».

Тогда я спросил: «Видишь ли ты, что Мудрый дал своим созданиям то, что ты считаешь более приличествующим Его мудрости и милосердию? И проявил ли он заботу о них всех, и наделил ли он их тем самым разными дарованиями, дабы люди не испытывали зависимость друг от друга и устранилась бы от них нужда, коли это долженствует Его мудрости и милосердию?»

Он ответил: «Да».

Я сказал ему: «Яви нам истинность того, о чем ты заявляешь. Ведь воистину мы не видим в мире кроме как предтечи и последователя, ученого и ученика среди всех народов, религий и учений из числа законовeдов и приверженцев философии, которая и составляет основу твоих убеждений. Мы еще не видели, чтобы люди не испытывали потребности друг в друге. Наоборот, все они нуждаются друг в друге независимо от их отношения к предводителям и ученым, они не воодушевляются на указанное тобой познание полезных и ущербных деяний своих в настоящей и будущей жизни, но им стали нужны ученые, у которых они учатся, вожди, которые их ведут, наставники, которые воспитывают их. Это — вещь очевидная, которую не может отрицать кроме как явный глупец и упрямец. И ты при всем этом претендуешь на владение науками, называемыми тобой философией, и ты заявляешь, что все остальные лишены этого и потому нуждаются в тебе, а ты требуешь от них учиться у тебя и следовать тебе».

тельство имеет три особенности: либо ты должен признать, что Мудрый отверг то, что ты счел более достойным Его мудрости и милости, более полезным для подданных Его и более приятным, и не осуществил его, хотя Он в силах сделать это — а того, к чему ты призываешь, воистину на свете не бывает, — или же Он сотворил им то, что принесло им больше вреда и приблизило их к гибели, как ты полагаешь, то есть сотворил то, что не соответствует мудрости и милосердию. Воистину мы видим, что Он поступил именно так, поставив одних из них в зависимость от других. Либо ты можешь сказать, что Он желал сделать это и стремился к этому, но не смог, обнаружив бессилие, либо сказать, что Его мудрости и милости соответственно именно то, что Он сотворил с ними и к чему мы призывали. Тем самым ты отворишься от своего основного принципа и откажешься от своего ущебного убеждения и мерзких притязаний, которым ты сам же противоречишь, считая, что благодаря своему уму и пытливному взору постиг то, чего не сумели постичь многие древние философы. А ведь они были поводырями для тебя, ты обращался к научным методам, ими выработанным, учился по их книгам и благодаря им ты овладел тем, чем теперь гордишься. Один раз ты заявляешь, что не должны одни люди главенствовать над другими людьми, а быть равными и независимыми друг от друга, а затем, противореча себе, говоришь, что разряды философов различны, ибо некоторые из них познают то, что не под силу другим, и что одни из них являются учителями других. Так, философы единодушны в том, что Платон был учителем Аристотеля, а Аристотель, разумеется, его учеником, но они, как ты изволил выразиться, не достигли твоей степени. Ты же познал то, что одни, как ты утверждаешь, поняли не-

верно, отчего они, как ты считаешь, допускали ошибки и потому им надобно обращаться к твоим суждениям и следовать тебе. Но не доказываешь ли ты этими своими словами наличие разрядов и степеней и то, что среди людей есть ученые и ученики, предстоятели и последователи и что одни из них слабее умом, нежели другие, даже если они и проявляют старание? И разве не опровергается тем самым твое первое высказывание? Клянусь жизнь, что это больше похоже на правду и убедительнее!

Если это так и среди людей могут существовать ученые и ученики, предводители и подчиненные и они разделяются по степеням и разрядам, то не может быть сомнения в том, что Аллах мудростью и благостью своей помещает некую группу людей, выделяя их из числа созданий своих и делает их своими посланниками к ним, помогает им, удостаивает их дара пророчества, знамением своим осеняет их на то, что не под силу человеку познать, дабы учили они людей и направляли их к тому, что составит благо для них, в делах духовных и мирских и управляли они народами так, как мы видим при настоящем чудном правлении, в котором упражняется нередко знатный и простолюдин, ученый и невежда, благородный и подлый. Порядок в этом мире устанавливается благодаря такому правлению, которое мы наблюдаем, то есть посредством выработанных законов, попираемых, правда, людьми низкой и грубой натуры, не обращающих взгляда на тонкости наук философских, от которых они теряются изумленно, а в умах их наступает сумятица, и они оказываются бесильными в постижении их, как бы ни усердствовали.

Так какое же из этих двух обстоятельств более всего подобает Его мудрости и милости и более всего соответствует приятию тобой: чтобы Он либо наделил тебя до-

стоинством, на которое ты претендуешь, и тогда ты отказываешься от своего первого суждения и признаешь истинность утверждения того, кто говорит, что есть на свете предводители и подчиненные, ученые и ученики, либо ты останешься при своем первом суждении, согласно которому не приличествует Его мудрости делить людей в мире на предводителей и подданных, ученых и учеников? Выбери какое пожелаешь! Если выберешь первое, то значит, твое суждение становится недействительным и разбитым тобой же и ты вступаешь в противоречие со своею душой. Если же выберешь иное и согласишься с тем, что, исходя из мудрости своей, Он наделил именно тебя, а не кого-нибудь прочего, этим достоинством, дабы люди нуждались в тебе, в обучении у тебя, то почему ты отрицаешь право Всевышнего — да будет Он могуч и славен! — избирать посланников, наделять их даром пророчества и назначать их вождями над людьми, дабы люди ощущали необходимость в них и желание учиться у них, чтобы они стали наставниками людей в их земных заботах и поводами их в делах веры, что Он и сделал, как мы видим? Почему Он может облагодетельствовать тебя щедротами своими и ставить тебя главою над людьми, хотя ты сам не в силах управиться даже с двумя какими-нибудь людьми, но не вправе облагодетельствовать пророков своих, им же избранных и поставленных над людьми управителями, дабы они правили миром на основании своих законоположений и установлений?»

Вот такая полемика произошла по данному вопросу. Хотя речь то длилась долго, то была короткой, а выражения были, быть может, несколько другие, но общий ход спора и мысли были такими, как я изложил. И в других собраниях помимо этого он заявлял то, против чего я возражал, в

частности, то, что он якобы постиг в науках нечто такое, чего не сумели постичь предшествовавшие ему философы, и делал прочие заявления, о которых я уже упоминал.

Раздел второй. Об упоминании пяти извечных [субстанций] и рассуждение о подражании и размышлении

Я пригласил его на следующее собрание, где сказал ему: «Поведай-ка нам сущность основной идеи, которой ты придерживаешься в отношении извечности пяти начал: Всевышнего, души, материи, пространства и времени. Согласуются ли с тобой по этой проблеме древние философы или расходятся во мнении?»

Он молвил: «У древних касательно этой проблемы есть самые противоречивые высказывания. Но я уяснил её благодаря упорному поиску и изучению их основных трудов и извлек для себя истину, которую нельзя ни опровергнуть, ни обойти».

Я спросил: «Как это умы тех мудрецов оказались бесильны, а высказывания противоречивы, хотя, по твоему мнению, они были очень трудолюбивы и потратили на изучении философии столько своих сил, что овладели всеми изящными науками, став в них выдающимися учеными и образцами для подражания? Ты же утверждаешь, что познал то, что они не познали, неустанным штудированием их предписаний и книг и они твои учителя, а ты их последователь, ибо занимался над их предписаниями, изучал их сочинения и обучался по их книгам. Как же может последователь быть выше наставника, а ученик совершеннее учителя в мудрости?»

Я сказал: «Если то, чем овладел поздний ученый, противоречит тому, что знал его предшественник, подобно тому, как ты вступил в противоречие с тем, кто предшествовал тебе, то в противоречии этом нет пользы. Наоборот, противоречие есть зло, еще большая слепота, упрочение ложного, раздор и порок. Мы находим, что своими многотрудными исканиями и учением вы не принесли ничего, кроме разногласий и распрей. Если ты установил для себя, что последователь узнаёт то, чего не узнал предшественник, подобно тому как ты полагаешь, что познал большее и потому вступил в противоречие с тем, кто предшествовал тебе, то поверь, что после тебя явится кто-нибудь намного превосходящий тебя в трудолюбии и познает то, что познал ты, проявит больше благородства и постигнет умом, старанием и проницательностью своею, то, чего не сумел постичь ты, опровергнет то, что ты установил, отринет в сущности твою основу подобно тому, как ты сам опроверг того, кто предшествовал тебе, и отринул

Какое же это очищение души и что же он получает в итоге, кроме отрицания пророческих установлений, неблагочестивого неверия в Аллаха, пророков и посланников Его, впадения в богохульство и признание безбожия? Не лучше ли назвать его невеждой, подражателем и наивным простаком, приемлющим все людские суеверия и противоречия?»

Он сказал: «Если уж разговор кончается такими словами, то лучше помолчать».

**Раздел третий. Его [Абу Бакра ар-Рази]
суждение о том, что пять [субстанций] извечны
и кроме них нет [ничего] извечного.**

Слово о времени и месте

Я попросил его явиться на следующее собрание и там спросил его: «Скажи-ка мне: не считаешь ли ты эти пять начал извечными и что нет ничего более изначального, чем они?»

Он ответил: «Да, это так!»

Я сказал: «Воистину мы узнаём время благодаря движению небесных сфер, чередованию дней и ночей, числу годов и месяцев и течению временных промежутков. Изначальны ли они вместе со временем или же они возникшие?»

Он ответил: «Они не могут быть изначальными, ибо все они зависимы от движения небесной сферы и исчисляемы благодаря восходу и закату солнца. Небесная сфера со всем, что в ней есть, является сферой возникшей. Это мнение Аристотеля о времени, но другие не соглашались с ним и высказывают об этом различные соображения. Я же говорю, что время разделяется на некое абсолютное и

некое ограниченное время. Абсолютное время – это долгота и вечность, оно извечно и находится в непрерывном движении. Ограниченное же время – это такое время, которое обуславливается движением небесных сфер, ходом солнца и звезд. Если ты желаешь отличить их и представишь движение вечности, то значит, ты представишь абсолютное время, а это – непрерывная вечность. Если же ты представишь движение небесной сферы, то представишь ограниченное время».

Я попросил его: «Приведи нам, пожалуйста, пример истинной сущности абсолютного времени, дабы мы представили себе ее. Воистину если мы уберем из воображения движение небесной сферы, череду дней и ночей, течение часов, то устраним из него и время и тогда не узнаем его подлинную суть. Приведи нам пример движения вечности, о которой ты говоришь, что она есть абсолютное время».

Он сказал: «Разве ты не видишь, что происходит с этим миром с течением времени? Тьфу, тьфу, тьфу! Оно никогда не кончается и не исчезает. Таково же движение вечности, когда ты представляешь себе абсолютное время».

Я сказал: «Этот мир связан с течением времени, определяемого благодаря движению небесной сферы. Мир является возникшим, небесная сфера – возникшая, и ты признаешь это. Время же есть одна из причин [бытия] мира, и оно возникает одновременно с ним. Истечение времени и его завершение произойдет с наступлением конца мира, подобно тому, как возникновение времени происходит одновременно с возникновением мира. Мы не можем истинным образом познать время, кроме как упоминанием о движении небесной сферы и солнца, количестве годов, месяцев, дней и часов. Если убрать их из представления, то и время тоже исчезнет из него, и тогда окажется, что нет ни-

какого времени, о котором мы говорим. Поэтому либо ты должен признать их изначальными вместе со временем, дабы возросло количество вечных вещей, в число которых вошли бы небесная сфера и все то, что управляется ею, чтобы можно было возвратиться к разговору об извечности мира. Либо ты должен признать, что время является возникшим, как являются возникшими эти вещи. Или растолкуй нам иную сущность времени, которая была бы реально представимой, каковой она сейчас является и подобно тому, как явно представимы эти вещи. И те произнесенные тобой слова «Тьфу, тьфу, тьфу!» тоже поддаются исчислению, хотя не поддаются представлению, кроме как в смысле слога и числа. А ведь слог и число есть вещи возникшие. А коли это так, то впредь не употребляй ничего из употребленных тобой выражений, которые человек умный постеснялся бы произнести, а покажи то, что содержало бы истину и подлежало бы представлению».

Он сказал: «Речь об этом еще не закончена. Я уже извещал тебя, что Аристотель тоже придерживался того, о чем ты рассуждаешь, но было выражено несогласие по этому поводу. А мнение Платона расходится с тем, что мы думаем о времени. Это, на мой взгляд, наиболее правильное суждение».

Я сказал: «Если ты принялся за подражание и выражение противоречия, которые сам же осуждаешь, и последовал в этом вопросе Платону и, вторя ему, отбрасываешь мнение Аристотеля, не соглашаясь с ним, то мы можем только приветствовать тебя. В этом случае и в отношении места ты должен придерживаться того же, что и в отношении времени».

«Каким образом?» [*спросил он.*]

Я сказал: «Ну-ка расскажи мне о месте: окружает ли оно стороны или стороны окружают его?»

Он сказал: «О месте я также говорю, что оно бывает место абсолютное и место относительное. Абсолютное место может быть уподоблено, например, сосуду (вместилищу), вмещающему в себя разные предметы. Если устранить из воображения этих предметов, то не устранится из него сосуд, подобно тому как если устраним из воображения небесной сферы, то все равно не исчезнет та вещь, которая находится в этой сфере, напротив, она остается в воображении. [Или это] подобно кубку, освобождаемому от вина: когда вино устраняется, кубок непременно остается. Относительное же место – это место, которое относится к вмещающемуся [телу]. Если не будет вмещающегося [тела], то не будет и никакого места. Это похоже на ширину, при устранении которой из воображения исчезает и тело, подобно тому как если устранишь из воображения линию, то из него устранится и поверхность».

Я возразил ему: «Воистину поверхность образуется благодаря линии, хотя этот пример не адекватен примеру отношения места к находящемуся в нем предмету, а более соответственен первому твоему примеру с небесной сферой. Однако действительность, напротив, опровергает сказанное тобой, согласно чему, устранив из воображения небесную сферу, не устранить из него место, так как место исчезает только с исчезновением из воображения места. Ну а то, что ты изволил сказать о кубке и вине, то этот пример идентичен примеру с линией и поверхностью, ибо они оба являются телами и не равнозначны месту и предмету».

Он сказал: «Укажи мне на какой-нибудь явно заметный сущностный признак сторон».

Я спросил его: «Ответ поначалу мне: находимся ли мы в месте?»

«Да», - сказал он.

Раздел четвертый.

[О] том, что мир – возникший [во времени]

Я сказал: «Ну, да ладно, хватит об этом. Не полагаешь ли ты, что нет ничего более извечного, чем эти пять начал, и что мир есть явление возникшее?»

Он сказал: «Да, это так!»

«То есть эти пять [начал] и создали мир?» - спросил я.

Он сказал: «Да!»

Я сказал: «Поговорим на эту тему, она гораздо интереснее. Много раз уже дахриты обращались к нам за разъяснением причины возникновения мира».

Он сказал: «Люди высказывают по этому вопросу самые разные, но не столь убедительные суждения, ибо они не располагают хоть каким-нибудь аргументом, который подтверждался бы тем, что мне удалось познать, и доводы ни одного из них ничего не доказывают, если не основываться на принципах, в верности коих я убежден».

«Ну а каково же то убедительное доказательство?»
спросил я.

Он сказал: «Я с полной уверенностью настаиваю на том, что пять начал извечны, а мир есть явление возникшее. А причина возникновения мира состоит в том, что душа пожелала попытаться счастья в этом мире и страсть толкнула ее на это. Но она не ведала о том, какие тяготы обрушатся на нее, когда она спустится в этот мир, и потому увлеченно принялась за создание мира, приведя материю в спешное, хаотичное и беспорядочное движение, отчего и добилась того, что желала. Всевышний — да будет Он славен и возвышен! — сжалился над ней и помог ей из милосердия своего в создании этого мира, установив в нем порядок и размеренность, загодя зная, что когда она вку-

сит мучения, которые выпадут на долю ее, то возвратится в свой прежний мир, и стихнет волнение ее, усмирится страсть, и она найдет успокоение.

Таким образом, она создала этот мир с помощью Всевышнего. Если бы не эта помощь, она оказалась бы не в силах создать его, и если бы не эта причина, то и мир не был бы создан. У меня нет какого-либо доказательства для дахритов, чем я мог бы подтвердить все это. Даже если это складывалось и не так, то и в этом случае, все одно, у нас нет какого-либо доказательства для них, ибо воистину мы не видим никакой другой причины создания мира, которую можно было бы подтвердить каким-либо доказательством или свидетельством».

Я сказал: «Доказательств возникновения мира против дахритов существует множество, однако они остались скрытыми от тебя, ибо страсть твоя к тому, во что ты уверовал, одолела тебя сверх меры. Если, с точки зрения дахритов, нет прочих доказательств возникновения мира, кроме той, что ты указываешь, то, значит, проявляет немощность тот, кто говорит о возникновении мира — Аллах, да оградит нас от этого, — ибо то, о чем ты заявляешь, может быть опровергнуто с многих сторон».

Он спросил: «С каких же сторон оно может быть опровергнуто?»

Я сказал: «Ответь-ка мне, разве ты не считаешь, что душа сама возжелала побывать в этом мире и поспешила создать его, как ты рассказываешь, и ей в этом из жалости к ней вспомоществовал Всевышний?»»

Он ответил: «Да, это так!»

Я спросил его: «Знал ли Всевышний, какие муки ее постигнут, когда она окажется в нем?»

Он молвил: «Да».

Я вновь спросил его: «Если бы Он не стал оказывать ей помощь в создании этого мира и не позволил бы ей спуститься в него, то, как ты думаешь, не приличествовало бы это более Его милости, нежели то, что Он помогал ей и вверг ее тем самым в это великое страдание?»

Он сказал: «Он не смог удержать ее от этого».

Я сказал: «Тем самым ты приписываешь Всевышнему бессилие»?

Он возразил: «Я не приписываю Ему бессилие».

Я спросил: «Разве не ты считаешь, что Он не смог удержать её? А твоё выражение «не смог» разве не подразумевает бессилие?»

Он сказал: «Я не имел виду, что Он не смог из-за того, что оказался бессилён удержать её. Однако же я приведу тебе притчу, из которой ты поймёшь справедливость того, о чём я поведал. И она похожа на притчу о том, что у некоего человека был маленький сын, которого он любил, жалел, лелеял и оберегал от бед. Однажды этот мальчик подошел к некоему саду и увидел там множество цветов и красочных растений. Но в саду было также много колючек и жалящих шипов, мальчик же даже не догадывался о талящихся в нем опасностях, ибо видел только цветы и пышные растения. Страстное любопытство и душа подталкивают его вглубь, но отец не позволяет ему это, зная о подстерегающих его там бедствиях. Мальчик же плачет и рвется туда, не ведая о том, какие неприятности могут причинить ему колючки и шипы. Отец сжаливается над ним, хотя может запретить ему даже войти в сад, но он знает, что сын не успокоится до тех пор, пока не войдет в него и не испытает укола шипов или укуса скорпиона. Только тогда он утихомирится, страсть его будет усмирена, а душа придет в успокоение. Поэтому он разрешает

ему войти в сад. Когда мальчик гулял по саду, его ужалил скорпион, и он быстро возвратился назад. Душа его более не тянулась в сад, и он успокоился.

Точно таков же пример с душой и Всевышним, - да славится Он и возвысится! Вот в чем смысл моей фразы «Он не смог удержать её», и я не приписывал Ему бессилия».

Я сказал: «Но ведь и это решение грешит изъянами со многих сторон».

«Как это так?» - удивился он.

Я сказал: «Разве ты не говорил, что Всевышний, - да будет Он славен и силен! - всемогущ?»

«Так оно и есть», - ответил он.

Я сказал: «Почему же Он не уведомил душу о том, какие её постигнут страдания и горести, если она спустится в этот мир, до того, как она в него отправилась? А ведь Он всесилен и всемогущ! Это было бы более достойно мудрости и более совершенно для милости Его, нежели ввергать её в длительные страдания этой долгой жизни. Если ты считаешь, что Он не мог известить её об этом, кроме как отправив её в этот мир, то, значит, ты признаешь за Ним бессилие, ибо человек тоже оказался не в силах разубедить отрока, пока тот сам не вошел-таки в сад. Таким образом, и творец и тварь оказываются равными по силе, а это, скорее всего, свидетельство полнейшего бессилия в этом, - да славится Аллах и да возвысится над этим! Если же ты полагаешь, что Он мог, но не сделал этого, то тем самым ты вносишь изъян в Его милость и мудрость, Аллах да превознесется над этим мощью своею!

Утверждение твое шатко и с других сторон. Например, не ты ли считаешь, что душа не ведала о том, какие муки она испытает, оказавшись в этом мире, и разве не в связи с этим ты рассказал притчу об отроке и саде?»

Он ответил: «Да, это так».

Я сказал: «Мы узнали о саде с появлением отрока, отрок любовался им, и врожденное любопытство и любознательность толкали его к вхождению в него. В таком случае существовал ли мир наряду с душой, которая стремилась в него, и толкало ли её к этому любопытство? Если ты думаешь, что мир существовал одновременно с душой, то тогда ты отступаешь от идеи о возникновении мира, ибо полагаешь, что он возникает вместе с душой. Но ведь душа, по твоим словам, изначальна и бессмертна. Если же ты думаешь, что мир тогда отсутствовал, то откуда душа могла узнать о том, что может существовать некий мир такого вот рода, отчего ей захотелось побывать в нем? А ведь душа не ведала о предстоящих ей страданиях вследствие этого. Лучше было бы для неё не знать о существовавшем мире. Если же ты думаешь, что она знала о появлении мира в таком облики до того, как он появился, то тем самым ты присваиваешь ей знание. Как же может быть, что она знала о возникновении некоего мира в таком именно качестве и в то же время не ведала о горестях, которые на неё обрушатся? А если ты полагаешь, что мир не изначален вместе с душой и что он был сотворен позже и только потом душа спустилась в него, то ты противоречишь своему высказыванию, согласно которому причиной возникновения мира послужило то, что душа возлежала этого и сильное желание подвигло её на странствие по данному миру и Всевышний помог ей совершить его.

А с другой стороны, расскажи-ка мне о том движении, которое побудило душу к путешествию в этот мир: является ли оно врожденным или побудительным? Если ты заявишь, что оно врожденное, то тебе придется признать, что это самое движение и влечение изначальны

вместе с душой. Коли это так, то тогда первоначальными должны считаться семь вещей, ибо изначальноными окажутся еще движение и желание. Кроме того, тебе придется согласиться, что мир изначальноен вместе с нею, ибо если причиной отправления её в этот мир являются движение и влечение, — а они изначальноны, — то и мир, в таком случае, изначальноен вместе со своей причиной, так как натура не отделима от своего действия, а следствие всегда сопутствует своей причине, а если ты считаешь, что движение, претерпевшее влечение, есть явление возникшее, не естественное, то, стало быть, это — движение принудительное, а следовательно, непременно должен существовать и некто, принуждающий к этому. Но не может существовать кю-либо, принуждающий какую-нибудь вещь к чему-либо, кроме Всевышнего, — да славится Он и да возвысится! — который облакает её в материю, располагает в пространстве и времени. А это невозможное от противного».

Он сказал: «Я говорю воистину, что это движение не есть ни естественное, ни принудительное».

Я сказал: «А ведь все философы единодушны в том, что существует два рода движения: естественное и принудительное. Третьего не бывает».

Он согласился: «Ты прав, это мнение древних, однако я познал в этом удивительную вещь и извлек из него то, в чем никто меня еще не опередил. Я со всей убежденностью заверяю вас, что движение бывает трех родов: естественное, принудительное и случайное (*фалтийя*)¹⁾».

Я сказал: «Нам что-то не доводилось слышать об этом третьем движении. Расскажи-ка нам о нем, каким оно бывает».

¹ Случайное, произвольное (невольное) высвобождение ветров (газов), накопившихся в кишечнике.

породивший ее. Если оно изначально вместе с душой, то, стало быть, является естественным, и в этом случае душа должна быть вечно движущейся сообразно подобному движению, ибо натура неотделима от действия. Кроме того, ты должен внести его в число пяти вещей, которые ты считаешь изначальноными. Но если данное движение есть явление возникшее, то оно безусловно является принудительным. Так кто же тогда породил его и принудил душу к нему?»

Когда в этом месте разговор подошел к концу, Хусейн ат-Таммар иронично усмехнулся про себя. Ему часто приходилось присутствовать при этих диспутах и участвовать в них. Поэтому всякий раз, когда в споре между нами возникало противоречие относительно извечности и возникновенности мира, на его лице появлялась ехидная усмешка. Когда он в изумлении рассмеялся услышанному, наш еретик был сильно смущен этим смехом и, подойдя к нему, воскликнул: «Какова же цена дахриту, который злорадно ухмыляется и насмехается, показывая свою невоспитанность? Оставь свой глупый смех и давай поговорим о жизни и изначальноности мира с позиций твоего учения, дабы показал я подлинную цену тебе!»

И сказал ему Хусейн ат-Таммар: «Теперь, после того как ты осрамился и потерпел поражение, тебе и этого показалось мало, так ты еще стал рассказывать об испускании ветров судьей, позоря его перед эмиром. Посмеив привести здесь в пример такую мерзость и этот бестактный аргумент, ты еще бесстыдно набрасываешься на меня и хочешь выместить свою злость на мне. Оставь в покое меня и моё учение и лучше ответь человеку! Это не тот путь, который помог бы тебе и избавил бы тебя от постыдных деяний и гнусных вымыслов, которыми ты морочишь головы людям». ...

НАСИР ХУСРАВ

Зād ал-мусāфирин (Припасы путников)

ГЛАВА ВОСЬМАЯ О ПЕРВОМАТЕРИИ

Мы доказали, что творящим началом является душа, а творимым – первоматерия. Поэтому после доказательства [бытия] души необходимо сказать несколько слов о первоматерии.

Первая материя – это материя, обладающая такими исходными формами, как длина, глубина и ширина. Группа мудрецов говорила, что материя суть изначальная субстанция, для которой форма представляет ни что иное, как акциденцию. Об этом мы упомянули при наших рассуждениях о теле и разъяснили, что форма по субстанциальности превосходнее материи. Ибо действие свойственно душе, а не материи. Форма есть отличитель и производитель сложного сущего, называемого телом. Первоматерии без формы не существует. Форма же без первоматерии, в отвлеченном виде, существует в душе. Первоматерия пассивна, и изменение ее состояния зависит от формы. Следовательно, то, что изменяет состояние чего-то, по субстанциональности превосходнее того, что является только носителем состояния. Стало быть, тело есть пассивная, чувственная, а душа – активная, разумная субстанция. Тело сложено из первоматерии и формы. А поскольку душа есть место рождения форм, постольку выяснилось, что первоначальные формы первоматерии, определяющие ее телесность, даны душой, которая построила форму для создания других форм при сотворении мира и его царств Славным Божеством. Подчиненность тела душе, благодаря чему она создает из него частные формы царства природы, его переход из одного состояния в другое под ее воздействием, свидетельствует о том, что оно телесно и

По предопределению Бога (являющегося создателем разума и души) душа при посредстве этих форм привела материю из состояния нечувственности в состояние чувственности... Следовательно, скажем, что не одобренное разумом не обладает бытием. Разум познает вещи через их формы. Поэтому он не может доказать существование бесформенных сущих. Материя без формы не обладает определенностью. Стало быть, она [без формы] не существует, в то время как форма без материи налична в разуме. Стало быть, форма приводит материю из неизвестного состояния в определенное состояние. Сущность абсолютной материи нельзя себе представить, если душа при помощи разума с самого начала не докажет ее существование через форму...

1 Выражение "ashobi haiulo" можно перевести и термином "материалисты". Однако в данном случае мы потому отказались от такого его перевода, что взгляды Ираншахири о материи, времени и месте, изложенные в "Зад ал-мусафирин", не соответствуют принципам материализма. Не исключена возможность, что Насири Хусрав не совсем точно их излагает.

3 Мухаммад Закарийя Рази (865–825), именуемый Насиром Хусравом также Мухаммадом Закарийя и Закарийя Рази, - выдающийся таджикско-персидский философ, натуралист, ученый медик второй половины 9 – первой четверти 10 в. Он является одним из основателей философии «друзей материи», создатель теории о пяти вечных субстанциях - материи, пространстве, времени, душе и

субстанция. Мухаммад, сын Закарийи, установил пять изначальных субстанций: первая – материя, вторая – время, третья – место, четвертая – душа, пятая – Славный и Всевышний Творец.

Он говорил, что абсолютная материя состоит из неделимых частиц, которые обладают определенной величиной. Ибо частицы, не имеющие величины, при соединении не могут образовать вещь, которая обладала бы величиной. А также невозможно, чтобы каждая частица материи имела величину меньшую, чем она имеет. Ибо если частица материи имеет, в свою очередь, еще частицу, то тогда сама материя есть сложное, а не простое тело. Но материя, являющаяся основой тела, действительно, есть простая, а не сложная [субстанция].

**Доказательство изначальности первоматерии
и разъяснение возникновения элементов согласно
доктрине Мухаммада Закарийа**

Он говорил, что первоначальна, ибо невозможно, чтобы нечто самодовлеющее, которое суть тело, возникло из ничего. Такого суждения разум не одобряет.

Он утверждал, что из сильно плотных частиц первоматерии возникла субстанция земли. Из тех частиц, которые соединены реже, чем воздух, появилась субстанция огня. Из того же, что соединено еще реже, возникла субстанция воздуха.

Богс. Философские сочинения его почти не сохранились. В области медицины его перу принадлежит более 60 трудов, среди которых 30-томная «Китаб ал-хави» («Всеобъемлющая книга»), 10-томная «ат-Тибб ал-мансури» («Мансурова врачебная книга») и «ал-Джудри ва-л-хасба» («Оспа и корь», впервые описывающая эти болезни и пути их лечения). Рази написал 22 книги по химии, наиболее известными из которых являются «Китаб ас-сирр» («Книга тайны») и «Китаб сира ал-асрар» («Книга тайны тайн»).

за состава сферы, от того, что одно место для нее не превосходит другого. В то время как твердому телу более соответствует узкое, а мягкому – широкое (открытое) место.

Далее он говорил, что такие качества тел, как тяжесть и легкость, непрозрачность и прозрачность и т.п., обусловлены количеством пустоты, смешанной с первоматерией. Благодаря этому одни вещи бывают легкими, другие – тяжелыми, третьи прозрачными, а четвертые непрозрачными, ибо качество это акциденция. А акциденция является качеством (предикатом) субстанции. Субстанция же есть первоматерия.

Из всего сказанного вытекает, что суть доктрины Мухаммада Закарийи Рази составляет (учение) о материи.

Мухаммад Закарийа доказал, что первоматерия изначальна, и невозможно, чтобы нечто возникло из ничего. Он говорил, что творение, т.е. производство чего-то из ничего, более ближе к цели творителя, нежели его синтезирование. Т.е. если Бог сразу сотворит человека, то достигнет своей цели быстрее, чем синтезирование человека в течение сорока лет. В этом заключается одна из посылок (этого мужа).

Далее он говорит, что Мудрый Творец от акта, близкого к его цели, не склоняется к акту, далекому от его цели. Исключением являются случаи, когда более легкий и близкий путь невозможен. Это суть его вторая посылка. Затем он говорит, что из этих двух посылок вытекает, что создатель произвел вещи путем творения, а не синтезирования. Но поскольку дело обстоит наоборот и существование вещей связано с синтезом, а не с сотворением, постольку необходимо, чтобы творение было невозможным. Ибо ни одна вещь в мире не возникает иначе как через синтез стихий, основой которых является материя. Раз ни

одна вещь в мире не возникает иначе как от другой вещи, то необходимо, чтобы стихии возникли из чего-то изначального. Это изначальное есть первоматерия. Стало быть, первоматерия изначальна и существовала вечно. Однако она была не сложной, а простой. Доказательством правильности этого суждения, как он говорит, является то, что основа тела состоит из одной вещи, которая есть первоматерия. В общем теле, называемом миром, её частицы пребывают вместе. Одни тела превосходнее других.¹ Это обстоятельство свидетельствует, что первоматерия до синтеза мира не была зависимой (подчиненной). Поскольку она не была зависимой, появилась в связи с её синтезом, постольку до синтеза она была свободной. Когда в конечном счете исчезнет мир, первоматерия останется в свободном виде.

Еще он говорил, что доказательство бытия изначального творца стало необходимым для нас в связи с существованием творения. Следовательно, узнали, что создатель сотворенного существует до него. Сотворенное суть оформленная первоматерия. Итак, почему изначальность творца доказывается посредством сотворенного, а изначальность первоматерии нет?

Тело создано из чего-то по принуждению некоего принудителя. Подобно тому как изначальный принудитель существует до принуждения, подобно этому подвергнутое принуждению должно быть изначальным и существовать до принуждения. Оно есть суть первоматерии. Стало быть, первоматерия изначальна. Таковы рассуждения упомянутого философа об изначальности первоматерии.

¹ Это место допускает и такой перевод: одни тела находятся наверху, другие - внизу.

Абсурдность [идеи] изначальности первоматерии

Наша точка зрения по этому вопросу состоит в том, что мы говорим: "Это порочное убеждение и слабое, шаткое основоположение. Оно суть необоснованный принцип по двум причинам. Первое – по той причине, что это противоречит Божьему слову. А всякое высказывание, противоречащее Божьему слову, не подтверждается [принципом] творения, который есть божественный акт. Высказывание, правильность которого не засвидетельствована [принципом] сотворения, не может быть одобрено разумом. Второе – по той причине, что одни претензии этого мужа опровергаются другими его претензиями.

Это убеждение потому противоречит Божьему слову, что Всевышний Бог считает себя создателем Неба и Земли путем творения их из ничего. Он говорит: "Он творец из ничего Небес и Земли"¹. В другом месте он говорит, что создал людей из ничего. Это выражено словами: "Или они созданы из ничего, или они сами создатели"².

¹ Коран. 2:117; 6: 101. Во всем Коране только в этих двух случаях Бог назван Творцом из ничего (Бāди'). Во всех же остальных случаях он именуется Холик - Создатель вещей при посредстве материи и времени.

² Коран. 52:35. Этот коранический стих не подтверждает, однако, мнения Насира Хусрава о сотворении Богом людей из ничего. Его мнение не соответствует и тем аятам Корана, где говорится, что Бог создал (*халака*) человека из глины (6:2; 7:12; 15:26; 28, 33; 20:55 и др.), сгустка крови (22:5; 23:12–14; 96:2) и семени (16:4; 18:37 и др.).

Противоречивость суждений Мухаммада Закарийи

Всякий, кто отрицает Божье слово, переданное людям при посредстве Мухаммеда Мустафы, тот отрицает свои суждения. Кто своими суждениями отвергает суждения пророка божьего, тот отвергает и собственные суждения, ибо претендует быть пророком. Следовательно, отрицание им пророчества, по сути дела, есть его признание. Поскольку отрицание им пророчества есть его признание, постольку этим признанием доказывается наличие пророчества...

Следовательно, истинная вера и правильное суждение состоит в том, что скажем: "Бог один, и все субстанциональное сотворено им. Он из ничего соединил материю с формой. Творение, конечно, истинно и присуще Богу. Он суть Создатель, и творение есть выражение его всемогущества. Его творящее всемогущество двояко: **первое** — создание из ничего вещи, благодаря которой возникают другие предметы. Она есть тело. **Второе** - создание из нечего (которое есть тело) таких вещей, как царство природы, которое имеет два вида. Один из этих видов является идеальным и живым сам по себе. Это — душа. Другой вид материален и оживотворяется тем, что является живым само по себе. Это суть тело, которое оживотворяется душой.

Теперь перейдем к объяснению этого взгляда, исправив несостоятельность воззрения сына Закарийи Рази убедительными фактами, рациональными доказательствами и научными аргументами. Мы с помощью Всевышнего Бога также исправим необоснованность основоположений и слабость принципов его слов и суждений.

Скажем, что Мухаммад Закарийа Рази утверждает, что первоматерия изначально и она состоит из предельно мелких и простых частиц. Всевышний Бог составил мировые тела из этих частиц путем сочетания пяти составных [элементов]: земли, воды, воздуха, огня и сфероида. Он утверждает, что твердые тела непрозрачны. Все тела составлены из частиц первоматерии и пустоты, т.е. абсолютного места. В составе земли частиц первоматерии больше, чем в составе воды. Частиц пустоты в земле меньше, а в воде больше. Вот потому вода легче земли, нежна и прозрачна, а земля тверда и темна. Точно так же частиц первоматерии в воде больше, чем в воздухе, а частиц пустоты в воздухе больше, нежели в воде. В воздухе частиц первоматерии больше, нежели в огне. Частиц пустоты в огне больше, чем в воздухе. Различия между телами по легкости, тяжести, прозрачности, непрозрачности обусловлены различиями частиц этих двух субстанций¹ в их составе. Таковы тезисы упомянутого нашего противника.

Опровержение воззрений Мухаммада Закарийи об изначальности первоматерии

Относительно этого утверждения, являющегося тезисом упомянутого мужа, мы скажем: высказыванием об изначальности мира² он опровергает свой тезис о том, что при соединении таких-то акциденций с первоматерией возникает такая-то форма, ибо изначальное — это то, время чего бесконечно. Если время первоматерии при ее бесформенности было бы бесконечным, то оно не истекало бы. А

¹ Т.е. материи и пустоты.

² У Абу Бакра ар-Рази мир не изначален.

присуще ей до формообразования, истекло, а время нынешнего ее состояния истекает.

Следовательно, выявили для разумных, что тезисы этого мужа об изначальности первоматерии и истечении ее времени противоречат друг другу. Противоречивость же есть ложность, и наблюдения над миром не свидетельствуют о ее истинности.

Опровержение суждений Мухаммада Закарии о различиях стихий, обусловленных частицами первоматерии и пустоты

Этот муж говорил, что тяжесть и легкость, непрозрачность и прозрачность и другие акциденции вещей обусловлены различием частиц первоматерии и пустоты в составе тел. Наше слово в опровержение этого суждения таково: по утверждению этого мужа в составе тяжелого тела частиц первоматерии больше, нежели субстанции пустоты. Он говорил, что стремление Земли к центру мира происходит по причине недостаточности в ее составе субстанции земли. Причину непрозрачности тела он видит в скудости частиц пустоты в его составе. Как мы упомянули раньше, этот муж говорит, что при ударе железом о камень поры последнего расширяются и поэтому пустоты в нем будет больше. Появление искры огня в камне обусловлено этим обстоятельством.

Если бы этот принцип, согласно которому все сущее состоит из частиц первоматерии и субстанции пустоты, был верным, то все тяжелое и твердое с необходимостью было бы непрозрачным, а все легкое и мягкое — прозрачным. Однако наблюдения над миром не подтверждают

правильности этого положения. Ибо ртуть тяжелее земли, но она прозрачнее и мягче ее. Если мы разотрем куски хрусталя и гагата до получения одинакового их объема и размера, то все же окажется, что хрусталь тверже, прозрачнее и тяжелее гагата.

По словам этого мужа, тяжесть, непрозрачность и твердость обусловлены первоматерией, а легкость прозрачность и мягкость — субстанцией пустоты. Следовательно, поскольку хрусталь тяжелее гагата, постольку необходимо, чтобы в нем было больше частиц материи, нежели в гагате. Но из-за непрозрачности гагата с необходимостью вытекает [мысль] о том, что в нем частиц материи больше, нежели в хрустале. Это, однако, еще более невероятная мысль.

А поскольку хрусталь прозрачнее гагата, постольку необходимо, чтобы частиц пустоты в нем было больше, нежели в гагате. Но из-за того, что гагат легче хрусталя, то в нем частиц пустоты должно быть больше, чем в хрустале. Это также недопустимое суждение.

Принцип, который приводит искателя [истины] к невероятным выводам, не верен. Следовательно, выяснили, что принцип суждений этого мужа слаб и неоснователен.

**Разъяснение суждения последователей
Мухаммада Закарийи о том, что его суждения
относятся к простым элементам,
а не к царству природы**

И если последователи Мухаммада Закарийи скажут, что эти слова он говорил относительно четырех элементов, а не о царстве природы, то мы им ответим следую-

лота солнца, которое намного выше огненной сферы, доходит же до Земли. Геометры знают, что как бы велика ни была солнечная сфера, совокупность эфирной сферы по своей площади во много раз больше нее. Следовательно, выяснилось, что от Солнца, которое по своей площади в несколько раз меньше эфирной сферы, доходило до Земли значительное тепло, а от эфирной сферы, постоянно опоясывающей её, не дошло до неё тепло, и под этой сферой в известных местах существовали сильные холода.

Другое доказательство

Доказательством холодности эфирного огня является и то, что он не светится. А все, что не светится, не обладает теплом. Доказательством же неосвещенности эфирного огня является то, что он не покрывает свет маленьких звезд и мы собственными глазами видим небо и землю темными.

Следовательно, огонь, который не освещает ни тело, находящееся поблизости от него (это тело есть небо), ни тело, находящееся под ним (оно суть Земля), не обладает светом. Поскольку мы установили, что эфирный огонь не имеет ни света, ни тепла, постольку суждение этого мужа о том, что огонь состоит из частиц материи и субстанции пустоты, ошибочно. Абсурдно и его суждение о том, что субстанции пустоты в нем больше, нежели в воздухе. Любое суждение ложно, если оно не подтверждается явлением мира.

Разъяснение того, что в суждении Мухаммада Закарийи есть противоречие

Скажем, что в суждении этого мужа о том, что тела состоят из частиц первоматерии и субстанции пустоты,

есть противоречие. И при всей его проницательности и смысленности это противоречие для него осталось скрытым. Противоречие в этом суждении возникло потому, что он утверждает, что основой вещи являются частицы первоматерии и недопустимо, чтобы тело возникло из ничего. Он считает первоматерию состоящей из неделимых частиц, не имеющих никакой структуры, и признает, что хотя те частицы неделимы, но не таковы, чтобы каждая из них не обладала никакой величиной, ибо у тела есть величина и недопустимо, чтобы из тех частиц, не обладающих никакой величиной, возникло нечто, обладающее величиной. И поскольку он сознает, что у каждой из неделимых частиц есть величина, постольку это есть его признание в том, что каждой частице самой по себе присуще место. А поскольку тело состоит из этих частиц, каждая из коих находится в месте, постольку тело, состоящее из них, всецело будет находиться в местах, где находятся эти частицы. Теперь тело находится во всем месте. Нет сомнения в том, что тело не нуждается в большем, чем одно, месте. Следовательно, почему он еще говорит, что тело находится в пустоте? Это подобно тому, что место находится в месте. Но каждый знает, что место не нуждается в месте. Стало быть, когда он говорит о том, что тела мира состоят из частиц первоматерии и субстанции пустоты, его суждение является противоречивым. Ибо та неделимая частица, которую он называет первоматерией, есть не что иное, как вещь, существующая в месте. Следовательно, если эта частица сама по себе является одной вещью с пустотой, то она совмещена с пустотой. Отсюда следует, что существуют две пустоты, совмещенные друг с другом. Если они совмещаются друг с другом и становятся одной вещью, то они не суть пустота, а тело, ибо совмещение, смежность и смешение друг с другом в пустоте присуще

телам. Но поскольку, по его утверждению, пустота есть место и тело совмещается с телом в пустоте, постольку недопустимо, чтобы пустота была телом и пустота совмещалась с пустотой.

Разъяснение причины ошибки сторонников пустоты, считающих ее местом

Эта ошибка допущена этим мужем¹ и другими лицами, признавшими пустоту устойчивой субстанцией, потому что они считали первоматерию частицей, занимающей место, и эту пустоту, в которой, по их мнению, находятся частицы первоматерии, называли частным местом. А то место, в котором находится сложное тело, ими названо абсолютным общим местом. В результате их суждение свелось к тому, что пустота находится в пустоте. Но каждый знает, что место не нуждается в месте. Нуждающимся в месте является тело, а не место. Когда в этой книге поведем речь о месте, осуществим о нем необходимое углубленное исследование.

Об исследовании места

Теперь мы скажем, что эта неделимая частица, которая для этого мужа есть первоматерия, по его признанию имеет величину. А то, у чего есть величина, занимает место, но оно само не есть место. Одно место освобождается

¹ Имеется в виду Абу Бакр ар-Рази.

имеет то же превосходство, что огонь по отношению к воздуху. Когда мы сжимаем воздух друг на друге и он не становится водой, нам не следует говорить, что огонь появляется в воздухе потому, что мы разрежаем воздух и взрываем его. И это несмотря на то, что огонь, исходящий из камня и запальника (кремня), разноцветен и запеленает ослепляющим зрение. Эфирный огонь, о котором говорит этот муж, состоит из первоматерии и пустоты. Первоматерия и пустота не разноцветны и не запеленают зрение. Если бы эфир был сходен с огнем, исходящим из запальника (кремня), то вся поверхность земли всегда была бы освещенной и теплой и мы не видели бы солнца и звезд. Если бы благодаря огню, исходящему из запальника, воздух разрежился бы, то он не должен был бы ослеплять наши глаза, ибо плотный воздух, по мнению этого мужа, не ослепляет наше зрение. Следовательно, почему когда он стал более разреженным, ослепил наше зрение? Это суждение абсурдно. Поскольку вода, которую мы считаем плотной, не становится землей, из земли при всем ее разрежении вода не возникает, воздух при давлении не превращается в воду, постольку выяснилось, что из разрежения воздуха огонь не появляется. Суждение, о правильности которого не свидетельствует общая индукция, есть слабое и бессмысленное суждение.

Разъяснение состояния огня, возникающего из запальника

Мы скажем, что огонь в воздухе из середины двух тел, как камень и железо, потому возникает, что субстанция воздуха огненна в той мере, в какой он потенциально явля-

ется теплым и влажным. Когда ударяют камень о железо, часть воздуха задерживается между ними. При помощи движения, возникающего там, тепло той части воздуха, внезапного задержанного между этими двумя телами, усиливается, чтобы осушить ту влажность, которая смешана с той частью воздуха. Когда та часть воздуха становится теплой и сухой, превращается в огонь и соединяется со слабой влажностью, заключенной в смежной частице, и эта слабая влажность становится местом той точки огня. Красный свет на том малом огне возникает из-за влажности, с которой он соединяется. Разве не видишь, что чем дрова влажнее, тем их огонь краснее. Или если дрова очень влажные и сырые, их огонь кажется чересчур черным. Огонь же светильника, смешивающийся с сухим паром, является белым. Стало быть, огонь эфира, не смешанный ни с каким паром, не имеет никакого цвета и обладает светом. Когда же сухой пар, поднимающийся с земли, достигает его, огонь эфира соединяется с ним и вместе с ним по его подобию образует дым и сжигает его. Когда огонь сферы соединяется с тем паром, он излучает свет, и потому простолодины думают, что движется звезда.

Доказательство того, что воздух потенциально есть огонь

Доказательством того, что воздух в меру своей потенции есть огонь, является то, что когда мы вдуваем воздух в огонь, чтобы он проник в него, огонь усиливается, ибо воздух при помощи этого огня, являющегося мерой действия, становится огнем и из потенциального своего состояния переходит в актуальное состояние. Кто-то ска-

жет: «Если бы это суждение было правильным, то не должно было бы, чтобы ветер когда-либо потушил огонь», — то ответом ему будет то, что мы скажем: ветер как бы есть пища для принимающего пищу. Пища должна быть в необходимой мере, чтобы принимающий пищу стал крепким. Если в нашем суждении: «ветер есть пища огня» есть сомнение, то в нашем суждении: «дрова — пища огня» нет никакого сомнения. Если кто-то кладет на светильник большую, крепкую палку, то его огонь не может принять эту пищу и погаснет. Стало быть, таково состояние сильного ветра по отношению к слабому огню.

Разъяснение того, что тело — непрерывно и не состоит из актуальных частиц

Мы также скажем: из-за того, что тело делимо, не следует нам говорить, что оно составлено из частиц и частицы до тела были рассеянными. Нахождение тел состоящими из частей не указывает на то, что тело сделано из частей. Нам не следует говорить: если тело не сделано из частиц, то почему в нем существуют частицы? Ибо в сотворении есть вещи, которые суть принципы, за которые, несомненно, невозможно выходить, как то, что вода — влажная, огонь — теплый. Нам не следует говорить: почему мы находим огонь сухим, если даже он не сделан из чего-то сухого? Этот самый муж утверждает, что огонь, противоположный воде, состоит из тех же первоначальной и пустоты, что и вода. Следовательно, если допустимо, чтобы огонь, являющийся теплым, сухим и светлым, возникал из того, что холодно, влажно и не светло, то почему не допустимо, чтобы тело, имеющее части, не было составлено

из частиц? Образец этого состояния подобен тому, что мы видим некий четырехсторонник, делящийся на два треугольника, а каждая из этих частей еще делится на два треугольника. Таким образом, каждый из тех треугольников без всяких противоречий всегда распадается на два других треугольника. Тот четырехсторонник неминуемо разделяется только на треугольники. Скажем, что этот четырехсторонник составлен из этих треугольников. Поспорим об этом суждении и скажем: если этот четырехсторонник не составлен из тех треугольников, то почему в нем есть треугольники? Это есть некое доказательство, но оно абсурдно, ибо мы можем сделать четырехугольник, который с самого начала не может быть разделен на два треугольника, или можем, если пожелает Всевышний Аллах, этот четырехугольник образовать из тех двух треугольников. Если кто-то разделит этот четырехугольник на два треугольника при помощи линии, проведенной из одного его угла к другому, и считает это доказательством того, что мы этот четырехугольник образовали из тех двух треугольников, то его аргументация не является правильной. Следовательно, таково и состояние тела, сотворенного Мудрым Создателем делящимся на части, дабы из него бесконечно появлялись разнообразные формы. Суждение того, кто делимость тела принимает как доказательство изначальности неделимых частиц, подобно суждению того, кто нахождение треугольников в четырехугольнике берет без всякого различия в качестве доказательства изначальности треугольников. Поскольку сущность тела с сотворения состоит в том, что оно конечно, постольку его конечность не свидетельствует о бессилии Мудрого Создателя сотворить его бесконечным. Напротив, сущность тела – конечна. А также поскольку Мудрый Творец создал

вещь, на которой — друг на друге — может сделать множество форм, постольку несоздание им какой-либо формы не из этой вещи, созданной для творения из нее форм, не свидетельствует о его бессилии творить из ничего. И даже состояние создания рождаемых вещей сводится к тому, что мы упомянули. Мудрость мелкоты частиц тела состоит в том, чтобы из них должно и достойно создавать маленькие и большие формы — от головы слона до ноги муравья и мухи. Невежды эту великую мудрость расценили как неспособность творить из ничего. Аллах превыше того, что о нем говорят неверные.

**Опровержение суждения Мухаммада Закарийи
о том, что если творение из ничего невозможно,
то Мудрый Создатель из чего сотворил вещи**

Мухаммад Закарийа говорит, что «создание Мудрым Создателем вещей путем соединения тел мира свидетельствует о том, что сотворение из ничего невозможно». Наш ответ ему сводится к тому, что мы говорим: мудрец — тот, кто в своих суждениях о божественной науке и созданных о ней книгах пользуется размышлением и не допускает торопливости, дабы различать возможное от невозможного и не называть отсутствие невозможного бессилием и невозможностью могущества. Ибо каждый, у кого есть хотя бы небольшой задел разума, знает, что невозможное в смысле бессилия и нереальности к Мудрому Создателю никакого отношения не имеет.

Это есть суждение, подобное суждению того кто говорит: «Бог бессилен водой смягчить железо». Мы же знаем, что это суждение абсурдно. И если бы бытие невоз-

можного было бы допустимо, то сама невозможность была бы необходимой. Если бы это было так, то невозможное было бы возможным, а возможное невозможным. Суждение того, кто, не видя среди вещей тела, сотворенного из ничего, принимает это в качестве доказательства невозможности сотворения из ничего и бессилия Мудрого Создателя, подобно суждению того, кто принимает в качестве доказательства бессилия Бога несмягчение железа водой, ибо никогда не видел, чтобы Бог без всякого различия смягчил железо водой. Оба эти суждения абсурдны. Невозможность несуществования потому не должна быть принята доказательством бессилия Всевышнего Аллаха, что это есть невежество. Подобно тому, как смягчение железа водой невозможно, подобно этому в этом мире путем сотворения из ничего невозможно создать какое-либо тело. Но этот тонкий путь увидит лишь тот, чье сердце Всевышний Бог осветил светом истинной веры. «И кого Аллах не наделяет светом, тому нет света».¹

Следовательно, относительного доказательства этого суждения, известного мудрецам, мы скажем: этот мир по своей совокупности есть тело, в котором нет никакого пустого места, и пока какая-либо часть этого тела не покидает свое место, другая его часть не занимает его. Разве не видишь, что когда погружаешь узкогорлый кувшин в воду, воздух постепенно выходит из него, а вода входит в него. И это продолжается до тех пор, пока весь воздух не выйдет из него и он не наполнится водой. Воздух, выходящий из кувшина, занимает место той воды, которая из пруда или реки проникает в кувшин. Когда вытащишь камень из воды на воздух, он потому найдет в воздухе место,

¹ Коран. 24:40.

¹ В оригинале - одно тело, но по смыслу должно быть: два тела.

щие от движения сфер и действиях основ, возникают от вещи, существующей во времени, постольку это есть доказательство того, что эти структуры созданы путем творения из ничего, ибо мы знаем, что сферы, звезды и стихии не образованы от каких-то других сфер, звезд и стихий, как образованы рождающиеся сущие. Поскольку они не таковы, постольку эта структура такова, что несложная вещь существует раньше сложной. Это обстоятельство есть доказательство того, что до существования этих основ и средств, при посредничестве которых возникают временные сложные сущие, никаких других основ и средств не существовало. Напротив, то создание осуществлялось путем сотворения из ничего. Таким путем возникли сферы и стихии. Это создание, осуществляемое над первоматерией, реализуется этими разнообразными средствами после сотворения из ничего. Стало быть, мы доказали для разумных, что первоматерия до создания из ничего не существовала. Повиновение первоматерии Богу в настоящее время и её готовность принять формы рождающихся сущих свидетельствует о том, что Мудрый Создатель создал ее для такого созидания. Нет перед разумом более низменного суждения, чем утверждение того, кто говорит: есть частицы, в которых нет никакого значения, никакой изначальной и извечной формы, никакого изначального и извечного действия, ибо они суть мертвецы, не имеющие никакой ценности. Если допустимо существование изначального мертвеца, не имеющего никакого значения, как первоматерия, то невозможно, чтобы Живое, являющееся создателем мира и имеющее множество умений, не было извечным, ибо эти два извечных сущих по своим атрибутам противостоят друг другу. Создание на первоматерии стихий искусственных форм, прису-

щих только этим первоматериям, создание людьми первоматерий, готовых принять те формы, - как превращение человеком хлопка в нитку соответствующей формы, дабы она стала подходящей для принятия формы холста, а холст стал первоматерией для принятия формы одежды, свидетельствует о том, что Мудрый Создатель, сделав основы стихий первоматерией, умышленно и намеренно удостоил ее способностью принять формы рождающихся сущих. Так что только холст или что-то тканое, как парча и т.п., или выделанная кожа, может быть одеждой человека^{1.12}. Тело животного, движимого волевым движением, приходит к стадии рождающихся сущих лишь при помощи этих тел. Следовательно, Создатель создал первую первоматерию подходящей для принятия противоположных стихий, чтобы получить от них как тепло и сухость, так и холод и влажность. Доказательством правильности этого суждения является то, что мы говорим: эту субстанцию, которая есть первоматерия, сотворили ради созидания, реализованного и реализуемого над ней. Нет ничего более правильного, чем принятие ею этих форм, проявившихся в ней через основы и проявляющихся в рождающихся сущих. Это есть достаточное объяснение для людей понимающих и проницательных. Мы этот разговор завершили.

¹ В оригинале: *хайвон* - животное, что не соответствует содержанию текста.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ О МЕСТЕ

Одна группа мудрецов, считая место изначальным, утверждает, что оно бесконечно и есть доказательство божественного всемогущества. Поскольку Бог могуч всегда, постольку необходимо, чтобы его всемогущество было изначальным.

Доказательство того, что место бесконечно

В доказательство бесконечности места приводили утверждение о том, что вместимое без места не существует, а место без вместимого может существовать.

Говорят, что место не прерывается ничем иным, как вмести́мым. Каждое вмести́щающееся ограничено местом и существует в нем. Следовательно, стало необходимым, чтобы место было бесконечным. Говорили также, что все, что существует в этом мире, бывает двух видов: оно либо есть тело, либо не есть тело. Если оно есть тело, то находится в месте, и помимо него существует либо место, либо нечто отличное от места. Если оно не место, то является бесконечным телом. А если оно не тело, то представляет собой место. Следовательно, верно, когда говорят, что место бесконечно.

Если некто скажет, что абсолютное место конечно, то этим утверждает, что его концом является тело. Поскольку всякое тело конечно и его концом является место, в котором оно находится, постольку говорили, что во всех отношениях место бесконечно. А всякое бесконечное изначально. Следовательно, место изначально. Они говорили,

но, то верно противоположное ему утверждение. Поэтому скажем, что то, состояние чего изменчиво и что бывает то маленьким и непрочным, то большим и устойчивым, как растения, животные и т.п., является изначальным. Но ясно, что это суждение неприемлемо. Поэтому верно суждение, противоположное ему. А оно, как мы сказали, заключается в следующем: то, состояние чего изменчиво, является сотворенным. Следовательно, сотворено.

Доказательство возникновения тел

Мы также скажем, что место недостойно ничего иного, кроме помещения в нем вмещающегося. Вмещающееся есть тело. А тело недостойно ничего, кроме принятия форм одну за другой. Оно есть то, что многократно принимает одну форму за другой. Принятие им одной формы раньше другой есть доказательство того, что его действия имели начало, ибо если бы принятие телом какой-то формы раньше какой-то формы было настолько многообразным, что его число не имело бы начала, то оно не дошло бы до принятия формы, ныне имеющейся у него, и не наступила бы очередь этого нового раза. Но поскольку ныне тело имеет форму, возникшую после тех форм, которыми оно располагало раньше, постольку это обстоятельство есть доказательство того, что у тела была первичная форма, раньше которой у него не было формы. Если установлено, что тело есть нечто принимающее форму, и выяснилось, что принятие им форм имело начало и оно есть нечто достойное принять формы одну за другой, то доказано, что оно появилось одновременно с принятием им первой формы. Если возникновение формы в теле есть новое явление, то мы правильно установили, что появление

тела с принятием им первой формы равнялось возникновению вновь. То, что не существует до возникновения, то есть возникшее. Следовательно, выяснилось, что тело есть нечто вновь возникшее. Поскольку мы правильно установили, что тело есть нечто вмещающееся и возникшее, постольку то, в бытии чего нет смысла, кроме принятия возникшего, является возникшим. В бытии места нет смысла, кроме принятия им возникшего тела. Следовательно, место есть нечто возникшее.

Доказательство того, что тело недостойно ничего иного, кроме принятия форм одну за другой

Доказательство того, что тело недостойно ничего иного, кроме принятия форм одну за другой, состоит в том, что одно из тел мира есть огонь, обладающий силой действия, и форма появляется на принимающем форму благодаря действию. А также у огня есть сила проявлять форму, ибо наблюдатель видит форму на теле при помощи света, являющегося следом огня. Второе тело мира — это воздух, у которого тоже есть сила действия на то, что усиливает действие огня. У него также есть сила проявлять форму, ибо наблюдатель видит форму на телах при помощи света огня и при посредстве воздуха. А также принимающее форму тело может принять форму при изящности воздуха или при изящности воды. Обе эти субстанции, т.е. огонь и воздух, смешиваются со своими пособниками и друг с другом и наделены действием. Третье тело мира — это вода, которая принимает действие. Однако она и слаба, как воздух, который также есть некое слабое действующее начало. Слабое действующее начало своей слабостью помогает сильному действующему началу в его действии. Таким же образом

слабое претерпевающее, являющееся водой, также помогает своей слабостью сильному претерпевающему, являющемуся землей, в принятии действия. Четвертым из тел является земля, которая есть сильное претерпевающее. Вода помогает земле в принятии действия, подобно тому как воздух помогает огню в совершении действия. Помощь воды земле в принятии действия состоит в том, что, смешиваясь с землей, она собирает частицы земли, дабы они с ее помощью смягчались и приняли действие и форму в соответствии с желанием действующего и формообразующего. Воздух упорядочил гибкость мягких тел, как то: растения и животные, - а также их способность заставить быть гибким. Следовательно, упорядоченность тел к принятию этих значений (о чем мы упомянули) и этих форм указывает на то, что они возникли по желанию Мудрого Руководителя и Извечного Создателя. Причиной появления их бытия были эти наличные формы. То, благодаря чему осуществляется намерение желающего, не является извечным; напротив, желающий извечен, а намерение — нечто возникшее, ибо желающий является созидателем и причиной создаваемого и он извечен. Поскольку доказано возникновение тел во времени, постольку доказано и возникновение места, которое только лишь принимает тела.

А также скажем, что эта группа, утверждавшая, что место извечно, обосновывала это свое притязание тем, что говорила, что материя извечна, ибо она состоит из неделимых частиц, каждая из которых обладает величиной, которая из-за своей малости не делима. Поскольку они называли извечной вещь, обладающую величиной и нуждающуюся в месте, постольку неизбежно считали место извечным.

Изложение взглядов Ираншахри об изначальности материи и места

Одна из превосходных идей мудреца Ираншахри, высказанная им относительно изначальности материи и места и извращенная Мухаммадом Закарийей Рази, состоит в том, что он говорил: Всевышний Бог всегда был творцом [сущего], и не было времени, когда бы он не творил или же из состояния нетворения переходил бы в состояние творения, дабы изменилось его состояние. Поскольку он всегда был творцом, то необходимо, чтобы его творения, как его проявления, были изначальными. Творение творца проявляется через материю. Стало быть, материя изначальна и является доказательством очевидного всемогущества божества. Поскольку существование материи без места невозможно, постольку необходимо, чтобы и оно было изначальным.

Извращение этой точки зрения сыном Закарийи состоит в том, что он утверждал: поскольку в мире ничто не может возникнуть кроме как из чего-то, постольку это обстоятельство свидетельствует о том, что творение неосуществимо и невозможно, чтобы Бог творил что-то из ничего. И поскольку творение невозможно, то необходимо чтобы материя была изначальной. Поскольку материя, являющаяся изначальной, нуждается в месте, постольку и место изначально.

Он выразил те превосходные идеи и изящные мысли этими порочными словами, дабы его последователи из числа неверных и злосчастных мира подумали, что он сам произвел науку, называемую теологией, и никто, кроме него, ее не знает.

Мы просим у Бога помощи в составлении книги об опровержении доктрин Мухаммада Закарийи. В ней мы

соберем его высказывания, как прочтем несколько раз все его книги, относящиеся к этим темам. Изучив их, разрушим рациональным опровержением каждое основоположение его доктрины в отдельности. Да ниспошлет нам Бог успеха!

**Опровержение доказательства уверовавших
в изначальность места и разъяснение того,
что место без вмещающегося не существует**

Мы с помощью Всевышнего Бога распутаем узел, запутанный этой группой, дабы разумные люди, признающие Бога, по незнанию не приняли сотворенного за творца.

Мы скажем этой группе, высказавшей эту мысль, что, с нашего с вами согласия, этот мир есть всеобщее тело и его частицы обусловлены его величиной, которая суть частное место частиц. По вашему утверждению, всеобщность мира обусловлена всеобщностью места, которое вы считаете бесконечным и объемлющим мир. Но это противоречит тому, что вы говорите: если Всевышний Бог уничтожит какую-либо гору этого мира, то устраняется и ее частное место, которое есть ее величина. Местонахождение же этой горы, однако, остается пустым и не устраняется.

Мы скажем вам, что у вас нет никаких аргументов в пользу правильности этого утверждения. Поскольку в мире нет пустого места, постольку оно не будет существовать, если опустошить его, до тех пор пока не будет занято каким-либо вмещающимся.

Объяснение бытия места на основании бутылки

По вашему утверждению, бутылка, наполненная водой, есть место воды. Если перевернуть бутылку горлышком вниз и погрузить ее в воду, то до тех пор, пока она не наполнится воздухом, сохраняющим в ней место, вода, без сомнения, не выльется из нее, хотя природа воды состоит в том, что она течет сверху вниз. Вода стоит выше воздуха. В той бутылке появляется место, где вода потому стоит над вершиной воздуха, что в бутылке места без вмещающегося не может существовать. Но стояние воды над вершиной воздуха возможно. Однако если взамен той бутылки будет наполненный водой узкогорлый бурдюк, который опустят вниз головой в воду и затем подержат его головой вниз, как держали ту бутылку, то вся вода из него сразу же выльется, и в том бурдюке место престанет существовать; оно внешне даже превращается в небытие, хотя то место, в котором находилась вода, занято простым воздухом. Поскольку воздух занял место воды, постольку та вода заняла место воздуха. А поскольку вода не вылилась из бутылки, дабы воздух занял место, в котором она находилась, постольку место не существовало. Стало быть, выяснилось, что бытие места зависит от бытия вмещающегося и без вмещающегося место не обладает бытием. И мы скажем, что если то тело есть некая гора или нечто вроде яблока, то оно, по вашему утверждению, составлено из неделимых частиц. Следовательно, та средняя частица есть вмещающееся яблоко, а его величина — его частное место. В этом случае шесть неделимых частиц находятся вокруг той средней частицы, и их внешняя сторона стала частью общего места средней частицы. Внешняя сторона тех шести частиц в других отношениях еще

[illegible]

поверхностью тела; напротив, она есть посредник между двумя телами. А также одна поверхность является местом другой поверхности, находящейся в ней. Поскольку истинно, что поверхность тела не есть тело, постольку место тела есть его поверхность, и каждое из тел находится на своей поверхности. Не необходимо, чтобы вне внешней поверхности тела существовало нечто, окружающее его поверхность, ибо если бы это было так, то тогда неминуемо существовало бы бесконечное тело. Но это невозможно. Однако поскольку человек видит землянистые, водянистые и огненные тела внутри воздуха и находит воздух их окружающим, постольку, пока его душа не станет благовоспитанной математической наукой, будет предполагать, что воздух не есть какое-либо тело, а есть пустое место. Следовательно, его душа при помощи догадки выносит решение о том, что каждое тело или каждая величина неминуемо нуждается в пустоте, окружившей их. И если тело или величина исчезает, то пустота сохраняет свое состояние; таким образом, наблюдатель видит, что если человек выходит из дома, его место остается пустым.

Мухаммад Закарийа Рази, оказавшись не способным доказать разумными аргументами бытие времени и места, в одном месте своей книги говорил, что свидетельство подтверждения бытия времени и места следует искать у простонародья. Мудрец тот, чья душа обладает способностью непосредственного усмотрения истины, не воспитана в духе строптивости мутакаллимов и их взглядов и не ищет препирательства. Он говорил, что спросил об этом простолодинов. Они сказали: наш разум свидетельствует о том, что вне этого мира существует пустота, окружившая мир, и мы знаем, что если сфера исчезнет и не будет вращения, то, тем не менее, есть нечто такое, что постоян-

но протекает по отношению к нам, – и это есть время. Мы же скажем, что это – крайне отвратительное и недостоверное суждение. Ибо когда душа простоллодина увидит тела окруженными воздухом, предполагает, что воздух есть пустое место и вне сферы также есть воздух, потому что не знает, что воздух, подобно другим видам тел, также есть тело, занимающее место. Если это не так, то почему она (душа простоллодина) не предполагает, что вне этого мира есть вода или земля, окружающие его? Следовательно, обнаружилось, что это представление потому возникает в догадывающей силе простоллодина, что он видел низшие тела, особенно индивидуумов, между воздухом и представил так, что воздух есть пустое пространство, а не некое тело. И если бы в бутылке было место для тела, имеющего три измерения, состоящие из длины, ширины и глубины, то и это место обладало бы длиной, шириной и глубиной. Если бы место обладало этими свойствами, то и оно было бы телом, и тело не вместились бы в теле. Если бы в бутылке было место, то его можно было бы освободить от тела. В этом случае и бутылка находилась бы в другом месте. При этом место находилось бы в другом месте, и оно занимало бы место. Но это было бы абсурдно. Мы в воображении опорожняем бутылку от воздуха и воды. Тогда скажем, что в бутылке есть свободное место, и это свободное место находится в общем месте, окружившем бутылку. Стало быть, то место, которое находится в бутылке, заполнило общее место и вместились в нем. Если дело обстоит таким образом, то следует, что то, что занимает место, есть тело. Следовательно, необходимо вытекает, что то, что находится в бутылке, есть тело, а не место, ибо подобная невозможность обусловлена тем, что то, что обладает длиной, глубиной и шириной, есть тело, а не ме-

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ О ВРЕМЕНИ

Мудрецы этой группы утверждали, что первоматерия и место изначальны. Считая время субстанцией, они говорили, что оно длительно и изначально. Эти мудрецы опровергли положение тех философов, согласно которым время есть количество движения тела. Они утверждали, что если время есть количество движения тела, то невозможно, чтобы одновременно движущиеся тела двигались двумя различными количествами. Мудрец Ираншахри говорил, что время, вечность и длительность — это понятия, значения которых определяется одной субстанцией. Время есть доказательство божественной мудрости, подобно тому как место есть доказательство божественного всемогущества. Движение же является доказательством деятельности Бога, а тела — доказательством божественной силы. Каждая из этих четырех субстанций бесконечна и извечна. Время есть движущаяся и непостоянная субстанция. Мысль Мухаммада Закарийи, изложенная также в сочинениях Ираншахри, состоит в доказательстве непостоянности субстанции времени. А мы утверждаем, что время есть не что иное, как последовательное изменение состояния тела. Когда тело переходит из одного состояния в другое, то промежуток между переходом от одного состояния в другое называется временем. То, состояние чего не изменяется, не обладает преходящим временем, напротив, его состояние однозначно и потому не имеет длительности. Аргументом правильности этого положения служит то, что изменяющееся есть тело. Время это то, в течение которого тело переходит из одного состояния в другое, как переход освещенного состояния в темное состояние,

Любое состояние преходящего [тела] изменяется во времени, а не в чем-нибудь другом. То, состояние чего изменчиво, есть тело. Изменение же состояния тела суть движение. Поэтому ясно, что время есть не что иное, как движение тела. Также выяснилось, что состояние того, что не есть тело, не изменяется. Время для тех вещей, состояния которых не терпят изменения, является непреходящим, ибо если бы для них время было преходящим, то их состояние изменилось бы, как изменяется состояние тела, для которого время преходяще.

Если изменение состояния тела порождает необходимость истечения времени, то неизменность состояния тела устраняет протекание времени. Стало быть, ясно, что для неизменных сущих время не существует. Поскольку изменяющееся состояние суть [состояние] тела, постольку не изменяющееся состояние не есть его состояние. Не видишь, что все ученые, согласные с [идеей] нетелесности Бога, согласны с [мыслью] о том, что он превыше времени.

Бытие каждой вещи имеет начало и конец. Начало бытия вещи есть половина ее пути, на протяжении которого она идет к гибели, но все же остается тем же предметом. На протяжении этого длительного пути тело последовательно может обладать различными изменчивыми состояниями, благодаря чему кажется, что в нем есть что-то преходящее. Это преходящее не есть субстанция, как думают люди этой группы. Напротив, оно суть изменение различным способом состояния тела. И поскольку любое

из существующих тел неуклонно идет к гибели, постольку оно на этом пути совершенно не обладает вечностью...

Если бы время было субстанцией, не превращалось бы, как прошедшее время, в ничто. Субстанция не превращается в ничто. Кто наблюдает внимательно, тот видит, что субстанция по своему бытию остается неизменной, изменяется различным способом лишь состояние тела... Следовательно, для субстанции время непреходяще, ибо, как правильно указали, время есть не что иное, как изменение состояния тел. Изменение состояния благодаря движению присуще только телесным вещам. У нетелесных же [объектов], как указали, состояние непреходяще.

Представление времени как преходящей субстанции есть абсурдная мысль и великая ошибка.

Доказательство того, что время не может быть изначальным

Скажем, что представление о времени как изначальной преходящей субстанции есть абсурдное понятие, большая ошибочная и великая вредная идея. Представление это абсурдно по той причине, что если время суть субстанция, то все его прошедшие моменты превратились в ничто, а будущее еще не наступило и не существует. Следовательно, остается только та его часть, которая называется "теперь" ["ныне"] и является протекающим.

Превращающееся в ничто не является истинной вещью, а возникающее суть сотворенное. Сотворенное же не бывает изначальным. И то, части которого не являются сами по себе непреходящими и устойчивыми, а представляют собой нечто подверженное гибели, не является субстанции-

ей. Большая ошибка и великий вред этого представления состоит в том, что не знающий [сущности] времени может подумать, что Всевышнему Богу присущи предел и время, которое для него преходяще. Этим самым он представляет Бога сотворенным, ибо и мудрецам от религии, и мудрецам от божественной философии на основе рациональных доводов известно, что телесный мир сотворен.

И если бы время было преходящей субстанцией, то время, предшествовавшее сотворению Богом мира, истекло. Концом того времени, в течение которого Бог существовал без мира, является час сотворения мира Всевышним Богом. Поскольку то время имеет конец, постольку необходимо, чтобы время Всевышнего Бога имело начало, дабы затем иметь конец.

Следовательно, мы правильно указали, что каждый, кто считает время субстанцией, тот утверждает, что Бог сотворен.

Удивляемся Мухаммаду Закарийе, что, высказав столько еретических суждений, в конце своей доктрины избрал путь воздержания и говорил: "Я воздержался высказываться по тем вопросам, которых не знаю. Бог не накажет меня за это воздержание". Вот по этой причине он представлял время как изначальную преходящую субстанцию.

**Изложение взгляда Мухаммада Закарийи о том,
сотворен ли мир Мудрым Творцом по его природе
или по его воле**

Затем он говорил, что сотворение мира Мудрым Творцом не имеет более двух способов. Если мир создан им по его природе, а прирожденное суть сотворенное, то необходимо, чтобы и творец был созданным, ибо его при-

началом другой. А то, время чего имеет начало и конец, является созданным. Это, однако, порочное мнение. Поскольку порочность этого мнения довольно велика и все мудрецы согласны в изначальности творца мира, постольку этот взгляд, доказывающий его сотворенность, абсурден. Раз по указанной причине порочность этого мнения очевидна, то необходимо знать, что время есть последовательное изменение друг за другом состояний изменяющихся тел. Становящиеся вещи из-за изменчивости их состояния находятся во времени, ибо при движении переходят из одного состояния в другое. Душа, являющаяся источником движения и из которой исходят все движения, как мы сказали в главе о движении, есть причина времени, и время для нее непреходящее. Пречистый и Всевышний Аллах является творцом причины времени из ничего.

Объяснение того, что умопостигаемые сущие выше времени

Необходимо знать, что подобно тому, как чувственные вещи находятся под временем, подобно этому умопостигаемые сущие находятся над временем. Подобно тому как предопределение и предписание находятся во времени, подобно этому сотворение из ничто не находится во времени. Ибо то, что предопределено и предписано, его предопределение и предписание относится к чему-то. То же, что не предопределено и не предписано, его бытие не зависит от какой-либо вещи. То, бытие чего обусловлено какой-то вещью, возвращается к этой вещи, из которой оно возникло. То, что возникло путем сотворения из ничто, изначальное и не подвержено уничтожению и тле-

нию, ибо оно не есть телесная вещь, чтобы возвращаться к сотворённой вещи, напротив, оно вечно и Всевышний Бог сотворил его вечным. Вечная вещь предопределяет и изменяет состояние временных вещей. Это есть убедительное суждение и является доказательством того, что протяженность времени представляет собой последовательную смену состояний изменяющихся тел.

**Время вещи исчезает с исчезновением вещи,
но дахр¹ не есть время**

Убеждение группы, считающей время субстанцией, состоит в том, что когда исчезает то, время чего преходяще, то вместе с ним исчезает и его время, так что если кто-то умрет, то время его жизни истекает. Следовательно, если исчезает сфера, движение которой превосходнее всех движений, то время исчезает всецело. Но дахр – не время, а жизнь, сохраняющая живой свою собственную сущность, подобно тому как время есть жизнь той вещи, которая сохраняется живой чем-то отличным от ее сущности. У дахра, без сомнения, нет течения, напротив, у него только одно состояние, ибо он есть жизнь и устойчивость вещи, состояние которой не меняется. Когда представляется эта истина, время не будет сказываться на духовных сущих и ищущих не останется изумленным.

Хвала Аллаху!

¹ *Dahr* - протяженность бытия устойчивых сущих. Быть может, соответствует греческому «эон».

ГЛАВА ВОСЕМНАДЦАТАЯ О ДОКАЗАТЕЛЬСТВЕ НАСЛАЖДЕНИЯ

**Рассуждение о доказательстве рая, который
есть источник наслаждения, и в нем нет страдания,
и о доказательстве ада, который есть
место страдания, и в нем нет наслаждения**

Теперь путем аргументации в доказательство рая и ада скажем, что такие упомянутые нами благонравные свойства, как справедливость, беспристрастность, правдивость, порядочность, благожелательность, верность, милосердие и др., распространены среди народа в надежде попасть в рай и спастись от ада. В этой нравственности заключено благо мира и народа. Это есть первая посылка, установленная в разуме. Стало быть, выяснилось, что эти нравственные нормы суть знания о рае и аде. Рай и ад суть причины существования благонравия, в котором заключено благо народа. Это есть вторая истинная посылка. Из этих двух посылок вытекает выводимое нами следствие: «Если есть знание, то неизбежно существует и его причина», ибо невозможно, чтобы следствие существовало, а его причина отсутствовала. Это есть логическое доказательство.

Теперь упомянем то, что Мухаммад Закарийа [Рази] сказал в своих статьях о наслаждении. Далее мы разъясним его противоречивые суждения. Затем объясним, что ступени наслаждения соответствуют ступеням душ. В этом просим помощи у Бога Всевышнего.

Высказывание Мухаммада Закарийи [Рази] о наслаждении и страдании

Суждение Мухаммада Закарийи состоит в том, что он говорит: «Наслаждение есть ничто иное как освобождение от страдания.¹ Наслаждение существует только под воздействием страдания». Он также говорит, что когда наслаждение становится непрерывным, превращается в страдание. Он говорит: «Состояние, которое не есть ни наслаждение, ни страдание, происходит от природы [вещи] и постигается чувством». Он говорит, что чувственное наслаждение спасает [от страдания], а чувственная боль причиняет страдание. Чувство есть некое воздействие чувственного тела на чувствующего. Воздействие же есть действие воздействующего на воздействуемого. Принятие воздействия приводит к изменению состояния воздействуемого. Состояние либо исходит от природы [вещи], либо не от природы [вещи]. Он говорит, что поскольку воздействующий изменяет природное состояние воздействуемого, постольку в нем возникает страдание и боль. Когда же воздействуемое возвращается в свое природное состояние, в нем появляется наслаждение. Он говорит, что воздействуемое обнаруживает воздействие этими двумя способами² до тех пор, пока он не вернется к своему природному состоянию. Воздействия, которые он раньше находил в среднем состоянии³, не находит. Он говорит: «Следовательно, воздействуемый находит боль и

¹ Дословно: отдых от страдания.

² То есть либо путем покидания своей природы, либо путем возвращения к своей природе.

³ Имеется в виду состояние, находящееся между выходом из естественного состояния и возвращением в естественное состояние.

страдание потому, что выходит из своего природного состояния. Он тогда находит наслаждения, когда из состояния выхода возвращается в свое природное состояние». Далее он говорит: «Возвращение к своей природе, вызывающее наслаждения, не возникает иначе, как после выхода из своей природы, вызывающего страдания». Потом он говорит: Выяснилось, что наслаждение есть не что иное, как освобождение от страдания». Он также говорит, что «природное состояние несенсительно, потому что чувственное познание осуществляется через воздействие. Воздействие воздействующего изменяет состояние воздействуемого, в котором он находится. Природное состояние есть то, что не возникло из одного состояния ни путем изменения, ни путем воздействия. Если он не перешел из другого состояния в природное состояние, то там не возникло чувство, дабы воздействуемый постиг его, ибо человек познает чувством изменение состояния, которое либо есть выход из своего состояния, либо возвращение к своему состоянию. Следовательно, природное состояние не есть ни выход из своего состояния, ни возвращение к своему состоянию». Далее он говорит: «Мы выяснили, что природное состояние не сенсительно. И то, что не познается чувством, не есть ни наслаждение, ни страдание». Он говорит: «Воздействие, которое следует за другим воздействием, и которые противоположны друг другу, доставляют воздействуемому такое наслаждение, что прежнее воздействие полностью не устраняется от воздействуемого, и воздействуемое осталось в своем прежнем состоянии. Когда прежнее воздействие устраняется и воздействуемый приходит к своему природному состоянию, тогда воздействие, которое должно доставлять наслаждение, воздействуемому доставляет боль и страдание». Это потому так,

говорит он, что когда воздействующее устраняет прежнее воздействие и воздействуемое возвращается в природное состояние, воздействующее вновь выводит воздействуемого из его состояния и направляет его в другое направление. Из-за изменения своей природы у воздействуемого возникает страдание. Следовательно, воздействие, исходящее от последнего воздействующего и приводящее воздействуемого в природное состояние, доставляет ему наслаждение. Когда воздействуемое достигает своего природного состояния, наслаждение у него прекращается. Тогда это последнее воздействие становится постоянным и, с другой стороны, будет выводить воздействуемого из его природного состояния, доставляя ему страдание. Затем он говорит: «Выяснилось, что природное состояние воздействуемого подобно среднему состоянию между выходом из природного состояния, порождающим боль и страдание, и возвращением природного состояния, доставляющим наслаждение и облегчение. Состояние, представляющее собой природу, есть ни страдание, ни наслаждение».

Высказывание сына Мухаммада Закарийи

Затем сын Мухаммада Закарийи, комментируя это суждение, говорит: «Пример этого таков: некий муж находится в доме, который не так холоден, чтобы он дрожал от холода, и не так тепел, чтобы он там потел. Его тело, привыкая к обстановке дома, не ощущает ни тепла, ни холода. Затем внезапно дом этот так начинает теплеть, что муж этот станет сильно страдать от тепла и теряет терпение. Затем мало-помалу в дом начинает поступать холодный воздух. Тот муж, который страдал в этом доме от

384 ::::

состоянию нестрадания назван наслаждением. И оно есть не что иное, как отдых (освобождение) от мелких страданий, объединившихся одним толчком». Он говорит: «Когда кто-то в состоянии здоровья внезапно получает какую-то рану, сразу выводящую его из природного состояния, почувствует боль и страдание. Но когда со временем его рана постепенно заживает, он не находит никакого наслаждения. Поэтому выход из природы, совершаемый одним толчком, назван болью и страданием, что вполне ясно. Но возвращение к первоначальному состоянию не названо наслаждением, что непонятно.

Высказывание Мухаммада Закарийи о наслаждении соитием

Далее о наслаждении соитием он говорит: соитие совершается потому, что некоторая материя собирается в месте, которая крайне живуча и чувствительна. Когда эта материя накапливается долго и одним разом выливается наружу, порождается наслаждение. Он говорит, что это наслаждение подобно наслаждению, находимому человеком при расчесывании чесотки.

Высказывание Мухаммада Закарийи о наслаждении лицезрением красавиц и слушанием приятного голоса

О наслаждении лицезрением красавиц он говорит: «Наслаждение лицезрением красавиц обусловлено тем, что человек насытился своей несоответствующей, уродли-

вой парой и вышел из своего природного состояния». Он говорит, что такой порядок существует и при слышании приятного голоса, ибо каждый, кто слышит нежный голос, получает после этого наслаждение от слышания грубого голоса. Он говорит: «Хотя человек и находит наслаждение от видения света, тем не менее, когда он долго смотрит на свет, получает также наслаждение от смыкания глаз и тьмы». Все, что мы упомянули, есть суждения Мухаммада Закарийи, изложенные в его статье, специально написанной для разъяснения наслаждения. Мы выяснили, что в его мыслях истинно, и с помощью Бога Всевышнего покажем мудрецам противоречивость его суждений.

Об отрицании суждения Мухаммада Закарийи

Скажем, что этот муж в начале [своей] статьи говорил, что «наслаждение есть не что иное, как освобождение [отдых] от страдания, страдание же есть не что иное, как выход из своей природы; наслаждение есть не что иное, как возвращение к своей природе. Возвращение же к своей природе не бывает без выхода из своей природы». Далее он говорил, что, следовательно, доказано, что наслаждение наступает только после страдания и выхода из него. Затем в конце статьи он говорил, что человек получает наслаждение, смотря на свет, но когда он долго смотрит на свет, получает наслаждение также от тьмы и смыкания глаз. Это его последнее суждение отменяет посылку, выдвинутую им в начале статьи: «Наслаждение не существует иначе, как через действие страдания; наслаждение не существует иначе, как возвращением к своей природе после выхода из нее, ибо природа есть опосредующий мо-

мент между страданием и наслаждением и чувством не постижима». Следовательно, он должен нам сказать: какая природа между взиранием на свет и на тьму? Когда человек приобрел наслаждение от созерцания света, к какой природе он примыкает? По признанию этого мужа, взирающий нашел наслаждение от созерцания света, и это наслаждение было возвращением к природе, которая им была покинута. Следовательно, либо его посылка была неверна, либо он лжец и хитрец в выводе. Затем он говорит, что когда взирающий удручается от созерцания света, находит наслаждение в созерцании тьмы и смыкании глаз. Это суждение также противоречиво и отменяет высказанную им посылку: «Наслаждение не существует иначе, как через возвращение воздействуемого к своей природе после выхода из нее», ибо выход взирающего из своей прежней природы к свету был сопряжен с наслаждением, а не со страданием. И это противоположно суждению сына Мухаммада Закарийи. По его признанию, возвращение к своей природе также сопровождается наслаждением. Между взиранием и невзиранием нет промежуточного состояния, которое было бы ни взиранием, ни невзиранием, как он утверждал, что оно есть ни страдание, ни наслаждение, а оба они суть наслаждения. Он также говорил, что человек потому находит наслаждение от созерцания красивой женщины, что он измучился от созерцания безобразной женщины. И это есть крайне грубое и бессмысленное суждение, ибо человек получает наслаждение от созерцания красавиц не потому, что он удручен кем-то безобразным. Напротив, нахождение наслаждения человеческой душе присуще субстанциально, и другие животные человеку не сотоварищи в наслаждении и нахождении наслаждения от приятных песен, упорядоченных ритмов

на размеренные слова. Это суждение также противоречит ранее сказанному им суждению о значении наслаждения, получаемого от созерцания света и тьмы, ибо если бы посылка была правильной, то каждый, кто не созерцал ни красавиц, ни безобразных, должен был находиться в своем природном состоянии. Увидев красавицу, он должен быть удручен, ибо из-за этого он вышел бы из своего природного состояния. Увидев же безобразную женщину, он должен получить наслаждение, ибо этим самым он возвращается к своей природе. Однако обстоятельство противоположно этому. Следовательно, мы выяснили, что послылки этого мужа, говорящего, что наслаждение следует только за страданием, ложно. Последователи этого философа должны нам сказать: когда человек видит некую красавицу или некий красивый узор и получает наслаждение, к какой природе он возвращается? Когда он вышел из той своей природы, что, возвратившись к ней, приобрел наслаждение? Следовательно, очевидно, что взвизгивающий на красавицу потому получил наслаждение не после выхода из своей природы, которая, несомненно, была невизгивание ни на красавицу, ни на безобразную. Стало быть, суждение Мухамада Закарийи, говорившего, что «наслаждение не возникает иначе, как путем возвращения к природе», абсурдно.

Еще раз об опровержении Мухаммада Закарийи

Также скажем в опровержение суждения сына Мухаммада Закарийи, который говорил: «Познание чувством совершается только под влиянием чувственного тела на чувствующего, чтобы носитель чувства постиг его и этим

постижением изменил бы свое природное состояние, вышел бы из природы своей и страдал бы. Это есть первое влияние. Тогда, когда на него оказывается второе влияние, противоположное по действию первому и приводящее его к прежнему состоянию, он получает удовольствие. Носитель чувств зрения и слуха находится в природном состоянии, если он не видит и не слышит. Когда он увидит некую красавицу, или некий цветущий сад, или прекрасный образ, его природное состояние изменяется, он выходит из своей природы и получает наслаждение. Точно так же, когда человек услышит голос уда, настроенного под искусного певца, поющего ритмичные песни, его состояние изменяется. И это также есть изменение его природного состояния». На самом же деле обстоятельство противоположно тому, на чем основывается посылка этого философа, ибо человек находит наслаждение и при выходе из своей природы. Когда этот муж долго видит ту красивую женщину и наслаждается ее созерцанием, этим самым выходит из своей природы. Но если он не увидит эту женщину, будет до такой крайней степени удручен, что в ее поисках станет подвергать себя великим опасностям и не боится своей гибели. Этот муж невидением той женщины возвращается к тому своему природному состоянию, которым обладал до ее лицезрения. Стало быть, этот вывод противоположен той посылке, которую этот философ высказал в начале своей статьи. Ибо он рассудил, что страдание возникает от того, что обладатель чувства выходит из своей природы принятием воздействия воздействующего и находит наслаждение, когда возвращается к своему природному состоянию. Когда муж этот не видел ту красивую женщину, находился в своем природном состоянии. А когда муж увидел ее и вышел из своего природного состояния, по суждению этого философа, он должен был

удручиться, но приобрел наслаждение. Когда же образ той красавицы вновь исчез из поля зрения этого мужа и он возвратился к своему природному состоянию, по суждению этого философа, он должен был найти наслаждение, но он удручился. Каково должно быть более очевидное опровержение и более верное отрицание, чем то, что мы выставили против этого философа? Такова суть его речи и о состоянии слушателя приятного голоса и ритмичного слова, ибо когда он услышит их и выходит из своей природы, находит наслаждение, а когда он теряет их или вслед за ними услышит рев осла или рычание льва, возвращается к своей природе, но удручается. Также скажем, что суждение этого мужа о том, что «если некто долго слушает нежный голос и находит в нем наслаждение, после этого услышав грубый голос, также находит в нем наслаждение», отменяет следующую высказанную им посылку: «Наслаждение не возникает иначе, как с возвращением к природному состоянию после выхода из него», ибо природное состояние слушателя состоит в том, что он, без сомнения, не слышит никакого голоса — ни нежного, ни грубого, подобно тому как природное состояние осязающего таково, что он не постигает ни холода, ни тепла и не осязает ни грубого, ни изящного. Когда слушатель услышит нежный, ритмичный голос, переходит из своего природного состояния к другому состоянию и от этого находит наслаждение, что противоположно суждению этого философа о том, что выход из природного состояния у носителя чувства порождает страдание. Мы скажем, что это наслаждение он получил благодаря приятному Голосу чанга¹ и умелому музыканту, играющему на чанге и доставившему удовольствие стихами, соответствующими его

¹ Музыкальный инструмент; арфа, лира.

духу. Стало быть, из суждения этого философа необходимо вытекает, что возвращение этого мужа к своему природному состоянию происходит путем действия, противоположного упомянутому нами действию. И оно возникает от рева осла, равного ругательству грубоголосоного погонщика ослов, дабы чувство слуха того мужа, вышедшего из своей природы из-за чанга и нежной мелодии, возвратилось к своей природе и достигло наслаждения. Но каждый знает, что ни один человек не удручается от приятной мелодии и изящного звука чанга и не обретает наслаждение от рева осла. Несмотря на то, что этот муж сказал, что вслед за нежным голосом человек находит наслаждение от грубого голоса, его суждение не верно, ибо этот человек находил наслаждение в связи с выходом из своей природы, обусловленным постижением изящного голоса и возвращением к тому грубому голосу. Его суждение таково, что человек с выходом из природного состояния удручается, а не находит наслаждение. Человек находит наслаждение не от нежного и грубого голоса, не от нежности и грубости голоса, напротив, он находит наслаждение от его ритмичности и метричности. Не видишь, что ни один голос не тоньше звука крыльев комара и ни один рев не грубее рева осла, от которых человек не находит никакого наслаждения. Стало быть, такое суждение не есть философия, а есть проявление невежества и идиотизма. О наслаждениях, находимых человеком путем осязания, мы скажем, что осязаемые вещи не нежнее воздуха. Если человек будет сидеть голым, дабы тело его адаптировалось к воздуху и эта адаптация стала его природным состоянием, затем, когда он наденет халат из соболиного меха, выходит из своего природного состояния, но не удручается, а находит наслаждение, вопреки суждению этого философа, который говорил, что страдание возникает от выхода из

392

лософ. Чувство обоняния человека ощущением запаха амбры и базилика также выходит из своего природного состояния, как и при обнаружении им зловония трупа и навоза. Он, однако, первого выхождения ищет, а второе отвергает. Скажем, что этот философ рассуждал о том, почему у некоторых существ нет чувства осязания и это чувство осязает не все. То есть это чувство находит только тепло и холод, которые причиняют человеку сильное страдание. Когда после страдания от холода человек общается к теплу, он находит наслаждение. Это есть те некоторые вещи, кои обнаруживаются чувством осязания, ибо чувством осязания кроме тепла и холода обнаруживаются еще четыре различных значения, как изящное и грубое, движущееся и покоящееся. Состояние человека при их обнаружении не подобно его состоянию при обнаружении тепла и холода. Человек после осязания изящной вещи в осязании грубой вещи не находит наслаждения. Но он после осязания покоящейся вещи в движущейся вещи обязательно находит наслаждение.

Установление сына Мухаммада Закарийи

Стало быть, мы выяснили, что чувство осязания постигает три разные вещи – тепло и холод, изящное и грубое, движущееся и покоящееся. Суждение этого философа в одной из этих трех пар истинно, а в двух других парах ложно. Его суждение о четырех других чувствах – о зрении, слухе, обонянии и вкушении – также абсурдно.

Притча Мухаммада Закарийи подобна притче дикаря, который не видел фруктов

Притча этого мужа, утверждающего, что человек постигает наслаждение пятью чувствами, и говорящего, что наслаждение есть не что иное, как отдых от страдания, возникающего только после страдания, подобна притче дикаря, который не видел никаких фруктов. Затем он, увидев на подносе виноград, финики, инжир, миндаль, дыню [и грецкий орех], берет с кожурой грецкий орех и пробует его, неприятность которого ощущается его нёбом и языком. Он не подумает, что под этой кожурой может быть скрыта более приятная вещь или возможно, что другие вещи не таковы, как грецкий орех. Напротив, он рассудит, что все эти вещи [что на подносе] так же горьки, неприятны и вяжущи. Но ни одна из этих вещей не такова. Суждение этого мужа подобно суждению упомянутого философа, который, найдя в одном из пяти чувств какое-то значение, рассудил, что то, что нашел в одном из пяти чувств, имеет место во всех остальных пяти чувствах.

Различие между наслаждением и отдыхом

Мы далее скажем, что наслаждение есть нечто иное, а отдых от страдания – нечто другое. Наслаждение – это, достигая чего в природном состоянии человек становится радостным и обновленным, а когда лишается его, удручается. Так, когда человек из состояния бедности, голода, жажды и одиночества переходит к состоянию богатого, найдет пищу, напитки, близких друзей, сообщников и др., становится радостным и обновленным, а когда ли-

шается всего этого, не остается в прежнем своем состоянии, а удручается. Отдых от страдания же состоит в том, что когда человек от состояния радости возвращается к своему природному состоянию, не удручается. Так, когда человек из здорового состояния переходит к болезненному состоянию, удручается, но когда он выздоравливает и возвращается к прежнему своему состоянию, не находит, конечно, ни наслаждения, ни страдания. Теперь, когда мы завершили опровержение доктрины этого мужа о наслаждении и страдании и установили различие между наслаждением и отдыхом от страдания, поведем речь о степенях наслаждения, как обещали в начале главы.

Суждение о степенях наслаждения

Скажем, что наслаждение постигается душой. Мы познаем душу через проявление ее действий. Действие души проявлено в стихиях. Природа имеет ступени. Одна из них заключается в стремлении и движении к периферии мира, другая из них – это стремление и движение к центру мира, третья состоит в движении к первоосновам, окружающим центр. Точно так же душа, бытие которой зависит от ее действия, имеет три степени. Одна из них – растительная душа, которая питающая и размножающая; вторая – чувственная душа, обладающая волевым движением; третья – говорящая душа, различающая вещи.

Разъяснение Божьего наставления и милости по отношению к сущим

Далее скажем, что эти две субстанции, одна из которых стихии, другая – души, оберегаемы Божьей милостью,

связанной с ними через Эмпирей, называемый мудрецами Божиим Троном. Милость, проявляемая к ним, состоит в том, что каждая стихия и душа стремится к сохранению своего блага. Так, благо земли состоит в том, что она должна быть в центре, дабы не расплыться и быть способной принять силы тел. Вода, от которой зависит красота земли, протекает по земле, пскоится на ней и двигается по ней. Она движется к центру путем предназначенного ей принуждения. Она называется стихией, и в этом смысле мы поговорим в своем месте. Благо воды состоит в том, что она стоит выше земли, чтобы не испортиться. Особенность ее действия – течь сверху вниз и испарением подняться в воздух, чтобы стать приятной и выращивать растения. Она двигается к центру и стоит на земле. Стояние земли и воды на этих ступенях зависит от их природы и от их движения. Таково также состояние воздуха, огня, сфер и высших тел, из которых каждое по природе стремится к какому-либо месту, в коем заключено его благо и сохранение сущности. Они должны стоять в этих местах и смешиваться друг с другом, ибо благо каждой из этих стихий состоит в смешении со своей парой, как смешение земли с водой и воздуха с огнем, дабы не разрушаться, а достичь красоты и сохранения. Каждая из них избегает другую [ей противоположную пару], ибо благо каждой из них состоит в этом избегании своей пары, дабы не разрушаться, как избегание воды, огня, воздуха и земли друг друга, дабы не лишаться своего действия. Очевидно, что в наслаждении для достигающего наслаждения заключено много прелестей и устойчивости, а в страдании – разрушение, гибель и недостатки.

**Стихии в смешении находят наслаждение,
а в избегании - изъязн и страдание**

Поскольку обстоятельство таково, постольку скажем, что обе [пары] стихий, смешиваясь друг с другом, находя в смешении новое состояние, силу, прелесть и рост, получают наслаждение. И наоборот: если обе [пары] стихий, достигая друг друга, расстроятся, разрушаются, получают изъязн и прекращают свое действие, находят друг от друга боль и страдание. Поскольку каждое из этих природных тел движется движением, в котором заключена сохранность их блага, постольку это обстоятельство свидетельствует о том, что эти стихии в этих движениях находят наслаждение, а в противоположных им движениях — боль и страдание. Ибо если земля поднимется на небо, расстраивается и разрушается и не может выполнять особенности своего действия. Каждое сущее, производящее действие, теряя особенность своего действия, приобретает боль и страдания, сохраняя же особенность своего действия, получает наслаждение. Стало быть, мы выявили, что стихии располагают Божиим наставлением в сохранении своего блага. Сохраняющий свое благо обладает наслаждением. Это Божье наставление, благодаря которому стихии предохраняют себя от порчи, гибели и страдания, для стихий, не обладающих чувством, подобно душе. Эта Божественная сила так же упорядоченно связана с душами. Так, растение при помощи этого наставления стремится сохранить свое благо в меру способности своей души, притягивать пищу, расти, порождать себе подобное из семени и корня. Животное сообразно этому наставлению ищет подобающую ему пищу и остерегается того, что может его убить. Оно как изнутри избегает несоответствующей пи-

щи, так и извне избегает врага и ищет свою пару, дабы рождением [себе подобного] сохранить свой вид.

**Доля Божьего наставления у человека больше, чем у
других рождающихся сущих. Оно затем бывает
у животных и сущих**

Человек, обладающий более благородной душой, чем души животных, располагает большей долей Божьего наставления (в котором заключено наслаждение души), чем другие животные. Животные располагают большей долей этого наставления, чем растения. Доля же растений в этом наставлении больше доли стихий. Ни одно сущее не лишено Божьего наставления, ибо каждому сущему присуща вечность. А вечность сущих, как мы разъяснили, зависит от Божьего наставления. Наставление сущим исходит от Бога Всевышнего. Вечность же Бога Всевышнего, слава Ему, зависит от сущности Его Самого. Если бы это Божье наставление не впало в человеческую душу, человек без обучения не знал бы, что часть вещи меньше ее целого; он не знал бы, что все многочисленные вещи, каждая из которых равна другой, равны и между собой. И это есть первичное суждение, которое непосредственно укоренилось в разуме благодаря Божественному наставлению.

Объяснение наслаждений, имеющихя у сущих

Далее скажем, что проявление особенности своего действия, поиск пищи и сохранение своего блага для сущих также есть дар Божий. Бытие всех сущих зависит от

цветущих садов, лицезрения красавиц, вдыхания запаха благовоний из числа мускуса, камфары, свежего базилика и др., которых лишены все бессловесные животные и которыми человек располагает в огромном количестве. Затем другим видом наслаждения являются наслаждения, находимые человеком от драгоценных металлов, таких как золото, серебро и др., и от великолепного имущества, главенства и господства. Далее, это познавательные наслаждения, находимые человеческой душой при помощи одной из своих благороднейших сил. Познавательные наслаждения благороднее чувственных наслаждений. Они многочисленны, даже бесконечны, ибо говорящая душа находит эти наслаждения при помощи своей сущностной силы. Нет сомнения в том, что душа¹ есть простая и бесконечная субстанция. Если что-то бесконечно, то бесконечна и его сущностная сила. Приобретение знания есть субстанциональный атрибут человеческой души. Человек получает наслаждения от любого знания, находимого им. Затем при помощи этого знания он доходит до более высокого знания, наслаждение от которого еще больше. Чем больше он поднимается по ступеням знания, тем больше умножаются его знания. Невозможно, чтобы человеческая душа стала такой, чтобы не смогла принимать знания, ибо мера субстанции [человеческой] души состоит в том, что она принимает свое свойство бесконечно, как мы об этом упомянули в главе о значении определения души и тела. Каждое познанное помогает душе в познании другой вещи, а не воздерживает ее от этого. Невозможно, чтобы человек стал таким, чтобы не оставалось ему познаваемого, ибо весь мир принадлежит Богу, слава Ему, и недопусти-

¹ Речь, очевидно, идет о говорящей человеческой душе.

мо, чтобы тварь уподобилась Творцу. Поскольку человек по знанию не уподобится Богу, постольку выяснилось, что он не может достичь всего знания и [поэтому] прекращать изучения. Следовательно, мы правильно установили, что чувственные наслаждения человека многочисленны и наслаждение возникает не путем возвращения к природе после выхода из нее. Поскольку познавательное наслаждение человека бесконечно, человеческая душа нахождением любого знания не выходит из своей природы и наслаждается знанием, постольку доказана абсурдность суждения того, кто говорит, что «наслаждение есть не что иное, как возвращение к природе после выхода из нее». Напротив, наслаждение бесчувственных стихий предопределено Божьим наставлением о сохранении их форм посредством тех движений, которые подобны душам, называемым нами Божьим наставлением. Наслаждение растения состоит в притягивании пищи и сохранении своего вида при помощи семян, плодов и др. У животных, как уже сказали, больше наслаждений, чем у растений. Чувственные наслаждения человека многочисленны, он обладает всеми видами чувственного наслаждения. Познавательные и теоретические наслаждения человека бесконечны. Этим нашим объяснением выяснилось, что наслаждение души соответствует степеням благородства и низменности душ.

**Кто достигает разумных наслаждений,
к чувственным наслаждениям стремится меньше**

Благородство души состоит в том, что приобщена к разуму. Разумное наслаждение беспредельно. Каждая душа, которая соединяется с бесконечными разумными

наслаждениями, к чувственным наслаждениям стремится меньше всего, разве что в той мере, в какой необходимо для поиска знания. Именно по этой причине пророки (мир им!) и мудрецы, соединившиеся с наслаждениями мира разума, отказались от наслаждений чувственного мира и земную жизнь называли игрой, как Бог Всевышний говорит об этом народу языком пророка: «Знайте же, что жизнь земная – лишь игра и забава, кичливость и похвальба друг перед другом, устремления [суетные] на то, чтобы обрести больше имущества и детей – [все это] подобно дождю, предвещающему урожай добрый и приводящему в восторг земледельцев, так как способствует он росту [растений]. Но увядают потом [растения], и видишь ты, как желтеют они и в труху обращаются. А в жизни будущей уготовано [неверным] наказание тяжкое, [верующим] же – и прощение от Аллаха, и благоволение. Ведь жизнь в мире этом – лишь обольщение благами преходящими»¹.

Причина приведения человека в бренный мир

Стало быть, мудрецом среди народа является тот, кто стремится к разумному наслаждению, чтобы достичь общего наслаждения, источником которого является высший мир². Человек приведен в этот мир именно для достижения того высшего мира. Поскольку человек находит в изучении наук наслаждение, которое неведомо другим животным, каждая ступень знания направляет его к другой и знание бесконечно, постольку это обстоятельство указы-

¹ Коран. 57:20.

² В оригинале: *илими ульй* - «высшее знание», что не соответствует контексту.

вает на то, что человек в этом образе для того приведен в этот мир, чтобы достичь наслаждения и никогда не прекращать изучение наук.

Изучение человеком своего вида есть веление духовного рождения

Мы говорили, что разумное наслаждение бесконечно. Совершенство человека в этом наслаждении заключается в том, чтобы уметь наставлять других людей на путь науки. Это есть его духовное рождение [помогающее ему увековечить себя и других, как увековечили себя предки, мир им, и мудрецы. Если бы не было чувственного наслаждения, то творение лакомых вещей было бы бесполезно, растения не произрастали бы и животные не производили бы потомство. Если бы не было чувственного наслаждения, то Бог не обладал бы мудростью и милосердием: «Господи наш! Создал ты все это не напрасно. Славен ты! Охрани нас от мук огня»¹. Мудрец должен вникать в мудрость Бога (слава Ему!), скрытую в создании наслаждения, и людей, обнаруживающих его, дабы увидеть, что бытие всех сущих зависит от бытия наслаждения, чтобы понять, каким образом знание мудреца-знатока, который не вкушает ни один из видов чувственного наслаждения, охватывает их все. Он должен знать, что эти твари, стремясь в этом подлунном мире достичь названные наслаждения, путем притягивания пищи и ее вкушения будут защищать от гибели как свое бытие, так и бытие своего вида...

¹ Коран. 3:191.

Абубакри Розӣ

Расоили баргузида

**Компьютерный набор: Нелла Хуснитдинова
Компьютерная верстка: Юсупов Султон
Ответственный редактор: Садыкова Насиба,
доктор философских наук, профессор**

*Сдано в печать 21.10.2014. Разрешено к печати 22.10.2014.
Бумага офсетная. Формат 60х84 1/16. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 23,5. Заказ № 122. Тираж 200 экз.*



*Издательство "Дониш": 734029,
г. Душанбе, ул. С.Айни, 121, корп. 2*