



АЛЬ-ФАРАБИ

ЕСТЕСТВЕННО-  
НАУЧНЫЕ  
ТРАКТАТЫ

الفصل الرابع



الفارابي

الرسائل في العلوم  
الطبيعية



АКАДЕМИЯ НАУК КАЗАХСКОЙ ССР

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА

АЛЬ-ФАРАБИ

**ЕСТЕСТВЕННО-  
НАУЧНЫЕ  
ТРАКТАТЫ**

Перевод с арабского

Издательство «Наука» Казахской ССР

АЛМА-АТА • 1987

**Аль-Фараби.** Естественно-научные трактаты /Пер. с арабского. — Алма-Ата: Наука, 1987. — 496 с.

Публикуются семнадцать оригинальных сочинений Абу Насра аль-Фараби. Среди них трактаты: «Ответы на вопросы философов», «О некоторых принципах физики», «О вакууме», «О необходимости искусства химии», «Об органах человеческого [тела]», «Основы мудрости», «Существо вопросов», «О музыкальной гармонии», «Отношение философии к религии». В них отражена точка зрения аль-Фараби на различные отрасли знания как на постоянно развивающиеся, имеющие свои практические основы, теоретические предпосылки и историю.

Для научных работников, преподавателей, студентов, а также для всех интересующихся историей естественных наук и философии.

Редакционная коллегия:

Ж. М. АБДИЛЬДИН, М. Т. БАЙМАХАНОВ,  
М. С. БУРАБАЕВ (ответственный редактор),  
М. М. ХАЙРУЛЛАЕВ, А. В. САГАДЕЕВ,  
М. С. САБИТОВ

А  $\frac{0202000000-135}{407(05)-86} 2.87$

© Издательство «Наука» Казахской ССР, 1987





## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Бурабаев М. С.</i> Аль-Фараби в истории наук . . . . .	7
О происхождении наук . . . . .	89
Об органах человеческого [тела] . . . . .	105
О возражении Галену по поводу его разногласий с Аристотелем относительно органов человеческого тела . . . . .	137
Об органах [тела] животного, их функциях и потенциях . . . . .	147
О вакууме . . . . .	167
О необходимости искусства химии . . . . .	185
О некоторых принципах физики . . . . .	193
О музыкальной гармонии . . . . .	203
Существо вопросов . . . . .	227
Основы мудрости . . . . .	251
Афористические записи — «Ат-та'ликат» . . . . .	271
Отношение философии к религии . . . . .	315
Книга букв (извлечения) . . . . .	355
Ответы на вопросы философов . . . . .	387
Вводный трактат в логику . . . . .	433
Иоанн Грамматик . . . . .	447
Речения, используемые в логике . . . . .	451
Примечания . . . . .	479





## АЛЬ-ФАРАБИ В ИСТОРИИ НАУКИ

Научное наследие Абу Насра аль-Фараби (ок. 870—950 гг.) необычайно велико и разнообразно. Им написано более 160 трактатов, в которых он развил все известные в то время отрасли знаний. Обобщив достижения материальной и духовной культуры своей эпохи, он создал прогрессивную философскую систему и тем самым внес ценный вклад в сокровищницу социально-философской, этико-эстетической, естественно-научной мысли.

Аль-Фараби был идеалистом в своих исходных установках, несмотря на это многие его положения в области философии, социологии, логики, этики, эстетики, естествознания оказали большое влияние на последующее развитие общественно-философской мысли народов Востока и Европы. Его наследие не утратило своего культурно-исторического, познава-

тельного значения и в наше время. Средневековый ученый выступал страстным защитником науки и гуманизма, его рационалистические устремления ярко проявились при рассмотрении многих теоретических и практических проблем, роли человеческой деятельности и разума.

Гуманистические идеалы аль-Фараби, провозглашавшие справедливость, дружбу народов, равенство всех людей в развитии культуры, науки, умственных способностей и нацеливавшие их на достижение благополучия, счастья, совершенства, созвучны стремлениям всех народов мира. И сегодня весьма актуальны его слова: «Вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу для достижения счастья»<sup>1</sup>.

Аль-Фараби высоко ценил роль разума в деятельности человека и был уверен, что он «покажет бессмысленность раздоров (войн)» между народами. Благодаря разуму люди «должны прийти к соглашению» ради достижения «наивысшего блага», т. е. счастья на земле, ибо «только человеческий разум решает, что хорошо и что плохо». В своих этических наставлениях аль-Фараби высоко ставил способности и волю самого человека, от-

<sup>1</sup> Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972. С. 305.

становал реальное счастье людей, призывал их к самосовершенствованию путем постоянного поиска и обучения. Только «благодаря нраву, — утверждал он, — от человека исходят безобразные и прекрасные действия»<sup>2</sup>.

Советские ученые начали исследовать жизнь и деятельность аль-Фараби уже в 20-е годы. Особенно интерес к творческому наследию великого мыслителя Востока возрос в связи с подготовкой к празднованию 1100-летия со дня его рождения. Специальная творческая группа, созданная при Институте философии и права АН Казахской ССР, перевела и издала на русском и казахском языках многие сочинения мыслителя. Это «Философские трактаты» (1970), «Социально-этические трактаты» (1973), «Логические трактаты» (1975), «Математические трактаты» (1972), «Комментарий к „Альмагесту“ Птолемея» (1975), «Историко-философские трактаты» (1985).

В данную книгу включено 16 произведений, не вошедших в основное издание трудов аль-Фараби в Алма-Ате.

---

<sup>2</sup> См.: *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973, С, 10, 12, 114.

Классификация наук. К малоисследованным относятся естественно-научные взгляды аль-Фараби, в особенности классификация отраслей знания, предложенная им и определяющая сущность, предмет и цель научного знания, специфику отдельных отраслей науки. В сочинении «Вводный трактат в логику», характеризуя научное знание с точки зрения логических форм, он делит его на *силлогистическое* и *несиллогистическое*. К первой группе он относит философию, диалектику, риторику, поэтику, ко второй — медицину, земледелие, столярное дело и т. д., т. е. такие виды знания, которые связаны с выполнением практических задач. В «Комментариях к трудностям во введениях к первой и пятой книгам Евклида» Абу Наср разделяет науки на *конкретные*, которые возникают при непосредственном участии чувств, и на *мыслимые*, или *абстрактные*, которые приобретаются только разумом<sup>3</sup>. В сочинении «О достижении счастья» Абу Наср делит все науки на *теоретические* и *практические*. А в трактате «Указание пути к счастью» придерживается общепринятой в рассматриваемый период классифика-

---

<sup>3</sup> См.: Аль-Фараби. Математические трактаты. Алма-Ата, 1972. С. 235—237.

ции наук: разделяет философию на теоретическую, охватывающую математику, физику, метафизику, и практическую (гражданскую), охватывающую этику и политику<sup>4</sup>.

В перечисленных выше сочинениях вопрос о типологии знания затрагивается лишь попутно. Специально этой проблеме он посвятил «Книгу (слово) о классификации и определении наук» («Китоб фи ихсо ал-улум ва ат-таъриф», сокращенно «Ихсо ал-улум»), состоящую из пяти разделов<sup>5</sup>. Этот трактат, по мнению специалистов, отличается не только оригинальной классификацией наук, но и степенью охвата и глубиной анализа научных проблем. Определение предмета каждой отрасли знания в трактате органически переплетается с емким и лаконичным изложением содержания данной науки.

Абу Наср разоблачал тех, кто, по существу, не зная науки, выдает себя за ученого и претендует на всезнайство, чей подход к наукам зиждется не на знании и разуме, а на невежестве и слепоте. «С помощью этой книги, — писал уче-

---

<sup>4</sup> См.: *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. С. 34—35.

<sup>5</sup> См.: *Аль-Фараби*. Философские трактаты. С. 105—192.

ный, — человек может сопоставить науки между собой и знать, какая из них достойнее, полезнее, совершеннее, достовернее и сильнее, а какая менее значительна и слабее»<sup>6</sup>.

Аль-Фараби дает следующую классификацию наук:

*Наука о языке*, которая подразделяется на: 1) науку о простых словах; 2) науку о словосочетаниях; 3) науку о законах простых слов; 4) науку о законах словосочетаний; 5) законы письма (правописания); 6) науку о законах правильного чтения; 7) правила стихосложения, которые состоят из трех частей.

*Логика*. Эту науку аль-Фараби определяет как одну из теоретических дисциплин, изучающих законы и правила мышления, причем ставит ее во главе наук и понимает как искусство. Он анализирует все части и разделы логики, рассматривает средства выражения логической мысли и дает подробную характеристику «Органона» Аристотеля<sup>7</sup>.

*Математика*, изучающая количественные и пространственные отношения вещей. Ученый разделяет ее на семь больших самостоятельных частей: арифмети-

<sup>6</sup> Там же. С. 108.

<sup>7</sup> Подробно см.: О логическом учении аль-Фараби /Бурабаев М. С. и др. Алма-Ата, 1982.

ку, геометрию, оптику, науку о звездах, науку о музыке, науку о тяжестях, механику, — затем анализирует предмет и значение всех этих наук.

*Естественная и божественная науки.* Естественная наука, или физика, согласно Абу Насру, — это наука о природе, ее основных принципах и частях. Здесь же дается описание восьми ее разделов. Божественную науку, или метафизику, многие исследователи считают теологией. Аль-Фараби называет ее «божественной» (ал-илахи), но поясняет, что она изучает то, что находится над природой, т. е. превосходит компетенцию физики. Под метафизикой (илм ал-илахи) прогрессивные мыслители Востока аль-Фараби, Ибн Сина, аль-Бируни, Ибн Рушд «понимали не теологию в обычном смысле этого слова, а науку об общих принципах и категориях бытия, т. е. метафизику в аристотелевском смысле. Правда, изучение проблемы существования бога также входило в задачу этой науки, но оно не было здесь главным и отличалось от трактовки ее официальной мусульманской теологией»<sup>8</sup>.

К проблемам метафизики аль-Фараби обращается и в других своих сочинениях,

<sup>8</sup> Хайруллаев М. Абу Наср аль-Фараби. М., 1982. С. 101.

в частности в трактате «О целях Аристотеля в „Метафизике“» он дал определение этой «универсальной науке», к которой, считает Абу Наср, может принадлежать учение о первоначалах бытия. Она должна быть той областью наук, которая определяет принцип всего существующего. Ее предмет не относится специально к естественным наукам. Она стоит гораздо выше и более абстрагированна, чем физика. Метафизика возвышеннее естествознания, но следует после него<sup>9</sup>. По мнению аль-Фараби, те люди, которые о книге Аристотеля имеют предвзятое мнение, считая, что смысл и содержание этого труда заключается лишь в изложении учения о Создателе, Разуме, Душе и что учение метафизики и учение о единстве бога — это одно и то же, заблуждаются и сбились с правильного пути, поскольку большая часть этого сочинения лишена подобной тенденции<sup>10</sup>.

*Гражданская наука и ее подразделы или наука о городе-государстве* (или мадания) включает юриспруденцию и догматическое богословие. В этом разделе анализируются проблемы управления государством, этики и воспитания.

---

<sup>9</sup> *Аль-Фараби. Историко-философские трактаты.* Алма-Ата, 1985. С. 336.

<sup>10</sup> Там же. С. 333.



Учение аль-Фараби о предмете, содержании и классификации знаний явилось одним из важнейших достижений средневековой научной мысли и сыграло значительную роль в развитии и систематизации отраслей знания. Его учение исходит из признания реально существующих и независимых от сознания человека материальных предметов и их качеств, т. е. в своей основе оно является материалистическим. «Учение аль-Фараби об объекте и классификации наук по своей значимости стоит гораздо выше учения Ф. Бэкона, который в своей классификации научного знания взял за основу субъективный принцип»<sup>11</sup>. Различные отрасли науки анализируются Абу Насром во взаимосвязи. Каждая наука изучает определенную сторону материальных предметов и их качества, а в совокупности они отражают бытие в целом.

«Ихсо ал-улум», переведенная в X—XII вв. на древнееврейский и латинский языки, снискала широкую популярность. Последующие исследователи как на Востоке, так и на Западе справедливо считали этот трактат энциклопедией средневековой науки. Классификации наук Братьев чистоты (X в.), среднеазиат-

<sup>11</sup> Хайруллаев М. Абу Наср аль-Фараби. С. 103.

ского мыслителя Абдуллаха Хорезми (ум. в 997 г.) и Ибн Сины опираются на учение Абу Насра. Их создатели затрагивали те же проблемы, что и их идейный предшественник, конкретизировали и развивали его отдельные положения и при этом строго придерживались принципа последовательности, перехода от простого к сложному, от познанного к непознанному. Почти до XX в. ученые стран Среднего и Ближнего Востока в основном придерживались классификации наук Абу Насра. К «Ихсо ал-улум» было написано около 15 компендиумов и ряд подражаний. Переведенные на латинский язык труды Абу Насра по классификации наук широко использовались западноевропейскими учеными.

К сочинению «Ихсо ал-улум» по содержанию тесно примыкает публикуемый в данной книге небольшой трактат «О происхождении наук» («Китоб маротиб ал-улум»), пока известный только в латинском варианте под названием «De ortu scientiarum». Причины происхождения различных наук здесь излагаются с точки зрения средневекового философа, главным познавательным инструментом которого оставалось умозрение. Аксиоматической установкой при определении происхождения той или иной науки слу-

жило положение: нет ничего, кроме субстанции и акциденции и творца субстанции и акциденции, благословенного в веках. Объяснение происхождения той или иной науки представляет собой лишь ту или иную вариацию исходного. К примеру, основной причиной происхождения арифметики явилось то, что субстанция может быть разделена многими способами и содержит различные части, а при определении происхождения астрономии — то, что субстанция по своей природе подвижна и обладает тремя видами движения.

Одна из глав посвящена доказательству того, что в существующих «вещах нет ничего, кроме субстанции и акциденции». Все рассматриваемые в трактате науки ученый разделяет на педагогические, естественно-научные и «божественную науку».

Заключительную главу сочинения представляет один из аспектов онтологии аль-Фараби — учение о первоначалах. Следуя античности, аль-Фараби выделял в качестве первоосновы четыре стихии — огонь, воздух, воду, землю. В данном трактате к ним добавляется небо. Вряд ли это взгляды собственно аль-Фараби. Очевидно, этот элемент привнесен. Необходимо также учитывать, что трак-

тат — латинский источник, где, возможно, искаженно представлена точка зрения аль-Фараби по этому вопросу.

**Об этике ученого.** В философском наследии аль-Фараби важное место занимают идеи об этике ученого, о нравственной оценке научной деятельности, месте, предназначении «действительного» ученого в общественной жизни, его ответственности за судьбы и будущее людей, его роли в предотвращении раздоров, кровопролитных войн и других социальных коллизий. По его мнению, если человек не обладает высокими нравственными качествами, добродетелями, он не может достичь заметных успехов в науке.

Занятия наукой помогают бороться против низменных страстей людей, преодолевать негативные явления, встречающиеся в обществе. Поэтому «знание и добрые нравы», или наука и воспитание, тесно взаимосвязаны. Тот, кто не обладает добрым нравом, считает аль-Фараби, не воспитан, и, если даже добивается каких-то результатов, выглядит жалким и смешным. Следовательно, нужно требовать, чтобы он прилагал усилия к овладению добродетелями.

Большое значение мыслитель придавал нравственным качествам ученых. Он призывал их быть искренними, не допускать корыстолюбия, так как их труды имеют не только теоретическое, но и воспитательное значение. По его мнению, настоящий ученый — это «истинный или совершенный философ», который должен быть не только полезен народу своими знаниями, но и являться образцом для нравственного подражания. В нем должны органически сочетаться научная зрелость, высокие нравственные качества. Поэтому «истинные философы» в отличие от «несовершенных» должны быть достойными своей высокой миссии — приносить людям добро.

Согласно аль-Фараби, философия как теоретическая наука дает основательное знание о сущности бытия, отличается доказательностью, ясностью, убедительностью. Следуя традиции своего времени, он придерживался точки зрения, что философия возвышается над всеми другими науками. Поэтому тот, кто стремится постигнуть философию, должен отвечать ряду требований интеллектуального и нравственного характера. Прежде всего он должен подготовить себя, очистить свою душу от низменных страстей, чтобы осталось только стремление к добродетели.

тельной истине, а не к наслаждению и властолюбию, и вместе с тем развить силу мышления и речи, чтобы они стали верными помощниками действительного философа <sup>12</sup>.

Мыслитель пытался раскрыть связь знания с опытом и с деятельностью людей, призывал их заниматься науками, приносящими пользу обществу. Отставание социальной задачи философии и его глубокое убеждение в том, что сущность этой науки требует от действительного ученого объединения теоретизирования с политической деятельностью, были новым в философии того времени.

Абу Наср четко выражает свое отношение к процессу освоения философии различными людьми и их нравственному облику. В зависимости от степени овладения философскими знаниями и характера использования их он разделяет ученых и всех претендующих на это звание на несколько групп: на совершенных (действительных философов), начинающих и «несовершенных» (ненастоящих) <sup>13</sup>. Ему принадлежит теоретическое обоснование «тенденции выделения

---

<sup>12</sup> См.: *Аль-Фараби. Философские трактаты.* С. 10—12.

<sup>13</sup> См.: *Аль-Фараби. Социально-этические трактаты.* С. 344—349.

философов как носителей особого знания», «недоступного некомпетентным людям», и высоких нравственных качеств. Он считает, что разработка теоретических посылок «должна принадлежать исключительно философам», которые должны уметь не только хорошо убеждать других, но и обладать во всех смыслах предельным совершенством. Способности философа в практических делах, т. е. главенствовании, не должны уступать его теоретическим добродетелям.

Согласно аль-Фараби, законодателем, первой главой или абсолютным правителем государства может быть только тот философ, который благодаря превосходству своего рассуждения обладает способностью выявлять условия, при которых законы становятся актуально необходимыми, дающими возможность народам достичь предельного счастья. Следовательно, если тот, кто выступает в качестве законодателя, имама, желает главенствовать, т. е. править государством, ему необходимо быть и философом. Под понятием «имам» в арабском языке подразумевается тот, считал аль-Фараби, кто выступает в качестве предводителя и руководителя.

В идеальном государстве философия «призвана главенствовать через посред-

ство философа-правителя, который вместе с тем должен обладать риторическими и поэтическими способностями, дабы наставлять на путь истинный широкою публику»<sup>14</sup>. Человек, достигший высшей степени «человечности» и благодаря своему разуму могущий сделаться имамом, т. е. правителем добродетельного города (государства), «должен быть совершенным философом и пророком одновременно. Тот, кто обладает лишь пророческим даром и не является в то же время в полной мере философом, не может считаться совершенным и не достоин быть правителем добродетельного государства»<sup>15</sup>.

Согласно аль-Фараби, глубокое овладение философским знанием невозможно без постоянного и настойчивого труда, без любви к нему. От того, кто посвятил себя этой науке, он требует нравственной чистоты, высокой искренности, трудолюбия. «Тот, кто хочет приступить к изучению [наук], должен по природе иметь предрасположение к теоретическим зна-

---

<sup>14</sup> Сагадеев А. В. «Знание» и познавательное отношение к действительности в средневековой мусульманской культуре: Предисловие // Роузентал Ф. Торжество знания: Пер. с англ. М., 1978. С. 16.

<sup>15</sup> Арабо-мусульманская философия в системе мировой культуры. М., 1983. С. 127.



ниям... Человек должен обладать прекрасным пониманием и представлением сущности вещей, и, более того, он должен быть сдержанным и стойким в процессе овладения [науками], должен по природе своей любить истину и ее борников, справедливость и ее приверженцев, не проявлять своеволия и эгоизма в своих желаниях, не быть жадным в еде, питье, от природы презирать страсти, дурные и все подобное этому. Он должен... быть благовоспитанным, легко подчиняться добру и справедливости и с трудом поддаваться злу и несправедливости, обладать большим благоразумием... Если этими качествами обладает юноша, который к тому же приступил к изучению [философии] и изучил ее, то тогда, возможно, он не станет ложным, ненастоящим, несостоятельным философом»<sup>16</sup>.

Деятельность настоящего философа и его образ жизни должны отвечать самым высоким нравственным требованиям. Поэтому «желающие изучить философию должны следовать путем стремления к действию и достижению цели. Стремление к действию осуществляется посредст-

---

<sup>16</sup> Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. С. 345, 346.

вом знания, ибо завершением знания является действие»<sup>17</sup>. Изучающий философию «должен прежде всего исправить свою природу так, чтобы свойства его чувственной души направлялись к истине, и только к истине, а не к наслаждению»<sup>18</sup>. Необходимо также систематически совершенствовать силу разума философа, чтобы воля его направлялась к правде.

Характеризуя «несовершенных», «ложных», как и кажущихся философами людей, Абу Наср продолжает: «Несостоятельным философом является тот, кто осваивает теоретические знания, не обладая наивысшим совершенством, чтобы привить свои знания другим [людям] по мере своих возможностей. Ненастоящим философом является тот, кто изучает теоретические науки, не искажая их, но кто не совершает добродетельных действий... а, напротив, во всем следует своим страстям и желаниям. Ложным философом является тот, кто изучает теоретические науки, не будучи от природы predisposed к этому»<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> *Аль-Фараби*. Философские трактаты. С. 11—12.

<sup>18</sup> Там же. С. 12—13.

<sup>19</sup> *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. С. 346.

Как ложные, так и ненастоящие философы, согласно аль-Фараби, не желая систематически и упорно работать, становятся бесплодными, вызывают у своих слушателей отвращение, в конечном счете они отходят от науки. Философские знания должны служить ученым для выполнения добродетельных задач, для свершения хороших поступков. На истинных философов общество возлагает большую этическую функцию — делать людям хорошо и воспитывать их делать добро. «Истинный же философ таков: если же он не находит себе применения, он не достиг этой ступени [истинного философа], такой философ бесполезен»<sup>20</sup> обществу. По мнению мыслителя, философия должна служить как каждому человеку, так и обществу для достижения благородных целей. «Поскольку мы достигаем счастья только тогда, когда нам присуще прекрасное, а прекрасное присуще нам только благодаря искусству философии, то из этого необходимо следует, что именно благодаря философии мы достигаем счастья. А ее-то мы постигаем при хорошем здравомыслии»<sup>21</sup>. Хорошее же здравомыслие достигается только при такой потенции ума, которая

<sup>20</sup> Там же. С. 348.

<sup>21</sup> Там же. С. 35.

должна наличествовать только у настоящих философов.

Аль-Фараби в своих сочинениях выступает как глубокий знаток истории философии<sup>22</sup>. Определяя предмет, структуру и задачи философии как науки, изучающей законы, свойственные бытию в целом, он также всесторонне анализирует этические проблемы усвоения философских знаний. Поэтому, рассматривая цель и содержание философии, мыслитель из Отрара ставит конкретные задачи перед «совершенными» философами, которые хотят овладеть теоретическими знаниями. В них он видит орудие достижения добра, наивысшего счастья. «А совершенным [философом] в абсолютном смысле является тот, кто достигает сначала теоретических, а затем практических добродетелей посредством достоверного знания, а уже потом способен наделить обоими [видами добродетелей] народы и города...»<sup>23</sup>.

Интеллектуальные достоинства людей науки, согласно аль-Фараби, неотдели-

---

<sup>22</sup> Подробно см.: Бурабаев М. С. Отношение к предшествующей философии в учении аль-Фараби // Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. С. 3—104.

<sup>23</sup> Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. С. 336—337.

мы от этических; мудрый — значит высоко нравственный, добрый, искренний. «Если они оба [хороший нрав и сила ума] имеют место, то мы получаем превосходство и совершенство в нас самих и в наших действиях»<sup>24</sup>. Истинный философ должен обладать «абсолютной мудростью» и применять ее не только в других науках, но и в практических делах, чтобы приносить наибольшую пользу людям. Он не должен быть «распутным, прожорливым, жадным», вообще «с плохим нравом, ибо мудрость несовместима с плохим нравом... он не должен бояться смерти, собирать деньги, кроме как для нужд»<sup>25</sup>. Тому, кто говорит от имени науки о мудрости, утверждает аль-Фараби, следует быть совершенным человеком, «со свободным умом», «с правильным характером», любящим науку, не предпочитающим ей мирские дела, т. е. материальные выгоды, быть воспитанным, правдивым, искренним, честным, заниматься не только интеллектуальной, но и физической работой.

Действительный ученый — это истинно добродетельный человек, ему не страшна смерть. Перед лицом смерти он должен

<sup>24</sup> Там же. С. 11.

<sup>25</sup> *Аль-Фараби*. Историко-философские трактаты. С. 356.

сохранять высокое нравственное достоинство, не впадать в панику и ценить жизнь, стараясь продлить ее для совершения блага. Здесь Абу Наср как бы развивает мысль Аристотеля из «Никомаховой этики» о том, что человек смертен, но, «насколько возможно, надо вышаться до бессмертия... и делать все ради жизни»<sup>26</sup>. Если умирает настоящий ученый, то нужно оплакивать не его, считает аль-Фараби, а его соотечественников, которым он был нужен. Смерть страшна порочным людям, они впадают в смятение, ибо теряют все, чего достигли «посредством лжемудрствования и обмана», — честь, славу, богатство, власть, ложное счастье.

К разряду действительных ученых аль-Фараби относил только тех, кто имел своих последователей. «Сократ имел своих учеников, Платон и Аристотель — тоже, ведь наука, как закрытый родник: добиться пути к ней можно только с помощью знаний и учеников»<sup>27</sup>. Абу Наср считал, что ученый не должен пренебрегать обучением юношей, а также тех, кто ниже его по уровню образования, и тех.

<sup>26</sup> Аристотель. Соч. В 4-х т. М., 1984. Т. 4. С. 283.

<sup>27</sup> Аль-Фараби, Историко-философские трактаты. С. 357.

которые старше его или подобны ему, чтобы улучшить земные жизненные условия людей. Тех ученых, которые не имели преданных делу науки последователей и единомышленников, он сравнивал с бесплодным деревом и называл также «несовершенными».

Аль-Фараби признавал как индивидуальные, так и общечеловеческие этические нормы. По его мнению, не только философ, но и любой человек способен приобрести все положительные моральные качества, в том числе и добродетель, ничему не подчиненную и ни с чем не связанную. Он считал, что добродетель (ал-фазилат) — это всякая вещь, существующая объективно для добра, добро же человек должен желать всем. Чистая добродетель — это земное счастье, счастье не только для себя, но и для окружающих. Абу Наср основными добродетелями философа считает его разум и знание, с которыми и связывает его способности в достижении счастья для себя и для других. Наиболее хорошим качеством философа является знание, а лучшим достоинством — его разум, свойством которого является здравомыслие.

Настоящие люди науки, а также «совершенные философы», согласно аль-Фараби, должны руководствоваться об-

щепринятыми большинством мудрецов этическими (нравственными) нормами — посылками, содержащими общие поступки, «которые одни и те же у всех добродетельных народов». Этические нормы будут общепринятыми, если «все люди считают, что каждый человек должен быть воспитан посредством их и должен приучаться [к чему-либо] посредством их, независимо от того, хочет [этого другой] или противится этому»<sup>28</sup>. Если кто отказывается от соблюдения общепринятых этических норм, то он должен наказываться. Эти нравственные нормы также нельзя подвергать сомнению, так как они есть начала добродетельной цели, и они не могут доказываться и опровергаться посредством того, что более ясно, чем они. «Поэтому, как правило, сомневающиеся в них превращаются в злых людей, имеющих дурные нравственные качества. Они не имеют общих дел с жителями добродетельных городов». Такие люди не желают счастья другим. Если они восстают против принятия этих нравственных норм и отказываются их выполнять, то их следует строго наказывать за эти «поступки», представляющие собой

---

<sup>28</sup> Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. С. 517.



неуважение, поношение общепринятых этических норм»<sup>29</sup>.

Отношение к общепринятому этическому воззрению, считал аль-Фараби, должно быть подобно поклонению самому святому, почитанию родителей и т. п. И так, человек не должен в них сомневаться, поэтому, когда высказывают, «надо ли почитать родителей или нет?», и подобное этому, то это не подвергается доказательству и опровержению<sup>30</sup>.

Абу Наср резко осуждал тех, кто ставит перед собой цель использовать науку, прежде всего философию, в корыстных целях, например для наживы, достижения власти, мнимого счастья или завоевания ложного авторитета. Он смело и аргументированно вскрывал причину тех превращений научной истины, которые сознательно допускали некоторые «ученые», в особенности духовенство. Они в основном занимались лишь накопительством богатства, делами своей жизни. Главными причинами подобных явлений, считал аль-Фараби, являются корыстолюбие, вытекающее из их личных интересов, побуждение верно служить «недоб-

---

<sup>29</sup> Там же. С. 517, 518.

<sup>30</sup> Там же.

родетельным» главам города и их ненависть к научной истине.

В целом мыслитель дал верную оценку господствующей религиозной морали в средневековом обществе, где мерилom человеческого достоинства было богатство, в результате чего царила несправедливость, бедный человек был унижен и не имел возможности получить образование, развивать свои интеллектуальные способности.

Высшим примером действительного ученого был сам аль-Фараби. Известно, что он «вел умеренный и скромный образ жизни, предпочитая быть вдали от придворной суеты, довольствоваться одним дирхемом в день, несмотря на блестящие предложения, так как это давало ему возможность сосредоточенно работать»<sup>31</sup>.

Аль-Фараби воспел высокое значение разума и знаний, принципы братства и дружбы народов, показал «ограниченность религиозного обоснования морали»<sup>32</sup>, подверг критике отрицательные черты феодальной морали современного ему общества, хотя он и не смог выявить социальные причины этих пороков. Тем не менее многие этические положения

---

<sup>31</sup> *Аль-Фараби. Социально-этические трактаты* С. XIV—XV.

<sup>32</sup> *Марксистская этика. М., 1976. С. 23.*

его не утратили свою познавательную значимость и в современных условиях<sup>33</sup>.

**Медицинские и точные науки.** Одним из развитых разделов естественных наук эпохи аль-Фараби была медицина — как наука и как «искусство врачевания». В античности и средневековье философские и медицинские знания были тесно взаимосвязаны, многие философы одновременно были врачами, и наоборот.

Сочинения по вопросам медицины в творческом наследии аль-Фараби указывают на основательное знание ученым теоретических истоков этой науки и на его глубокое знакомство с ее историей. Его медико-философские идеи только в последние годы стали предметом исследования советских ученых в связи с изучением и переводом на русский язык его трактатов «Об органах человеческого [тела]» и «О возражении Галену по поводу его разногласий с Аристотелем относительно органов человеческого тела». Кроме этих работ проблемам медицины

---

<sup>33</sup> Подробно см.: Социальные, этические и эстетические взгляды аль-Фараби /Бурабаев М. С. и др. Алма-Ата, 1984. С. 75—114.

посвящено еще одно сочинение аль-Фараби — «Об органах [тела] животного, их функциях и потенциях».

Медицинские трактаты интересны не только тем, что они еще раз доказывают наличие тесной связи естественно-научных и философских идей аль-Фараби с достижениями классической древнегреческой науки, но и тем, что свидетельствуют о его борьбе за чистоту и научную достоверность знаний, об энциклопедическом характере его интересов и аналитическом подходе к решению сложных проблем науки. «Цель наша заключается в том, — писал аль-Фараби в трактате «Об органах человеческого [тела]», — чтобы вскрыть то общее, что содержится в исследованиях Галена и Аристотеля относительно органов человеческого тела, показать, какова возможность познания их путем наблюдения и непосредственного восприятия, [а также] какова возможность познания путем логического осмысления процессов, происходящих в организме человека; [выявить] виды здоровья и болезней, присущих человеческому организму в целом и его отдельным органам.

Взгляды Галена и Аристотеля совпадают как взгляды врача и естествоиспытателя, [хотя] и преследуют различные

цели. [Метод] и цель Галена чисто медицинских. [Метод] Аристотеля — это метод естествоиспытателя, а цель его — совершенство рассуждения, но оба они рассматривают это как область искусства». В связи с этим аль-Фараби дает определение предмета медицины и естествознания, выделяет их различные функции и цели. «Медицина изучает функции здоровья в человеческом теле и в каждом из его органов, ибо медицина — это искусство, опирающееся на истинные принципы, которые способствуют сохранению здоровья человеческого организма и каждого его органа». Что касается естествознания — это теоретическое искусство, с помощью которого достигается достоверное знание природных тел и присущих им акциденций.

По его утверждению, естествознание служит для разъяснения сущности каждой естественной вещи, изучения материи, формы, действующей причины, которые составляют ее бытие, и цели, ради которой данная вещь существует, а равно разъясняет и каждый индивидуальный признак. Он особо выделяет задачи, цели и функции медицины как практического искусства: «Медицинские действия направлены... на то, чтобы посредством этих действий возвращать здоровье тому,

кто поражен каким-либо недугом». Задачей медицины, согласно аль-Фараби, является изучение не только причин болезней человека, но и средств сохранения его здоровья, его отдельных органов и устранения недугов.

На протяжении 1500 лет Клавдий Гален (ок. 130 — ок. 200 г.) был непревзойденным авторитетом на Западе. Его мнение было законом, не подлежащим обсуждению и критике. Даже явные ошибки, допущенные им, не подвергались исправлению.

Телеологическая трактовка жизненных явлений пронизывает многие труды Галена и, в частности, его основное анатомо-физиологическое сочинение «О назначении частей человеческого тела» (М., 1971). Аль-Фараби впервые в истории науки указал на многие его ошибки. «Мы, — отмечал он, — восприняли правильные высказывания Галена, воздав ему хвалу за них, а то, что противоречит истине, не приняли и отбросили их».

Опираясь на различные произведения Аристотеля по естествознанию, а также на сочинения Галена, аль-Фараби как идейный последователь Стагирита полемизирует с Галеном и другими александрийскими анатомами, которые,

по мнению Второго учителя, часто выступали против научных доводов Аристотеля в отношении физиологии и анатомии животного организма.

Особое внимание в медицинских трактатах аль-Фараби уделяет характеристике причин возникновения болезней, которые рассматриваются на основе их причинно-следственной связи с внешними воздействиями. Ученый указывает на роль окружающей среды, лекарств и пищи в устранении болезней и сохранении здоровья, опыта и знаний врача, использование им различных лекарств, инструментов для лечения людей.

Проблем медицины и врачевания аль-Фараби касается также в работе «Афоризмы государственного деятеля». При анализе причин болезней и цели медицины он исходит из своей философской концепции о единстве бытия, в частности о единстве организма и взаимозависимости его различных частей. «Врач лечит каждый больной орган в отдельности, — пишет ученый, — только соотнося его со всем телом и органами, примыкающими к нему и связанными с ним, дабы лечить его таким образом, чтобы это принесло ему здоровье, из которого извлекают пользу все тело и органы, прилегающие к [больному органу] и связанные с

ним...»<sup>34</sup>. Знание взаимной причинной зависимости всех органов тела должно быть важнейшим принципом врачевания. Если врач не соблюдает этого, то он приносит вред здоровью человека.

Согласно аль-Фараби, нарушение здоровья отражается на состоянии душевных, мыслительных и иных способностей человека. Здоровье, болезнь, смерть и прекращение психической деятельности — неотъемлемые атрибуты всего живого. Они свойственны «каждому из видов животных, а также человеку, подобно тому как равенство и неравенство свойственны любым количественным отношениям».

Публикуемые в настоящей книге медицинские трактаты свидетельствуют о глубоком научном понимании аль-Фараби принципа регуляции жизнедеятельности организма человека как единства системы его многочисленных органов и частей. Он, несомненно, был хорошо знаком с достижениями биологической и медицинской науки своего времени, и при трактовке их подходит к ним как врач-теоретик и как естествоиспытатель-теоретик, т. е. как философ.

Особый интерес представляют требова-

---

<sup>34</sup> *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. С. 192—193.



ния, предъявляемые аль-Фараби к медицине как «некоему виду» практического искусства, связанного «со знанием объекта труда и действий, посредством которых оно достигает своих целей». В понимании предмета, задач и целей медицины аль-Фараби стоял на научно-материалистических позициях, и в этом отношении он был непосредственным предшественником великого ученого-медика средневековья, автора многотомного «Канона врачебной науки» Абу Али Ибн Сины, который в понимании и изложении теории медицины следовал аль-Фараби<sup>35</sup>.

Прогрессивная точка зрения аль-Фараби четко выявляется при подходе к тем проблемам, в решении которых он стоит на естественно-научных позициях. Так, сторонники философии калама доказывали наличие вакуума в природе, они заявляли, что есть пустота, т. е. существует одно или несколько пространств, лишенных всякой первоосновы. В сочинении «Существо вопросов» аль-Фараби утверждал, что мир состоит из взаимосвязанных веществ, тел; пустоты, свободной от всякого тела, не существует, и «мир... не заканчивается пустотой или заполнен-

---

<sup>35</sup> См.: *Аль-Фараби. Философские трактаты. С. XXXVIII; Хайруллаев М. Абу Наср аль-Фараби. С. 119.*

ным пространством». Ученый на основе научного анализа результатов конкретного физического опыта с водой и сосудом опроверг тезис о наличии абсолютного вакуума. В трактате «О вакууме» он не только допускает наличие еще неизученных предметов и нераскрытых тайн природы, но и обращает внимание на необходимость учета их физических свойств и возможных воздействий при научных поисках, особенно при конечных результатах.

В эпоху аль-Фараби получила широкое распространение и алхимия, но она отличалась от астрологии и магии тем, что содержала определенный позитивный материал. Впоследствии из нее выделилась научная химия. Наряду с достоверными фактами алхимия содержала и в корне ошибочные представления о ее возможностях, что направило ее развитие в порочное русло. Алхимики пытались получить некий «философский камень» и при его помощи превратить дешевые металлы в золото и серебро, а также получить некий «жизненный эликсир», исцеляющий всякие недуги и продлевающий жизнь.

Одним из первых на средневековом Востоке с решительной критикой алхимиков выступил аль-Фараби. Он попы-

тался отделить позитивное в алхимии от ненаучного, достоверное от ложного. В трактате «О необходимости искусства химии» он писал: «Заблуждающиеся в этом искусстве подразделяются на два вида: первые отвергают и искажают его, вторые признают его, но превышают его возможности». Первое направление являлось результатом веры в сверхъестественное, таинственное, т. е. божественное, второе, хотя и заблуждалось, стремилось понять строение материи, пользоваться экспериментальным методом и различными инструментами для работы с химическими веществами.

Развитие науки в эпоху аль-Фараби «отличалось тем, что ее — в добавление к тому, что она опиралась на упорядоченное философское мышление, — подкрепляли разнообразные опыты»<sup>36</sup>. Ученые использовали в своих исследованиях научные методы, т. е. точность наблюдений и регистраций, а также предположения в виде различных гипотез, проведение опытов и их неоднократное повторение. Благодаря опытам аль-Хорезми (ок. 787 — ок. 850 г.), аль-Фараби, Ибн Сина, аль-Бируни добились значительных успе-

---

<sup>36</sup> Арабо-мусульманская философия в системе мировой культуры. С. 80, 81.

хов. Выдающиеся достижения средневековых ученых Востока в химии, физике, оптике, астрономии, медицине, математике и других науках во многом были связаны с признанием «опыта как основы научного исследования». По словам выдающегося химика Джабир Ибн Хайяна, современника аль-Фараби, «долг занимающегося физическими науками и химией — работа по проведению опытов. Знание приобретается только посредством их»<sup>37</sup>. Он же впервые в истории науки высказал мысль о возможности создания живых существ искусственным путем.

Наука химия, считал аль-Фараби, необходима обществу и может принести огромную пользу в раскрытии сущности некоторых химических процессов и соединений, если она будет руководствоваться научными принципами и не претендовать на невозможное. Драгоценным камням присущи естественные свойства, и в природе нет аналога, который бы заменил их. На химию следует смотреть не как на искусство превращения дешевых металлов в золото и серебро, а как на часть естественной науки, имеющей своим объектом явления природы. Аль-Фа-

---

<sup>37</sup> Цит. по кн.: Фролова Е. А. Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983. С. 98.

раби отмечал, что понять и постичь «искусство химии» возможно, только изучив логику, философию, математику и физику.

В его научном наследии особое внимание уделяется проблемам физики, так как она «рассматривает естественные тела и присущие им акциденции. Она объясняет вещи, от которых, благодаря которым и для которых существуют данные тела и присущие им акциденции»<sup>38</sup>. Физику аль-Фараби делит на восемь больших подразделов и подробно анализирует их. Так, музыку он относит к разделу математики и рассматривает звуки в тесной связи с принципами физики. «В музыке, — читаем в трактате «О некоторых принципах физики», — элементы, воспринятые из естественной науки, то есть из физики, логически предшествуют друг другу. Элементы, взятые из геометрии и арифметики, следуют за ними. Следовательно, нам нужно начать с изучения первых принципов, заимствованных из естественной науки, то есть из физики. Ибо нельзя было бы изучать арифметику, не прибегая к принципам, взятым из геометрии, точно так же нельзя было бы понять геометрию, не воспользовавшись

<sup>38</sup> Аль-Фараби. Философские трактаты. С. 162, 168—169.

---

принципами, заимствованными из физики».

**О музыке и музыкальной гармонии.** Абу Насру принадлежит великая заслуга во всестороннем развитии теории музыки. Он посвятил специальные сочинения музыкальной науке — «Большую книгу о музыке», «Книгу об элементах науки о музыке», «Введение в музыку», «Классификацию ритмов» и др. В совершенстве владея классическим наследием древних, в первую очередь Аристотеля, Евклида, аль-Фараби создал оригинальный метод построения теории музыки, которая в то время стала одной из совершенных отраслей науки, занимавшей стыковое положение между математикой, физикой и искусством.

В своих музыкальных трактатах мыслитель Востока развивал материалистическую концепцию музыки и осветил проблемы этого искусства в самых различных аспектах. Главным объектом музыкальной теории, считал аль-Фараби, является изучение музыкальной сущности, которая может быть продуктом природы или продуктом искусства. «Музыкальная теория в принципе рассматрива-

ет индифферентно все, что воспринимает наше ухо, независимо от того, является ли ощущение естественным или нет, но ее основным объектом является изучение того, что для нас представляет естественное ощущение, остальное является вторичным и изучается только косвенно. Здесь так же, как в естественной науке (физике), где основным объектом является изучение *сущности* и всех *естественных свойств тел*, тогда как *случайные* свойства здесь являются вторичными, косвенными»<sup>39</sup>.

Музыка в классификации наук Абу Насра отнесена к числу наук математических, что не исключало отношения к ней как к художественному творчеству, призванному эмоционально воздействовать на слушателя. «Мы считаем, — отмечал аль-Фараби, — что музыка подчиняется и синтаксису употребляемого языка. Она следует равно и правилам риторики и поэзии, т. е. законам двух видов искусства, связанных с диалектикой... Музыка связана с математикой, по-

---

<sup>39</sup> *Аль-Фараби*. Большая книга о музыке. С. 35. (В настоящее время эта книга переводится на русский язык. Ссылки на сочинение даются по рукописи, хранящейся в отделе истории философии Института философии и права АН Казахской ССР.)

скольку целью ее является изучение нот и всего, что с ними связано, как величин и количеств. Учение о музыке связано с математикой по тем же причинам, что и метрика»<sup>40</sup>. Таким образом, ученый отмечает, что некоторые принципы, необходимые для изучения музыки, взяты из ряда родственных наук, другие — из естественной науки, т. е. физики, геометрии, арифметики, многие же взяты из музыкальной практики различных народов.

Мыслитель развивал не только музыкальную теорию, но и музыкальную эстетику. Подчеркивая огромное эмоциональное воздействие музыки на слушателя и ее воспитательную роль, он писал, что музыкальная наука «заключается в изучении видов мелодий, того, из чего они слагаются, для чего их слагают, какими они должны быть, чтобы их действие проникало глубже и трогало сильнее»<sup>41</sup>.

Следуя традиции древних греков, в частности Аристотелю, аль-Фараби музыкальную науку в целом делил на две части: музыкальную практику и теорию музыки. Но у Стагирита теория и прак-

---

<sup>40</sup> Там же. С. 82.

<sup>41</sup> *Аль-Фараби. Философские трактаты.* С. 156



тика музыки независимы друг от друга. У него отсутствует цельная музыкальная теория; его суждения «о музыке не отличаются ни обилием, ни большой глубиной, хотя здесь у него мелькают гениальные наблюдения»<sup>42</sup>.

Подобно тому как поэтика и риторика рассматривались аль-Фараби в качестве составной части науки логики, учение о музыке разрабатывалось им в качестве одной из основных дисциплин, составлявших тогда математику. На становление этого учения определенное влияние оказало музыкально-теоретическое наследие пифагорейцев, Платона, Аристотеля, Птолемея и других. Однако в целом оно развивалось на основе обобщения непосредственной музыкальной практики народов Среднего и Ближнего Востока. «Таким образом, всякий может увидеть, что мы в нашем труде обращаемся не только к признанным теоретикам, как это обычно принято делать... но также и к музыкантам-практикам, а также ко всем...» общепризнанным музыкальным композициям различных наро-

---

<sup>42</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. Т. 4. С. 545.

дов<sup>43</sup>. Аль-Фараби отбросил также наивные выдумки, связывавшие зарождение музыкального искусства с «деятельностью» Ноя, Пифагора и других полубогатых и мифических личностей. Мелодии, согласно воззрению мыслителя Востока, появились в результате развития интонационного богатства человеческой речи, потребности людей в общении, их предрасположенности к подражанию и склонности ко всему прекрасному и стройному.

Передовая музыкально-теоретическая мысль эпохи аль-Фараби рассматривала музыку в связи с высокими гуманистическими идеалами. С песней, музыкой связывались свободолюбивые мечты. В ней выражалось возмущение самовластием и произволом завоевателей. Ислам как господствующая идеология противился прогрессу музыки. Мусульманская схоластическая философия «безусловно отрицала разумно-познавательное, эстетическое значение и роль музыки»<sup>44</sup>. Прогрессивные мыслители в теориях музыки разрабатывали эстетические проблемы, связанные с классификацией самого уче-

---

<sup>43</sup> Аль-Фараби. Большая книга о музыке. С. 322.

<sup>44</sup> Розеншильд К. История зарубежной музыки. М., 1973. С. 52.

ния о музыке, с изучением своеобразия эмоционального воздействия музыкальных композиций на душу людей, их этического общественного значения.

В своих музыковедческих трудах аль-Фараби высказал и всесторонне обосновал положение о лечебных (благотворных) свойствах музыки, а также особо подчеркивал ее воспитательную, общественную роль. Музыкальная «наука полезна в том смысле, — писал он в трактате «О происхождении наук», — что умеряет нравы тех, которые потеряли равновесие, делает совершенными тех, которые еще не достигли совершенства, и сохраняет равновесие у тех, которые находятся в состоянии равновесия. Эта наука полезна и для здоровья тела, ибо когда болеет тело, то чахнет и душа, когда тело испытывает помехи, то испытывает помехи и душа. Поэтому исцеление тела совершается таким образом, что исцеляется душа, что ее силы... приспособляются в ее субстанции благодаря звукам, производящим такое действие».

Практическая наука о музыке состоит в том, считал мыслитель Востока, чтобы находить виды воспринимаемых слухом мелодий на природных инструментах (музыкальная способность человека и

деятельность его органов) или искусственных, например флейте, лютне.

Теорию музыки аль-Фараби делил на пять крупных подразделов. В первом речь идет о началах и принципах этой науки. Даются описание способов применения этих основ и методы изучения этого искусства.

Второй подраздел посвящен элементам (основам) музыкального искусства, где излагаются положения об извлечении тонов: о количестве, качестве их видов, разъясняются отношения одних тонов к другим и приводятся доказательства всего этого и т. п.

Третий трактует о согласовании всего того, что говорилось об элементах с помощью рассуждений и доказательств, в различных музыкальных инструментах, применяемых в музыке, об их создании и умелом применении.

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

Пятый охватывает композицию мелодий вообще, затем композицию совершенных мелодий, которые применяются в поэзии согласно определенному порядку, строю и способу поэтической речи соответственно тем или иным целям музыкальной мелодии.

Теоретическая наука о музыке, носящая умозрительный характер, считал аль-Фараби, дает знание о гармонии, тонах и мелодиях, а также о причинах всего, из чего создаются мелодии, но не постольку, поскольку она связана с материей, а в абстрактной форме, безотносительно к инструменту и всякой материи<sup>45</sup>.

Приоритет теории, присущий античной философии греков, сказывается на ее методологических установках: в научном познании действительности на первый план выступает умозрение. Эксперимент почти отсутствует. Это отразилось на создании логических теорий, в которых мало места уделяется индуктивным умозаключениям. Неравномерное соотношение теории и практики у Аристотеля проявляется в отрешенности знания от практических целей. «Мы считаем, — писал он, — владеющих каким-то искусством (научным знанием. — М. Б.) более мудрыми, чем имеющих опыт»<sup>46</sup>.

При всем уважении к наследию великих предшественников Абу Наср не преклонялся слепо перед их авторитетом,

---

<sup>45</sup> См.: *Аль-Фараби. Философские трактаты.* С. 156—158; *Он же. Математические трактаты.* С. 29—31.

<sup>46</sup> *Аристотель. Соч. Т. 1. С. 66.*

когда их концепции не соответствовали данным науки. Эпоха, в которую он жил, характеризуется развитием торговли и ремесел; на смену безынициативному рабскому труду приходит труд свободных горожан. Роль практики возрастает. В наследии аль-Фараби постоянно подчеркивается взаимосвязь знаний и опыта, а в его логической системе метод индукции получает широкую разработку. Подразделяя разумную силу на практическую и теоретическую, он на первое место ставил практическую деятельность. Для того чтобы глубоко изучить искусство музыки, считал он, необходимо пользоваться научными методами анализа и синтеза, индукции и дедукции. «Когда первые (исходные) принципы какой-либо вещи, то есть ее исходные элементы, скрыты, — писал ученый, — то для того, чтобы их раскрыть, мы пользуемся методом индукции. Затем, как только эти принципы будут нами определены, мы сделаем из них ряд выводов, то есть выведем из них следствия путем дедукции»<sup>47</sup>.

Аристотель считал, что музыкальная теория не имеет «никакого отношения к практическому умению игры на музы-

---

<sup>47</sup> Аль-Фараби. Большая книга о музыке. С. 89.

кальных инструментах, и практический навык такой игры может обойтись совершенно без музыкальной теории»<sup>48</sup>. В отличие от Аристотеля, который отдавал предпочтение «чистой теории», аль-Фараби стоял на научных позициях в решении вопросов взаимоотношения теории и опыта. «Нам важно только знать, — считал он, — что музыкальная практика значительно предшествует теории. Теория появляется только тогда, когда практика прошла все свое развитие, когда уже существуют мелодии, завершенные музыкальные сочинения... Одним словом, теория и практика музыки дополняют друг друга, совокупность их составляет учение о музыке»<sup>49</sup>.

Абу Наср различал три рода цели (вида) музыки по степени воздействия на человека: музыка первого рода просто доставляет удовольствие; музыка второго рода выражает (и вызывает) страсти; музыка третьего рода возбуждает наше воображение. «Естественная мелодия (музыка) обычно оказывает на человека одно из этих названных действий, заставляя испытывать его либо всех людей,

---

<sup>48</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. Т. 4. С. 546.

<sup>49</sup> Аль-Фараби. Большая книга о музыке. С. 43, 83.

либо их большинство. Мелодии, оказывающие наиболее общие воздействия, наиболее естественны»<sup>50</sup>. Музыка, обладающая всеми тремя качествами, наиболее совершенна, самая прекрасная и впечатляющая. Ее влияние подобно в какой-то мере поэзии.

Глубокий смысл эстетических взглядов аль-Фараби проявился при характеристике им таких свойств прекрасного, как симметрия, целесообразность, пропорция, мера, гармония, т. е. когда раскрывается связь прекрасного с другими категориями эстетики. Идея гармонии в рассматриваемую эпоху занимала ведущее место в эстетике.

Мусульманские схоласты утверждали, что объем, форма, пропорция и симметрия в предметах имеют извечное божественное начало, они — копии неизменных качеств и лишены эстетического значения. Выступая против подобных измышлений, аль-Фараби утверждал, что симметрия, форма, пропорция, гармония, ритм, цвет выступают как выражение преобразованной действительности.

Учение о гармонии на средневековом Востоке в какой-то мере было возрождением традиций древнегреческой эстетики.

---

<sup>50</sup> Там же. С. 19.



Здесь существовали два направления в понимании гармонии. Одно из них на ранних этапах продолжало пифагорейско-платоновскую традицию, признававшую космологическую концепцию гармонии, символику и мистику чисел (в частности, в трудах аль-Кинди, в «Посланиях Братьев чистоты»). Это направление рассматривало гармонию в широком метафизическом плане как вторичное проявление «всеобщего блага» и толковало ее в пифагорейском духе. Во всей античной эстетике и особенно у неопифагорейцев, считает А. Ф. Лосев, «гармония» доведена до такой степени, что прямо можно говорить о каком-то идолопоклонстве перед нею<sup>51</sup>. Решительно все на свете обязательно гармонично, при этом абсолютно игнорируются специфические ситуации, объективные условия жизни. Так, космологическая теория аль-Кинди гласила: «Гармония имеет место во всем, и очевиднее она обнаруживается в звуках, в строении вселенной и в человеческих душах...»<sup>52</sup>. Она была непосред-

---

<sup>51</sup> Подробно см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. Т. 6. С. 30.

<sup>52</sup> Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв. М., 1961. С. 50.

венно связана с мистическими представлениями пифагорейцев об универсальной гармонии и «музыке сфер».

Подобное толкование концепции гармонии подвергли обоснованной критике аль-Фараби, Ибн Сина, аль-Бируни, исходившие в своих учениях не только из предшествующих теоретических положений, но и из живой практики и достижений науки. «Мнение пифагорейцев, — писал Абу Наср, — что планеты и звезды при их движении порождают звуки, которые гармонически сочетаются, является ошибочным. В физике доказано, что их гипотеза невозможна, что движение небесных светил и звезд не может породить какого-либо звука»<sup>53</sup>.

Однако сама идея гармонии не была отброшена. Принципы соразмерности, пропорциональности, уравновешенности в наследии аль-Фараби связываются с конкретными науками — архитектурой, музыкой, математикой, механикой и т. п. Идея гармонии продолжала развиваться в рамках тезиса: «Ничто среди природных вещей не существует напрасно»<sup>54</sup>, — вы-

---

<sup>53</sup> Аль-Фараби. Большая книга о музыке. С. 36.

<sup>54</sup> Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. С. 59.

ражавшего сущность эстетического восприятия природы передовыми мыслителями. Это положение эстетики, выдвинутое аль-Фараби, согласно которому формы бытия необходимо вытекают из природы существующих вещей, своим острием было направлено как против понимания природных процессов согласно корану («Аллах наш! Не создал ты этого попусту»), так и против идеалистического учения ашаритов, утверждавших, что причинная связь между явлениями не присуща самой объективной действительности, что представления о причинности имеют своим источником лишь привычку людей и что аллах может каждое мгновение наделять предметы самыми различными и даже противоположными свойствами и формами. С точки зрения своего эстетического содержания идея гармонии в наследии среднеазиатских мыслителей выражала «прежде всего представление о взаимодействии, взаимоприспособленности и соподчиненности частей универсума, о взаимосвязанности материальных субстанций, дополняющих друг друга и оказывающих одна другой определенное рода услуги, об иерархической структуре вселенной и

о закономерностях, ритмично повторяющихся в различных сферах бытия»<sup>55</sup>.

Опровергая взгляды мусульманских теологов, передовые мыслители доказывали, что вселенная представляет собой некую стройную систему, каждый элемент которой выполняет известную функцию и потому имеет строго оправданную форму, размер и положение. Одно из проявлений гармонии аль-Фараби видел в последовательном, согласованном расположении «царств природы», обусловленном большей или меньшей соразмерностью смеси элементов в различных видах субстанций<sup>56</sup>. Это положение предполагало существование предметов, прекрасных по виду (или роду) и по своей индивидуальной форме. Так, видовое совершенство, согласно Ибн Сине, носит относительный характер, так как каждая вещь в своем роде совершенна, как только возможно. «Всякую вещь, — писал он, — у которой сразу есть все, что у нее должно быть, так что ничего больше не

---

<sup>55</sup> Сагадеев А. В. Очеловеченный мир в философии и искусстве мусульманского средневековья: (По поводу одной типологической концепции) // Эстетика и жизнь: (Сб. статей). М., 1974. Вып. 3. С. 477.

<sup>56</sup> См.: Аль-Фараби. Философские трактаты. С. 252—253.

надобно, чтобы вещь была осуществлена в полной мере, называют совершенной. А то, что не имеет всего и чему не достает чего-то, что не осуществлено, называют несовершенным»<sup>57</sup>.

Аль-Фараби и Ибн Сина были сторонниками рационалистической концепции в понимании гармонии. Это второе направление, бывшее обобщением практики, получило глубокое осмысление в теории музыки, в искусстве зодчих, художников-орнаменталистов и выразилось в геометрической гармонизации пространственных структур и архитектурно-художественной формы.

Весьма ценной является мысль аль-Фараби о том, что гармония существует объективно не только в природе, но и в произведениях искусства — в поэзии, музыке, архитектуре и т. п. Проблемам свойств и структуры музыкальной мелодии, лада, тона, естественного ритма, гармонии звука и красок посвящены многие страницы его «Большой книги о музыке». Мыслитель выступает за соразмерность «созвучия тонов, издаваемых либо человеческим голосом, либо инструментами...». Есть звуки, которые «сами

---

<sup>57</sup> *Ибн Сина (Авиценна)*. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 160.

по себе дисгармоничны, но, будучи смешаны с другими и слегка изменены, могут стать гармоничными»<sup>58</sup>.

Звуки музыки, ценные в эстетическом отношении, считал Абу Наср, удовлетворяют человека и чувственно. Звуки, которые «режут» слух, являются чувственно-неприятными. Они вызывают отвращение и не являются эстетически ценными. «Звуки слишком резкие и оглушительные не являются естественными, так же как издающие их инструменты. Этими звуками пользуются в особых случаях [на поле битвы], их действие можно сравнить с действием лекарств или даже яда, они предназначены для того, чтобы оглушать и ошеломлять»<sup>59</sup>. Поэтому дисгармоничное сочетание звуков вызывает неприятные ощущения и исключает возможность эстетического наслаждения.

Для анализа идеи гармонии аль-Фараби приводил многочисленные примеры из истории, практики и теории музыки. С большим вниманием исследуя музыкальные сочинения тюркских, эфиопских, суданских, арабских племен, славянских народов, персов, греков, византийцев, он писал: «В них можно отличить

<sup>58</sup> *Аль-Фараби*. Большая книга о музыке. С. 26.

<sup>59</sup> Там же.

два вида нот: одни из них можно сопоставить с целой основой и нитью ткани... Другие ноты, наоборот, выполняют роль украшения, орнамента и вообще всех второстепенных элементов какого-либо строения... имеющей основу и нить, представленные первой категорией нот»<sup>60</sup>. Первую категорию нот ученый называл «принципами» или основами, т. е. фундаментальными, основными элементами музыки. Ноты второй категории он обозначал как дополнительные. Многие из них приумножают красоту и волшебство мелодии, другие же могут оказаться лишними или даже неприятными для слуха. Поэтому, считал Абу Наср, дополнительные ноты также делятся на два вида: одни из них естественны и добавляют новые черты совершенства к звучанию мелодии, другие же такой роли не выполняют.

Для получения стройной созвучной мелодии, подчеркивал мыслитель, необходимо руководствоваться правилами гармонии. Для этого ноты могут «сочетаться», соединяться между собой и «комбинироваться» определенным образом. Под словом «сочетание» аль-Фараби подразумевал соединение двух или нескольких нот,

---

<sup>60</sup> Там же. С. 50—51.

проигранных одновременно, в гармонии, а под словом «комбинирование» — соединение нот, рассматриваемых в том порядке, в каком они доходят до слуха слушателя. Некоторые сочетания, соединения между нотами, считал он, оказываются совершенными, естественными, нормальными для восприятия нашего уха, другие же нет. То же самое можно сказать о комбинациях нот. Совершенство сочетания или комбинации нот зависит от соотношения нот между собой. «Когда ноты вступают в совершенное соединение, то подобное объединение их мы называем аккордом, родственностью, согласием [гармонией]. Если же, наоборот, такое объединение оказывается несовершенным, то подобные ноты мы назовем чужеродными, нестройными, несогласными»<sup>61</sup>. Что касается совершенства или несовершенства комбинирования нот, то это аль-Фараби сопоставлял с гармоничным или кричащим сочетанием цветов в орнаменте. Поэтому комбинации нот, считал он, могут быть либо созвучными, либо диссонирующими, несозвучными.

Характеризуя созвучия, аль-Фараби прежде всего перечисляет первые прин-

---

<sup>61</sup> Там же. С. 51—52.



ципы, которые учение о музыке восприняло из практики; их он называет «совершенствами». Они могут быть естественными и неестественными. Вообще же совершенство — это то, благодаря чему можно осуществить те три цели, которые ставит перед собой музыка. Чем полнее и быстрее достигаются эти три цели, тем естественнее данное совершенство.

Мыслитель Востока насчитывает десять совершенств. Это десять гармоний, свойственных первой категории музыки (вторая категория музыки обладает другими совершенствами). Первая — это гармония всего того, что добавляется к композиции и может либо украсить ее, либо исказить. Вторая — это гармония времени, отделяющего эмиссию нот (ритм). Третья — это гармония группировки нот, составляющих одну и ту же мелодию, т. е. нот, которые называются гомогенными (виды нот). Четвертая — гармония особой группировки ступеней, составляющих мелодию, которую аль-Фараби называет категорией октавы (гамма, строй). Пятая — это гармония особых комбинаций, которым подчинены ноты, для того чтобы можно было составить мелодию (строй, эволюция его). Шестая — это гармония соединения, спаривания нот одного вида (созвучия).

Седьмая — это гармония ступеней (строая, если рассматривать две по две, но в порядке их размещения в шкале), расположенных как основные детали, на которых потом построена будет мелодия, как основные заготовки, из коих вырастет мелодия от ступени к ступени (эволюция). Восьмая гармония — это гармония интервалов, отделяющих ступени строая, рассматриваемые согласно их порядку в шкале (модулирующие интервалы). Девятая — это гармония одинаковых видов, взятых в различных тональностях (перемещениях, переставлениях). И, наконец, десятая — это гармония самой ступени ноты в смысле высокого или низкого звучания <sup>62</sup>.

Учение Абу Насра о музыкальной гармонии показывает несостоятельность утверждений некоторых современных буржуазных востоковедов о том, что у мыслителей Востока «нет вообще идей гармонии, понятия одновременного аккорда, являющихся великими открытиями христианского Запада, в которых наиболее глубоко отразилось своеобразие западной цивилизации. Их нельзя встретить за пределами христианского

---

<sup>62</sup> Аль-Фараби. Большая книга о музыке. С. 83—84.

Запада — на Дальнем Востоке эта возможность еще меньше, чем в мусульманских странах»<sup>63</sup>.

Аль-Фараби не только выступал за взаимосвязь музыкальной теории и практики, но и доказал взаимозависимость мелодии и гармонии, т. е. отстаивал идею их синтеза. Обобщая и систематизируя данные музыкальной науки, мыслитель обосновал естественность «совершенных мелодий», их тесную связь с гармоническими явлениями и показал причинно-следственные отношения в музыкальном произведении. Ученый выступал против абсолютизации законов гармонии и против тех, кто считал, что только «чистая мелодия» является прекрасным в мире. Тона, рождаемые всеми инструментами, утверждал он, уступают по своему достоинству тонам человеческого голоса. Они могут поэтому лишь обогащать пение, придавать ему большую звучность, большой блеск, сопровождать, украшать его. Звуки, лишённые гармонии и мелодии, не являются превосходными, в них нет красоты, они не служат эстетическим целям. «Инструментальная музыка, — писал он, — сочетаемая с пением, придает

---

<sup>63</sup> Цит. по кн.: Арабская средневековая культура и литература: Сб. статей зарубежных ученых. М., 1978. С. 56.

ему большую силу и выразительность и может дополнять его при различных обстоятельствах. Таким образом, эти два рода музыки тесно связаны»<sup>64</sup>.

Известно, что проблема соотношения мелодии и гармонии занимала умы ученых Западной Европы до XVIII в.<sup>65</sup> Это позволяет говорить, что аль-Фараби предвосхитил музыкальную мысль своей эпохи в решении этого сложного теоретического вопроса. Как философ-гуманист, он рассматривал музыку и закономерности ее развития с точки зрения исторической эволюции. Музыка, доставляющая людям большие удовольствия, считал он, не принадлежит какому-либо одному одаренному человеку или даже отдельному народу, над ней трудились все народы вместе во все времена. Она — результат долгих лет поиска и размышлений, в которых участвовали все люди, все народы. «Напевы и мелодии передавались из поколения в поколение, от народа к народу и с течением веков мало-помалу умножились»<sup>66</sup>.

Понятие гармонии в трудах Абу Насра и его последователей было связано с та-

<sup>64</sup> *Аль-Фараби*. Большая книга о музыке. С. 27.

<sup>65</sup> Музыкальная эстетика Западной Европы XVII—XVIII веков. М., 1971. С. 45—50.

<sup>66</sup> *Аль-Фараби*. Большая книга о музыке. С. 23.

кими критериями, как соответствие, уравновешенность, соразмерность, порядок, подобие, родство и пропорциональность. Он «признавал дисгармонию в качестве необходимого элемента гармонии целого, причем ратовал за соблюдение таких соотношений между элементами, чтобы эта гармония не нарушалась»<sup>67</sup>. Аль-Фараби истолковывал проблему дисгармонии и гармонии во взаимной связи, как проявление в области искусства (архитектуре, музыке, поэзии), а также в сфере нравственно-этических отношений. Он дал рациональное истолкование гармонии, стремился найти ее принципы в нравственном облике человека, в устройстве его организма и мечтал о городе (государстве), гармонично развитом, подобно человеческому организму. Люди имеют природную (врожденную) склонность к гармонии, ритму и красоте. Сама природа как упорядоченная гармоничная система служит источником эстетического наслаждения, и люди склонны к постепенному познанию ее тайн.

Город и дом он сравнивал с совершенным здоровым человеческим телом, «все

---

<sup>67</sup> Булатов М. С. Геометрическая гармонизация в архитектуре Средней Азии IX—XV вв.: (Историко-теоретическое исследование). М., 1978. С. 35.

органы которого помогают друг другу, с тем чтобы сохранить жизнь живого существа и сделать ее наиболее полной», т. е. гармоничной<sup>68</sup>. В «добродетельном городе», т. е. в идеальном государстве, все люди не только красивые, но их поступки должны быть добрыми, хорошими, они должны высоко ценить радости жизни, красоту природы, музыку, поэзию и уметь веселиться. Аль-Фараби проповедовал идеи гуманизма и возвеличивал красоту поступков людей, призывал их к взаимопониманию и миру. Эти идеи мыслителя были утопичны, но они носили весьма прогрессивный характер в условиях непрерывных феодальных войн и междоусобиц, когда идеологи ислама разжигали вражду и ненависть между народами.

Для объяснения гармонии в эстетике, поэтике, этике, музыке, архитектуре, физиологии и психическом состоянии человека Абу Наср пользовался такими категориями, как «среднее», «умеренное», «уравновешенное». Соблюдение правил гармонии, считал он, делает «поэтическое произведение совершенным и величественным»<sup>69</sup>. Понимание гармонии как соразмерности и согласованности элемен-

<sup>68</sup> *Аль-Фараби. Философские трактаты. С. 305.*

<sup>69</sup> *Аль-Фараби. Логические трактаты. С. 546, 547, 549.*

тов и свойств определяло и анализ категории меры.

Идеи гармонии аль-Фараби развиты в трудах Ибн Сины, аль-Бируни, Омара Хайяма, Ибн Рушда. Они рассматривали гармонию в связи с такими категориями, как соответствие, порядок, уравновешенность, родство, пропорциональность и соразмерность частей и целого, подобия фигур и объемов как эстетический принцип, распространяя ее на конкретные дела. Учение о гармонии имело большое практическое значение. Оно нацеливало зодчих, поэтов и музыкантов на сознательные поиски наилучших пропорций при построении архитектурных сооружений и создании произведений искусства.

**Проблема веры и знания**<sup>70</sup>. Во многих трактатах мыслителя эта проблема представлена как центральная, прежде всего как проблема взаимоотношений между научным знанием и религией, о зависимости религиозных воззрений от типа науки и ее методологии.

Учение о соотношении философии, теологии и религии разработано в трудах

---

<sup>70</sup> Эта часть предисловия написана совместно с Г. Курмангалиевой.

аль-Фараби и Ибн Рушда. Согласно их точке зрения, «будучи не более как политическим искусством, религия необходима обществу постольку, поскольку его подавляющая часть не способна к восприятию философских знаний; теология должна быть поставлена вне закона как лженаука, бесполезная в познавательном отношении и вредная в социальном, поскольку, как показала история, она служит источником бесконечных распрей и военных конфликтов. Лишь одна философия способствует адекватному раскрытию истин теоретического и практического разума»<sup>71</sup>.

Философия как автономная теоретическая наука, считал аль-Фараби, развивается в стороне от «религиозных догм» и вне их. Он, несомненно, делал «различие между философской истиной, единой для всего человечества, но доступной лишь для разума философов, и религиозными символами, которые... различны для разных народов и не имеют универсальной ценности, хотя могут быть широко распространены. У аль-Фараби не было сомнений относительно первенства филосо-

---

<sup>71</sup> Сагадеев А. В. «Знание» и познавательное отношение к действительности в средневековой мусульманской культуре // Роузентал Ф. Торжество знания: Пер. с англ. М., 1978. С. 16.



фии... Аль-Фараби нашел собственный путь к философии — путь, содержащий настойчивую и последовательную критику на разных уровнях символического изображения и решительный отказ от религиозного фундаментализма, скептицизма»<sup>72</sup>. Он постоянно стремился убедить читателей в превосходстве философского мышления над религиозным, философской истины над религиозным символизмом.

Религия не является «методом обучения явной истине и практическим положениям...», — читаем в трактате «Китаб ал-Хуруф». Подлинно истинным воззрением является философия, а религия — воззрением производным, зависимым от теоретической философии, приспособленным для социально-нравственного регулирования человеческого общежития<sup>73</sup>. Следовательно, только философская истина наставляет простых людей и правителей к добродетельным делам и доводит государственное правление «до совершенства». Абу Наср очень ясно указывает на «различие в методе между философом, который использует доказательство и ло-

---

<sup>72</sup> Арабо-мусульманская философия в системе мировой культуры. С. 126.

<sup>73</sup> См.: *Касымжанов А. Х.* Абу Наср аль-Фараби. М., 1982. С. 76.

гические аргументы, и религиозным наставником, полагающимся на откровение и вдохновение. Это разграничение было использовано всеми его последователями»<sup>74</sup>. Таким образом, аль-Фараби, хотя и не выступает против религиозных воззрений — тогда это было и невозможно, — но ставит науку и философию выше религии, а разум — выше веры. Даже такая постановка вопроса в эпоху безраздельного господства религиозной идеологии была высшим проявлением свободомыслия.

Проблеме соотношения «разума и веры» аль-Фараби посвятил несколько работ. В настоящее издание включен трактат «Отношение философии к религии», который представляет собой довольно обширное изложение общественно-политических взглядов мыслителя, смыкающееся по тематике и содержанию с такими его произведениями, как «Гражданская политика», «Афоризмы государственного деятеля», «О взглядах жителей добродетельного города», «Китаб ал-Хуруф». Имея целью раскрытие того, что есть религия и какова ее роль как идеологического регулятора и регламентатора обще-

---

<sup>74</sup> Розенталь Ж. Место политики в философии аль-Фараби // Исламская культура. 1953. Т. 29. № 3. С. 157. На англ. яз.

ственной жизни, трактат в содержательном плане выходит за рамки своего названия, так как, пытаясь всесторонне осветить функции и значение религии для жизни людей, аль-Фараби вольно или невольно включает ее в широкий контекст социальной жизни, тем самым затрагивает не только и не столько проблематику религии, сколько проблематику социологии, этики, политики.

Трактат написан сообразно духу времени, но с тех же позиций, что и «Книга букв». В пользу такого утверждения говорит и сам трактат. Определяя религию как «взгляд и действия, предопределенные условиями, начертанными для всех первым Главой», и рассматривая так называемые теоретические и «волевые» аспекты «добродетельной религии», а также правление по религии, Абу Наср утверждал, что «практическая часть религии целиком входит в практическую философию».

По аль-Фараби, религия сама по себе не может быть определителем «добродетельных порядков», так как ее основные части взяты у философии, «теоретические воззрения религии находят доказательства в теоретической философии и приняты религией без доказательств». «Философия дает подтверждение содержанию

добродетельной религии, и, следовательно, занятие правлением, входящее в добродетельную религию, подчинено философии», — писал он в трактате «Отношение философии к религии». Как считают специалисты, философия в средневековом арабо-мусульманском мире никогда не ставила целью служение мусульманской религии. Скорее, религию философы (аль-Фараби, Ибн Рушд) полагали в качестве служанки философии образцового, добродетельного города <sup>75</sup>.

Абу Наср не отрицал и не отметал религию как форму общественного сознания и идеологического регулятора общественной жизни; однако он — философ, а не ортодокс и, следовательно, с философской точки зрения делает попытку исследования религии. По существу, все содержание трактата построено на «столкновении» и соотношении философии и религии — двух идеологических и мировоззренческих систем.

Аль-Фараби показал, каким должно быть истинное правление, при каких обстоятельствах создается мусульманское право и что входит в обязанности факиха. Он также разобрал, что входит в

---

<sup>75</sup> См.: Фролова Е. А. Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983. С. 46.

предметную область гражданской науки, показал отличие добродетельного города от невежественного — в общем, осветил те или иные аспекты государственной жизни.

Дополняя сочинения, посвященные общественно-политической проблематике, трактат «Отношение философии к религии» отличается более глубоким разграничением идеологического воздействия религии и философии, их ролей в жизни общества. Если в «Афоризмах государственного деятеля» и в сочинении «О взглядах жителей добродетельного города» довольно подробно освещены вопросы государственной жизни и бегло отмечена роль религии в государстве, то в трактате «Отношение религии к философии» в силу смещенности акцентов мы имеем подробное изложение идеологической и мировоззренческой функции религии. Трактовка ее аль-Фараби уже известна. Отсюда вытекает, что истинный правитель в городе (государстве) — философ.

Значение трактата «Отношение философии к религии» состоит не в том, что Второй учитель раскрывает многостороннюю социальную жизнь города, пронизанную религиозным влиянием, а в том, как он понимает саму религию. Это уже но-

вый угол зрения, в связи с чем требуется дальнейшая разработка многогранного наследия аль-Фараби.

Произведение «Китаб ал-Хуруф» («Книга букв») представляет собой пока еще малознакомый широкой философской общественности, а следовательно, и малоизученный оригинальный труд великого мыслителя Востока. Введенный в научный оборот только в последнее время, он тем не менее является весьма важным явлением в историко-философской науке, исследующей средневековый период, в силу новизны выдвигаемых в нем положений, позволивших говорить о реконструкции взглядов аль-Фараби, в частности о его космологии.

Тематически трактат можно разбить на три части: логическую, содержащую материал, дополняющий ранее опубликованные трактаты по логике; часть, рассматривающую предметную область различных наук и тем самым определяющую отличие их друг от друга, и, наконец, часть, существенно восполняющую наши знания о мировоззрении аль-Фараби, исследующую соотношение философии и религии.

Здесь уместно напомнить, что на средневековом Востоке логика как органон научного знания в силу общественно-ис-

торических условий, а также благодаря соответствующей запросам времени познавательной ситуации заняла ведущие позиции среди наук и получила широкое распространение в странах Ближнего и Среднего Востока. Значение, которое придавалось логике, обусловило, видимо, и то, что почти каждый известный нам трактат аль-Фараби непременно содержит высказывания по логике. «Китаб ал-Хуруф» не является в этом смысле исключением.

По всей вероятности, часть этого трактата, посвященная логике, в отличие от другой, где решается вопрос о соотношении философии и религии, следует рассматривать как дополнение, конкретизацию, уточнение всего того, что было изложено аль-Фараби в «Диалектике», «Категориях», «Софистике», «Силлогизме», «Риторике» и других логических трактатах.

Продолжая аристотелевскую традицию логического исследования, аль-Фараби дал определения и классификацию категорий, не выходящую за пределы традиционного понимания. С этой теоретической платформы мыслитель критиковал различные взгляды на проблему определения категорий.

Следование Аристотелю и в этом вопро-

се нельзя квалифицировать как негативное, ибо эта ступень развития логики, связанная с именем Аристотеля, закономерна и сыграла позитивную роль в становлении науки о мышлении.

Предметом анализа аль-Фараби стал также вопрос о вторых умопостигаемых сущностях, рассматриваемых под углом зрения конечного и бесконечного. Позиция мыслителя в этом вопросе, ход его рассуждений продолжают оставаться интересными для теоретического познания, поскольку проблема «первичных» и «вторичных» качеств, поднятая Дж. Локком, возникла еще раньше. Ретроспективное исследование ее, включенное в иной, небуржуазный, духовно-культурный контекст, пока еще остается актуальным.

Вторая часть перевода затрагивает проблему классификации наук и в содержательном плане известным образом смыкается с трактатом «О происхождении наук», потому что, рассматривая предметную область различных наук, как-то: математики, науки о природе, гражданской науки,— аль-Фараби закономерно приходит к их классификации.

Несомненный интерес для всех исследующих творчество аль-Фараби представляет отрывок, посвященный соотношению философии и религии. Изложен-



ные в нем идеи позволили А. В. Сагадеву впервые утверждать о существовании концепции подчиненности религии истинной философии, исходя из чего последовал вывод о «закономерном» включении в философию аль-Фараби в качестве познавательного источника философии неоплатонизма.

Из этой части трактата вытекают следующие положения:

а) религия, хотя и овладевает умами человечества, по времени позже философии, т. е. религия следует за философией, искусство калама и мусульманского права возникло позднее сравнительно с религией; искусство калама является более отдаленным от истины, поскольку представитель калама ищет доказательства образа вещи, принимаемой за подлинную истину, а она порой лишь подразумевается;

б) наипервейшими считаются философы в абсолютном смысле слова, затем идут диалектики, софисты, законодатели, мутакаллимы и факихи;

в) передача религиозных взглядов от одного народа к другому происходит в идейной борьбе: у каждого народа есть противники философии, искусство ислама противодействует философии, а его люди являются противниками философов

в такой же степени, в какой религия является противником философии.

Как видно, для аль-Фараби существовала истинная философия, главенствующая над религией в системе духовного производства, ею руководствуется и истинный правитель в своей государственно-правовой деятельности. Смелый вывод об аутентичности философии и языка неоплатонической философии как средстве, уже выработанном для определенного уровня идеологического воздействия, еще не совсем проанализирован учеными и нуждается в некотором уточнении в будущем. Решение этой проблемы, задающей тон всему мировоззрению мыслителя, существенно важно для исследования частных вопросов его творчества, поскольку, встав на точку зрения подчиненности религии философии, мы вынуждены будем изменить взгляд на другие локальные аспекты учения Абу Насра.

Трактат аль-Фараби «Существо вопросов» по характеру постановки философских проблем, в основном онтологического плана, содержательному раскрытию их может быть поставлен в один ряд с произведениями «О взглядах жителей добродетельного города», «Гражданская политика». Трактат дает в сжатом, концентрированном виде именно суть, суще-

ство тех или иных ставших предметом анализа вопросов. Центральное место в нем занимает проблема происхождения и строения мироздания. Понимание этой проблемы отображает и те естественно-научные представления и философские традиции, которые создавали научный фон деятельности средневекового энциклопедиста. Безусловно, отрицание первоосновы и акта творения явилось плотью и духом всей социально-духовной атмосферы того исторического периода, вот почему проблема атрибутов необходимо-сущего, акта творения занимает определенное место в трактате.

Аль-Фараби придерживается в данном трактате идеи эманации, ступенчатого происхождения одной сферы из другой. Помимо объяснения происхождения небесных тел, четырех элементов (земля, вода, огонь, воздух), он говорит о движении, времени, месте возникновения различных тел материального мира из элементов и заканчивает изложение строения всей конструкции бытия человека высшим существом на Земле. Он показывает, что «от всех животных человек отличается особыми свойствами, ибо у него имеется душа, из которой возникают силы, действующие через посредство телесных органов, и, кроме того, у него есть такая си-

ла, которая действует без посредства телесного органа: этой силой является разум». Специальный параграф трактата посвящен разуму человека. Аль-Фараби говорит не только о познавательном разуме, но и о практическом, о связи души и тела, занимая в этом вопросе позицию, противоположную сторонникам переселения души.

Выдержки из трактата «Основы мудрости», приведенные в данной книге, посвящены своего рода теоретическим первопричинам философских взглядов выдающегося мыслителя Востока. Предметом изложения аль-Фараби стали основные понятия его энциклопедического учения, как-то: сущность вещи и ее индивидуальность, понятия рода и вида, необходимо-сущего и его атрибутов. Раскрытие проблем сущности и существования, единого и множественного, соотношения рода и вида выступает в качестве своеобразного подхода к обоснованию необходимо-сущего — первопричины и начала всего сущего.

Центральное место в трактате «Основы мудрости» занимают вопросы теории познания. Духовные силы человека аль-Фараби подразделяет на два вида: деятельностные и познающие. Последним отведено значительное место. В связи с

этим Абу Наср исследовал различие между животным «познанием» и познанием человека, роль пяти органов чувств в познавательном процессе, специфику чувственной ступени познания и ее связи с рациональной ступенью познания, а также воображением и бессознательным. Вопросы теории познания, изложенные им с позиции умозрительного метода и опирающиеся на античную классическую традицию, составляли немаловажное звено в обширном круге проблем, волновавших философов средневековья. Именно поэтому они представляют интерес в наши дни.

К этому трактату по содержанию и по форме изложения тесно примыкают афористические записи «Ат-Та'ликат». Эти записи состоят из 101 лаконичного, среднего и пространного афоризма, относящегося к области логики, метафизики, математики, физики, натурфилософии, психологии и т. д.

Впервые на русском языке полностью публикуется трактат «Ответы на вопросы философов», в котором нашли отражение многие важные проблемы логики, онтологии, семантики. Трудно судить, на чьи вопросы, т. е. представителей каких направлений, отвечал аль-Фараби. Важно, что он давал ответы на вопросы, волно-

вавшие умы философов, на основании чего мы ретроспективно можем судить об «исторической жизни» тех или иных проблем, о поворотах и смещении акцентов в постановке и разрешении их.

Поскольку преобладают вопросы логического характера, он должен быть отнесен к числу логических сочинений, и его осмысление невозможно без учета того теоретического багажа, который был получен в результате публикации «Логических трактатов». Лишь в совокупности с ними можно получить объективную характеристику и дать полную оценку этому произведению. Среди научных проблем, рассматриваемых в трактате, имеются проблемы силлогизма, классификации суждений, материи и формы, определения души, сферы, свободных поступков, аналогии и др. Оригинальной является форма изложения содержательного материала.

Этот трактат можно рассматривать в определенной мере как полемический, ибо, во-первых, форма вопросов и ответов в известной степени выступает как разновидность диалога; во-вторых, вопросы задаются тогда, когда что-либо неясно, или же тогда, когда возникает сомнение или несогласие с выраженной точкой зрения. Если принять во внимание

последнюю мысль, получается, что трактат писался или для учеников и последователей аль-Фараби с целью разъяснения сути своего учения, отдельных аспектов его, или же он предназначался оппонентам с целью опровержения их точек зрения и убеждения в правильности его взглядов.

Мотивы, побудившие написать в полемической форме трактат, еще требуют своего исследования, как требует своего изучения содержательная сторона его. Среди многочисленных вопросов, поднятых в трактате, центральное место занимает проблема категорий: определение каждой из известных логике категорий, их классификация, отличие друг от друга, изложение взглядов Аристотеля как родоначальника логики по тем или иным вопросам и т. д. В целом аль-Фараби следует Стагириту как авторитету, часто ссылается на него.

Лакопичный по форме «Вводный трактат в логику» представляет собой введение в логику, понимаемую аль-Фараби как науку, «направляющую разумную способность человека к правильному мышлению во всем» и предостерегающую от всякого рода ошибок в логических построениях. Предметом сжатого изложения является определение логики

как науки и ее основных понятий. Этот труд производит впечатление незавершенного и уступает в содержательном плане другим логическим произведениям аль-Фараби, что, видимо, определяется его задачей ввести в курс логики.

В данном трактате аль-Фараби в полном соответствии с предметом логики своего времени, ее задачами, очерченными формально-логической проблематикой, констатирует отличие логики от других наук, показывает роль и значение логики в каждом из пяти силлогистических искусств — аподиктическом, диалектическом, софистическом, риторическом, поэтическом, а также отсылает читателя к тем произведениям Аристотеля, в которых раскрываются интересующие его вопросы.

Ввиду того что искусство логики является орудием, с помощью которого получают достоверное знание обо всем том, что содержат в себе умозрительные и прикладные искусства, значительное место в трактате уделено также основным понятиям логики. Средневековый философ дает определения субъекта и предиката, рода и вида, собственного, случайного и отличительного признаков предмета. Трактат следует рассматривать в единстве с большим количеством логиче-



ских сочинений, написанных аль-Фараби. Тогда читатель получит более полное представление о том, какое место занимает этот труд в богатом наследии Второго учителя.

Включенный в данную книгу труд «Иоанн Грамматик» — интересный памятник средневековой арабоязычной философской критики. В этом небольшом трактате аль-Фараби выступает против фальсификации философии Аристотеля, которую предпринял Яхья ан-Нахави — александрийский комментатор Аристотеля, известный христианский епископ Иоанн Филопон, или Иоанн Грамматик, живший в VII в. н. э.

Взгляды аль-Фараби на сущность и роль философского познания, о соотношении философии и религии, его рационалистическое объяснение таких «чудес», как пророчество и предвидение, получили дальнейшее развитие в трудах его ученика и идейного последователя Ибн Сины. Авиценна не ограничивался апологией философии, что в большей или меньшей мере свойственно всем представителям классического восточного перипатетизма, а плодотворно развивал идею преимущества философского познания над религиозным и рассматривал философию как науку наук, исследую-

щую и интерпретирующую самое религию, включая теологию и юриспруденцию, в качестве философской проблемы.

Думается, что предлагаемый сборник произведений аль-Фараби будет способствовать более углубленному изучению его богатого наследия, правильному пониманию естественно-научных и философских концепций мыслителя. Несмотря на запрещение и искажение, его многогранное учение, несомненно, оказало положительное влияние на все последующее развитие научной мысли.

\* \* \*

Творческая группа по изучению научного наследия аль-Фараби выражает искреннюю благодарность члену-корреспонденту АН Узбекской ССР М. М. Хайруллаеву, доктору философских наук К. Х. Ханазарову, заслуженному деятелю науки Узбекской ССР А. Ф. Файзуллаеву, доктору филологических наук И. Абдуллаеву, кандидатам философских наук А. В. Сагадееву, А. Д. Шарипову, Р. Баходирову и всем другим товарищам за консультации, замечания, сделанные в ходе работы над книгой.

**М. С. БУРАБАЕВ,**  
*доктор философских наук*

# **О ПРОИСХОЖДЕНИИ НАУК<sup>1</sup>**

**ПИСЬМО  
ОТНОСИТЕЛЬНО ПРИЧИНЫ,  
БЛАГОДАРЯ КОТОРОЙ  
ПРОИЗОШЛИ  
ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ,  
И ОТНОСИТЕЛЬНО ПОРЯДКА  
ИХ ИЗУЧЕНИЯ**

حدوث العلوم



## Г л а в а I

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

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

Субстанцию воспринимает только разум, причем посредствующим звеном

между ним и ею служит акциденция. Разум познает, что за цветом находится нечто окрашенное и за голосом нечто слышимое; точно так же обстоит дело и с остальными чувствами.

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

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

Я утверждаю, что число, которое представляет собой множество, составленное из единиц, возникло благодаря тому, что субстанция может быть разделена многими способами, и содержит различные части. Так как субстанция по своей природе может быть потенциально разделена до бесконечности, то и число потенциально бесконечно. Наука о числе — это наука об умножении одних частей субстанций на другие, о делении их одни на другие, о прибавлении одних к другим, об отнятии одних от других, о нахождении корня всех тех частей, которые имеют корни, о нахождении их пропорций и т. д. Отсюда ясно, каким образом было получено число, откуда оно возникло и стало умножаться, какова была причина, благодаря которой оно получило бытие, перешло от возможно-

сти к действительности и от небытия к бытию. Эту науку греческие мудрецы называют арифметикой.

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

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

появилась наука измерения и откуда она произошла, какова была причина ее перехода от возможности к действительности и от небытия к бытию.

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

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

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

Я утверждаю, что после того, как субстанция получила движение, она получила и звук, который разделился на три вида, а именно: на высокий, низкий и промежуточный между ними. Отсюда по-



требовалась наука, благодаря которой мы познали бы высокие звуки, низкие и промежуточные между ними, так что от нас не осталось бы скрытым ничто в этом отношении. Это наука о звуках.

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

У этой науки имеются три корня: метр, мелодия и жесты. Метр изобретен для того, чтобы привести к известным пропорциям разумные понятия; мелодия изобретена для того, чтобы привести к известным пропорциям высокие и низкие звуки; эти два корня подчинены чувству слуха. Жест же подчинен чувству зрения; он установлен для того, чтобы подобные и подлежащие сравнению между собой движения были согласованы с мет-

ром и звуком. Наука жеста подчинена этим двум главным чувствам, т. е. слуху и зрению. Таким образом, очевидно, откуда возникла наука музыки и как она произошла.

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

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

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

Если мы будем разыскивать ее про-

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

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

Эта наука о природе более богата и имеет более широкий объем, чем какая-либо из педагогических наук. Эта наука наиболее обширная и нуждается в тех науках, которые предшествуют ей; особо следует выделить прогностику и медицину, как относительно их достоинства, так и относительно порядка их изучения. Никто не может приступить к этим наукам и постигнуть их настоящим образом, если он прежде не овладеет всеми теми науками, которые предшествуют им.

Этой наукой завершается познание всех акциденций абсолютной субстанции, находящейся в подлунном мире, и познание всей массы той субстанции, где происходит перемена форм, согласно увеличению или уменьшению.

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

(6) Речь о познании причины, благодаря которой возникла божественная наука, каковая есть наука о познании бога.

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

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

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

## Глава II

Всю эту совокупность, о которой мы говорили, мы нашли путем умозрения, отвлекаясь от того, как следует выражать свои мысли, как следует обучать или обучаться, как следует излагать, спрашивать и отвечать, в этом смысле я утверждаю, что самой первой из всех наук является наука о языке, которая дает имена вещам, то есть субстанции и акциденции.

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

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

Четвертая наука — это поэтика; она учит, как располагать речи согласно их достоинству и последовательности, то есть согласно их пропорциям и временам стоп, например по четыре, по шесть или по восемь. Эти числа завершающие и

наиболее приспособленные для этой цели.

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

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

### Г л а в а  I I I

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

Предположим в качестве примера, что яблоко это субстанция, а краснота его — это акциденция, ибо доказательство имеет общий характер. Я, следовательно, утверждаю, что в сотворенных вещах нет ничего, кроме яблока и его красноты. Доказательство этого состоит в том, что все, что существует, или существует само по себе, или не существует само по себе. Это деление через противоречие, согласно которому нельзя помыслить и

понять нечто среднее между ними. Существующее само по себе называется субстанцией, каково яблоко и все другое этого же рода. То же, что не существует само по себе, мы называем акциденцией, какова краснота яблока и все другое этого же рода. Отсюда вытекает, что все, что порождено, или есть субстанция, как, например, яблоко, или есть акциденция, как, например, краснота, которая существует в яблоке. Это и есть то, что мы стремимся доказать.

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

## Г л а в а IV

Ты знаешь, что имеется пять материй, а именно: земля, вода, воздух, огонь и небо. Небо же, так как оно движется по своей природе, движет остальные четыре материи, смешивает и соединяет их, ибо если бы не было неба, то они не дви-



гались бы и не соединялись бы между собой. Субстанция, которая находится в подлунном мире, благодаря движению и смешению этих материй получает разнообразные фигуры; акциденция сменяется акциденцией, форма формой, фигура фигурой, так что треугольник сменяется четырехугольником, земля переходит в воду, белое переходит в черное и т. д. Сама же субстанция не меняется; смена акциденций в субстанции не губит ее сущности; смена акциденций не разрушает самой субстанции, разрушаются лишь ее акциденции.

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

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

Масса той субстанции, которая охватывается небом, то есть находится в подлунном мире, состоит из огня и воздуха, воды и земли. Эта субстанция всегда едина; меняются только ее акциденции, состоящие из четырех качеств, каковы: жар и холод, влажность и сухость. Так,

например, сок пищи, превращающийся в кровь, один и тот же, но он окрашивается иначе и потом превращается в плоть; хотя он остается тем же самым, но он получает другую фигуру и окрашивается другим цветом. Точно так же пальма, косточка финика и сам человек представляют собой пребывающую субстанцию, у которой меняются только фигуры и акциденции. По этой причине субстанция, которая находится в подлунном мире, называется тленной. Субстанция же неба не меняется; она меняет только место, но не получает многочисленных форм или многочисленных фигур. Таким образом доказывается, что его масса находится вне массы этой тленной субстанции.

То, что существует вне всего этого, не имеет ни массы, ни материи, ни акциденции, но отделено от субстанции и акциденций; это один только бог, который благословен и выше всех богов.

**ОБ ОРГАНАХ  
ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО [ТЕЛА]**<sup>1</sup>

في أعضاء الإنسان



(1) Цель наша заключается в том, чтобы вскрыть то общее, что содержится в исследованиях Галена и Аристотеля относительно органов человеческого тела; показать, какова возможность познания их путем восприятия, [а также] какова возможность познания путем логического осмысления процессов, происходящих в организме человека; [выявить] виды здоровья и болезней, присущих человеческому организму в целом и его отдельным органам.

Взгляды Галена и Аристотеля совпадают как взгляды врача и естествоиспытателя, [хотя] и преследуют разные цели. [Метод] и цель Галена чисто медицинские. [Метод] Аристотеля — это метод естествоиспытателя, а цель его — совершенство рассуждения, но оба они рассматривают это как область искусства.

Медицина изучает функции здоровья в человеческом теле и каждом из его органов, ибо медицина — это искусство, опирающееся на истинные принципы, которые способствуют сохранению здоровья человеческого организма и каждого его органа.

Искусство естествознания — это теоретическое [искусство], с помощью которого достигается достоверное знание природных тел и присущих им акциденций.

Каждый из этих методов опирается на истинные общие и частные правила, известные как достоверное знание («достоверное знание» — это то, на что указывается в книге «Аподейктика»), и на соблюдение определенных условий в познании вещи и причин ее существования.

(2) Причина вещи — это либо то, благодаря чему она существует, либо то, [в силу] чего она существует, либо [наконец] то, ради чего она существует. Причины существования вещи — это ее материя, ее форма, образующие начало вещи, а также цель, ради которой вещь существует. Одна из этих [причин] — это то, в силу чего вещь существует, т. е. материя; та причина, благодаря чему вещь существует, — это ее форма; а то, ради чего существует вещь, — это ее цель.

(3) Знание, которое называют достоверным, — это знание того, что есть вещь и какова причина ее существования. Это — цель исследования природных тел, которая состоит в том, чтобы познать акциденцию каждого природного тела и его субстанцию. Таким образом, конечная цель достоверного знания состоит в совершенствовании познания. Поскольку естествознание есть часть теоретического познания, то достигнутое в нем совершенство является частью теоретического совершенства, которое определено в книге «О душе».

(4) Аристотель исследует человеческое тело и его органы постольку, поскольку человек является видом животного. Наука о животных и их видах есть часть естествознания. Ибо животное есть питающаяся и ощущающая субстанция. Аристотель разъясняет, что животное есть телесная субстанция, а телесную субстанцию иногда называют просто телом; под телом же подразумевают то, что имеет длину, ширину и глубину [...] <sup>2</sup>.

(5) Далее следует сказать о том, что разъяснялось в «Физике» относительно того, что теплота, холод, сухость и влажность являются началами, посредством которых первые стихии действуют друг

на друга и которые служат для них как бы орудиями, а также относительно того, что первым началом, приводящим в действие, выступают их формы, устанавливающие суть их бытия и упоминаемые в четвертом рассуждении книги «О небе и вселенной»<sup>3</sup>; [начала] являются элементами сложных тел не потому, что имеют эти формы, а постольку, поскольку они имеют эти конкретные четыре качества, ибо благодаря последним они воздействуют друг на друга, равно как и на сложные тела.

(6) Что касается сложных тел, то они действуют лишь благодаря теплоте и холоду, а воспринимают действия в той или иной [степени] вследствие влажности и сухости. Начала, лежащие в основе действий сложных тел, суть холод и теплота, а начала, благодаря которым они претерпевают [различные] изменения, суть влажность и сухость, находящиеся в теле в смешанном состоянии. Относительно теплоты [. .] все разъяснено в «Физике».

Теплота является первым нетелесным бытием и первым нетелесным началом после формы, благодаря которому тело совершает свои действия. Холод же является вторым нетелесным бытием и вторым нетелесным началом после формы.



Это проявляется в искусствах, использующих оба эти качества, таких, например, как кузнечное дело, использующее теплоту и холод, ибо оно использует огонь вторично для закалки и затвердевания железа. Точно так же обстоит дело с поваром, использующим холод, то есть холодный воздух, для приготовления пищи: [вначале] он приводит в движение содержимое котлов, затем завершает приготовление, выставляя котлы на холодный воздух. То же можно сказать и о ювелире. Аналогично этому каждое искусство использует теплоту. И если ты понаблюдаешь, как это происходит, то обнаружишь, что они используют теплоту вторичным образом [...]. Это же относится к наблюдаемой нами деятельности сердца [...]. Определенные части бывают либо сложными, либо простыми. Простые части животного — это те, которые подобны частному. А сложные — те, которые имеют разные части. То, что подобно частному в общем, есть то, каждая часть чего отделена от целого, а все остальное — части — [следует рассматривать] по значению. Сложные же — это [такие] части животного, первые части которых просты, то есть те, которые состоят из простых частей, устанавливаемых посредством лишь

одного деления. Так, например, обстоит [дело] с глазом, у которого первые части являются также составными, а именно такими, в которых посредством деления устанавливаются простые части. Точно так же обстоит дело с рукой и ногой. [С рукой] — потому, что она состоит из плеча, предплечья и кисти, а каждая из этих частей также является чем-то сложным; и если каждая из них будет разделена, то [деление] завершится мясом, костью, жилами и связками, которые являются простыми частями<sup>4</sup>.

Каждый вид животного имеет душевную силу, силу, приводящую в движение, и силу воспринимающую, а также другие душевные и телесные акциденции. Телесных сил, необходимо присущих каждому животному, три: питающая сила, ощущающая сила и стремящаяся сила.

Состояние животного и каждого из его видов познается в одних случаях путем умозаключения — либо с помощью аргументирования, либо с помощью доказательств, а в других — без умозаключения, то есть когда речь идет о вещах, известных сразу и без умозаключения. То, что познается сразу, без умозаключения, частично познается без опыта, без [специального] внимания, без усилия и наблюдения, а частично — лишь посредст-

вом опыта, [специального] внимания, усилия и тщательного рассмотрения, что достигается через чувственное восприятие.

(7) В книге [«О животных»] Аристотель установил, что состояния животных и их виды [познаются] этими двумя способами, разделив их на две части. В первой части он перечислил способы познания животных посредством наблюдения, опыта и чувственного восприятия и вообще теми способами, которые не требуют умозаключения. Об этом он говорит с начала книги «О животных» до конца десятого рассуждения. В другой части он говорил о вещах, познаваемых посредством умозаключения...

Человек — это один из видов животных. Аристотеля попросили вкратце рассказать о нем в книге «О животных». В первой части он устанавливает, что познается посредством опыта, наблюдения и восприятия, а во второй — что познается посредством аргументирования и доказательств, [а также говорит] по поводу того, где он использовал либо способ аргументирования, либо доказательства.

(8) Естествоиспытатель в одних случаях может приобрести знания об органах человека без особых умозаключений. Здесь имеется в виду то, что познается

сразу, без тщательного рассмотрения органов тела, расчленения или вскрытия их. В этом случае [исследователь] стремится, чтобы исследуемые органы полностью поддавались наблюдению с тем, чтобы он мог выносить о них свое [правильное] суждение.

Точно так же обстоит [дело] с каждым органом любого животного: он существует либо для того, чтобы оказывать какое-либо воздействие либо воспринимать его, либо и для того и для другого. То и другое составляют цель, ради которой существует каждый из этих органов. А цель является последней из четырех причин, при помощи которых естествознание определяет возникновение органов человека. Поэтому цель философии и, конечно, совершенство, к которому она стремится, прежде всего состоят в познании причин существования вещей. Естествознание же есть часть философии.

(9) Цель, ради которой существует каждый орган тела, есть одна из причин его бытия. Естествоиспытатель должен познать каждый данный орган тела, хотя он и не извлекает из него пользы для познания других органов тела. Таким путем он приобретает данный вид теоретического знания, то есть естествознание.

(10) Далее, поскольку цели, ради ко-

торых созданы органы, дают нам представления о субстанциях, формах и материях этих органов, то есть о тех началах, которые предшествуют целям, то во многих вещах цели являются их наиболее конечными причинами, в то время как прочие их причины существуют лишь ради этих целей. Конечные причины являются причиной существования других причин.

Ввиду этого естествоиспытатель должен познать цель, ради которой существует каждый из органов животного и человека. Такова цель естествоиспытателя в познании функций, ради которых существует каждый орган тела различных видов животных, например, лошади, слона, саранчи, комара и других насекомых, как бы малы они ни были.

Совершенство, которого стремится достичь естествоиспытатель, состоит в познании цели, ради которой существует каждое природное тело. В этом заключается совершенство, [суть которого] вытекает из той теоретической науки, которая кратко изложена в книге «О душе» и в других [сочинениях Аристотеля].

(11) Далее задача каждого теоретического знания состоит в изучении противоположных акциденций, существующих в предмете. Здоровье и болезнь суть су-

ществленные акциденции животного существа как такового. То и другое свойственно каждому из видов животного, а также человеку, подобно тому как равенство и неравенство свойственны любым количественным отношениям.

(12) У многих видов животных необходимо имеются свойственные только им болезни, причем человек страдает большим количеством болезней, чем другие [животные]. Ввиду всего этого естествоиспытатель должен исследовать человека, присущие ему виды здоровья и болезни, выявить их причины. Он также должен изучать акциденции болезней, [поражающих каждый из] органов, такие, как различные изменения, возникающие в некоторых сосудах или в других органах, вызываемые излишней влажностью либо излишней сухостью. Он должен выявить для каждой из этих [болезней] их естественные причины, а также исследовать [природу] молодости и старости, долголетия и краткости жизни, другими словами, жизнь и смерть, поскольку все это акциденции живого существа как такового.

В книге «О животных» Аристотель установил эти и подобные им [вещи], изучил их, классифицировал, выявил причины, достигнув в своем исследовании со-

вершенства теоретической философии и понимания ее задач.

(13) Далее, естествознание изучает растения, их виды и части каждого из видов, а также минеральные тела, выявляя у каждого из них субстанцию, суть бытия, акциденции, причины и сущность каждого из них, подобно тому как это делается в отношении животных и их видов. В этом естествоиспытатель достигает совершенства теоретической философии и понимания ее задач.

(14) Точно так же и врач может познать каждый из органов человека, их функции, ради которых они существуют, виды здоровья и болезни, их причины и акциденции, исследуя изменения, возникающие в теле и в органах, и то, что происходит в результате этих изменений, поражающих некоторые сосуды, а также [то, что связано] с влажными и сухими выделениями тела.

Во всем этом врач преследует не ту цель, которую стремится достичь естествоиспытатель, а другую. Ибо медицина есть некий вид практического искусства<sup>5</sup>, а всякое искусство имеет объект или объекты, над которыми оно совершает свои действия, и цель, которую оно стремится достичь в отношении данного объекта или объектов.

Каждое практическое искусство совершенствуется, познавая свои объекты, на которые направлены производимые им действия, и цель, которую оно стремится достичь [в процессе познания] своих объектов, а также познавая те или иные действия, совершаемые для достижения данной цели в отношении этих объектов. При этом ему часто требуется познать инструменты, посредством которых эти действия осуществляются, поскольку эти действия совершаются лишь посредством инструментов. Все это как раз нужно медицине.

(15) Объектом медицинского искусства служат тело человека и его органы. Цель, которую врач преследует в отношении тела человека и каждого из его органов, состоит в том, чтобы добиться для него того или иного вида здоровья и уберечь его от того или иного вида болезни.

Медицинские действия направлены либо на то, чтобы поддерживать здоровье того, кто им обладает, либо на то, чтобы посредством этих действий возвращать здоровье тому, кто поражен каким-либо недугом. Все эти действия могут совершаться лишь благодаря [наличию] органов.

Медицина определяет виды здоровья и болезней, выявляет, что представляет собой каждый из них, лишь в том случае,



если она познала функции, обусловленные существованием каждого из органов, так как здоровье органа с точки зрения врача и врачебного искусства есть состояние, благодаря которому орган осуществляет свои естественные функции. Поэтому врач должен знать каждый из органов человека, поскольку таковые являются объектами, на которые направлены врачебные действия. Он должен знать различные виды здоровья и болезней, ибо цели, преследуемые его действиями, суть те или иные виды здоровья и излечения от разных видов болезней [путем возвращения] здоровья тому, кто поражен каким-либо недугом. Он должен знать функции, присущие по природе органам, чтобы через них выявить сущность здоровья каждого из органов. Для этого ему необходимо выяснить причины различных видов болезней и каждого вида болезни в отдельности. Это вызвано [следующим] обстоятельством: ему часто требуется устранять причины болезней, когда эти причины имеются в теле [...]. Многие причины болезней и многие акциденции и атрибуты болезней могут быть определены посредством либо аргументов, дающих представление о том, имеется в теле какой-либо недуг или нет, либо аргументов, показывающих различие между видами

болезней, для того чтобы познать, какой из видов болезней находится в данном органе и в каком органе имеется данный вид [болезни] с целью устранения этой болезни. Изменения, наблюдаемые во влажном выделении мочевого пузыря, порождают признаки тех или иных видов болезней в тех или иных органах, взятых в отдельности.

(16) [Врачу] также надлежит изучать инструменты и вещи, посредством которых он осуществляет свои действия, именно: пищу, простые и сложные лекарства и прочие средства, такие, как скальпель и тому подобное. Пища бывает животной, растительной и минеральной, а посему ему надлежит изучать и исследовать многие виды животных и их органы, многие виды растений и части их видов, многие минеральные тела, но не с той точки зрения, с какой их изучает естествоиспытатель, а с точки зрения того, каковы средства или вещества, с помощью которых можно поддерживать здоровье, особенно в органах человека. При этом он не [обязан] изучать те качества и свойства, благодаря которым они становятся [лекарственными] средствами и веществами, используемыми для поддержания здоровья и устранения болезни, подобно тому как повар и пекарь [не] рассматри-

зают свойство и действие огня и воды для достижения своих целей.

(17) Естествоиспытатель рассматривает субстанции с точки зрения того, каковы они, выявляя причины их существования и их начала; повар рассматривает их с точки зрения того, каковы их состояния, благодаря которым они становятся полезными для доведения пищи до полной готовности; врач же рассматривает те их состояния, благодаря которым они становятся полезными для того, чтобы с их помощью можно было поддержать здоровье тела и устранить болезнь.

Таким образом, между целями этих людей имеется различие. Цель врача и повара заключается в познании только состояния здоровья или готовности пищи, а естествоиспытатель в каждом из изучаемых объектов выявляет, какова его субстанция и каковы причины его существования, т. е. его материю, форму и цель его существования. Последняя дает представление о том, благодаря чему объект становится средством или веществом, используемым врачом для поддержания здоровья или поваром для приготовления пищи.

(18) Вещи, благодаря которым врачебное искусство становится совершенным, [определяются] семью обстоятельствами: 1) познанием каждого органа человека;

2) познанием того, что представляет собой каждый из видов здоровья, и познанием присущих каждому из них функций; 3) познанием видов болезней, их причин и их симптомов; 4) познанием того, как можно использовать симптомы и причины болезней и здоровья в качестве признаков здоровья и болезни или признаков той или иной болезни, [поражающей] все тело либо те или иные органы; 5) познанием видов пищи, простых и сложных лекарств и других средств, используемых [этим] искусством; 6) познанием законов, [управляющих] теми действиями, которые направлены на сохранение здоровья в телах и органах, обладающих им; 7) познанием тех законов, которые действуют для возвращения здоровья тем телам и органам, [которые его утратили].

Ясно, что естествознание рассматривает органы человека не с той точки зрения, что они являются его объектами, в которых необходимо поддерживать [здоровье] и устранить болезни; равным образом оно не изучает ни одно из растений, животных и минеральных тел в том плане, в каком они служат пищей или лекарством, используемым для поддержания у человека здоровья или устранения болезни.

Таким образом, цели врача — изучение

вещей и учитывание их отношения к действиям, благодаря которым у человека поддерживается здоровье и устраняется болезнь,— не совпадают с целями естествоиспытателя [...].

(19) Органы человека, которые врачу и естествоиспытателю надлежит познать посредством наблюдения, выявления и анатомирования, двойки: разнородные и однородные. То, что надо знать о каждом из разнородных органов посредством наблюдения, это его размер — длинный он или короткий, большой или малый, его форма и его положение в данном месте, его степень, число, цвет, теплота или холод, влажность или сухость, твердость или мягкость, рыхлость или плотность. Из этих [вещей] одни воспринимаются с помощью одного только зрения, как, например, цвет однородных органов; другие — с помощью одного только осязания — каковы их теплота и холод, влажность и сухость, твердость и мягкость; третьи — с помощью обоих этих чувств, т. е. с помощью зрения и осязания, — каковы их величина, форма, место, положение, гладкость, рыхлость, плотность, степень, число их частей, соединение частей, которые сами имеют разные части, твердость и мягкость разнородных частей и их шероховатость. Все это воспринимает-

ся зрением и осязанием. [Все это] Аристотель установил в том рассуждении своей книги «О животных»<sup>6</sup>, в котором он сообщает о действиях, наблюдаемых в каждом из органов человека. Он начинает с различных органов, а затем переходит к однородным, сообщая о каждом из них то, о чем мы говорили как о подлежащем познанию посредством наблюдения, как-то о величине и всем прочем, перечисленном нами.

(20) Он [Аристотель] различает органы, в которых имеются большие или многочисленные разрывы, отделяющие их друг от друга, и органы, между которыми имеются малые или незначительные разрывы и которые он рассматривает как один вид, сообщая о них, что они являются органами, едиными по виду. Точно так же он поступает с частями каждого органа: если он обнаруживает, что части разделяются незначительными или незаметными промежутками, то он рассматривает такие части как нечто однородное. Равным образом если он среди органов обнаруживает такой, который составлен из сходных частей, но не непрерывно [соединенных], а смежных, то подобный орган он также рассматривает в качестве однородного [органа]. Аристотель не перечисляет их сходных частей. О всех упо-

минаемых им органах человека он сообщает то, что видел и наблюдал сам.

Это устанавливается также Галеном в его книгах об анатомировании органов человека. В них он сообщает о всех тех вещах, о которых мы говорили, что они должны быть познаны в разнородных и однородных органах. Он рассматривает их влияние [во всяком случае] более подробно, чем Аристотель. Гален не ограничивается выделением органов, между которыми промежутки весьма незначительны, но выделяет и части однородных органов. Упоминает разрывы, разделяющие части каждого однородного органа, и разрывы, разделяющие органы и выделяющие их по месту или качеству. Разрывы, делящие органы по их месту,— это те, которые воспринимаются чувством как устраняющие непрерывность органа и делающие его [как бы] двумя соприкасающимися органами. Разрывы же, выделяющие их по качеству,— это незначительное увеличение или незначительное уменьшение внутри одного и того же качества, которые могут быть обнаружены восприятием одного и того же человека в [одно и то же] время и которые [вместе с тем] могут быть выделены одним человеком, но могут быть не замечены другим с одного и того же расстояния. Все

это тщательно классифицировал, объяснил и описал Гален.

(21) Что касается Аристотеля, то он все это опустил. Оба эти мужа придерживаются единой точки зрения по многим вопросам и различных точек зрения — по немногим вопросам [...]. Гален, перечисляя органы человеческого тела, разбирает такие органы, которые Аристотель совершенно не упоминает и на которые не намекает ни в общей, ни в частной форме. Таковы, например, те мягкие, белые, длинные и продолговатые тела, напоминающие толстые нити, о которых Гален говорит, что они берут начало в головном и спинном мозге, и которые он называет нервами. О них Аристотель ничего не говорит. А то, что он называет нервами, это нечто другое [...]. О тех местах, в которых, как говорит Аристотель, расположены тела, называемые им нервами, никто из анатомов, ни [даже] Гален, не говорит, что в них находятся эти тела, подобные сердцу, сочленениям органа, плечу, коленям, сочленению голени и ступни. Однако они называют эти тела не органами, а по-другому: одни — нервами, другие — связками, третьи — жилами, четвертые — нервообразными телами. И это как раз есть то, что Аристотель называл нервами.



Аристотель никогда не говорил, что с обеих сторон спины, с двух сторон позвоночника или в головном мозгу есть что-либо являющееся неким телом, которое он называл нервами. Поэтому он утверждал, что в мозгу нет ни единого из тех тел, которое называется нервами, и в этом он прав.

(22) Все анатомы говорят, что они никогда не наблюдали в мозгу то, что Гален называл нервами. Вместе с тем ясно также, что Аристотель познал многие из тех тел, которые Гален называл нервами и которые сам Аристотель называл не нервами, а каналами-путями. В частности, Гален говорил, что от [головного] мозга к каждому глазу тянутся три пути, из коих один расположен в передней части [головного] мозга, и утверждал, что он полый. [Путь], который тянется к правому [глазу], или тождествен с тем, который тянется к левому, или они [вначале] были соединенными, а затем разъединились так, что правый [путь] направлен к правому [глазу], а левый — к левому. Вы знаете, что эти [пути] назывались Галеном и многими другими нервами, а также телами. Точно так же те две вещи, которые Аристотель называл путями, Гален называл нервами. А что касается тех [вещей], которые Гален называл нерва-

ми, то Аристотель многие из них знал не под названием нервов. Эти [вещи] расположены с обеих сторон головы. Таким образом, под тем, о чем Аристотель говорил, что оно не находится ни в голове, ни с обеих сторон спины, он подразумевал те [вещи], которые Гален называл нервами, расположенными частично в сердце, но вовсе не в тех местах, о которых говорил Аристотель<sup>7</sup>.

(23) Я не знаю, что заставило Галена во многих местах беспрестанно и многословно упрекать Аристотеля по поводу того, что в сердце много нервов и что в [головном] мозгу их вообще нет. Между тем он сам признает наличие в сердце многих тел, относящихся к роду тех тел, которые он называет связками, жилами и нервообразными телами. Последние же суть те [вещи], которые Аристотель называл нервами, а не те, которые тянутся к глазам и ушам от [головного] мозга. Гален признавал, что из рода тех [вещей], которые он называл связками и жилами, нет ничего в [головном] мозге. Аристотель же признавал, что в мозге и с обеих его сторон находятся такие тела, которые Гален называл нервами. Так зачем же [Гален] использовал понапрасну бесполезные высказывания для критики перипатетиков? [...] Я не вижу никакой раз-

ницы между ним и Гиппократом. Это можно обнаружить в его комментариях к высказываниям Гиппократа, когда он находит какое-либо высказывание, обозначающее у всех какую-то идею, ошибочную в данном искусстве, хотя возможно, что автор хотел в переносном и аллегорическом смысле использовать его для обозначения правильных идей. Гален стремился объяснить, что данное выражение обозначает именно эту правильную идею, стараясь при этом найти соответствующие подтверждения в высказываниях какого-либо автора [...]. Когда Гиппократ высказывал данную мысль, он подразумевал под ней эту правильную идею [...]. После этого Гален многословно критикует Аристотеля по поводу идей, с которыми его высказывания имеют весьма отдаленную связь, при этом он не критикует Гиппократа в связи с ошибочными идеями, являвшимися общепринятыми и обозначавшимися этими выражениями. Если же эти идеи не вязались с данным искусством, то он говорил, что какие-то книготорговцы добавили их в рукопись или некие переписчики допустили ошибку, а, мол, Гиппократ, с его точки зрения, был невиновен, не допустил ошибки.

Затем [Гален] переходит к тому, что само собой ясно в словах Аристотеля, об-

виняя его умышленно или по ошибке и имея в виду идею, далекую от той, которая явствует из его слов. Гален критикует его в статье объемом более пятидесяти страниц. И если бы он использовал при рассмотрении слов Аристотеля [...] десятую долю того, что использовал в словах Гиппократ, или прислушивался к тому, что говорил комментатор книг Аристотеля, то я не согласился бы с его критикой, [даже ни с единой ее буквой]. Многие вещи станут ясны, если прочитать рассуждения, составленные Александром Афродизийским в опровержение Галена относительно того, в чем Гален упрекал Аристотеля. И станет ясно, как [Аристотель] понимал [...], однако Гален свидетельствует, что Аристотель отменно разбирался в анатомии.

(24) В рассуждениях XII, XIII, XIV книги «О животных» Аристотель устанавливает функции, обусловленные существованием каждого из разнородных и однородных органов, усматриваемых им в каждом из видов животных. Он также высказывает свое мнение относительно функций, обусловленных существованием каждого из органов человека. Однако таковые суть последние причины, которые естествоиспытатель может выявить для каждого из природных тел.

Гален в своей книге «О пользе органов» также установил те [ . ] функции, которые обуславливаются существованием каждого из человеческих органов. Медицина может познать их, чтобы обрести знание о здоровье и болезни каждого органа. Гален описал многие из органов в их индивидуальном бытии, ибо Аристотель относительно органов человека полагает, что они созданы для известных функций. Гален же о тех же самых органах думает, что они созданы не для этих, а для других функций. В отношении же некоторых из них он полагает, что они созданы для тех [функций], о которых говорил Аристотель, а некоторые — для других.

Разногласие между ними относительно функций органов отличается от их разногласия в отношении самих органов. Это разногласие касается того, что, по утверждению каждого из них, они видели и наблюдали. Данное разногласие касается того, что нам нелегко проверить и установить, которое из двух утверждений истинно, ибо мы должны наблюдать сами то, о чем они говорили, что они видели у человека. Это можно познать лишь посредством анатомирования, но это нелегко осуществить. Данное разногласие между двумя мужами относительно того, о

чем каждый из них говорил, что он вывел посредством умозаключения и аргументирования, человек может видеть там, где имеются доказательства, быть судьей между ними и сопоставлять два взгляда и два рассуждения, приводимые относительно каждого из вопросов, проверить каждое из этих рассуждений законами, с которыми можно познакомиться в книге I и II «Аналитики». А это возможно и легко сделать в кратчайшее время. И тогда мы отбросим неверные рассуждения и примем правильные и верные.

Точно так же можно проверить и сами эти взгляды. Ибо если они противоречат друг другу, то это возможно лишь в том случае, если один из них истинный, а другой ложный. Ложный взгляд может проверить естествоиспытатель. Если силлогизм приводит к верному взгляду по форме и материи, то это и будет правильный взгляд.

Мы осмеливаемся подтвердить то, как Аристотель описал внешние открытые органы человека, которые любой может всегда наблюдать, части органов, которые можно наблюдать с помощью зрения и осязания, и те [из них], которые можно наблюдать посредством анатомирования части каждого из этих органов, подтверж-

дая относительно всего этого то, что писал Гален о каждом из органов.

К этому добавляем наши подтверждения того, что думал Аристотель о функциях, обусловленных существованием каждого из органов человека. Мы согласны также с тем, что думал Гален о функциях каждого из этих органов, особенно с теми его высказываниями, которые подтверждают мнение Аристотеля. То, что у Галена о данном органе более полно и подробно изложено, мы рассматривали как комментарии к тому, что говорил Аристотель. А то, что Гален говорил в своих книгах сверх тех высказываний Аристотеля, против чего нельзя возразить и что правильно, мы рассматривали как вещи, выявленные позже Аристотеля, о которых он и не подозревал.

(25) Мы восприняли эти высказывания Галена, воздав ему хвалу за них, а то, что в высказываниях Галена отлично или противоречит тому, что говорил Аристотель, мы не приняли и отбросили. Если он порицал ложные идеи, приписывая их Аристотелю, и если он в своих высказываниях выдвигал правильную мысль относительно данного органа, которую нельзя отвергнуть с помощью приводимых критических высказываний, то эти высказывания мы рассматривали как

направленные против данной ложной идеи и [при этом] отмечали, что она не тождественна взгляду Аристотеля и тому, что он имел в виду.

В подтверждение его взгляда мы приводили соответствующее место в его высказываниях, то, что предшествовало этому месту и следовало за ним, а также другие высказывания Аристотеля, [почерпнутые] из тех или иных мест его других книг [. .]. Если высказывание несет в себе именно ту мысль, которую хотел опровергнуть критик [. .], то проверяли его теми законами, которые мы почерпнули из I и II «Аналитик». Если эти законы подтверждали истинность данного высказывания критика, будь то силлогизм или доказательство, то мы принимали его и отбрасывали высказывания Аристотеля, соглашаясь со взглядами Галена, из которых мы извлекали пользу и благодарили его за нее. Если же из этих правил вытекало порочность данных высказываний либо по форме, либо по материи, то мы оставляли при веденные Галеном рассуждения и прове-



ряли высказывания Аристотеля. Если из этих правил вытекала истинность их, мы отбрасывали высказывания Галена и принимали взгляд Аристотеля.

Если же высказывания и того и другого оказывались порочными, мы отбрасывали их [. .]. Если же оба высказывания оказывались для нас явно истинными, тогда мы устанавливали, что в высказывании содержится сомнительное место, и старались разрешить это сомнение. [Если] каждое из высказываний содержало одну и ту же посылку, то мы узнавали, действительно ли они оба идентичны или же в одном из них содержится ложь.

Ложь не устраняется, когда перед этой посылкой ставятся определенные условия [ее обнаружения], смотрят, какое условие следует поставить перед общей посылкой силлогизма, чтобы устранить из нее ложность, и тогда оставшаяся общая посылка оказывается истинной. Точно так же поступают с другими силлогизмами [. .], как об этом говорится в книге «Об истолковании» и в книге «О софистических опровержениях».

Таким образом, каждый из силлогизмов по своим выводам будет отвечать условию, которому он должен был отвечать, и тогда оба силлогизма становятся аподиктическими.

**О ВОЗРАЖЕНИИ ГАЛЕНУ  
ПО ПОВОДУ ЕГО  
РАЗНОГЛАСИЙ  
С АРИСТОТЕЛЕМ  
ОТНОСИТЕЛЬНО ОРГАНОВ  
ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ТЕЛА<sup>1</sup>**

ما اشترك في الفص  
عنه جالينوس  
وارسطوطاليس من أمور  
أعضاء الإنسان



Целью данного трактата является вскрыть то общее, что содержится в исследованиях Галена и Аристотеля относительно органов человеческого тела, на основании прочитанного нами в имеющихся у нас книгах Аристотеля [показать], какова возможность познания их путем наблюдения и непосредственно путем ощущения, [а также] какова возможность познания путем доказательства процессов, происходящих в организме человека, [выявить] виды здоровья и болезней, присущих человеческому организму в целом и его отдельным органам.

Во всем этом мы довольствовались лишь тем, что можно познать путем наблюдения, и тем, что мы почерпнули о каждом отдельном органе ранее, поскольку на сегодняшний день книга Аристотеля «О здоровье и болезни»<sup>2</sup> у нас отсутствует.

Метод и цели каждого из них [Галена и Аристотеля] различны. Метод и цель Галена чисто медицинские. Метод Аристотеля — это метод естествоиспытателя, а цель его — совершенство рассуждения, но оба они рассматривают это как область искусства.

Медицина — это искусство истинных основ, которые способствуют сохранению человеческого организма и каждого из его органов.

Искусство естествознания — это теоретическое искусство, которое обеспечивает достоверное знание естественных тел и присущих им индивидуальных признаков.

Каждый из этих методов исходит из истинных универсальных и индивидуальных положений, известных как достоверное знание. Понятие «достоверное знание» означает наиболее истинное и достоверное знание, о чем мы читаем в книге «Доказательство»<sup>3</sup>.

Теоретическое знание предусматривает, прежде всего, познание того, какова вещь, на что указывает ее определение и познание ее материи. Условием достоверной истины является познание бытия и причин бытия вещи. Имеются четыре причины бытия каждого естественного тела: материальная, формальная, дейст-

вующая причина и цель, ради которой вещь существует.

Искусство естествознания разъясняет сущность определения каждой естественной вещи, дает познание материи, формы, действующей причины, которые составляют ее бытие и цель, ради которой данная вещь существует, а равно разъясняет и каждый индивидуальный признак. Одни из этих причин являются причинами, от которых бытие вещи — это материя и действующая причина; другие — благодаря чему вещь есть то, что она есть, — это форма; третьи — ради чего бытие вещи — это цель бытия.

Вышеупомянутое [Аристотель] пытается разъяснить ясными доказательствами. Предметом изучения науки о природе является естественное тело, его виды, его индивидуальные признаки. Каждый из аналогичных им видов не может быть полностью известен, умопостижаем в достоверном знании. Конечная цель [этой науки] — совершенство теоретического познания.

Поскольку естествознание является частью теоретического познания, то достигнутое в нем совершенство является частью теоретического совершенства, а это предельная, конечная вершина совершенства души, которым наделен человек.

Цель его — не разъяснить сущности, обладающие тем или иным свойством, состоянием или качеством, а сделать их умопостигаемыми душой, с тем чтобы они стали достоянием души и благодаря этому свойству она приобрела бы совершенство. Совершенство души отлично, к примеру, от совершенства в искусстве торговли, ибо торговля имеет субстанции: дерево, виды дерева — и акциденции, присущие дереву. Мы не стремимся сделать их умопостигаемыми душой. Целью торговли является действие, и благодаря этому действию дерево приобретает какое-то качество — в этом ее конечная цель.

Любое искусство, как и торговля, действительно.

Например, красильное искусство, кузнечное искусство и другие. Все они обладают определенной целью и благодаря действиям достигают своих целей в объектах действия. Например, железо является объектом кузнеца, цель его — формы, которые принимает железо. Для ее достижения кузнец плавит железо посредством огня, кует его, закаливает, точит его.

Мы не стремимся сделать их сущности умопостигаемыми, мы лишь делаем эти сущности объектами действий, от кото-



рых они получают новое качество и акциденции.

Поскольку искусство врача — действительное, его объектом является человеческое тело и различные органы, его цель — это виды здоровья, которые противоречат видам болезней. Деятельность врача распространяется на весь человеческий организм и на каждый его орган. Например, питание, прием лекарств, улучшение кожного покрова, прижигание, вскрытие и всевозможные медицинские действия, сохраняющие здоровье здорового организма либо возвращающие здоровье больному.

Медицинская деятельность, как и другие области науки, является действенной благодаря орудиям. Орудиями медицины являются питание, лекарства, скальпель и другие.

Ясно, иногда здоровые тела могут ощущать боль и в них предполагают болезнь, а иногда больные не ощущают ее и их считают здоровыми. Иногда же люди больны одним видом недуга и испытывают боль, но сами предполагают, что

больны другой болезнью. Врач, несомненно, нуждается в доказательствах, подтверждающих болезнь. Признаки, характеризующие тот или иной вид болезни, должны указывать, чем отличается данный вид.

Всякое действенное искусство связано со знанием объекта труда и действий, посредством которых оно достигает своих целей.

Медицинское искусство как действенное искусство связано со знанием семи факторов:

1) знание человеческих органов свойственно как для медицины, так и для естествоиспытателя;

2) знание видов здоровья и того, что собой представляет каждый вид, [знание] присущих ему симптомов, без различия, распространяется ли данный вид [здоровья] на весь организм или на какой-то орган; меры, применяемые для сохранения или возвращения здоровья; наблюдение за [состоянием] здоровья человека — все это также является общим как для медицины, так и для врача;

3) знание видов болезней, их причин, симптомов независимо от того, распространяется ли данный вид болезни на весь организм или на отдельные его органы; меры, применяемые для устранения ее; наблюдение за ходом болезни в организме;

4) знание возможностей установления симптомов видов здоровья и видов болезней и навыки в их применении, признаки, которыми характеризуется данный вид болезни; изучение внутренних органов — все это входит в функции врача;

5) знание режима питания, лекарственного питания, простых и сложных лекарств, всех орудий, которые повышают действенность указанного искусства и умение применять их на человеческом организме — все это входит в функции врача;

6) знание правил действий, способствующих сохранению здорового состояния организма, и навыки в применении их — все это входит в функции врача;

7) знание правил действий, способствующих возвращению здоровья больному организму, и навыки в применении их — все это входит в функции врача.

**ОБ ОРГАНАХ [ТЕЛА]  
ЖИВОТНОГО, ИХ ФУНКЦИЯХ  
И ПОТЕНЦИЯХ<sup>1</sup>**

كلام في أعضاء الحيوان



(1) В каждом однородном органе [тела] животного есть своя особая сила и естественная теплота. Посредством их осуществляются непрерывные соединения частей тела. Естественная теплота, которая варит питающую силу, особую для каждого органа, где она образуется и доводит его до зрелости, переваривает и делает одну его часть подобной другим его частям и связывает ее с ними. Это вытекает из общих слов четвертого рассуждения «Метеорологии», наблюдений и единодушного мнения тех, кто занимался анатомией, и из того, что доказывалось с помощью доводов, истинность которых принимается по традиции. Все это свидетельствует о том, что сердце является источником естественной теплоты и пневмы, которые находятся в теле животного.

(2) В сердце имеется [участок], в котором пневма, находящаяся в пульси-

рующих сосудах, тянущихся от [сердца] к каждой из прочих частей, утверждает или непрерывно передает свое начало. Ибо в теле сердца имеется большая теплота, ему соответственная, а в его полости содержится пневма. Эта пневма разогревается от теплоты сердца, воспринимая сильный жар и становясь подобной пламени, и таким образом начинает течь по пульсирующим сосудам, тянущимся к прочим органам, неся с собой от сердца к каждому органу естественную теплоту, которая передается ему и добавляется к отведенной ему с самого начала теплоте первого органа, уравнивая и придавая теплоте количество и качество в меру, соответствующую действию, свойственному данному органу при питании, оставляя и сохраняя ее в этой мере. Поэтому теплота сердца должна соответствовать каждому органу и быть общей для всех органов. И если бы та [часть] теплоты сердца, которая передана какому-то [одному] органу, была передана другому органу, то она соответствовала бы последнему так же, как соответствовала первому.

(3) [Эта естественная теплота] становится особой для данного органа, если она смешается с отведенной ему с самого начала первичной теплотой. Если же ка-



кая-то доля его теплоты поглощена, то теплота, что притекала к нему из пневмы, становится возмещением и заменой тому, что было в нем поглощено. Это [явление] напоминает то, как печь заставляет огонь течь от топки по каналам, проведенным под помещениями бань, и как он распределяется по ним, пока не доходит до дальних концов так, что каждое из этих помещений получает свою долю теплоты. Пневма схожа с дуновением. Это нечто огненное, струящееся и текущее по пульсирующим сосудам порывами, подобно порывам ветра во Вселенной, по мере расширения и сужения пульсирующих сосудов. Наподобие этого действуют многие плавильные печи, которые плавят и очищают минеральные вещества. Для них сооружается большая топка, проводятся каналы и устанавливаются котлы у жерл, приделанных к этим каналам, а также меха для горнов. Разводится огонь, и его пламя струится по этим каналам [и] котлам. Подобным образом могут действовать печи для приготовления пищи.

(4) Ясно, что естественной теплоте, отведенной с самого начала для каждого органа, помимо сердца, недостаточно того, чтобы варить, доводить до готовности, переваривать и совершать другие

действия, осуществляемые ими с помощью естественной теплоты, которую несет пневма по пульсирующим сосудам к каждому органу.

Это — некоторая изначальная сила, прирожденная и выделенная от природы сердцу. Это такая сила, которая снабжает каждый орган, помимо сердца, теплотой, уравнивает ту его теплоту, посредством которой данный орган совершает каждое действие, осуществляемое им с помощью теплоты. Это та [сила], которая использует теплоту, находящуюся в ее источнике, при определении меры и установлении равновесия в отношении количества и качества теплоты, имеющейся в прочих органах, с тем чтобы с ее помощью довести до готовности и сварить каждый питаемый ею орган, распределяя ее по органам. Отсюда ясно, что теплота сердца есть теплота, соответствующая каждому прочему помимо него органу. Таким образом, это — теплота, общая для всех органов. Сердце обходится в своих действиях этой своей теплотой, не нуждаясь в чем-либо другом для восприятия от этой [другой] теплоты. Каждый же орган нуждается в нем, чтобы уравновесить свою теплоту.

Очевидно, что сил, имеющихся у прочих органов, недостаточно для того, что-

бы придать имеющейся у них теплоте меру, благодаря которой они осуществляют свои действия, т. е. варят или переваривают. Подобным образом питающая сила, свойственная тому или иному органу, не способна сама по себе уравнивать теплоту, используемую ею при доведении до зрелости пищи, ибо теплота, находящаяся в источнике теплоты тела, не может сама по себе распределять по органам теплоту, дабы придать ей в каждом органе не больше и не меньше, а именно ту меру [количества и качества], благодаря которой данный орган совершает свое действие без силы, управляющей им, с которой он находится в сочтании и из которой по органам распределяется мера, при помощи которой возникает теплота и совершается действие [ . . ].

(5) Теплота в топке, требующаяся для приготовления [пищи] в разных котлах и доведения ее до готовности так, чтобы передать каждому котлу меру, необходимую для этого, приготовляя ее без искусственной силы, управляет ее действием и использует теплоту, по количеству и качеству умеренную по отношению к данной пище.

Подобно тому как к теплоте, возникающей в том или ином котле и [необходимой] для доведения до готовности пи-

щи, подводится огонь из топок и [подобно тому как] повар управляет ею с помощью искусственной силы, посредством которой управляется действие данной теплоты в этих котлах, точно так же различные меры теплоты, возникающие в прочих органах, помимо сердца, и доводящие до готовности различные виды пищи, доводятся до них пневмой, которая распределяет и посылает свои части [в прочие органы, помимо сердца] через пульсирующие сосуды. Имеющаяся в нем сила [является] прирожденной и предопределенной; она управляет действием данной теплоты в тех органах и доводит пищу до готовности своим действием, связанным с расширением и сжатием пульсирующих сосудов.

(6) Пневма проникает через них в прочие органы. В одном случае нет разницы между искусством и природой, поскольку и то и другое использует теплоту с тем, чтобы довести до готовности [нечто], находящееся в подготовленном для него сосуде. Однако теплота, используемая искусством, находится всегда в другом теле, внешнем по отношению к телу, на которое [направлено] искусство, а теплота, используемая природой, не всегда находится в теле, внешнем по отношению к телу, в котором [действует] эта теплота:

в большинстве, подавляющем большинстве или во всех случаях она находится в одном и том же теле. То, в чем [действует] эта природа, сходно с действием сердца в прочих органах.

(7) Эта сила, находящаяся в сердце, благодаря которой оно становится им как таковым и актуально приобретает свое существование, составляет его природу и форму. Именно она передается пульсирующим сосудам, и те возвращают ее в полость сердца; когда эти сосуды сжимаются, то естественная теплота, находящаяся в каждом из них, разогревает прочие органы.

Естественная теплота, поступающая к прочим органам, является акциденцией, возникающей в природных телах. Существование же акциденций в природном теле зависит от формы данного тела, являющейся его природой. Акциденция никоим образом не может существовать без формы этого тела, и именно благодаря ей данное тело актуально субстанциализируется. Этот первый действитель [сердце] использует теплоту и холод в теле в качестве орудия [действия], как разъясняется во втором рассуждении книги «Возникновение и уничтожение».

Теплота, используемая сердцем, есть акциденция в сердце, являющаяся при-

родным телом. Точно так же всякий орган использует теплоту как источник своих действий. Имеющаяся в нем теплота есть его сущностная форма. Таким образом, в каждом органе помимо силы, исходящей из сердца, имеется свойственная ему сила, а именно его природа, посредством которой он актуально субстанциализируется.

(8) Что касается каждой силы в органе, помимо [исходящей силы из] сердца, то с ней не связано управление действием теплоты, которую этот орган использует. Ее также недостаточно для придания ей меры, необходимой для действий, исходящих из нее. Она управляет действием своей сущности и придает ей меру, подходящую для того, чтобы началом ее действия стала находящаяся в сердце сила.

(9) Что касается прочих сил, то она берет их умеренными, уравновешенными, а затем использует их. Ясно, что их действия в меру их теплоты зависят от силы, находящейся в сердце. Таким образом, каждая сила органа, помимо сердца, в своих действиях зависит от силы, находящейся в сердце. Любая же сила, зависящая в своих действиях от какой-либо другой силы, служит этой [силе], а последняя выступает в качестве ее главы.

Стало быть, у всякого органа, помимо сердца, питающая сила служит силе, расположенной в сердце и придающей [необходимую] меру теплоте органов, которая доводит [до готовности] их пищу. [Последняя сила] есть главная питающая сила.

(10) [...] Если [орган будет функционировать] по принуждению, то действие, от которого [зависит] его субстанциализация и сущность, если окажется без управления со стороны сердца, вовсе не будет переваривать пищу и, не доведя [ее] до зрелости, лишь принужденно доведет ее до готовности, то как же она реализует то, что в ней находится в [потенциальной] возможности [...].

Однако если она проста, то в ней нет другой стороны, помимо той, благодаря которой имеется возможность воспринять ее. Более того, эта сторона является ее сущностью и таким образом она целиком содержит возможность к принятию этого. А если не имеется ничего, помимо ее субстанции, то благодаря своей субстанции она является приемлющей, а субстанция есть ее природа. Стало быть, она по своей природе является приемлющей. А раз дело обстоит так, то она принуждена к тому, чтобы, находясь под воздей-

ствием, нуждаться в управлении чем-то таким, что не принадлежит ей. Следовательно, по природе она служит, а не главенствует над прочими [существующими] помимо нее не питающими силами.

Таким образом, сила, благодаря которой возможна [пульсация] вен, есть главная питающая сила [в] субстанции тела. Стало быть, сердце по своей субстанции в той мере, в какой оно питает, является главенствующим органом.

(11) Далее цель питания — здоровье; цель приготовления, варения и доведения до готовности пищи — в том, чтобы ею питались. Конечная цель уравнивания теплоты, обрабатывающей пищу, — здоровье. Всякое действие, единичное по своей повторяемости в каждой части тела, имеет своей целью единичное [сохранение] здоровья в этой части тела. Каждое действие, единичное по повторяемости во всех частях тела, имеет своей целью нечто универсальное, общее, а не относящееся только к той или иной части тела. Предельная цель этого — универсальное здоровье, общее для всех частей тела, т. е. здоровье тела в целом.

Если действие в своей единичности и общности зависит от состояния теплоты, то цель действия, возникающего от теплоты, особой для того или иного органа,



является единичной целью, а цель ее действия, возникающего от теплоты общей, а не особой для той или иной части, является целью, общей для тела в целом.

(12) Что касается теплоты, имеющейся в каждом органе и [возникающей] вне его, в той мере, в какой она является особой для данного органа, поскольку ничто другое, помимо него, не может использовать эту образующуюся теплоту, то возникшее от нее здоровье, которое является конечной целью питания, есть здоровье, особое только для данной части тела. То, что использует теплоту, находящуюся в каждом органе, и то, что действует благодаря ей, есть находящаяся в нем сила. Следовательно, сила сердца, использующая общую теплоту, которую она берет из источника, имеет своей целью общую для всех частей тела цель, а именно совокупность всего, что есть [в нем].

(13) Сила каждого органа, которая помимо него использует находящуюся в нем особую теплоту, есть единичная особая акциденция и часть совокупности цели силы, которая находится в сердце. Всякая сила, цель действия которой составляет часть другой силы, своим действием служит этой другой силе. Каждая

сила со своей целью является определенной акциденцией, [и если] часть ее цели составляет цель действия другой силы, то она своим действием возглавляет эту другую силу. Если сила, благодаря которой пульсируют сосуды, а именно та, которая находится в сердце, имеет к питающим силам, находящимся в прочих органах, такое отношение, то она будет главной питающей силой, которая своим функционированием возглавляет прочие питающие силы, находящиеся в остальных органах. Далее, у силы каждого органа действие направляется к цели, достигаемой благодаря этому действию. Сила, находящаяся в сердце, в своих действиях не нуждается в том, чтобы ее направляло к ее цели нечто другое; она в этом является самодовлеющей во всем, на что направлено ее действие. Для него [сердца] действия есть акциденция, которая не нуждается в том, чтобы ее действие направлялось к ее цели. Сердце самодовлеюще, а все прочее нуждается в этом отношении в нем. Оно, следовательно, является главным по отношению к тому, что нуждается в нем.

(14) Сила, приводящая в движение сосуды, есть главная питающая сила, как мы писали по поводу того, каково положение сердца по отношению к управле-

нию органами в той мере, в какой они являются питающимися. Положение сердца есть положение главенства. Для того чтобы выяснить, как с ним обстоит дело, необходимо исследовать его соотносительно с печенью. А то, каково положение печени, точно так же [необходимо] исследовать соотносительно с прочими питающимися органами.

Печень, говорили мы, осуществляет два действия: одно из них состоит в переваривании пищи и доведении ее до готовности, с тем чтобы она стала материей, которой питаются все части тела; второе состоит в приготовлении свойственной ей пищи и доведении ее до готовности, с тем чтобы ею питалась она сама. Оба этих действия осуществляются благодаря умеренной теплоте, которую для нее удерживает и уравнивает сердце.

(15) Действия печени, стало быть, зависят от этой теплоты; благодаря ей они становятся умеренными и направляются к цели, которую преследуют ее действия и ради которой печень посредством этой умеренной теплоты сама получает меру от сил, использующих теплоту сердца, при уравнивании других охлажденных органов. Таким образом, действие печени в ее умеренности и уравни-

ности, благодаря которым они направляются к цели, преследуемой теми первичными действиями, зависит от силы, расположенной в сердце. Всякая же сила, положение которой по отношению к другой силе подобно отношению сердца к печени, выступает в качестве главы этой силы, ибо сила, находящаяся в сердце, выступает в качестве главы той силы, которая имеется в печени.

(16) Действия, свойственные печени, состоят в том, что они подготавливают пищу для всех частей тела в массе: от нее [пища] поступает в сосуды, тянущиеся к тому или иному органу, подобно тому как влага течет из своего источника во рту к смесям, в которых она распределяется и рассасывается. Затем — в том, чтобы ее переваривали и доводили до готовности прочие органы. Далее, каждый орган соответствует имеющейся у него особой теплоте и [степени] готовности, благодаря которой он становится частью этого органа, взятого в целом. И это потому, что он является [как бы] естественным котлом, в котором варится вторая пища, общая для всех органов. В нем есть теплота, благодаря которой в нем варится пища. Однако эта теплота становится умеренной лишь потому, что она проникает из чего-то другого. Ее положение здесь подобно положению искус-

ственного котла, которому повар придает соразмерную теплоту, необходимую для приготовления помещенной в него пищи. Положение сердца подобно положению повара, придающего котлу ту меру теплоты, которая нужна для приготовления данной пищи. Его положение также подобно положению желудка и верхних кишок, которые умеряют первую пищу, общую для всех органов.

Из того, что она подготавливает пищу, следует, что ее [положение подобно] главенству котла, в котором повар готовит пищу, дабы накормить ею участников трапезы, и силе, находящейся в печени, в отношении ее главенства и слушания.

Со многими вещами, которые варят посредством [поварского] искусства, бывает так, что их переносят или из котла в котел, или из печи в печь, или из кувшина в кувшин. Точно так же со многими вещами, которые варят, по природе бывает так, что они переносятся из сосуда в сосуд, подобно тому как пища животного переносится из желудка в кишки, а из кишок — в печень.

(17) Ни один из котлов совершенно не имеет главенства ни по отношению к тому, что переносится из него, ни по отношению к тому, что в конце концов переносится в него. Точно так же обстоит де-

ло с желудком и печенью, хотя печень и имеет главенство благодаря силе, которая приготавливает находящуюся в ней пищу.

Желудок и кишки также обладают главенством, и, если оно имеется, ему более всего подобает главенствовать над находящейся в них пищей, и от них видно не столько главенство над ней, сколько служба. Точно так же обстоит дело с тем, чему служит печень. Но главенство у того, что придает меру теплоте тех сосудов, благодаря которой пища доводится в них до готовности. Ты видишь у них пламя, которое является последним воспламенением. Пламя, благодаря которому нагреваются котлы, соответствует пневме, истекающей в органы от сердца по пульсирующим сосудам. И то и другое — воздух, в котором возобладала теплота.

(18) Поскольку цель уравнивания теплоты состоит в том, чтобы сохранились непрерывные соединения и формы органов, а также в том, чтобы общая пища переваривалась в сосудах, в которых требуется довести до готовности, благодаря чему пища становится общей для всех органов... Что касается первого переваривания, то оно происходит в желудке и кишках, второе же — в печени и

селезенке...

Сила, использующая общую теплоту, — это та сила, которая является общей, конечной. Сила, находящаяся в печени, именно такова, и именно она использует особую теплоту, а не общую, либо часть ее совокупности для конечной общей цели, либо полезное, либо необходимое, чтобы с ее помощью была достигнута конечная цель. Она нуждается в умеренности своей теплоты, благодаря которой она действует и испытывает необходимую потребность в том, что направляет бы ее действие к конечной цели.

(19) Из всего этого неизбежно следует, что она служит силе, из которой истекают эти действия, и что эта сила должна быть главенствующей для нее. Данная сила есть то, что находится в сердце. Ее цель никоим образом не представляет собой части цели какой-либо из питающих сил и не является вовсе полезной или необходимой для того, чтобы с ее помощью достигалась цель какой-либо другой силы. Равным образом, совершая свои действия при питании или при отдаче теплоты, она не нуждается ни в другой силе, ни в том, чтобы ее теплота была уравновешена, или в том, чтобы ее действия направлялись к ее цели.

Все разновидности главенства такие,

как главенство, посредством которого управляются дома, главенство, посредством которого управляется тело, главенство, посредством которого управляется мир, имеют соответствия друг с другом в том отношении, что глава во всех этих случаях причастен к идее главенства, а именно: последнее есть то, что придает меру действиям и направляет их к конечной цели, давая [размеренные] равномерные, уравновешенные начала, благодаря которым возникают уравновешенные действия, которые помогают и поддерживают друг друга. Что касается частей мира, то посредством них мир обретает совершенство и стройность бытия. Что касается домохозяев и граждан, составляющих части дома и города, то благодаря им заселяются дом и город и достигается счастье граждан. Что касается частей тела, то посредством их достигается здоровье всего тела...

(20) Глава [должен] быть самодовлеющим благодаря тому, что есть в нем самом из этого вида, в котором нуждается другое, помимо него; он должен иметь эту вещь сам по себе и чтобы эта вещь доставалась другому от него, а это другое воспринимало эту вещь от него. Все атрибуты главенства имеются в сердце, которое заставляет пульсировать сосуды.



# О БАКУУМЕ<sup>1</sup>

كلام في الخاء



Некоторые люди заключили о существовании вакуума исходя из следующего: они брали вогнутый сосуд с симметричным горлышком, переворачивали его над водной поверхностью другого сосуда и погружали его в этом направлении так, чтобы горлышко перевернутого сосуда достигло дна сосуда с водой. Затем обратно водворяли его на водную поверхность и исходя из того, что он совершенно не наполнялся водой, заключали, что вогнутая [поверхность] перевернутого сосуда была заполнена воздухом, что в ней не было пустоты, ибо пустота заполнилась водой; что воздух, наполнивший сосуд, отталкивал встречную воду, оттеснял ее в стороны, прорезал ее и погружался в нее, подобно тому как прорезает воду [при погружении в нее] твердое тело.

Из этого они заключали, что воздух наделен силой и что в сосуде, наполнен-

ном воздухом, совершенно отсутствует вакуум, [затем] они использовали либо пустой стеклянный широкий сосуд с продолговатым узким горлышком, либо узкий сосуд с узким горлышком.

Они погружали его в воду и получали тот же результат, что и в первом случае, объясняя это тем, что сосуды наполнены воздухом. Затем они брали эти сосуды, всасывали горлышко, и прежде чем отнять горлышко ото рта, зажимали его пальцами, погружали в воду, открывали горлышко и вода, за счет ли притяжения или отталкивания, входила внутрь сосудов.

Этим они доказывали, что, всасывая горлышко, они всасывают из этих сосудов воздух, в результате чего вода течет внутрь сосудов и занимает место [воздуха]. Если бы в сосуде осталось какое-то тело, то его место заполнил бы воздух, а не вода, и результат погружения сосудов в воду как до, так и после выдувания был бы один и тот же, поскольку в обоих случаях они были бы заполнены.

Это послужило для них доказательством того, что пространство вначале было заполнено воздухом, затем воздух вышел и образовалась абсолютная пустота, которая впоследствии заполнилась водой.

Мы считаем на основании их положений и необходимых заключений, выведенных из их суждений, что фактически вопрос поставлен правильно, однако сделанное ими заключение на основании того, что они наблюдали в сосудах, не является безусловно необходимым заключением. Если бы оно было правильным, то, если одна истина следует за другой, вторая не является необходимым заключением для первой.

Однако эти люди не делали различия между реальной необходимостью и вероятной необходимостью. Мы придерживались мнения, что нет [пропуск в тексте] в этом вопросе. Состояние, которое они наблюдали в сосудах, было именно таким, как они об этом упоминали, однако необходимое заключение, выведенное на основании того, что они наблюдали в сосудах, сделано неправильно. К такому неверному мышлению их привело то, что они не отличали [необходимого] заключения от не необходимого и не знали, каким путем, как и почему первое необходимо. Тем не менее мы считаем, что с этими людьми не следует рассуждать на эту тему, ибо из-за ограниченности их знаний в этом вопросе эта беседа будет для них бесполезна, поскольку они не отказываются от своих ошибок. Если до-

пустить, что за счет всасывания вышла одна треть общего количества содержащегося в сосуде воздуха, а две трети содержащегося в нем воздуха осталось, следовательно, одна треть сосуда освободилась от какой-то части воздуха, содержащегося ранее в сосуде.

Предположим, что эта треть сосуда охватывает дно внутренней поверхности. Если мы допустим, что две части расположены на внутренней поверхности в противоположных концах сосуда по отношению к третьей части, из которой вышло какое-то количество воздуха, то есть ли между этими двумя частями какое-то расстояние или нет?

То же можно сказать и о любых двух противолежащих частях внутри сосуда. Существует ли в объеме этой трети какое-то расстояние в длину, ширину или глубину?

Они должны ответить на этот вопрос либо утвердительно, либо отрицательно. Если они ответят утвердительно, то это значит, что взамен воздуха эта треть заполнилась чем-то, обладающим длиной, шириной и глубиной, следовательно, обладающим объемом.

Если же они ответят отрицательно, то им возразят: «А разве вода не входила постепенно в горлышко, пока не достигла

определенного уровня, заполнив воздушное пространство?»

Скажите нам, разве вода, которая потекла на дно сосуда, не прекратила течь на определенном уровне между местом входа и местом остановки воды?

Если они ответят утвердительно, то, следовательно, существует расстояние, а поскольку на каком-либо определенном уровне полностью прекращается подача воды, то, следовательно, это пространство имеет длину, ширину и глубину.

Если мы поставим сосуды на солнце и солнечные лучи войдут внутрь сосудов прежде, чем в них войдет вода, то что же окажется в этой пустой трети сосуда?

Так же [пропуск в тексте] из [пропуск] в другом направлении, как это наглядно видно, то проникнут ли лучи на все расстояние или останутся внутри сосудов только в этом отрезке? Что находится между двумя противоположными стенками сосудов? Имеет ли пространство объем? На все эти вопросы неизбежно последует утвердительный ответ, дабы не противоречить самому себе и реальным фактам.

Следовательно, эта треть сосуда имеет какой-то объем, заполнена каким-то телом, обладающим длиной, шириной и

глубиной, явными сторонами и всеми характерными особенностями материи.

Следовательно, из тех явлений, которые наблюдались в сосудах, следует сделать заключение, отличное от того, которое сделали они, заявляя, что данная треть сосуда составляет вакуум. В действительности, в этой трети сосуда содержится какое-то тело, но не воздух, ибо воздух вышел из него. Мы не знаем, что это за тело. Если же они возразят, как же проникла внутрь сосуда вода, если в нем был заменитель воздуха, или как проник этот заменитель воздуха внутрь сосуда до выхода воздуха, то им ответят, что они не должны спешить в своих суждениях и как [пропуск] и отказаться от этих суждений и говорить о существовании какого-то тела, которое уступит свое место окружающей его воде, в то время как воздух, который вышел, не освободил своего места для окружающей его воды, затем они потребуют причину этому.

Вы настаиваете на существовании вакуума и вы же требуете объяснения этого непонятого явления, [строите в уме различные предположения или] же отрываете часть проблемы. Мы рассматриваем эту проблему с тем, чтобы совместно выяснить, какова же субстанция этого тела.



Их рассуждение о том, что треть сосуда составляет абсолютное ничто, является возвратом к их прежнему суждению, и эти рассуждения в достаточной мере демонстрируют всю ошибочность их доводов, а их заключение о существовании вакуума фактически не является заключением. Эти утверждения сделаны соответственно способностям лиц, ведущих с нами беседу, а не в соответствии с характером самого вопроса, с указанием оснований для этого.

В действительности они настаивали на существовании вакуума на том основании, что вода потекла в сосуд лишь после того, как из него вышел воздух, в то время как раньше воздух мешал проникновению воды в сосуд.

Мы утверждаем, что пространство, которое они считают вакуумом, в действительности заполнено каким-то телом. Поскольку они не признавали субстанции этого тела, они принимали тело неизвестной субстанции за вакуум. Это тело существует, однако занимает ли оно пространство, ранее занятое воздухом, из которого воздух вышел, и продолжает существовать, когда пространство занято воздухом, или же оно проникает туда уже после того, как воздух вышел отсюда?

Если бы тело заполнило это пространство [наряду с воздухом], то это бы значило, что два тела занимают одно и то же пространство, предназначенное для одного из них, а также что одно тело вошло в другое, уместилось в нем без увеличения общего для обоих объема.

Если это так, то что же мешало воде заполнить воздушное пространство? Если же это тело сменило воздух после выхода его, то, вероятно, это тело существовало до этого вне сосуда или рядом с ним [пропуск], а следовательно, это либо воздух, либо вода, находящаяся в воздухе. Этим телом не может быть ни вода, находящаяся в воздухе, как мы отмечали выше, ни воздух, вошедший в сосуд извне на место «первого воздуха».

Этот воздух не мешает проникновению воды в сосуд, ибо он обладает свойством втягивать воду в сосуд. И это тоже должно было показать необоснованность их взгляда о существовании вакуума в сосуде.

Невозможно представить себе, что «абсолютное ничто» толкает воду в сосуд, так же как невозможно вообразить, что «первый воздух» мешал проникновению «абсолютного ничто» в сосуд.

Теперь перейдем к рассуждению о том, что собой представляет это тело и поче-

му оно перестало препятствовать проникновению воды в пространство, занятое этим телом? Почему вода с силой потекла внутрь сосуда, за счет ли притягивания или отталкивания?

Говоря о нагревании, охлаждении тел и о побочных явлениях, [связанных с ними], я хочу сказать, что нагревание может происходить двумя способами: либо путем смешивания его с горячим телом, распространения горячего тела в первом теле и согревания всего пространства, подобно тому как нагревается вода при вливании в нее горячей воды, либо нагревание тела может происходить не за счет соединения и смешивания его с горячим телом.

Равным образом охлаждение воды также происходит двояко: либо путем соединения и смешивания ее с холодным телом, либо путем охлаждения ее воздухом или снегом; так, вода охлаждается снегом, который [пропуск в тексте], либо вода охлаждается в оловянных сосудах, в зарытых в землю сосудах или в снегу.

В действительности охлаждение ее произошло не от соединения и смешивания ее извне с холодными телами. Иногда температура горячего тела может увеличиться за счет соединения и смешивания

ния его с другим горячим телом, равным образом происходит и охлаждение. Иногда увеличение и уменьшение температуры может происходить не за счет смешения с горячими или холодными телами

Высокая температура может также пасть не из-за недостатка горячего тела, которое отделилось от него, а сама по себе. [Равным образом] и охлаждение может происходить само по себе, а не в связи с тем, что одно холодное тело отделилось от другого холодного тела.

Иногда температура тела может упасть за счет отделения части от горячего тела, как, например, в случае с теплотой определенного количества, когда теплая часть отделяется от целого. То же можно сказать и о холодных телах, таких, как снег и смоченная тряпка. У этих тел при отделении части от целого будет наблюдаться понижение холода.

Подобное же положение наблюдается и при увеличении и уменьшении размера предметов...

Размер объемного тела увеличивается двумя путями. Первое — путем присоединения к нему извне или сбоку другого тела, обладающего объемом...

То же происходит и при смешивании и разъединении двух тел. Например, при смешивании ячменя и пшеницы увеличи-

вается общий размер. Аналогично этому происходит и уменьшение размера, одно тело уменьшается за счет отделения его от другого тела, и размер каждого из этих тел станет меньше.

Примером этому служит охлаждение тепла и нагревание холода путем смешивания горячих и холодных тел. Уменьшение размера происходит за счет отделения горячих и холодных частиц.

Второе. При увеличении объема это тело подвергается гниению [порче], ибо рост его приостанавливается не путем отделения от него какой-то части и не путем отделения от него какой-то величины.

Таким же образом тепло горячего [тепла] увеличивается не за счет присоединения к нему горячего тела, а само по себе. Подобным же образом происходит увеличение размера многих тел. Их размер увеличивается не путем присоединения к ним другой величины и не путем отделения от них какой-то величины.

Одним из таких тел является воздух, объем которого может расширяться без присоединения к нему другого объема извне, он может увеличить свой первоначальный объем [пропуск в тексте] и изменить свой объем без отделения от него части объема.

Аналогично этому и увеличение температуры происходит без прибавления к ней чего-то, поскольку вода имеет свойство при повышении и понижении температуры оставаться сама собой.

Воздух также при увеличении и уменьшении его объема остается самим собой. Увеличение и уменьшение его объема может происходить естественно или с применением силы, подобно тому как камень может двигаться естественно, то есть вниз, и с применением силы, то есть вверх, а как только это сопротивление исчезнет, он возвратится в естественное положение, то есть вниз.

Аналогичное положение и с воздухом. Если его объем увеличивается искусственно, то этот объем сохраняется только до тех пор, пока существует это сопротивление, а как только сопротивление исчезнет, объем его вернется в естественное состояние. При искусственном уменьшении объема минимальный объем существует до тех пор, пока будет сопротивление, а как только исчезнет это сопротивление, то объем вернется в естественное состояние.

Однако тепло увеличивается при расширении в длину и сужении в ширину, в то время как объем воздуха увеличивается

ется во всех направлениях. Воздух при всасывании выходит из сосуда не целиком. Поистине в силу чрезмерной влажности воздух принимает форму окружающих его тел, и этим усложняется быстрое увеличение и уменьшение объема.

Если оставшийся воздух увеличится в объеме и заполнит сосуд, то он останется в объеме вогнутой [поверхности] сосуда. При исчезновении сопротивления воздух снова примет свой естественный объем, в результате чего освободится место для окружающих его тел.

Если после исчезновения сопротивления его окружает воздух, то этот воздух заполнит свободное пространство. Если же его окружает вода, то вода потечет в это пространство в тот момент, как оно освободится.

Быстрота движения воды в пространстве, из которого искусственно удален воздух, при исчезновении сопротивления будет пропорциональна количеству приложенного к нему сопротивления. Поистине всякий раз при уменьшении объема «второго воздуха» к нему применя-

ется сила для увеличения его объема. Без этого применения силы переход «второго воздуха» в «первый» происходил бы быстрее, в соответствии с этим и вода текла бы быстрее.

Причины скорости движения воды видят в притяжении ее и отталкивании. Но это не соответствует действительности, ибо этим телам свойственно изменение пространства, замена одного пространства другим. Они связаны во времени [всякий раз], как только одно тело освобождает пространство, в ту же минуту это пространство заполняется другим телом и выходит смежное с ним тело, но никогда пространство, из которого вышло первое тело, не останется абсолютно пустым.

Субстанцию тела, которое при всасывании наполняет треть сосуда, можно объединить так: «первый воздух» фактически не уступил место воде, ибо этот воздух, находившийся в сосуде, составляет естественный объем, в то время как «второй воздух» составлял искусственно созданный объем и, возвратившись к



своему первоначальному объему, уступил место окружающей его воде.

Причину течения воды некоторые видят в притяжении и отталкивании воздуха извне по той причине, что этим телам свойственно изменение места в пространстве.

Фактически быстрота движения «второго тела», сменившего «первое», пропорциональна скорости ухода «первого тела». Всякий раз при уменьшении объема воздуха его искусственно увеличивают, и возвращение его в первоначальное состояние будет очень быстрым.

Аналогичное явление наблюдается, если сильно всасывать воздух в [горлышко] сосуда, а затем опустить его в воду, тогда вода быстро и обильно потечет в сосуд.

Причину явлений, которые они наблюдали в сосудах, [они] видели в существовании вакуума. Из вышеуказанного ясно, что рассуждение о вакууме не является необходимым заключением. То, что они считали абсолютной пустотой, в действительности является пространством, заполненным воздухом.

Именно это мы стремились осветить в первую очередь и достигли этого. На этом мы заканчиваем наше рассуждение о вакууме.

Бесконечная хвала... разуму.

# **О НЕОБХОДИМОСТИ ИСКУССТВА ХИМИИ'**

مقالة في وجوب  
صناعة الكيمياء



В этом трактате мы ставили себе целью упомянуть о необходимости этого искусства и то, каким путем это доказывается, и отметить причины ошибок, допускаемых теми, кто изучает это искусство.

Заблуждающиеся в этом искусстве подразделяются на два типа: первые отвергают и искажают его, вторые признают его, но превышают его возможности. И те и другие ошибаются. Я считаю, что люди, которые описывали это искусство, стремились вложить в него тайный смысл с тем, чтобы оно было понятно только мудрецу равной им степени. Для объяснения этого искусства они использовали поэтические выражения, в которых они иногда высказывали нечто похожее на истину, а иногда — ложь. Как думают те, кто не понимает их [высказываний], из их слов невозможно получить

знания об искусстве, поскольку их суждения о нем неясные.

Далее, те суждения, в которых они высказывают нечто похожее на истину, полны неточных выражений из-за сходства стихов, вследствие чего одни суждения делают неясными другие, поэтому в умах тех, кто изучает это искусство, происходит смятение, замешательство и смена одного взгляда другим. И хотя подобные выражения создавались для объяснения вопросов, вполне доступных пониманию людей, но эти люди неспособны были своим умом постичь смысл, заключенный в этих знаках, символах и идеях.

Отсюда неизбежно вытекало, что эти люди не понимали данного искусства и того, что описано в нем путем иносказаний, ибо само по себе это искусство чрезвычайно неясное, хотя и выраженное в общеизвестных выражениях, поскольку оно является одной из отраслей физики, которую трудно сразу освоить и в которой нельзя получить исчерпывающего доказательства и полного представления до тех пор, пока не станет известна та отрасль физики, которая рассматривает сложные тела со сходными частями, то есть минералы. А познание их возможно только после полного ознакомления с

искусством логики и отраслями физики, предшествующими этой отрасли.

Причина, которая побудила их прибегнуть к иносказаниям, состоит в том, что они понимали это обстоятельство, и если бы они не прибегали к иносказаниям, то от этого был бы нанесен большой вред народам и государствам.

При более внимательном рассмотрении ясно, что если бы (невежественные) люди знали действие этого искусства, то никогда бы не произошло политического объединения, не использовались бы золото и серебро, и для обращения нуждались бы в другом драгоценном металле. В народе известно, что нет другого такого металла, который заменил бы золото и серебро, а если и нашелся такой, то ему было бы присуще то же, что присуще этим двум драгоценным металлам. Поэтому в своих книгах они [ученые] ничего не говорили о действиях этого искусства. Они стремились также не распространять его в народе. Они хотели лишь побудить разум к знанию, ибо подобные вопросы, естественно, прежде всего занимают человека. Они звали к его тяге в приобретении знания. Тот, кто обладает трезвым умом, получает полное знание и неизведанное счастье. В этом случае радость от того, что он по-

стиг философию, будет больше, чем радость от того, что он постиг это искусство, ибо мелкие вопросы могут явиться следствием крупных вопросов.

Из вышесказанного ясно, что действия этого искусства должны заключаться только в тщательном исследовании, в познании минералогии и в приобретении достоверного знания этой отрасли науки. Следовательно, изучить ее можно только после изучения философии. Тот, кто хочет добиться этого, должен расширить свои знания в различных областях философии, которая является абсолютной мудростью и освоение которой дает человеку познание истинного положения вещей и познание самой сущности этого искусства. Постичь это способен только философ. Если же этим искусством овладеет не философ, то от этого в мире происходит самый большой порок. Если ты внимательно рассмотришь книги ученых, то ты увидишь, что они считают, что изучение этого искусства следует начать с математики и физики.

Аристотель в «Минералогии»<sup>2</sup> разъясняет, что это искусство относится к области возможного, однако такого возможного, актуального существования которого добиться очень трудно и можно лишь в том случае, если стечение обстоя-



тельство облегчит ему это существование, а именно: если ищущему выпадет большое счастье и он освоит все физические науки, проводя непрерывные опыты, и расшифрует символы мудрецов в этом искусстве.

Аристотель в этой книге рассмотрел этот вопрос, применив сначала диалектический метод, подтвердив его, как обычно, одним силлогизмом и опровергнув другим. Он увеличил противоречие и затем уже подтвердил его силлогизмом, который составил из двух посылок, объясненных им в начале книги. Первая посылка состоит в том, что золото, серебро и все драгоценные металлы, которые не горят в огне, а куются, — все они одного рода. А различие их не в форме, а в их существенных и случайных акциденциях. Вторая посылка состоит в том, что любые две вещи одного рода отличаются акциденциями и любую из них можно превратить в другую. Если акциденция является существенной, то обращение затруднено, а если несущественной, то обращение легкое. Трудность этого искусства заключается в различии большинства драгоценных металлов по их существенным и случайным акциденциям и кажущемуся очень незначительным различии между золотом и серебром. Из вы-

сказанного становится ясной причина, которая привела многих людей к ошибкам в доказательстве этого искусства и превышению его возможностей, а также причина, которая побудила непосвященных к искажению и недооценке данного искусства. Оба эти суждения лишены здравого смысла.

На этом закончен трактат.

# О НЕКОТОРЫХ ПРИНЦИПАХ ФИЗИКИ<sup>1</sup>

في أصول علم الطبيعة



До сих пор мы пользовались анализом. Чтобы изучить само по себе искусство музыки, мы воспользуемся синтезом. Анализ вынуждает нас классифицировать элементы в известном порядке, то есть в том порядке, в котором эти элементы нам известны. Синтез, наоборот, классифицирует элементы согласно действительно существующему порядку.

В музыке элементы, воспринятые из естественной науки, то есть из физики, логически предшествуют друг другу. Элементы, взятые из геометрии и арифметики, следуют за ними. Следовательно, нам нужно начать с изучения первых принципов, заимствованных из естественной науки, то есть из физики. Ибо нельзя было бы изучать арифметику, не прибегая к принципам, взятым из геометрии, точно так же как нельзя было бы понять геометрию, не воспользовавшись

принципами, заимствованными из физики.

**Принципы физики. Возникновение и передача звука.** Некоторые тела, подвергнутые нажиму со стороны других тел, не оказывают сопротивления давлению и уступают ему. Таковы тела, складывающиеся наподобие мягкого теста, жидкие тела, через которые может пройти любой предмет, а также тела, которые перемещаются в исходном направлении того импульса, которому они подвержены, не оказывая никакого сопротивления. Во всех этих случаях [удар], в виде [«звука»] передаваемый данному телу, не производит никакого звука. Во всех остальных случаях тела, сталкивающиеся с другими, не пропускают их через себя и не перемещаются по направлению удара. Но, возможно, что при столкновении двух твердых тел получается звук. Толчок получается в результате сопротивления одного твердого тела движению другого тела, на которое первое твердое тело оказывает давление, толчок, вызванный его собственным движением.

Тела, коими мы располагаем, чтобы перемещаться для встречи с другими телами, всегда проходят через воду, воздух или иную какую-нибудь среду такого типа, которую легко пробить. Когда какое-либо тело начинает двигаться навстречу

другому телу, часть того слоя воздуха, который их разделяет, дает себя пробить, а часть устраняется, убегает от надвигающегося предмета. Эта часть воздуха, сжатая между телом, которое движется вперед, и телом, к которому направлено это движение, вырывается, подпрыгивая, подобно жемчужине, которую мы стали бы сжимать между двумя пальцами.

Когда молекулы слоя воздуха, вырывающиеся под воздействием давления, возникающего при толчке между двумя телами, сжимаются с большой силой и вплотную примыкают друг к другу, тогда и получается звук.

Звук получается тем лучше, звучит тем яснее, чем сильнее оказываемое сжатие. Чем глаже оба тела, сталкивающиеся между собой, тем больше получается слипание их молекул и тем сильнее вырывается воздух, сжатый между ними. Так получается, когда сталкиваются железо и медь. Наоборот, чем шершавее поверхность, тем свободнее оказываются молекулы и тем менее вероятно возникновение звука. Так, например, шерсти или губке трудно произвести звук. С другой стороны, сам по себе воздух может дать звук, если, например, по этому воздуху хлестнуть кнутом. Та часть воздуха, которой коснулся кнут, сопротив-

ляется удару, не расходится. Ее молекулы сжимаются и ведут себя точно так же, как молекулы меди или других тел подобного рода. То же самое происходит и с водой. Когда она сопротивляется удару, возникает звук. Звук не возникает, когда вода расходится, уступая удару и не оказывая ему сопротивления.

Таково в общих чертах объяснение, каким образом возникает звук. Теперь же посмотрим, каким образом возникший звук достигает нашего слуха.

Звук передается через воздух, отталкиваемый при столкновении двух тел. Отталкиваемый воздух придает следующему слою воздуха, непосредственно с ним соприкасающемуся, точно такое же движение, какому сам подвержен, этот слой, в свою очередь, передает это движение следующему слою, и так далее. Звук, переданный таким образом от слоя к слою воздуха, доходит до воздуха, содержащегося в слуховом канале, а затем до слухового центра.

**Нота.** Нота является единым звуком, который длится известное время внутри того тела, где он возник. Ноты возникают от тел, способных к колебанию. Под таковыми мы подразумеваем тела, которые, получив движение в разных направлениях, сохраняют это движение в тече-



ние известного времени. Исходное движение постепенно достигает всех частей тела, о котором идет речь, то есть всех его молекул, даже если причина, вызвавшая это движение, уже прекратилась. Примером тел подобного рода могут служить струны.

Сохраняющееся движение струны сотрясает воздух, окутывающий струну, и движет его. Таким образом между молекулами этого воздуха получают последовательные толчки. Когда движение, приданное струне, прекратилось, сталкивающиеся молекулы воздуха успокаиваются, звук угасает. Ноту можно также получить от тела, которое волокут, которое скользит вдоль другого тела, передавая последнему, как в игре на ребабе, серию равномерных толчков, которые разгоняют окружающий воздух.

Воздух, который вводят понемногу, но с силой внутрь вогнутого тела, как, например, полая флейта и родственные ей инструменты, дает ноту. Ибо этот воздух равномерно толкает стенки этого тела в течение известного времени и, кроме того, сами его молекулы сталкиваются. Когда одно тело передает другому толчок, удар передается также окружающему воздуху. Отталкиваемый воздух скользит и вихрится на гладкой поверх-

ности тела, подвергнутого удару, и порождает звук, ноту.

Также когда воздух, отталкиваемый телом, которому нанесен удар, встречается с другим телом, толкает его, отталкивается от него и снова ударяется о следующее тело и так далее, то возникает нота. Такое движение длится какое-то время, но постепенно интенсивность его теряется и, наконец, угасает. Все эти явления способны породить ноту. А теперь рассмотрим причины, обуславливающие высоту или низкость ноты.

**Причины, обуславливающие высоту и низкость звука.** Высота и низкость звука зависят обычно от степени сжатия, налагаемого на молекулы воздуха, отталкиваемого под влиянием толчка. Чем больше сжатие, тем острее звук. Чем слабее он и чем свободнее среда, тем ниже оказывается звук. Все, что усиливает сжатие молекул воздуха, является причиной усиления остроты звука, а все, что ослабляет молекулы, освобождает их, является причиной более низкого звука. Ускоренное движение молекул воздуха и их резкое отталкивание являются одной из причин их большего сжатия. Ибо скорость движения воздуха мешает его дезинтеграции и позволяет ему достигнуть нашего уха, когда он еще сжат.

Также, чем трение одного тела о другое оказывается сильнее, тем острее получается звук, ибо более энергичное трение порождает большее уплотнение молекул, и, чем слабее оно, тем ниже звук.

И еще, чем ударяемое тело тверже и глаже, тем острее возникающий звук. Ибо воздух, отскакивающий от тела, обладающего подобными качествами, оказывается более уплотненным, сжатым. Когда отталкиваемый воздух находится в более значительном количестве, а приданный ему импульс не силен, то бег его будет замедленным, а сжатие меньшим. Звук, порождаемый им, будет ниже. Когда же, наоборот, количество отталкиваемого воздуха невелико, а импульс силен, то бег воздуха убыстряется, а сжатие его более интенсивно. Звук, возникающий при этом, получается более высоким. Это объясняет нам, почему в клавиатуре флейты маленькие отверстия дают острые и высокие звуки, а более крупные отверстия дают ноты более низкие. Тем не менее случается, что отверстие большого диаметра, близко расположенное к мундштуку флейты, дает более острый звук, чем отверстие малого диаметра и отдаленное от мундштука. То, что воздух вырывается из более крупного отверстия, притом ближе расположенного к

мундштуку, и отталкивается под влиянием дыхания музыканта, играющего на флейте, в тот момент, когда дыхание его сохраняет всю свою силу, является причиной этого противоречивого явления. Но когда воздух выходит из отверстия самого мелкого и наиболее отдаленного от мундштука, то дыхание музыканта уже потеряло свою силу, воздух замедлил свой бег и оказался менее сжатым.

Что касается струн, то, чем они тверже и глаже, тем острее и выше порождаемый ими звук. Струны равной толщины, но разные по длине, приведенные в движение толчком равной силы, дают разные звуки. Самый низкий звук получится на струне, наиболее длинной, движения которой будут наиболее медленными. Самая короткая струна даст наиболее высокий звук, так как движения ее самые ускоренные. То же самое можно сказать о двух струнах сходной длины, но разной толщины, а также о двух струнах, которые отличаются только силой, с какою они натянуты. Острота звука зависит также от скорости движения воздуха. Вот, пожалуй, и все причины, определяющие высоту или низкость звуков.

# О МУЗЫКАЛЬНОЙ ГАРМОНИИ<sup>1</sup>

في ملاءمة الإتفاقات



По мере того, как искусство практической музыки становилось все более совершенным, устанавливались правила мелодии и стали различать, какие ноты и мелодии являются более естественными [гармоничными] для человека и какие не являются таковыми, были также установлены степени созвучности и диссонанса.

Действительно, некоторые созвучия являются совершенными, другие — менее совершенными. С другой стороны, созвучие определенных степеней является таким слабым, что нота оказывается, так сказать, диссопирующей. Совершенные созвучия или гармонии нот, издаваемых либо человеческим голосом, либо инструментами, иногда сравнивали с насущной пищей, а другие созвучия, менее совершенные, сравнивали с излишеством. Звуки слишком резкие и оглушительные

не являются естественными, так же как издающие их инструменты. Этими звуками пользуются в особых случаях (на поле битвы. — *К. Т.*), их действие можно сравнить с действием лекарств или даже яда, для того чтобы оглушать или ошеломлять. Инструменты, которые применялись специально на полях битвы, производили звуки такого характера. Так, например, император Древнего Египта приказал применять бубенчики, а император Византии — другие инструменты. Когда персидские цари уезжали в походы, их сопровождали ревуны. Это, например, звуки, которые сами по себе дисгармоничны, но, будучи смешаны с другими и слегка изменены, могут стать гармоничными (созвучными) [...].

Ноты, порождаемые всеми инструментами, имеют более низкое качество, если сравнить их с нотами голоса. Поэтому они могут применяться только для обогащения звучания пения, для его усиления, сопровождения и для того, чтобы облегчить его запоминание [. .].

Так, человеческие ощущения являются естественными или неестественными; естественными ощущениями являются те, которые, действуя на чувства, осуществляют завершенность, присущую им, и вызывают удовольствие; неестествен-



ные ощущения — это такие, которые, овладев чувствами, вызывают огорчение. Совершенство чувства — это то, что, осуществляясь в чувстве, порождает удовольствие; его несовершенство — это то, что порождает огорчение. Быть естественным в чувстве для чувственного состояния является превосходным [ .. ].

Музыкальная теория в принципе рассматривает индифферентно все, что воспринимает наше ухо, независимо от того, является ли ощущение естественным или нет, но ее основным объектом является изучение того, что для нас представляет естественное ощущение; остальное является вторичным и изучается только косвенно. Здесь так же, как и в естественной науке (физике), основным объектом является изучение *сущности* и всех *естественных свойств тел*, тогда как *случайные свойства* здесь являются вторичными, косвенными.

Главным объектом музыкальной теории является изучение *музыкальной сущности*, которая может быть *продуктом природы* или *продуктом искусства*. Теоретика не должно интересовать, откуда происходит музыкальная сущность, является ли она продуктом природы или искусства. То же самое и в арифметике и в геометрии; сущность, которая являет-

ся объектом изучения, является либо естественной, либо продуктом искусства, но причина ее существования не имеет большого значения для ученых. В физике многие вещи представляют собой продукт искусства, но теоретик рассматривает их как продукт природы. Здоровье и болезнь представляют для врача *продукт человека, продукт искусства*, но для физика они представляют собой *продукт природы*. В математике вещи рассматриваются с абстрактной точки зрения; здесь не обязательно знать, являются ли данные этой науки естественными или искусственными; между тем большинство представляют собой продукты искусства, и их даже невозможно встретить в природе.

Мнение пифагорейцев, что планеты и звезды при их движении порождают звуки, которые гармонически сочетаются, является ошибочным. В физике доказано, что их гипотеза невозможна, что движение небесных светил и звезд не может породить какого-либо звука [...].

Некоторые *сущности* являются естественными, другие являются продуктом искусства или продуктом еще какой-либо другой причины. В музыке *сущности* являются либо *естественными*, либо *искусственными*. Естественные очень редки

или вытекают полностью из наших чувств; ощущения, которые мы получили из них, являются очень нестойкими, чтобы мы могли на их основании приобрести какой-либо опыт. *Гармоничные сущности*, созданные искусственно, не имеют для нас ничего скрытного, мы можем их исследовать, чтобы проникнуть в них и приобрести опыт; более того, мы можем сказать, что только они нам дают средство приобрести опыт в музыке.

Однако знать основные принципы музыкальной теории можно только с помощью ощущений, опыта. С другой стороны, ощущение естественной гармонической сущности не соответствует опыту, наоборот, ощущение того, что производится искусственно, позволяет нам приобрести основательный, полный, совершенный опыт, где ничего не исключается из того, что является естественным для человека; так, эти сущности осуществляются только тогда, когда существуют предрасположения, которые составляют их и делают их совершенно чувствительными; как и везде, опыт возможен только после того, как он был осуществлен; отсюда следует в обязательном порядке, что опыт практической музыки предшествовал в большой степени во времени опыту теоретической музыки. Следова-

14—88

тельно, отношения музыкальной практики и музыкальной теории отличаются от тех, которые обычно предполагают, и их рассматривают так люди, знание которых носит поверхностный характер [ . .].

Нам важно только знать, что музыкальная практика значительно предшествует теории. Теория появляется только тогда, когда практика прошла все свое развитие, когда уже существуют мелодии, завершенные музыкальные сочинения, ощущение которых кажется естественным, а также многое другое, касающееся музыки.

Мы показали путь, по которому мы должны идти, чтобы получить основные принципы музыкальной теории, и с чего нужно начинать их поиск. Зная, что опыт в музыке может быть приобретен только через неоднократно повторное ощущение всех гармоничных *сущностей* или большинства из них, теоретик будет в состоянии либо благодаря природному дару, либо благодаря привычке, либо с помощью восприятий своих органов чувств судить, какие *гармоничные* сущности являются естественными и какие нет, и распознавать среди естественных, какие яв-

ляются более естественными и какие — менее естественными. Он будет затем анализировать все мелодии одну за другой, все музыкальные сочинения или по крайней мере большинство из них и распознавать те, которые являются естественными, и те, которые не являются таковыми или являются менее естественными. Он удовлетворится знанием того, что музыканты или люди с музыкальным образованием считают естественным и что нет [ . . ].

И еще, если некоторые гармонические сущности ускользают от наших собственных органов чувств, нам следует поступать, как поступают, когда речь идет о науках, основные принципы которых заимствованы у других наук: их принимают такими, как они там определены, причем их существование там уже доказано. Если от нас потребуют их истолковать, мы обратимся к специалистам в этой другой науке. Это примерно то, что делает астроном, если у него спросят о причинах различных движений, над которыми ведут наблюдения другие. Он будет в состоянии объяснить некоторые из них, например причины эксцентricности некоторых орбит или существование сфер, но если высказать предположение, что движения планет являются равно-

мерными сами по себе, он не сможет объяснить этого в астрономии, поскольку этот принцип заимствован у физиков и, чтобы получить его истолкование, нужно обратиться именно к ним.

То же относится к музыке: практик распознает, чтобы прочувствовать, что является естественным и что не является таковым; теоретик пользуется своими наблюдениями, принимая их как справедливые, и если мы обратимся к нему за истолкованием того, что он выдвигает, то он нас направит к музыканту. Это ничуть не уменьшает его заслуг, как это не уменьшает заслуг сторонника спекулятивного мышления в других областях. Различные теоретики, которые были прославленными теоретиками античности, не имели изощренного и воспитанного слуха, который позволил бы им распознавать ноты, мелодии и естественные музыкальные произведения. Математик Птолемей, например, признается в своей книге, посвященной музыке, в том, что он не распознает различные созвучия. Чтобы получить о них сведения, он обращался к мнению опытного практика [...].

Впрочем, Аристотель заявляет в своей «Второй Аналитике», что эта «подробность» не поддается многим ученым, кото-

рые увлекаются разносторонними науками. Им нужно было что-то другое, кроме способности познания. То же относится и к стороннику спекулятивного мышления в музыке: он чаще не ощущает своими органами чувств многое из того, что он знает из теории.

Чтобы представить себе гармонические сущности, которые ускользают от его органов чувств, теоретик поступает так, как он поступал бы в отношении того, что по своей сути не поддается восприятию, например, душа, разум, первичная материя и совокупность отдельных сущностей (чистый дух). Действительно, совершенно невозможно использовать или обсуждать то, что нельзя вообразить каким-либо другим способом. Но поскольку ощущение не позволяет нам представить себе эти сущности, нам нужно найти другой способ постичь их, а именно тот способ, который называют способом сравнения [метафоры] или отношением [ .].

**Гармония или стройность звуков.** Сейчас мы определим музыкальные принципы, возникшие на основании опыта, и, прежде всего, попытаемся объяснить, что

собою представляют естественные вещи вообще. Вообще же нас в нашем изыскании интересуют только естественные звуковые восприятия (ощущения).

Естественные признаки, которые можно обычно приписать какой-нибудь вещи, это такие признаки, которые можно найти у всех аналогичных вещей и всегда или во всяком случае почти у всех и почти всегда.

Звуковое восприятие (ощущение звука) мы назовем естественным, если оно всегда удовлетворяет наше ухо или по крайней мере удовлетворит слух большей части людей и в большинстве случаев (почти всегда). Когда какая-либо из наших способностей восприятия (то есть какое-либо из наших чувств) испытывает совершенное удовлетворение, мы испытываем от этого удовольствие.

Ненормальное ощущение, которое не удовлетворяет воспринимающий его орган чувств, вызывает у нас неудовольствие. Удовольствие, которое мы испытываем, является доказательством того, что ощущение удовлетворило воспринявшее его чувство [орган чувства]. Если ощущение удовлетворило чувство большинства из нас, мы сделаем отсюда вывод, что это ощущение было естественным.

Ощущение, которое не удовлетворяет



нормальное чувство, может доставить удовольствие лишь некоторым из нас, тогда мы скажем, что у этого человека ненормальное чувство восприятия данного ощущения. Так, например, у больного человека чувство вкуса может быть ненормальным до такой степени, что он воспримет сладость там, где нормальный человек ощутит горечь. То же самое можно сказать о слухе: если чувство слуха ненормально у кого-либо с самого рождения, то такой человек услышит созвучие и стройность там, где на самом деле этого нет, и наоборот. Такие случаи, однако, встречаются редко. Поэтому человек не должен слепо доверять своим ощущениям. Следует принимать во внимание и восприятие вещей у других людей. В музыке, следовательно, так же как в астрономии, мы считаем достоверным лишь то, что очевидно для каждого из нас [ .].

Со вниманием исследуя музыкальное сочинение народов, о которых речь шла выше (имеются в виду тюркские, славянские народы, персы, греки, арабские племена и др. — К. Х.), в них можно отличить два вида нот: одни из них можно сопоставить с основой и нитью ткани... Другие ноты, наоборот, выполняют роль украшения, орнамента и вообще всех

второстепенных элементов какого-либо строения [. . .] представление первой категории ноты. Внимательный слушатель сразу же поймет, что мы хотим здесь выразить, в особенности же если сам он также занимается музыкой. Следовательно, первую категорию нот мы назовем «принципами» или основами, или же фундаментальными, основными элементами музыки. Ноты второй категории мы обозначим как «дополнительные ноты». Многие из них приумножают красоту и волшебство мелодии, другие же могут оказаться лишними или даже неприятными для слуха. Поэтому дополнительные ноты также делятся на два вида: одни из них естественны и добавляют новые черты совершенства к звучанию мелодии, другие же такой роли не выполняют.

Если продолжить наше исследование, мы увидим, что ноты могут «сочетаться», соединяться между собой и «комбинироваться» определенным образом. Под словом «сочетание» мы подразумеваем соединение двух или нескольких нот [проигранных одновременно, в гармонии], а под словом «комбинирование» мы подразумеваем соединение нот, рассматриваемых в том порядке, в каком они доходят до нашего слуха. Некоторые сочетания, соединения между нотами оказыва-

ются совершенными, естественными, нормальными для восприятия нашего уха, другие же нет. То же самое можно сказать и о комбинациях между нотами. Совершенство сочетания или комбинации нот зависит от соотношения нот между собой. Это соотношение можно сравнить с гармоничным сочетанием между цветом вина и стеклянного кубка, который его вмещает, или цветом алмаза и цветом окаймляющего его золота, а также с сочетанием лазури и багрянцем рубина.

Когда ноты вступают в совершенное соединение, то подобное объединение их мы называем аккордом, родственностью, согласием (гармонией). Если же, наоборот, такое объединение оказывается несовершенным, то подобные ноты мы назовем чужеродными, нестройными, несогласными. Что касается совершенства или несовершенства комбинирования нот, то его можно сопоставить с гармоничным или кричащим сочетанием цветов в орнаменте или с последовательным восприятием (неодновременным восприятием) вкусовых ощущений. Поэтому комбинации нот мы назовем либо созвучными, либо диссонирующими, несозвучными.

При дальнейшем исследовании тех группировок, в которых оказываются но-

ты, мы увидим, что иногда ноты поддерживают и помогают друг другу, так что из них составляется совершенная для слуха мелодия, восприятие которой будет естественным. Иногда же мы чувствуем, что группировка нот неестественна. Когда некоторые ноты, которые мы называем фундаментальными, основными элементами мелодии, придают этой мелодии ненормальное звучание (неестественное), мы говорим, что эти ноты чужеродны, или гетерогенны. Если же, наоборот, мелодия кажется нам естественной, ноты, составляющие ее как основные элементы, однородны (гомогенны)...

Естественными нотами для восприятия человека мы называем те ноты, которые служат для составления естественных мелодий. А сами естественные мелодии — это именно те мелодии, которые наиболее почитаемы у народов, перечисленных нами выше, которые, как мы уже сказали, могут считаться критерием нормальности. Ноты, которые составляют подобные мелодии, полностью воспроизводятся на инструментах этих народов...

Кроме того, музыка подчиняется и синтаксису употребляемого языка. Она следует равно и правилам риторики и поэзии, т. е. законам двух видов искусства, связанных с диалектикой. Мы объяс-

няли также, что музыка связана с математикой, поскольку целью ее является изучение нот и всего, что с ними связано как величин и количеств. Учение о музыке связано с математикой по тем же причинам, что и метрика.

Таким образом, в заключение можно сказать, что некоторые принципы, необходимые для изучения музыки, взяты из ряда родственных наук. Другие же касаются естественной науки, т. е. физики, иные относятся к геометрии, арифметике, многие же взяты из музыкальной практики, то есть из музыкальных традиций.

Принципы, относящиеся к наукам, родственным музыке, и принципы, взятые из теории иных наук, позволяют нам узнать ноты, различные их состояния и что из этого следует, в общих чертах, но не всегда дают нам возможность надежно установить, являются ли последние естественными или нормальными. Принципы, установленные с помощью музыкальной традиции [практики], дают нам эту возможность определить ноту, установить число нот, их поведение и что из этого следует, а также решать, естественны они или нет. Само по себе наше ухо не позволяет нам определить все состояния ноты. Со своей стороны только теория не

дает нам возможности определить, естественна нота или неестественна. Поэтому нам необходимо одновременно прибегать как к теории музыки, так и к ее практике и традициям. В музыке нота и свойства ей качества не рассматриваются вообще, а лишь постольку, поскольку они являются для нас естественными или нет. Это мы объясняли уже выше. А две эти концепции очень различны, и их нельзя воспринять одинаковым путем. Рассуждение и теоретические принципы единственно дают нам возможность восприятия звуков и их состояний и свойств. Ощущение, поддерживаемое правилами различных практических музыкальных традиций, единственно дает нам возможность различить ноты естественные от неестественных. Одним словом, теория и практика музыки дополняют друг друга, а совокупность их и составляет учение о музыке.

**Созвучия.** В первую очередь мы перечислим первые принципы, которые учение о музыке восприняло из практики: их мы называем «совершенствами». Они могут быть естественными и неестественными. Вообще же совершенство — это то, благодаря чему можно осуществить те три цели, которые ставит перед собой музыка. Чем полнее и быстрее достигну-

ты эти три цели, тем естественнее данное совершенство.

Мы насчитываем десять совершенств. Это десять гармоний (с. 17), свойственных первой категории музыки. Вторая категория музыки обладает другими совершенствами, о коих говорить здесь не место. Первая из этих гармоний — это гармония всего того, что добавляется к композиции и может либо украсить ее, либо исказить. Вторая гармония — это гармония времени, отделяющего эмиссию нот (ритм). Третья гармония — это гармония группировки нот, составляющих одну и ту же мелодию, то есть нот, которые называются гомогенными (виды нот). Четвертая гармония — это гармония особой группировки ступеней, составляющих мелодию, которую мы называли категорией октавы (гамма, строй). Пятая гармония — это гармония особых комбинаций, которым подчинены ноты, для того чтобы можно было составить мелодию (строй, эволюция его). Шестая гармония — это гармония соединения, спаривания нот одного вида (созвучие). Седьмая гармония — это гармония ступеней (стройка, если рассматривать две по две, но в порядке их размещения в шкале), расположенных как основные детали, на которых потом построена будет

мелодия, как основные заготовки, из коих вырастет мелодия от ступени к ступени (эволюция). Восьмая гармония — это гармония интервалов, отделяющих ступени строя, рассматриваемые согласно их порядку в шкале (модулирующие интервалы). Девятая гармония — это гармония одинаковых видов, взятых в различных тональностях (перемещениях, переставлениях). И наконец, десятая гармония — это гармония самой ступени ноты в смысле высоты или низкости звучания [...].

Но поскольку причины бытия бывают различных видов, одни из них действуют как подготовка вещей, а другие — как конечный итог вещи или явления. Таким образом можно разрешить возникающие сомнения: вещи, от которых мы исходим, чтобы дойти до принципов, будут сами по себе причинами, поскольку они представляют собой итог (конечные причины), а те, к которым они ведут, являются причинами других видов.

Это мы и можем увидеть в тех гармониях, о которых речь шла выше; иногда их рассматривают как итог. А сомнение, возникающее по поводу их причинной роли, разрешается, так как мы уже говорили, что между теорией и практикой имеется существенная разница. Ибо те гар-



монии, которые представляют собой итог для практического искусства, окажутся причинами познания для теоретической части искусства. И если тогда мы возьмем их в качестве принципов для теории, то они окажутся всего лишь принципами познания, но не принципами бытия и существования.

Вещи, к которым мы идем [пользуясь индуктивным методом], являются принципами бытия, а не какими-либо другими вещами. Тогда логически эти гармонии отстают от бытия, и притом намного. Перейти от них к принципам — это означает перейти от последствий к посылкам, и именно этот путь и называют некоторые логики индуктивным путем. Переход от посылок к следствиям для них равноценен дедуктивному пути. Каким образом осуществляется переход и сколькими способами, не место описывать в нашей настоящей работе.

Когда первые (исходные) принципы какой-либо вещи, то есть ее исходные элементы, скрыты, то для того, чтобы их раскрыть, мы пользуемся методом ин-

дукции. Затем, как только эти принципы будут нами определены, мы сделаем из них ряд выводов, то есть выведем из них следствия путем дедукции.

Первичные элементы любой вещи оказываются видимыми, открытыми, если нам известно, что это за элементы, сколько их, и способны их опознать, основываясь на имеющемся их описании. Они оказываются скрытыми, когда одно из трех перечисленных условий отсутствует. Иногда мы бессознательно знаем исходные элементы какой-либо науки или какого-либо искусства, но не относим их специально к данной науке или к данному искусству. От самого своего рождения человек обладает познанием известных вещей, которые для него очевидны. Но он не обязательно сумеет связать какие-либо свои знания, например, с наукой арифметики, а какие-либо другие — с какой-нибудь иной наукой или искусством. Все принципы какого-либо искусства, предположительно завершеного, или по крайней мере большая часть таких принципов могут оказаться врож-

денными для человека. Если мы и не обладаем ими в сознательной форме, то учителя искусств обучают нас им. Если, наоборот, эти принципы не относятся к нашим врожденным познаниям, то есть к таким, которые растут вместе с ростом самого человека, то только доказательство при помощи примеров заставит нас принять эти принципы и с ними согласиться. Тогда нам нужно будет действовать методом индукции или другим каким-нибудь способом, который смог бы нам доказать, что такие принципы реально существуют. Когда они станут нам известны, мы выведем из них самостоятельно все следствия их. Так, принципы музыкального искусства сами по себе либо неопределенны, либо мало нами изучены. Следовательно, нам нужно найти метод, который позволил бы нам с ними лучше ознакомиться. Тогда лишь мы

15—88

смогли бы последовательным образом изучить все, что из этих принципов вытекает. Большинство этих принципов взяты из музыкальной практики, как те десять гармоний, что мы перечислили выше, или позаимствованы из арифметики.

# **СУЩЕСТВО ВОПРОСОВ<sup>1</sup>**

عيون المسائل



# 1

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

Некоторые представления бывают совершенными лишь благодаря тем представлениям, кои предшествуют им. Так, например, невозможно себе представить тело прежде, чем имеется представление о длине, ширине и глубине. Но если некоторые представления нуждаются в других, предшествующих им представлениях, то это не значит, что так должно обстоять дело с каждым представлением — в конце концов мы должны прийти к таким представлениям, кои не связаны с другими, предшествующими им пред-

ставлениями, и остановиться на них. Таковы, например, представления о необходимости, существовании, возможности — они не нуждаются в представлении о чем-то им предшествующем, что содержало бы в себе представление о них, ибо они суть ясные, правильные, утвердившиеся в уме понятия. И когда кто-то хочет выразить их речью, то он может это делать, лишь привлекая к ним внимание ума, но это не означает, что он желает их выразить через нечто более известное, чем они.

## 2

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



---

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

### 3

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

Если мы имеем дело с возможно-сущим, то из предположения, что оно не су-

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

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

#### 4

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

Его существование, таким образом, совершенно; оно необходимо есть наилучшее существование, свободное от причин — материи, формы, действия и цели.

## 5

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

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

Оно едино как в том смысле, что его истинное существование не зависит от

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

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

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

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

## 6

Всякая существующая вещь, получив от него существование, входит в определенную категорию и составляет единую степень. Бытие вещей определяется им не так, как если бы оно имело стремление, сходное с нашими стремлениями. Оно не стремится к чему-либо. Вместе с тем вещи не происходят от него естественным путем, без его ведома и благоусмотрения. Напротив, вещи из него возникают потому, что оно, познавая себя, есть как бы начало упорядоченного ряда благ, кои получают от него существование надлежащим образом. Итак, знание есть причина существования вещи, служащей предметом его познания. Знание его о вещах не является временным знанием. Оно есть причина бытия всех вещей в том смысле, что оно наделяет их вечным существованием и вообще отрешает их от несуществования; но это не значит, что оно наделяет их отвлеченным существованием после того, как они были несуществующими. Оно является причиной первого творения. Акт творения состоит в сохранении дальнейшего существования вещи, причина бытия которой не заключена в ней самой, так что существование этой вещи не зависит ни от

каких иных причин, кроме него как творца. Все вещи имеют одинаковое отношение к нему как творцу (а между ним и его творением нет ничего посредствующего, ибо первое творение есть причина других сотворенных вещей). Оно таково, что его действия лишены недостатков и источник их — в нем самом.

## 7

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

## 8

Из первого разума, поскольку он есть необходимо-сущее и поскольку он знает

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

## 9

Из второго разума происходит еще один разум и еще одна сфера, находящаяся под высшей сферой. Этот разум и эта сфера происходят из него лишь по той причине, что в нем акцидентально возникает множественность, как мы говорили об этом вначале относительно первого разума.

Точно таким же образом из этого разума происходит еще один разум и еще одна сфера (а о числе этих разумов и сфер мы знаем лишь в общих чертах), так что [ряд] деятельных разумов завершается деятельным разумом, отвлеченным от материи, при котором завершается число сфер. Эти разумы, происходя друг от друга, не образуют бесконечного

ряда. Они имеют различные виды, и каждый из них в отдельности составляет свой особый вид. Последний из упомянутых разумов служит причиной существования земной души, с одной стороны, и [через посредство сфер] причиной существования четырех элементов, с другой стороны.

## 10

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

Каждый разум знает упорядоченный ряд благ, кои необходимо возникают из него. Таким образом, он становится причиной существования этих благ, должествующих из него возникнуть.

Небесные тела обладают знанием о всеобщем и единичном; они допускают определенный вид перехода от одного состояния к другому через посредство во-



ображения, и благодаря этому воображению у них возникает телесное воображение, которое есть непосредственная причина движения, между тем как из единичных предметов воображения возникает непрерывность телесного движения, а эти изменения, в свою очередь, становятся причиной изменения четырех элементов и изменений, кои происходят в мире возникновения и уничтожения.

## 11

Сопричастность небесных тел к чему-то единому, а именно к производимому ими вращательному движению, становится причиной сопричастности четырех материй к единой (первой) материи; различие же в их движении становится причиной различия в четырех формах, а переход их от одного состояния к другому становится причиной изменения четырех материй, причиной возникновения возникающего и уничтожения уничтожающегося.

Хотя небесные тела имеют с четырьмя элементами то общее свойство, что они состоят из материи и формы, все же материя небесных сфер и тел отличается от материи четырех элементов и того, что из них составлено. Точно так же и фор-

мы сфер и небесных тел отличаются от форм четырех элементов, хотя все они имеют в качестве общего свойства телесность, поскольку предполагается, что у них три измерения.

Поскольку же дело обстоит именно так, то первая материя не может существовать свободно от формы, равно как и естественная форма не может существовать отрешенно от материи. Напротив, первая материя нуждается в форме, дабы стать благодаря ей актуально существующей. Первая материя и форма не могут служить причиной существования друг друга; имеется некая причина, определяющая существование той и другой.

## 12

Небесное движение есть такое вращательное движение, при котором движущееся меняет положение, а преходящее движение есть движение, при котором движущееся меняет место.

Простым телам свойственно движение количества и качества, а также прямолинейное движение, причем последнее бывает двух видов: одно из них имеет направление от центра, а другое — к центру. Движение сложных тел зависит от преобладания в них тех или иных простых, каковыми являются четыре материи.

## 13

Начало движения и покоя, когда оно не исходит извне или от воли, называется природой. Другие виды движения осуществляются либо произвольно — в таком случае их начала называются растительной душой, либо произвольно — в этом случае независимо от того, однообразны ли они или разнообразны, начала их называются животной душой и душой сферы. С движением связано то, что называется временем. Предел времени называется моментом. У движения не может быть ни начала во времени, ни конца во времени. Таким образом, с одной стороны, должно существовать нечто движущееся, а с другой стороны — нечто движущее. Если бы движущее было одновременно и движущимся, то оно нуждалось бы в другом движущем, поскольку движущееся находится в неразрывной связи с двигателем и ни одна вещь не движется сама по себе. А раз так, то здесь не может быть бесконечного ряда и мы должны прийти к такому двигателю, который сам по себе не находится в движении — в противном случае нам пришлось бы принять существование бесконечного числа пар движимых и движущих вещей, чего быть не может.

Двигатель, который сам не находится в движении, должен быть один; он не должен быть ни обладающим величиной, ни телесным, ни делимым, ни множественным.

## 14

Поверхность объемлющего тела и поверхность объемлемого тела называются местом. Пустоты не существует. Направление в пространстве определяется небесными телами, потому что они окружают все и у них есть центр. В теле, в коем имеется естественное тяготение, не возникает принужденного тяготения: когда в природе его есть тяготение к движению по кругу, то в нем не может возникнуть тяготение к движению по прямой. Всякая преходящая вещь имеет тяготение к движению по прямой, тогда как небесная сфера по природе своей стремится двигаться по кругу.

Нет такой величины, которая после деления стала бы чем-то уже не имеющим частей; тела не состоят из таких частей, у которых не было бы своих частей. Части, не имеющие своих частей, не составляют ни тела, ни движения, ни времени.

## 15

Вещи, обладающие величиной, и числа, имеющие известный порядок, не могут быть актуально бесконечными. Точно так же и расстояние не может уходить бесконечно в пустоту или в заполненное пространство, ибо существование бесконечного невозможно. Равным образом и движение не может быть непрерывным, за исключением кругового движения (от этого движения зависит время). Прямолинейное движение не обладает непрерывностью ни при получении направления в какую-либо сторону, ни при повороте, ни при образовании угла в момент поворота.

## 16

У каждого тела есть особое место, к коему оно влечется. Если тело простое, то необходимо, чтобы его место и фигура имели один и тот же вид и чтобы в них не было никакого различия. Именно таково сферическое тело, и поэтому каждое из четырех простых тел имеет шарообразную форму. Каждое тело обладает началом своего самостоятельного движения. Причиной различия видов тел является различие заключенных в них начал. У простых тел, из коих состоит мир, есть места, в которых они пребывают, но взя-

тые в отдельности, они места не имеют. Мир состоит из простых тел, образующих сдвинутый шар; вне мира нет ничего. Следовательно, мир не находится в каком-то месте и не заканчивается пустотой или заполненным пространством: Всякое природное тело, достигнув естественного для него места, приводится в движение лишь по принуждению. Когда же это тело разлучено со своим местом, оно естественно движется к нему.

## 17

Природа небесной сферы особая: небесная сфера не тепла и не холодна, не тяжела и не легка. Ничто не проникает в небесную сферу; в ней нет начала прямолинейного движения; в ее движении нет противоположности. Небесная сфера существует не для того, чтобы из нее возникало нечто другое.

Таково присущее ей существование. Движение сферы имеет своим источником душу, а не природу; движение ее вызывается не страстью или гневом, а тем, что она испытывает тяготение к уподоблению разуму, отрешенному от материи. Каждое из небесных тел имеет особый нематериальный разум, которому оно стремится уподобиться, и стремление

всех этих тел не может быть направлено на одну и ту же вещь одного и того же рода; каждое из этих тел имеет свой собственный предмет любви, отличный от предмета любви другого. Однако они имеют и общий предмет любви, а именно первое любимое.

Движущая сила каждого из них необходимо бесконечна, а телесные силы их необходимо конечны. Невозможно, чтобы конечная сила двигала какое-либо тело в течение бесконечного времени или чтобы конечное тело двигалось бесконечной силой; равным образом невозможно, чтобы какое-либо тело было причиной существования другого тела или чтобы оно было причиной души, или чтобы оно было причиной разума.

## 18

В телах, составленных из четырех элементов, имеются не только потенции, predisposing их к действию, — тепло и холод, и потенции, predisposing их к претерпеванию действия, — влажность и сухость. В них имеются еще и другие деятельные и страдательные потенции, такие, как вкус, действующий в языке и во рту, и обоняние, действующее в органе обоняния, а также такие,

как твердость, мягкость, жесткость и вязкость; все эти потенции возникают из тех четырех потенций как первичных.

Телом, по своей природе отличающимся высокой степенью теплоты, является огонь; телом, отличающимся высокой степенью холода, является вода; телом, отличающимся высокой степенью текучести, является воздух; телом, отличающимся высокой степенью плотности, является земля. Эти четыре материи, лежащие в основе возникновения и уничтожения, допускают превращение одной из них в другую. Возникающие и уничтожающиеся вещи проявляются благодаря смесям. Смеси имеют различные пропорции, каковые и предрасполагают вещи к принятию тех или иных форм, составляющих основу их существования.

## 19

Из этих форм возникают чувственно воспринимаемые качества. Эти качества уничтожаются и заменяются другими, тогда как формы остаются такими, какими они были. То, что получается из четырех смесей, сохраняет свои потенции и формы и не уничтожается. Истинная природа смеси заключается в изменении состояния четырех [основных] качеств и в переходе их из одной противоположно-



сти в другую. Последние возникают из основных потенций и их взаимного воздействия, отчего получается промежуточное качество. Во всем этом проявляется безмерная мудрость всевышнего творца, ибо именно он создал корни, произвел из них различные смеси, наделил каждую из них особым видом и сделал каждую смесь, далекую от уравновешенности, причиной каждого вида, далекого от совершенства. Это именно он наделил людей смесью, наиболее близкой к уравновешенности, дабы они были способны принять разумную душу. Каждый вид растений также имеет определенную душу, которая есть форма данного вида, и эта форма порождает силы, кои и доводят этот вид до совершенства через посредство органов, которые служат им. Точно так же обстоит дело и с каждым видом животных.

## 20

От всех животных человек отличается особыми свойствами, ибо у него имеется душа, из которой возникают силы, действующие через посредство телесных органов, и кроме того, у него есть такая сила, которая действует без посредства телесного органа; этой силой является разум.

К числу упомянутых выше сил относятся питающая сила, сила роста и сила размножения, причем для каждой из них имеется некая служащая ей сила. К воспринимаящим силам относятся внешние силы и внутреннее чувство, [а именно] воображающая сила, сила догадки, сила памяти, мыслительная сила и движущие силы страсти и гнева, каковые приводят в движение части тела. Каждая из этих перечисленных нами сил действует через посредство определенного органа, и иначе дело обстоять не может. Ни одна из этих сил не существует оторванно от материи.

## 21

К этим силам относится и практический разум — тот, который выводит, какие действия, свойственные людям, должны быть осуществляемы.

К силам души относится также умозрительный разум — тот, благодаря которому субстанция души достигает совершенства и становится актуально разумной субстанцией. Этот разум имеет свои ступени: в одном случае он выступает как материальный разум, в другом — как обладающий разум, в третьем — как приобретенный разум.

Эти силы, воспринимающие умопостижаемое, представляют собой простую субстанцию и не являются телесными. Эта субстанция переходит из потенциального состояния в актуальное и становится совершенным разумом благодаря разуму, отрешенному [от материи], а именно благодаря деятельному разуму, приводящему ее в актуальное состояние.

Предметы разумного восприятия не могут находиться в чем-либо делимом или имеющем положение: субстанция души не существует отрешенно от материи; она не остается после смерти тела, и в ней нет такой силы, которая разрушилась бы. Она — единичная субстанция; она — человек в его истинной природе; силы ее распределяются по органам. Дарователь форм создает ее тогда, когда появляется нечто способное принять ее.

Это нечто есть тело: когда оно есть, появляется и эта субстанция. Оно есть плоть. И дух, заключенный в одной из его частей, а именно в глубине сердца, есть первое вместилище души. Душа не может существовать раньше тела, как это утверждает Платон; точно так же она не может переселяться из одного тела в другое, как это утверждают сторонники учения о переселении души.

После смерти тела душа испытывает и

блаженство, и страдания. Эти состояния у различных душ бывают разными в зависимости от того, чего они заслужили. И все это определяется необходимостью и справедливостью. Так, например, от того, хорошо ли следит человек за здоровьем своей плоти, зависит приход в его тело болезни.

Успех в делах — в деснице всевышнего Аллаха, и удача сопутствует тому, кто для этого создан.

Промысел божий простирается на все, он связан с каждой единичной вещью, и всякое сущее подлежит приговору всевышнего и предопределению его. Точно так же и злосчастья подлежат приговору его и предопределению, ибо они, как на привязи, следуют за тем, из чего неизбежно рождается зло. Приключаются же они с тем, что подвержено и возникновению и уничтожению. Но злосчастья эти акцидентально достойны восхваления, поскольку, не будь их, не длились бы многие блага. Если же великое благо, составляющее достояние вещей, ускользало бы от них из-за малой толики зла, коей нельзя избежать, то зла было бы гораздо больше.

# **ОСНОВЫ МУДРОСТИ¹**

فصوص الحکم



1. Все существующие вокруг нас вещи обладают сущностью и индивидуальным естеством. Сущность вещи не является ее естеством и не входит в [понятие] естества. Если бы сущность человека была [в то же время] его естеством, то наше представление о сущности человека [совпадало бы] с представлением о его естестве; представляя себе, что такое человек [вообще], мы [получали бы] представление [также и] об отдельном человеке и познавали бы [сущность] его бытия. Таким образом, всякое [общее] представление требовало бы [конкретного] подтверждения в реальности.

[В свою очередь] и естество вещей не входит в их сущность. В противном случае оно явилось бы конституирующим<sup>2</sup> началом, без которого представление о сущности еще не было бы совершенным и его нельзя было бы даже мысленно отнять от сущности. Если бы сущность че-

ловека совпадала бы с его телесностью и животностью, то тот, кто разумеет человека как такового<sup>3</sup>, так же мало сомневался бы в том, что он — тело или животное, как и в том, что он существует. На самом деле это не так: мы сомневаемся до тех пор, пока не появится [доказательство, вытекающее из] чувственного восприятия или умозаключения. Бытие и индивидуальное естество вещей, как мы показали, не принадлежат к числу конституирующих начал. Они относятся к обязательным акциденциям и не входят в число добавочных качеств, возникающих после сущности.

Всякая акциденция принадлежит к сущности либо по самой своей природе — и тогда она обязательна, либо [приходит] от чего-то другого. Невозможно, однако, чтобы тому, что не существует, было присуще нечто, следующее за ним в бытии, поэтому абсурдным является [допущение], что к сущности вещи может что-либо принадлежать раньше возникновения самой вещи. Невозможно также предположить, что возникновение стало принадлежать сущности, когда она уже возникла, и бытие у нее появилось после того, как она стала существовать. Это бы означало, что сущность возникла раньше самой себя. Таким обра-



зом, нельзя допустить, что бытие принадлежит к акциденциям сущности, заложённым в ней самой, ибо такие акциденции принадлежат только вещам, уже существующим. Когда вещь возникла, у нее появляются акциденции, обусловленные ею самой. Ибо то, что присуще чему-либо и требует причины, [само] является причиной того, что из него следует, и присуще ему. Причина делает следствие необходимым лишь тогда, когда она сама необходима, а она не может быть необходимой раньше, чем начнет существовать. Поэтому бытие не является чем-то обусловленным сущностью тех вещей, сущность и бытие которых в чем-либо различаются. Следовательно, начало бытия вещи есть нечто иное, чем ее сущность, ибо акциденция — обязательная, являющаяся следствием какой-либо причины, или случайная — возникает либо из самой вещи, либо из чего-нибудь другого. Поскольку индивидуальное естество не вытекает из самой сущности вещи и оба эти понятия различаются, значит, естество возникает из чего-то другого. Всякая вещь, естество которой отличается от ее сущности и не является для последней конституирующим началом, получает естество от чего-то другого. [Таким образом] мы доходим до начала,

сущность которого не отличается от его индивидуального естества.

2. Существование обусловленной сущности само по себе не является возможным: иначе она не могла бы существовать. Однако оно необязательно, ибо в противном случае оно не было бы обусловленным. Таким образом, [обусловленная сущность] по самому своему определению является «возможно-сущей» при условии существования ее первопричины; существование ее при отсутствии первопричины невозможно. По самому определению такая сущность преходяща, а по отношению к своей первопричине — обязательно необходима. «Все преходяще, кроме лика Его»<sup>4</sup>.

3. Обусловленная сущность сама по себе является несуществующей, бытие возникает у нее от другой вещи. Вещи, которые существуют сами по себе, предшествуют вещам, существующим не самостоятельно. Обусловленной сущности свойственно сначала небытие, а затем — бытие. Она сотворена, но не в прошлом [а в настоящем]<sup>5</sup>.

4. [Понятие о] всякой сущности прилагается ко многим вещам<sup>6</sup>. Это относится не к самой сущности [вещи], ибо в противном случае она не могла бы принадлежать отдельной вещи. [Конкретное

бытие отдельной вещи] исходит от чего-то иного и поэтому является обусловленным.

5. Бытие каждой особи, имеющей общую с другими сущность, не тождественно бытию самой этой сущности, оно свойственно этой особи индивидуально. Иначе та же самая сущность не могла бы принадлежать другой особи. Следовательно, бытие сущности в данной особи не является необходимой [формой] ее бытия. Она существует благодаря внешней причине и, следовательно, обусловлена.

6. Видовое различие не содержится в сущности рода, а если и содержится, то только в индивидуальном существе. Я хочу сказать, естество рода фактически существует не в видовом различии; в видовом различии существует самое бытие индивидуальных особей как таковых, проявляющееся в данном видовом различии.

Так животное в абсолютном смысле, становясь существующим, оказывается разумным или неразумным<sup>7</sup>, однако сущность животного достается ему не потому, что оно разумно.

7. Необходимо-сущее само по себе не разделяется на видовые различия. Будь у него видовые различия, эти различия

явились бы конституирующим началом его бытия и входили бы в его бытие. А это невозможно, так как сущностью необходимо-сущего является самое бытие.

Необходимо-сущее неделимо в том смысле, что не относится ко многим вещам, различающимся в числе, — в противном случае оно было бы обусловленным, что также является доказательством в пользу нашего первого утверждения<sup>8</sup>.

Необходимо-сущее не делится на части — ни количественно, ни в отвлеченном смысле. Иначе каждая из частей была бы необходимо-сущей, и тогда количество необходимо-сущих вещей умножилось бы, либо — возможно-сущей. В последнем случае часть существовала бы сама по себе, раньше целого, и целое возникало бы после части.

8. У того, что является необходимо-сущим само по себе, нет ни рода, ни видового различия, ни вида, ни подобия. Необходимо-сущее не имеет ни конструирующего начала, ни субстрата, ни акциденций, ни какого-либо облачения, оно ясно и очевидно.

Необходимо-сущее есть источник всякой эманации, и оно явно в своем естестве. Ему принадлежит всеобщность, и

при этом в нем нет множественности. Оно существует, поскольку оно явно, и обретает из себя все [сущее]. Познание им всего [сущего возникло] после его естества, а познание им самого себя и есть оно само. Познание всего сущего — множественно, [но оно возникло] после естества [необходимо-сущего], но все сущее едино по отношению к естеству необходимо-сущего. Оно — всеобщее в едином, оно — истина, да и как может быть иначе, раз оно необходимо; оно скрыто — а как же иначе — и все же оно явно. Оно явно и тем самым скрыто, оно скрыто и тем самым явно.

Отправляйся от его скрытости к его явности и будет оно для тебя явным и скрытым.

9. Если известна причина, делающая существование вещи необходимым, то известна и сама вещь. Когда причины расположены по порядку, то последние из них доходят до частных, индивидуальных вещей в виде цепи необходимых причинностей.

Таким образом, все общие и частные вещи являются явными вследствие явности первой причины. Но она познает вещи не из их существа, ибо к ним приложимо понятие времени и настоящего<sup>9</sup>,

а из собственного своего существа, в том порядке, который она сама создала, одну вещь за другой. Мир ее познания, возникающий после ее естества, есть вторая, бесконечная всеобщность, и там пребывает веление.

10. Первое знание [бога] возникает в силу его естества и неделимо. Второе знание исходит из его естества, и когда оно умножается, то множественность не заложена в естестве, напротив, оно возникает после его естества. «Не упадет ни один листок [с дерева] без ведома его». Так совершает перо свой бег по богохранимой скрижали, имеющий окончиться в день воскресенья.

[ 4].

30. Существо человека делится на тайное и явное. Что касается явного, то это чувственно воспринимаемое тело с его органами и всем сложением. Чувственное восприятие познает его снаружи, а анатомия указывает на его внутреннее строение. Что же касается тайного, то это духовные силы человека.

31. Духовные силы человека разделяются на две [категории] — одна занята деятельностью, другая — познанием. Деятельность бывает трех родов: растительная, животная и человеческая; познание — двух: животное (чувственное)

и человеческое. Эти пять родов [деятельности] существуют в человеке, и многие из них являются у него общими [с растениями и животными].

32. Растительная деятельность имеет целью сохранить особь и вырастить ее, а также сохранить вид и увековечить его путем размножения. Над нею имеет власть одна из духовных сил человека, которую некоторые люди называют духовной силой. Нам нет надобности о ней распространяться. Задача животной силы — привлекать то, что полезно, — это обусловливается желаниями, и отгонять вредное — это обусловливается страхом. Этой силой управляет гнев. Таковы силы человека.

33. Человеческая деятельность состоит в избрании благого и полезного при стремлении к целям, обычным в нашей быстротечной [т. е. земной] жизни, при этом опрометчивость [обычно] преобладает над справедливостью. К этим целям ведет разум, получающийся из опыта, постигающий обхождение с людьми и украшенный образованием, когда первый разум находится в здоровом состоянии. Познание подобно отпечатку. Как воск не сроден печати, пока печать не покроет и не обнимет крепким объятием, а потом воск покидает печать, восприняв

имя [владельца] и контуры рисунка [печати], так и постижение [сначала] не сродно образу постигаемого. Когда же постижение похищает у постигаемого образ, оно [как бы] завязывает с ним знакомство. Это подобно тому, как чувственное восприятие заимствует образ воспринимаемого и поручает его памяти. И этот образ отображается в памяти, даже если само воспринимаемое исчезло.

34. Животное [т. е. чувственное] познание осуществляется либо внешними частями тела, либо внутри него. Внешнее познание достигается пятью ощущениями [т. е. чувствами], а внутреннее познание у животного осуществляется инстинктом.

35. Каждое из внешних чувств получает от воспринимаемого объекта впечатление соответственно его качеству. Если объект силен, то он оставляет впечатление надолго. Так, если глаз уставится на солнце, в нем остается очертание солнца, а когда он отвернется от тела солнца, это впечатление остается в нем долгое время. Иногда оно так действует на природу зрачка, что вредит ей. Так же и ухо: когда оно отвернется от сильного звука, то его еще долго сопровождает утомительный гул.



То же самое относится к обонянию и вкусу, а наиболее явно это проявляется в осязании.

Глаз — это зеркало, в котором рисуется отражение видимого, пока глаз находится напротив него. Когда видимый объект исчезает, то, если он неяркий, исчезает и [его отражение].

Ухо — это впадина, в которой волны воздуха бьются между двумя сталкивающимися телами, и поэтому ты слышишь.

Осязание — это сила, действующая в равномерно [устроенном] органе, который воспринимает всякую перемену, вызванную соприкосновением с чем-либо, производящим на него действие. Так же обстоит дело с обонянием и вкусом.

36. Позади органов внешних чувств находятся как бы силки и сети для уловления образов, вызываемых восприятием. К числу их принадлежит сила, называемая формообразующей и находящаяся в передней части мозга. Эта сила закрепляет формы ощущаемых вещей после того, как они исчезают из [сферы восприятий] или больше с ними не связаны. Они исчезают из сферы восприятий, но остаются [в формообразующей силе].

Еще одна сила называется предположением<sup>10</sup>. При помощи этой силы пости-

гается то, чего нельзя воспринять чувством. Такова, например, сила предположения у овцы. Когда чувства овцы воспринимают фигуру волка, то в предполагающей силе возникает представление о враждебности и скверности волка, хотя чувством этого не постигнуть.

Еще одна сила называется «сохраняющей». Она является кладовой того, что постигается предположением<sup>11</sup>, так же, как формообразующая сила — кладовая того, что воспринимается чувствами.

Есть еще сила, называемая «размышляющей», которая властвует над тем, что вложено в кладовых формообразующей и охраняющей силы, она соединяет [сокровища обеих этих сил] и отделяет их друг от друга. «Размышляющей» она называется лишь тогда, когда ею пользуется дух человека и разум. Если ею пользуется предположение, то она называется воображающей [силой].

37. Внешние чувства не воспринимают чистые понятия, но смешивают их [с материальным субстратом] и не закрепляют их после исчезновения воспринимаемого объекта. Чувства не воспринимают, [например], Зейда как чистое понятие человека, не воспринимают [реального] человека, к которому приложимы не только [категории] количества, качества,

местонахождения, положения и другие, но и большее количество состояний. Если бы эти состояния входили в истинную сущность [понятия] «человек», то они были бы общими для всех людей. Но восприятие утрачивает представление о данном образе, когда объект восприятия исчезает, и познает образ только в материи или [если он так или иначе] связан с материей...

38. Предположение и внутреннее чувство не познают чистых понятий и смешивают их [с материальным субстратом], но закрепляют понятие после исчезновения объекта восприятия. Предположение и воображение того не дают при внутреннем восприятии чистого понятия о человеке, но прибавляют к нему, смотря по тому, что воспринимается извне, различные добавления и подмеси, вроде [понятий] количества, качества, местонахождения, положения. Когда [внутреннее восприятие] пытается представить себе абстрактную сущность человека как таковую, оно не в состоянии этого сделать и может только закрепить смешанный образ человека, заимствованный от внешних чувств, даже в том случае, когда расстанется с воспринимаемым объектом.

39. Человеческий дух, [наоборот], мо-

жет представить себе понятие согласно с его определением и истинной сущностью, освободив его от постоянных акциденций, так, чтобы оно явилось общим для множества [частных вещей]. Это достигается при помощи силы, присущей духу и называемой теоретическим разумом. Дух здесь подобен зеркалу, а разум — полировке. Эти понятия запечатлеваются в духе в силу божественной эманации, как очертания предметов возникают в полированном зеркале, если полировка не испорчена ржавчиной, и не отклоняют его от высшей стороны чем-либо низшим, как, [скажем], страстью, гневом, чувством или воображением; когда [дух] отвернется от этого и направится в сторону мира веления, он увидит высшее царство и достигнет высшего наслаждения.

[...]

41. Слабый дух обыкновенных людей, если склонится к внутренним [восприятиям], теряет внешние восприятия, а когда склонится к внешним восприятиям, то потеряет внутренние. Если он полагается на какое-нибудь внешнее чувство, то теряет другие чувства, а когда соединится с какой-нибудь силой, присущей внутренним чувствам, то становится чуждым другим силам. Так, слух пугает зрение<sup>12</sup>, страх удерживает от похоти, размышле-

ние отклоняет от воспоминания, воспоминание мешает размышлять. А у святого духа ничто ничему не мешает.

42. На общей границе между внутренними и внешними восприятиями находится сила, собирающая впечатления, доставляемые внешними чувствами. Этой силой осуществляются в подлинном смысле восприятия, в ней запечатлевается образ быстро движущегося предмета<sup>13</sup>, и образы в ней сохраняются, хотя отсутствует воспринимаемый объект. Так, можно себе представить прямую линию или круг, хотя [материально] они не существуют, но только эти представления закрепляются ненадолго.

Эта сила является также местом, где находятся внутренние образы во время сна. Таким образом, все то, что мы постигаем, в действительности отражается в этой силе — все равно, пришло ли оно туда извне или появилось изнутри. То, что отображается в этой силе, становится видимым [либо наяву, либо во сне]. Если ею завладеют внешние чувства, то она не занимается внутренними восприятиями, а когда внешние чувства ее освобождают, она переходит во власть внутренних восприятий, которые не знают покоя [т. е. всегда существуют]. В ней рисуются отображения того, что возни-

кает во внутреннем [мире человека], и становятся прямыми, так что мы видим их, например, во сне. Нередко, однако, что-нибудь увлекает внутренние [силы] и серьезно занимает их. Тогда эти силы приходят в такое сильное движение, что захватывают [человека] своей властью. Тогда дело происходит двояко: либо разум соразмеряет движение внутренних сил и сдерживает их кипение, или же он оказывается для этого слишком слабым и уходит от соседства с ними. Если случается, что разум слишком слаб или воображение сильно овладевает [человеком], то в воображении возникает сила, действующая на это зеркало [т. е. на воображение]. Тогда в зеркале рисуется образ представляемой вещи, и она становится зримой. Так бывает, когда человека побеждает внутреннее опасение или овладевает им страх, и он начинает слышать голоса и видеть людей<sup>14</sup>. Иногда эта власть над внутренними [переживаниями] оказывается очень сильной, а внешние восприятия — слишком слабыми, и вспыхивает тогда [в душе человека] нечто, [исходящее] из высшего царства, и оповещает он о неведомом. Так же мелькают [представления] во сне, когда успокаиваются чувства и пребывают в покое органы ощущений, и человек

видит сны. Нередко память удерживает сон, как он был, и он не нуждается в толковании, а иногда воображающая сила в своем уподобляющем движении уходит от самого сновидения к чему-то с ним сродному, и иногда он нуждается в толковании. А толкование — это догадка толкования, посредством которой он по ветвям узнает корень<sup>15</sup>.

43. Чувственным вещам как таковым не свойственно быть постижимыми разумом, а умопостигаемому, поскольку оно постигаемо умом, не свойственно быть воспринятым чувствами. Чувственное восприятие не осуществляется вполне без помощи телесного органа, который воспринимает образы чувственных вещей вместе с их посторонними акциденциями, а умственное познание не может совершиться с помощью телесного органа, ибо то, что отображается в телесном органе, есть нечто частное, а общее, охватывающее многие вещи, не может заключаться в чем-либо делимом<sup>16</sup>. Напротив, умопостигаемые вещи воспринимает человеческий дух, [т. е.] некая не телесная субстанция, не делимая и не занимающая места. Она не имеет отношения к инстинкту и не познает посредством чувств, ибо относится к [миру] веления.

44. Область чувства — это мир творе-

ния, а область разума — это мир веления. А то, что выше творения и веления<sup>17</sup>, скрыто и от чувства, и от разума. Но его скрытость не разнится с его раскрытием, подобно тому как солнце [особенно ясно] видно, когда оно слегка прикрыто [и не слепит глаз]...



**АФОРИСТИЧЕСКИЕ ЗАПИСИ—  
АТ-ТА‘ЛИКАТ<sup>1</sup>**

# التعليقات



1. Все существующие [вещи] исходят от всевышнего, будучи по необходимости вызваны им самим<sup>2</sup>. Они не противоречат ему. А все то, что не является противоречивым, когда вместе с тем действительность знает, что является творцом этого, то это — предмет его желаний ради него самого, и тогда целью его действия является он сам. А то, что они являются предметом его желания, обусловлено не какой-либо целью, а им самим. Ибо цель есть то, что достигается только при наличии влечения [к чему-то внешнему]. Спрашивают: «Зачем ему это потребовалось?» И отвечают: «Потому, что он это пожелал». Там, где нет влечения, нет и цели. Так же цель является причиной того, что действительность становится таковой, до того не будучи им. Невозможно, чтобы у необходимо-сущего самого по себе, который совершенен, создалось такое положение, при котором он наделялся бы

свойством, [ранее] у него не наличествовавшим, ибо он [тогда] был бы несовершенен в данном отношении. Итак, ты узнал, [что] такое воля Необходимого [самого] по себе — это не что иное, как его же промысел и удовлетворение.

2. Каждый из деятельных интеллектов выше того, который следует за ним, а деятельные интеллекты в совокупности выше материальных вещей. Далее, небесные же [тела] из числа материальных [вещей] считаются выше мира природы. А под тем, что выше, мы подразумеваем то, что предшествует по своей сущности. Существование же чего-либо последующего без существования предшествующего невозможно. То, в чем нуждается какая-либо вещь в своем бытии и дальнейшем существовании, философы называют первым совершенством, а то, в чем не нуждаются для своего дальнейшего существования и бытия, — вторым совершенством.

3. Умопостижение присуще душе; чувству же присуще ощущение чего-либо, а ощущаемому присуще только претерпевание. Доводом этому служит то, что чувство может воспринимать воздействие со стороны ощущаемого. И тогда то, что умопостигается из этих форм, будет принадлежать ей, душе, соответственно с

---

тем, что в них, в этих формах, воспринимается чувством. Итак, душа постигает ощущаемые формы при помощи чувств, умопостигаемые же формы она постигает посредством ощущаемых ею форм, так как она использует умопостигаемость данных форм через их ощущаемость. Тогда умопостижение этих форм душой будет соответствовать тому, что ею ощущается, иначе оно не было бы постигаемо душой, именно вследствие собственной неполноты и необходимости при постижении умопостигаемых форм [прибегать] к ощущаемым формам опосредственно, в противовес отвлечениям. Итак, душа постигает умопостигаемые формы благодаря их причинам, которые не изменяются.

Обретение человеком знаний осуществляется посредством чувств. Постигание им универсалий происходит через чувственное восприятие частиц предметов. Душа человека потенциально способна познавать. Так, душа ребенка предрасположена приобретать для себя начала и принципы, которые вырабатываются у него без обращения за помощью к чувствам — они вырабатываются у него не преднамеренно и не осознанно. Причиной же того, что они у него выраба-

тываются [вообще], служит его расположенность к ним. Если душа отрешается от тела, имея [при этом] расположенность к восприятию умопостигаемых предметов, то последние могут вырабатываться без необходимости [участия] телесных сил, которые [оказываются] излишними для него. Они у него вырабатываются не намеренно и не осознанно, так, как это имеет место при обретении ребенком начал. Чувства суть пути, с помощью которых человеческая душа обретает знания.

4. Пока душа связана с первой материей, она не познает ни своих абстрагированных предметов, ни каких-либо их качеств, каковые [так же] есть у нее, пока она абстрагирована, ни какого-либо из их состояний при абстракции. Ибо она не может обращаться исключительно к себе самой и абстрагироваться от того, что примешивается к ней, препятствуя ей углубиться в себя и познавать что-либо из своих состояний. Поэтому, когда душа отвлекается, упраздняются данные препятствия, и тогда она постигает свою сущность, свои состояния и свойственные ей качества.

5. Телесные силы мешают душе уединяться с собой и со своими восприятиями, ибо душа воспринимает вещи как во-

ображаемые, а не как умопостигаемые предметы ввиду того, что она питает к [телесным силам] влечение, а те овладевают ею, а также из-за того, что эти силы не созвучны умопостигаемым объектам и душа их не знает. Эти [умопостигаемые предметы] возникают на основе чувственных восприятий, ибо душа доверяется и верит им, ввиду чего ей представляется, что умопостигаемые предметы не имеют [реального] существования, а являются произвольными допущениями.

6. Человек не в силах определить истинную природу вещей. О вещах мы знаем лишь их свойства, атрибуты и акциденции. Мы не знаем видовые отличия, образующие каждую из них и указывающие на их истинную природу. Это вещи, наделенные свойствами и акциденциями. Так, мы не знаем истинную природу ни Первого, ни интеллекта, ни души, ни небесной сферы, ни огня, ни воздуха, ни воды, ни земли, равно как и истинной природы [их] акциденций. Примером этому служит то, что мы не знаем истинную природу субстанции. Все, что мы о ней знаем, — это то, что это вещь, у которой есть это свойство [субстанциональности], а именно, что она есть сущее, не находящееся в каком-либо субстрате;

однако этим не [исчерпывается] ее истинная природа. [Точно так же] мы не знаем истинную природу тела — мы знаем [лишь], что [есть] вещь, которой присущи эти свойства [телесности], а именно длина, ширина и глубина. [Равным образом] мы не знаем истинную природу животного — мы знаем лишь, что [есть] нечто, у которого имеется [способность] воспринимать и действовать. Но способность к восприятию и действию не исчерпывает истинную природу животного; она лишь [указывает] на некое свойство или атрибут. Что касается его истинного видового отличия, то мы его не воспринимаем. Поэтому-то и возникают разногласия относительно сути бытия вещей. Ведь каждый, установив какой-то атрибут, иной, чем тот, который установлен другим, судит сообразно данному атрибуту. В самом деле, устанавливая что-либо как нечто особенное, мы узнаем, что оно наделено одним или несколькими свойствами; затем благодаря тому, что мы узнали [вначале], мы познаем другие свойства этого нечто; потом мы приходим к познанию его [конкретного] бытия, подобно тому как обстоит дело [с познанием] души, места и прочих предметов, [конкретное] бытие которых мы устанавливаем не по их сущности, а



по тем отношениям, которые они имеют к [уже] познанным нами предметам, или по их акциденциям, либо по атрибутам. Примером тому служит душа. Мы видим — движается тело. Устанавливая в этом движении двигатель, мы замечаем, что данное движение отличается от движения остальных тел. Таким образом, мы узнаем, что это тело обладает особым двигателем и особым свойством, которыми не обладают другие двигатели. Продолжая рассматривать свойство за свойством, атрибут за атрибутом, мы доходим до познания [конкретного] бытия души. Мы также не ведаем об истинной природе Первого. Мы знаем о нем лишь то, что он должен существовать. Это один из его атрибутов, но не его истинная природа; благодаря этому атрибуту мы познаем другие атрибуты, такие, как единосущность и прочие свойства.

7. Части простой [сущности] являются таковыми по определению, а не по структуре. Они суть то, что мы допускаем сами, ибо они тождественны самой простой [сущности] и поэтому не являются ее частью. О Первом мы ведаем знанием начальным, не приобретенным извне, [а именно], что он есть необходимо-сущий сам по себе. Существование мы подразделяем на необходимое и на

возможное. Далее, мы узнаем, что необходимо-сущий сам по себе должен быть единым благодаря тому, что мы познали его как необходимое само по себе.

8. Определение состоит из частей, определяемое же может и не состоять из частей, а именно, когда оно является простой сущностью, и в этом случае разум придумывает нечто замещающее род и нечто замещающее вид. Что касается сложного, то род соответствует материи, а вид соответствует форме.

9. Существование является одним из атрибутов сути бытия, а не ее образующее начало. Однако суждение о Первом, не обладающем какой-либо сутью бытия помимо [конкретного] существования, устанавливает, что бытие выступает в качестве его истинной природы, если оно наделено качеством, а это качество в данном случае есть бытие. Бесспорное знание бытия является не бытием, выделяемым посредством бесспорного знания, а вещью, не имеющей имени, которое выражало бы ее благодаря бесспорному знанию. Оно [также] устанавливает, что о нем лучше всего говорит то, что истинная природа необходимости есть нечто абсолютное, а не необходимость в общем смысле, а это значит, что он должен обладать существованием, ко-

торое может выражать силы через атрибуты, поскольку мы знаем истинную природу каждой силы. Если бы истинная природа Первого была известна, то необходимость существования была бы объяснением наименованию этой природы.

10. Если следствие является абсолютно последним, т. е. вовсе не бывающим причиной, а причина этого следствия необходимо имеет другую причину, то данная причина будет выступать в качестве промежуточной независимо от того, конечна ли она или бесконечна, так что ее не может быть, если не будет налицо беспричинной стороны. Причина должна быть вместе со следствием, ибо те причины, которые не бывают со следствиями, являются в действительности не причинами, а предрасполагающими и обуславливающими [началами], как, например, движение.

11. Пар поднимается, и отношение его к воде подобно отношению пыли к земле.

12. Количества обладают частями, качества же не обладают ими. Далее, не каждый вид обладает частями, не исключая сложной субстанции и количества.

13. Форма не есть формальная причина материи; она служит формой материи будучи формальной причиной сложного [образования], но не ее [формой] <sup>3</sup>.

14. Причиной лазурности неба является смешение прозрачного и непрозрачного. [Так], воздух прозрачен, а рассеянная в нем пыль не прозрачна. Данная голубизна и есть [результат] смешения прозрачного с непрозрачным.

15. Когда говорят, что одна [вещь] чернее другой, то под этим подразумевается не абсолютная чернота, ибо та и другая [вещь] едины по определению черноты. Это значит, что [первая вещь] по свойственной ей черноте темнее [второй вещи] по свойственной [ей] черноте. Это происходит по отношению к белизне таким образом, что [одна вещь] ближе к белизне, чем другая.

16. Две различающиеся между собой [вещи] суть те, которые являются в бытии несовместимыми с точки зрения [категории] отношения, и точно так же с точки зрения [категории] отношения пары сходных и противоположных [вещей] необходимо дополняют друг друга по причине [их] взаимоотрицания. Каждая из них становится умопостигаемой в отношении другой из-за [их] взаимоотрицания. Будет правильно сказать, что с точки зрения их противоположности они взаимодополняющи, но будет неправильно сказать, что с точки зрения их взаимодополняемости они противоположны.

17. Когда мы говорим «не легкое и не тяжелое», то имеем в виду, что оно не входит в род легкости и тяжести, ибо оно нечто промежуточное.

18. Свет — это страдательное состояние [предмета], претерпевающего [действие] источника света, или восприятие воздействия от последнего благодаря дарителю форм.

19. Цвета возникают на поверхностях при появлении источника света, но сами по себе они не существуют. Они суть акциденции, возникающие благодаря источнику света. Причина их разнообразия (одни из них белые, другие черные [и т. д.]) заключается в различии предрасположений в веществах.

20. Все то, что исходит от необходимо-сущего, в действительности исходит благодаря наличию у него интеллекта. Само существование этих умопостигаемых форм есть умопостижение их необходимо-сущим, так что между [этими формами и необходимо-сущим] нет никакого различия по состоянию и последовательности. Умопостижение им форм есть не что иное, как само их возникновение от него. Следовательно, поскольку они существуют, постольку они умопостигаются, и поскольку они умопостигаются, постольку они и существуют. Точно так же

существование творца является не чем иным, как умопостижением им своей сущности. Само происхождение умопостигаемых форм от необходимо-сущего есть умопостижение им этих форм, и тогда рассуждение об этих умопостигаемых формах было бы подобно рассуждению о гех, и так до бесконечности.

21. Говорят, что первая материя как первоматерия — это одно, а как нечто предрасположенное к чему-либо — другое, так что предрасположение оказывается ее формой. Но это не так. Ибо предрасположенность есть сама первая материя, и данное определение, а именно что она есть нечто предрасположенное к [чему-либо], приложимо к большинству [материй]. Так, простые сущности определяются дефиницией, включающей род и вид. Однако ни род, ни вид не существуют в определенном, ибо тогда он состоял бы из двух частей, но эти две части суть часть определения. Из нашего высказывания «нечто предрасположенное [к чему-либо]» вовсе не вытекает, что это есть нечто сложное. Точно так же мы говорим «единица есть неделимое число», между тем как здесь нет никакой сложности, иначе оно не было бы одним. Равным образом мы говорим о Первом, что он есть необходимо-сущее, хотя здесь

тоже нет никакого сложения [частей].

22. Природа человека как таковая не возникнет и не уничтожится — она творится и сохраняется благодаря возникающим и уничтожающим индивидам. Что касается человеческих индивидов, то они возникают и уничтожаются. Точно так же природа каждого элемента творится, но не возникает и не уничтожается, сохраняясь при этом благодаря своим индивидам. Что касается природы, [например], данной земли именно как данной земли, то она возникает и уничтожается.

23. Умопостигаемая сторона предмета есть бытие, абстрагированное от этого предмета. Если бытие данного предмета [существует] для тебя<sup>4</sup>, а это бывает тогда, когда предмет является материальным, — то бытие это умопостигаемо для тебя. Если бытие данного предмета — для себя, то оно умопостигаемо для себя, а это бывает тогда, когда оно является абстрагированным. Когда бытие — в индивидуальных сущностях, в этом, а именно в абстракции, оно умопостигаемо для самого себя. Так что умопостигаемость предмета как индивидуальная сущность есть существование его, абстрагированное от материи и ее связей. Поэтому когда какой-либо предмет существует именно таким об-

разом в индивидуальных сущностях, то он умопостигаем для себя, если — в мыслях и не отвлечен в индивидуальных сущностях, то он умопостигаем не для себя.

24. Мудрость — это познание истинного бытия, а истинное бытие — это необходимо-сущее само по себе. Философ — это тот, кто обладает совершенным знанием о Необходимом самом по себе. А все, что не является<sup>5</sup> необходимо-сущим самим по себе, то в бытии своем имеет совершенство по сравнению со степенью Первого и поэтому несовершенно в постижении. Поэтому и нет иного философа, кроме Первого, ибо он совершенен в познании самого себя.

25. Необходимый сам по себе — это цель, ибо любой предмет завершается им. Как сказал [Аллах]: «...и что у Господа твоего — конечный предел...»<sup>6</sup>. Всякая цель есть благо. Он же — абсолютное благо.

26. Первый — всемогущий, премудрый и всезнающий, совершенный во всех своих действиях; во всех его действиях не содержится абсолютно никаких изъянов. Ему не сопутствуют ни недостатки, ни бессилие, ни бедствия, ни недуги, которые имеются в естественных предметах. Все эти [свойства] проистекают из необ-



ходимости и неспособности материи воспринять совершенный порядок.

27. Интеллекты небесных светил постигают потенциально, а не актуально. Поэтому они в состоянии умпостигать не однократно, а постепенно, предмет за предметом, в состоянии воображать не с одного раза движения, а движение за движением. Иначе все движения совершались бы однократно, что абсурдно. Где есть множественность, там есть несовершенство. Ввиду того, что небесные тела по своей сущности множественны, и поскольку они состоят из материи и формы, каковой является душа, в их интеллектах есть несовершенство. Совершенство бывает там, где наличествует простота, а это суть Первый и деятельные интеллекты.

28. Когда душа постигает что-либо, она требует полноты, но не для того, чтобы постигнуть сам предмет [как таковой], ибо восприятию подлежат [лишь] присущие ему свойства.

29. Отношение единства к своим субстратам не сходно с отношением качества цвета к белизне, ибо единство принадлежит к разряду атрибутов. Оно, подобно бытию, не зависит от того, что акцидентально с ним бывает, и неотъемлемо [от своего субстрата]. Субстраты един-

ства не образуют его. Отношение этих субстратов к единству не таково же, как отношение вида к роду.

30. Существование акциденций и материальных форм самих по себе является их существованием в субстратах. Недопустимо, чтобы они покидали свой субстрат, [чтобы оказаться в каком-то другом субстрате]. Материальные души — это материальные формы. Человеческая душа не является [совокупностью] материальных форм, так как она не запечатлена в материи. Возникает сомнение относительно ее животных и растительных сил: являются ли они ее силами? Если они являются ее силами, то [возникает вопрос]: как они исчезают с исчезновением материки, хотя и являются ее силами?

31. Если человеческая душа и существует сама по себе, она не перемещается от одного тела к другому, ибо каждой душе свойственно начало, обуславливающее ее своеобразие через тело. А такое начало у одного тела отлично от начала у другого тела, и ввиду того, что это начало связано с тем, что стало своеобразным благодаря данному телу, оно не расстаётся с душой.

32. То, что умопостигается первым из возникающих и уничтожающихся единичных предметов, входящих в тот или

иной вид, не может быть акциденцией данного индивидуального предмета, хотя этот умопостигаемый предмет есть умственное представление данного единичного предмета, как то, что причастно ему, ибо у умственного представления имеются [свои] индивидуальные предметы. Вместе с тем по отношению к данному единичному предмету он выступает как сама величествующая умопостигаемая форма, но не так, чтобы она была причастна этому единичному предмету. Если бы он был причастен к этому предмету, тогда он необходимо был бы разумом этого сущего, а не условием или причиной его, а тем более не чувственным его знаком либо чем-нибудь иным, подобно тому чем постигается конкретный единичный предмет. Более того, он должен был бы быть общим умственным представлением, которое можно было бы приложить и к этому, и к другим индивидуальным предметам, входящим в его вид.

33. У сущего необходимо должно быть определение. Видовое же различие уточняет его, являясь началом, определяющим его бытие.

34. Всякий предмет, существующий актуально, называется формой, поэтому телесные формы называются формами,

[поскольку] они актуально образуют тела.

35. Предметы, существование которых зависит от них самих, например абстрагированный [от материи интеллект] и разумная душа, постигают самих себя, а те, существование которых зависит не от них, например зрительная сила, не постигают самих себя.

36. Если исчезнет форма огня и появится форма воздуха, то вместе с ней исчезнет одна телесная форма и возникнет другая вместе с возникновением воздушной формы, ибо измерения, являющиеся либо самыми непрерывными величинами, либо тем, что с ними бывает, изменяются и исчезают из-за разрежения или сгущения.

37. Истинное благо есть совершенство бытия, а это и есть необходимо-сущее. Зло — это отсутствие такого совершенства.

38. Точка является качеством в линии, подобно возведению в квадрат, ибо она является состоянием конечной линии.

39. Считают, что поверхность — это предел, и считают, что она есть величина. Однако она не является величиной в том же смысле, в каком она является пределом, ибо в ней можно выделить два измерения, отношение которых к величине

таково же, как отношение вида к роду, а не таково, как отношение величины к телесной форме, ибо это [последнее] отношение подобно отношению акциденции к форме.

40. Единица образует число, поэтому она является частью числа, точка же не образует линию, и поэтому она не является частью линии.

41. Если одно тело соприкоснется с другим в некоей точке, а затем коснется его в другой точке, то первая точка исчезнет из-за движения обоих тел. Ибо точка есть точка только благодаря касанию. Если же касание, возникающее в результате движения, исчезнет, то не сохранится и точка, а следовательно, также и линия, началом которой она была.

42. Благо — это то, к чему стремится каждый предмет как к своей предельной [цели] и у которой завершается существование, то есть его ступень и его истинное бытие. Подобное имеет место, например, с человеком и небесной сферой, ибо то и другое страстно желают такого блага, которое им необходимо, и того, что является их предельной [целью].

43. То, что творец является умопостигающим и умопостигаемым, не означает по необходимости, что имеется какая-то двойственность в сущности и точке зре-

ния, ибо как сущность, так и точка зрения едины. Однако в точке зрения мы имеем предшествующее и последующее в отношении очередности идей.

44. Человеческая душа умопостигает себя лишь потому, что она абстрагирована. Животные же души не абстрагированы, поэтому они не умопостигают самих себя. Ибо умопостижение какого-либо предмета есть его абстрагирование от материи. Душа постигает посредством органов лишь воображаемые и ощущаемые предметы. Что касается универсалий и умопостигаемых предметов, то она постигает их сама по себе.

45. Он есть Первый и Последний, ибо он есть действительность и цель, причем цель его — он сам. Любой предмет исходит от него и восходит к нему.

46. Тело, конечно, является условием существования души. Что касается ее [дальнейшего] бытия, то душа также нуждается в теле. Когда душа является несовершенной, то у нее появляется совершенство благодаря [телу], ибо тело является условием ее совершенствования так же, как она является условием ее существования.

47. Человек не знает истинную природу вещей в абсолютной форме, так как началом его познания вещей служит ощу-

щение. Затем при помощи интеллекта он различает подобные и неподобные предметы, и тогда он интеллектом своим познает некоторые его атрибуты, качества его сущности и свойства, постепенно переходя от них к общему познанию.

48. Все души стремятся сами по себе к тому, чтобы стать актуально совершенными, будучи подготовлены к этому во всякое время.

49. Если душа и не находится в теле, то ее силы, благодаря которым осуществляется ее жизнедеятельность, пребывают в теле, будучи тесно связаны с ней. Эти силы сопричастны как душе, так и телу, пронстекая из прагматической силы.

50. Когда человеческие души получают от силы воображения начала своих познаний, так что при попытке познания чего-либо не нуждаются в получении его начала от силы воображения, тогда душа оказывается достигшей совершенства. Когда же она покидает [тело], то оказывается предрасположенной только к принятию эманации деятельного интеллекта.

51. Эти позиции и внушения служат свидетельством того, что душа приобщилась к началам по природе вместо того, чтобы приобретать их [извне].

52. При изучении доказательств необ-

ходимо, чтобы геометрические фигуры были изображены на доске, с тем чтобы ими было занято воображение, дабы запоминание доказательства не вызвало путаницы в интеллекте. Воображение [в таком случае] будет занято чем-то однородным с тем, доказательство чего требуется, и, следовательно, оно не будет отделено [от материи], а наглядность не будет препятствовать душе занимать свои силы чем-либо.

53. Древние [мыслители] полагали, что из этих человеческих душ и из деятельных интеллектов порождаются души, из коих одни вечны, а [другие], то есть человеческие, — тленны.

54. Небесная сфера [вначале] умопостигает эти предметы, а затем она их воображает. Мы же сначала воображаем что-либо, а затем его умопостигаем.

55. Небесная сфера и небесные тела умопостигают Первого; к этому умопостижению их влечет удовольствие, и поэтому за ним следует движение. Точно так же мы воображаем что-либо, и это возбуждает в нас [удовольствие], в результате чего происходят движения, такие, как волнение и оживление. Однако небесная сфера представляет цель вместе с этими движениями; мы же не представляем себе цели.



56. То, что происходит в небесной сфере во время умопостижения Первого, подобно волнению, испытываемому нами при воображении чего-либо.

57. Причина непрерывности вращательного движения — это непрерывные желания. Движениям достаточен один двигатель, подобный страсти. Этим двигателем является стремление к совершенству. Если совершенство не имеется у душ небесных сфер, то каждый раз, когда [двигатель] доходит до определенного предела, он не останавливается на нем, а стремится к другому пределу сообразно соответствующей мере совершенства, и так до бесконечности, благодаря чему осуществляется непрерывность движений.

58. Обособляющее начало — это то, благодаря чему индивидуализируется бытие вещи и обособляется от [бытия] подобной ей вещи. Обособляющее начало входит в бытие вещи, в ее строение и структуру актуально в качестве индивидуума.

59. Индивидуализация — это когда у индивидуализирующего предмета возникают вещи, не разделяемые с ним другими предметами.

Эти вещи суть [категории] «положения», «где?» и «времени»<sup>7</sup>. Что же каса-

ется прочих качеств и атрибутов, то они [могут быть] общими [для нескольких индивидуальных предметов]; таковы чернота и белизна.

60. Сфера совершенна во всех отношениях, кроме своих категорий «положения» и «где?». Это ее несовершенство познается через движение. Невозможно, чтобы в каждой части сферы существовала сумма частей движения. И невозможно, чтобы каждая ее часть имела бы отношение ко всему своему содержимому иначе, как последовательным образом.

61. Движение сферы есть совершенство не потому, что она требует своего совершенства. Если бы совершенство сферы не было тождественно ее движению, то, достигнув совершенства, она бы остановилась. Движение для сферы — это то же, что достижение покоя в естественном месте для вертикально движущихся тел; поэтому-то сфера и движется постоянно.

62. Воля сферы и небесных тел направлена на совершенствование и уподобление Первому, ввиду чего это движение следует за их волей. Из их движения необходимо возникают преходящие предметы, каковые суть вторичные совершенства.

63. Целью движения сферы является не само движение как именно данное

движение, а сохранение природы движения. Однако оно не может сохраняться иначе, как продолжая существовать в качестве вида, т. е. благодаря единичным движениям. Это подобно продолжению существования вида «человек» благодаря индивидам, ибо сохранение этого вида невозможно через посредство одного индивида, поскольку таковой имеет возникновение, а все возникающее необходимо уничтожается. Движение же сферы, хотя оно и обновляется, является непрерывным и постоянным.

64. Цель единичной природы — единичный индивид, а у индивида, следующего за ним, будет иная природа. Что касается бесконечных индивидов, то они являются целью силы, распространенной в небесных субстанциях, из которых истекают бесконечные движения, кои предваряются бесконечным числом положений.

65. Ко всему, что умопостигается душой, примешано воображение.

66. Ни одно вращение сферы не осуществляется одним движением так, чтобы то, что движется в ней на востоке, было бы тождественно тому, что движется в ней на западе, ибо первое опережает, а второе отстает.

67. Нет абсолютного покоя ни в одной

из частей неба. Все они движутся. Движутся также сами по себе и небесные тела, вращаясь вокруг своих центров в сферах своего вращения.

68. Несуществующая вещь — это то, что потенциально может стать некоей другой вещью и у чего может возникнуть нечто отсутствующее у нее в данное время.

69. Разница между первой материей и небытием состоит в том, что первая материя является несуществующей акцидентально и существующей по своей сущности. Небытие же не существует по своей сущности, а существует акцидентально, ибо существует оно в интеллекте в том смысле, в каком говорят, что оно представляется в интеллекте.

70. В воспринимающей вещи различаются две стороны: а) [способность] воспринимать нечто извне, и тогда мы будем иметь претерпевание в первой материи, воспринимающей это нечто внешнее; б) [способность] воспринимать [нечто] из самого себя, а не извне, и тогда мы не будем иметь никакого претерпевания. Если эта вторая сторона действительно существует, то правомерно ее приписывать творцу.

71. Подобно тому как бытие Первого отлично от бытия всех сущих [вещей],

так и его умопостижение отлично от умопостижения сущих вещей. И точно так же обстоит дело со всеми его состояниями, ибо ни одно из его состояний не соизмеримо с состоянием прочих вещей. Именно так нам необходимо мыслить, дабы избежать сравнения [всевышнего, который] слишком для этого возвышен, [с его творениями].

72. Все сущие [вещи] по необходимости истекают из его сущности, иначе они бы не существовали. Они так же запечатлены, как форма в интеллектах, и находятся в них подобно образам, ибо они обусловлены образом, существующим в них самих, иначе они бы не существовали. Точно так же обстоит дело с возникающими и имеющими начало во времени вещами, запечатленными в душах небесных тел и сфер; иначе они бы не были возникающими. Если бы они были [самыми] запечатленными [образами], которые представляются силой воображения небесных тел и сфер, то они совпали бы со всем тем, что имеет начало во времени и возникает.

73. Вечные и другие [вещи] находятся в одинаковом состоянии (находясь друг к другу в различных положениях и отношениях), [ибо] все эти отношения существуют ради Первого, будучи обусловле-

ны им. Примерами подобных отношений являются соотнесенность, противоположность, причинность и обусловленность. Каждое из этих отношений бесконечно и может быть рассматриваемо с бесконечного числа точек зрения. Каждая из этих существующих вещей по своему строению и форме бывает причиной и следствием другой вещи, противоположностью чему-либо и соотнесенной с чем-либо; у нее бывает отношение, связанное с другим отношением, отношение, сочетающееся с другим отношением, и бесконечное множество [разнообразных] состояний. Однако поскольку формы и образы конечны и [Первый] познает их, то необходимо, чтобы он познавал существующие между ними отношения как нечто конечное, хотя [на самом деле] они бесконечны, ибо эти конечные формы и образы можно рассматривать с бесконечного числа точек зрения.

74. Первый умопостигает преходящие вещи со стороны их причин и условий, подобно тому как ты умопостигаешь какую-нибудь преходящую вещь через ее причину, например, если бы ты вообразил, что, когда бы ни разлагалась материя в вене, следует лихорадка, и вместе с тем знал бы, что это происходит по определенным причинам с неким индиви-

дом, то ты пришел бы к выводу, что его лихорадит. Данный вывод носит непреходящий характер, хотя предмет его преходящ.

75. Движение одних небесных тел иногда вызывает нечто, а движение других препятствует этому, и тогда действия того и другого приходят во взаимное столкновение и возникает нечто другое.

76. Цели в природных вещах суть само возникновение форм в материи, ибо определенная природа стремится лишь к тому, чтобы в материи возникла определенная форма.

77. Небесные светила воображают вещи, и их воображение становится причиной возникновения вещей. Подобно тому как их движение становится причиной возникновения других вещей, их воображение может стать и причиной появления в наших душах определенных форм воображения, побуждающих нас совершать те или иные действия. Небесные тела могут воображать вещи и становиться причиной природных явлений; например, когда они воображают теплоту воздуха, в воздухе возникает теплота. Когда небесные тела воображают, то нечто может возникнуть либо через движение, либо без его посредства. Небесные тела представляют себе единичные движения и то,

что вызывает и обуславливает это движение, и тогда они умопостигают то, что возникает из этого движения, не умопостигая того, что возникает из другого движения. Если бы они представляли себе иное движение, то необходимо возникли бы одновременно два движения и две [совокупности] обусловленных ими [явлений], а это невозможно. Но эти небесные тела и души не воображают невозможного и не являются ложными. Причина же разноречивости, имеющей место в [их] воображении и ложности одних [образов] и истинности других, заключается не в чем ином, как в воспринимающем [субъекте] <sup>8</sup>. Последний предрасположен к тому, что у него возникает порча смеси и состава, одни [формы воображения] в их сочетании преобладают над другими и эти формы создают помехи для мысли; воспринимающий бывает лишен интеллектуальной силы, как это бывает во сне, когда господствует сила воображения. Но ничего подобного не бывает у небесной сферы, ибо здесь мы имеем чистоту воспринимающего и малочисленность препятствий, ввиду чего она воображает лишь необходимое, а отнюдь не невозможное. Что касается действующего, а именно деятельного интеллекта, который должен <sup>9</sup> умопостигать, т. е. во-



ображать, то он един; поэтому она не может быть причиной разноречивости форм воображения.

78. Истинная природа родового и видового различия состоит в том, что мыслятся различные идеи, у которых имеются атрибуты, из коих одни являются общими, а другие особенными. Общие атрибуты называются «родом», а особенные — «видом», «атрибутами» или «акциденциями». Могут сказать, что таковые суть атрибуты, а не составные части<sup>10</sup>. На это можно ответить, что они суть атрибуты по отношению к идеям, из которых они вычленены; они являются составными частями общей идеи как чего-то данного в мысли. Ибо эти общие идеи не имеют бытия в индивидуальных предметах; [идея] животного, например, существует лишь в мысли, и она является составной частью [других идей] в мысли. Атрибуты, о которых говорится в книгах, суть атрибуты как нечто мыслимое, а не как нечто [объективно] существующее. Так, ощущение, возбуждение, желание суть атрибуты души, однако они суть образующие начала животного как идеи, каковая не имеет иного бытия, как лишь в мысли.

79. Вещь не уничтожается сама по себе, ибо в противном случае ее бытие бы-

ло бы не истинным. Представление о том, что движение уничтожается само по себе, абсурдно, ибо для его уничтожения [должна] существовать некая [внешняя] причина, так что если прекратится одно движение, то за этим последует возникновение другого движения.

80. Сжатие и расширение в пульсации [крови] зависит от сжатия и расширения в душе. Первые являются следствиями последних. Однако орган души действует более явно и сильно, а сжатие и расширение в пульсации выражены слабее. Душа бывает сильнее в соответствии с необходимостью<sup>11</sup>, с силой теплоты и широты места.

81. Движение сжатия не ощутимо, однако познаваемо. Причем оно неизбежно возвращается к своему прежнему состоянию.

82. Простые сущности не имеют видов. Видов нет ни у цвета, ни у других качеств и простых сущностей. Виды же присущи только сложным сущностям. Видовое различие противопоставляется форме так же, как род противопоставляется материи. «Разумное» есть не видовое различие человека, а один из атрибутов видового различия, а именно человеческой души.

83. Видообразующие различия вовсе

не познаются и не постигаются; познаются лишь их атрибуты. Так, нельзя познать того, что отличает растительную душу от животной и разумной души. Вещи, которые представляются как видовые различия, [на самом деле] указывают на видовые различия, будучи их атрибутами. Так, например, обстоит дело с «разумным»: оно есть то, что указывает на видообразующее различие «человека», а именно на то, что делает его необходимо «разумным» [существом]. Определения подобных вещей в действительности суть не определения, а описания.

84. К мертвецу слово «человек» применяется по общности имени, когда говорят: «Он человек». Применение этого слова к нему не необходимо, ибо [понятие] быть человеком подразумевает [понятие] быть живым существом.

85. Пища духа есть [прохладное] дуновение. Дух претворяет его в свою субстанцию и питается им, изгоняя то, что уже согрелось, и оставляя то, что восполняет это. Что же касается влаги, то это пища, местопребыванием которой служит сердце. Поэтому, когда [у него] нет доступа [для влаги], оно прекращает жизнедеятельность. [В этом отношении] оно подобно светильнику: если светильник закрыт так, что он лишится

доступа [воздуха], то он потухнет, хотя у него и будет оставаться масло.

86. Всею, что имеет начало и конец, свойственно различие по величине, числу или идее. Например, [различие] по величине бывает между одним временем и другим или одной стороной и другой; [различие] по числу — между одним и десятью; [различие] по идее — между родом и видом. У бытия же самого по себе нет ни начала, ни конца.

87. В субстанцию небесной сферы движение не входит, а лишь привходит (что касается ее субстанции, то она была уже рассмотрена). Поэтому и говорится: небесная сфера не пребывает в движении и времени, а [существует] вместе с движением и временем.

88. Суть бытия вещи, ее конкретное бытие, ее единство, ее индивидуальное бытие, ее особое бытие и ее отдельное бытие — все это едино. И когда мы говорим, что она есть то-то, то мы тем самым указываем на суть ее бытия, на ее особое бытие и на ее отдельное бытие, неразделимые с нею [другими вещами].

89. «Это есть»<sup>12</sup> это означает единство и бытие; и если мы скажем: «Зейд — пишущий», то это будет значить «Зейд есть»<sup>13</sup> пишущий».

90. «Это»<sup>14</sup> называется связкой. Под-

линное значение [данного слова] — бытие, оно-то и называется «связкой», поскольку связывает две идеи.

91. Если субъект [в суждении] есть более общее имя [исм муштарак], то связка изменяется в соответствии с изменением субъекта.

92. Общность присуща всем свойствам, кроме положения и времени. Индивидуализация происходит лишь в том и другом. Положение изменяется, но в отношении качества<sup>15</sup> индивидуализация сохраняется и не исчезает.

93. Положение индивидуализируется само по себе и по времени.

94. Время индивидуализируется по положению. Всякое время имеет особое положение, поскольку оно вытекает из особого положения небесной сферы. Место также индивидуализируется по положению, ибо одно место имеет иное отношение к тому, что его объемлет, чем то отношение, которое имеет другое место к тому, что его объемлет.

95. Предмет физики объемлет все естественные вещи. И ее отношение к нижестоящим [наукам] подобно отношению общих знаний к частным. Этот предмет составляет тело как нечтодвигающееся и покоящееся. То, что в этом теле изучается, есть акциденции, свойственные ему

как таковому [т. е. как чему-то движущемуся и покоящемуся], а не как частному небесному телу или телу, состоящему из элементов. Затем следует более частное исследование небесных тел и тел, состоящих из элементов. Предметом исследования тела [в данном случае] выступает особое, а не абсолютное тело. Затем следует еще более частное исследование, а именно исследование тел, состоящих из элементов, взятых вместе с их смесью и тем, что с ними бывает как таковыми, затем следует еще более частное исследование, а именно исследование животных и растений; и этим завершается [предмет] физики. Что же касается небесных тел, то поскольку они простые, поскольку у них нет смеси и поскольку их формы постоянно пребывают в их материи, они не подлежат более частному исследованию. Сомнительно, чтобы те акциденции, которые присущи предметам, входящим в более общие роды, принадлежали акциденциям, присущим чувственно воспринимаемым телам. Предмет исследования здесь, скорее всего, относится к познанию одной из акциденций, т. е. некоей акциденции акциденций, родов и видов акциденций, родов видовых различий, видовых различий видовых различий, как это разъясняется в «Пер-

вой Аналитике»<sup>16</sup>. Так обстоит дело с «Физикой»<sup>17</sup>. В ней рассматривается прежде всего место, которое есть одна из акциденций тела как того, что движется и покоится. Затем рассматривается, является ли оно или нет пустотой, которая выступает как одна из акциденций его акциденций. Рассматривается также время, которое есть одна из акциденций движения. Относительно времени рассматривается, является ли оно или нет конечным, обрывается ли оно, каково [его] начало, которое является одной из акциденций по отношению к его акциденциям. Исследуются акциденция движения и ее видовые различия, а именно единство и противоположность, каковые суть ее видовые различия, а также принужденность и естественность, вечность и невечность, каковые являются ее акциденциями. Исследуются виды движения. Что касается рассмотрения того, является ли это телом, состоящим из неделимых частей, конечно ли оно или бесконечно и должны ли быть у каждой части [свои] части, форма строения или нет, то оно связано с метафизикой. Ибо все это [касается] состояний тела постольку, поскольку оно есть сущее, а не поскольку оно есть нечто, подверженное изменению. А это есть исследование свойственного

ему способа существования, а именно того, каково свойственное ему бытие, является ли оно субстанцией или акциденцией, если является субстанцией, то конечно ли оно или бесконечно с точки зрения конечности или бесконечности его действий и воздействий. Все это связано с физикой. В науке о душе предметом исследования может служить произвольное движение, а в некоторых случаях — движение роста; и то и другое движение суть особые движения, а то, что вещь бывает более особой, чем другая, является одной из свойственных ей акциденций.

96. У наук не бывает общих единых начал. Так, например, физика может устанавливать начала того, что носит в ней более частный характер, в исследованиях, касающихся того, что носит более общий характер. Например, в «Физике» устанавливается [природа] небесного тела, а затем исследуются состояния этого тела там, где речь идет о простых телах как таковых. [Природа] небесного тела устанавливается при исследовании того, что такое тело вообще, движется ли оно или покоится. Затем исследуются его состояния там, где изучается состояние особого тела.

97. Проводится различие, [например], между описанием тела как белого, по-



скольку белизна привносится извне, описыванием его как белого, поскольку белизна является одним из его атрибутов и она существует в нем потому, что оно именно таково. Если же взять истинную природу Первого с этой точки зрения и его атрибуты в данном отношении, то и на него распространилось бы данное суждение, а именно то, что в нем нет множества, нет действителя и воспринимающего, поскольку он есть [одновременно] и воспринимающий, и действующий. Это суждение приложимо ко всем простым сущностям, ибо их истинная природа состоит в том, что эти атрибуты содержатся в сущности их необходимых признаков. От простой сущности, а также и из нее проистекает нечто единое, так как в ней нет никакого множества и она не может быть иной. В Первом единство проистекает от него и из него, поскольку оно является одним из его атрибутов, а в прочих вещах — из него, но не от него, ибо это [единство] привносится.

98. Знание Первого не сходно с нашим знанием. Наше знание двойко: 1) знание, predisposing множественность, — оно называется «духовным»; 2) знание, которое не predisposes его, — оно называется «простым, рациональным». Например, [представим себе, что] между

каким-то человеком, наделенным интеллектом, и его собеседником возникает дискуссия. Его собеседник пускается в пространное рассуждение. Наделенный интеллектом человек сначала берет это пространное рассуждение и достоверным образом сохраняет его в своей памяти, а затем благодаря этой памяти убеждается, что тот ответил на все то, что он говорил, не восстанавливая в памяти подробно все его ответы. После этого он берет [эти ответы] по порядку, мысль за мыслью, слово за словом и выражает их подробно во многих предложениях. Оба вида знания суть действительно знание. Однако первый из них служит началом для второго знания и, следовательно, выше его. Второй же вид знания носит пассивный характер и предполагает множественность, в то время как первый вид не предполагает ее. Ибо первое знание есть некое отношение к каждой из подробностей, а отношение не предполагает множественности. Поэтому знание необходимо-сущего подобно первому виду знания, но проще и отвлеченней его.

99. Причиной теплоты вообще является даритель форм. Он же — причина жжения и огня. И никакой единичный предмет из всего этого не может служить причиной другого единичного предмета.

100. Число бывает двух разрядов: 1) то, которое пребывает в считающем, а именно в душе; 2) то, которое пребывает в исчисляемом, а именно в индивидуально существующих предметах. То и другое нельзя исчислить; то, что можно исчислить, — это лишь индивидуальные предметы. Разница между ними состоит в том, что то, что пребывает в индивидуальных предметах, ограничено, но не может быть ни увеличено, ни уменьшено иначе, как привходящим и акцидентальным образом, как это имеет место с индивидом. А то, что в разуме, — не ограничено и может быть само по себе увеличено и уменьшено.

101. Телесная форма, а именно измерение, образующее естественное тело, не зависит от чувственно воспринимаемых предметов, [ибо в противном случае] она стала бы [сама] чувственно воспринимаемым предметом. Она акцидентально наличествует у сущего как такового. Единство и множество, так же как и другие вещи, входящие во многие науки, рассматриваются в физике, в математике и в других науках и необходимо входят в число акцидентальных [предметов исследования], касающихся науки, расположенной над этими науками, а именно метафизики. То, что сущее является

сущим, отлично от того, что оно является началом, ибо то, что оно является началом, есть одна из акциденций существования. В естественных предметах мы устанавливаем начало бытия и движения как акцидентальных [предметов исследования] физики. Затем мы исследуем это начало — является ли оно субстанцией или акциденцией. А [субстанция и акциденция] суть акцидентальные [предметы исследования] физики. Точно так же в метафизике мы устанавливаем начало бытия и исследуем, является ли оно субстанцией или нет. В этой науке [т. е. в физике] мы устанавливаем начало бытия постольку, поскольку оно [должно] иметь некое начало, будучи чем-то обусловленным, а раз так, то установление начала [в данном случае] касается части сущего, а не всего его. Как и в других науках, в отношении части того, что рассматривается в этой науке [т. е. в физике], данное начало образует определенное начало, присущих науке, которой они передаются. Установление их бытия осуществляется в другой, вышестоящей науке, хотя бывает и в нижестоящей. Так, например, обстоит дело с геометрией: рассматривая точку, мы говорим, что она есть нечто неделимое<sup>18</sup>.

# **ОТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ К РЕЛИГИИ<sup>1</sup>**

علاقه  
بين الفلسفة والملة



Во имя Аллаха милостивого, милосердного!

1. Религия — это взгляд и действия, predetermined условиями, начертанными для всех первым Главой. С помощью религии все достигают цели, заложенной в них самих. Все — это племя, город, край, а может быть, это один большой народ или множество народов.

Если первый правитель истинно добродетелен и добродетельно его правление, он добивается того, что должны достигнуть он сам и каждый, кто находится под его правлением, а именно предельного счастья, которое и является истинным счастьем. И только тогда религия будет называться добродетельной религией.

Если же его правление является невежественным, то он ищет средства, с помощью которых можно достичь одного из невежественных благ, каковыми явля-

ются необходимые блага, которые суть здоровье и благополучие либо достаток и наслаждение, либо честь и величие, либо власть. Таким путем невежественный правитель достигает блага и считает себя счастливым, фактически не являясь им. Такой правитель превращает подвластных ему людей в орудие, используя которое он достигает цели и упрочивает ее. И он считает, что достиг блага, не обладая им в действительности. Такие правители считают себя лучшими среди невежественных правителей.

При заблуждающемся правлении правитель думает, что его правление добродетельное и мудрое. [Так] сам он считает и так считают те, кем он правит, несмотря на то, что это не так. При этом он сам и все, кем он правит, ищут то, что представляется им предельным счастьем, на самом деле не являющееся им. Хотя такое правление ложно в своей основе, те, кем он правит, не чувствуют этого. Воистину им управляемые уверены в нем и думают, что он добродетелен и мудр, и вместе с ним добиваются видимой цели. Эту видимость он и им управляемые в душе воспринимают за предельное счастье и надеются достичь одного из невежественных благ.

Правление [первого] добродетельного



правителя связано с откровением, которое исходит от Аллаха.

Деяния и взгляды добродетельной религии определяются откровением. Это происходит одним из двух способов или обоими вместе. Один из них — ниспосланное откровение. Второй — когда правитель деяния и поступки определяет с помощью силы, обретенной через откровение и от Всевышнего, посылающего откровение, указывающее ему пути для определения добродетельных взглядов и деяний. Иногда такое определение достигается первым способом, иногда вторым.

Теоретическая наука объясняет, как достигает откровение Аллаха Всевышнего человека, которому оно ниспослано, и как возникает в нем сила от откровения внушающего.

2. Взгляды добродетельной религии делятся на взгляды теоретические и на взгляды волевые.

Теоретические взгляды описывают Всевышнего, духовных лиц, их душевные достоинства, их отношение к Всевышнему, поступки каждого из них. Они также описывают сотворение мира, его частей и свойства последних. Теоретические взгляды объясняют возникновение и исчезновение самых первых тел, то, как

они оказались основой других тел и как последние произошли от первых, их соотношение, строение и взаимосвязь.

Все происходящее в этих телах справедливо, и нет в них несправедливого.

Теоретические взгляды рассматривают отношение каждой вещи к Аллаху Всевышнему и духовным лицам.

Затем описываются сотворение человека и обретение им души, разума, его положение в мире и его достоинства, полученные от Аллаха и духовных лиц.

Теоретические воззрения описывают пророчество и его суть, возникновение и явление откровения. Они дают описание смерти и загробной жизни, счастья, которого достигают добродетельные и благонравные, страдания, которому подвергнутся порочные и нечестивцы в загробной жизни.

Волевые воззрения описывают достойных пророков и добродетельных правителей, благонравных глав и вождей, правивших в минувшие времена, шедших по пути истины.

Эти воззрения определяют кару за деяния, совершенные каждым из них. Они описывают благонравные действия каждого из них, склонности их душ и души тех, кто им противостоял.

Волевые воззрения описывают города

и народы, шедшие за такими правителями по потусторонней жизни.

Волевые воззрения дают описание порочных правителей и нечестивых глав, господствовавших над невежественными людьми, и заблудших вождей, живших в мифические времена.

Они определяют кару за деяния и дурные действия каждого из них, склонности их души и душ тех, кто чим противостоял.

Волевые воззрения характеризуют добродетельных и благонравных живых правителей и истинных вождей, деяния их предшественников, их добрые поступки.

Они дают описание живых порочных правителей, заблудших вождей и невежественных людей.

Они определяют кару за их деяния и дурные поступки, склонности их души до загробной жизни.

Надо, чтобы свойства вещей, которые рассматривает религия, были бы свойствами, присущими всем гражданам, живущим в городе, — правителям, главам, слугам, их положению и взаимоотношениям, их противоречиям друг с другом и всему, что им предопределено. И надо, чтобы они придерживались того, что описано, согласно их положению и деяниям.

И тогда все это составит воззрения религии.

3. Действия и высказывания, возвеличивающие и прославляющие Аллаха, являются первыми. За ними следуют те, которые возвеличивают духовных лиц и ангелов, и те, которыми возвеличиваются добродетельные пророки и правители благонравные, главы и праведные вожди, которые жили в прошлом.

Затем идут поступки и высказывания, которые низводят порочных правителей, нечестивых глав и заблудших вождей, которые жили раньше и сделали отвратительными дела свои.

Затем идут поступки и высказывания, которыми возвеличиваются добродетельные правители, благонравные главы и праведные вожди всех времен и низводятся их соперники [антиподы].

После этих поступков и высказываний идет определение действий во взаимоотношениях между жителями городов и тех действий, которые должен совершать каждый человек сам по себе и во взаимоотношениях с другими людьми.

Затем идет определение справедливого в каждом из этих действий.

Это есть то, что включает в себя добродетельная религия.

4. Религия и вера кажутся синонима-

ми, так же как кажутся синонимами шариат и сунна.

У большинства людей [шариат и сунна] представляются действиями, предопределенными установлениями религии. Предопределенные воззрения можно называть шариатом. И тогда шариат, религия и вера будут синонимами.

Религия состоит из двух частей: из установления воззрений и определения поступков.

Первый вид установленных воззрений в религии состоит из двух разновидностей: это либо воззрение, с помощью которого обычно выражается и доказывается его сущность; либо воззрение, с помощью которого выражается сущность его последователей.

Воззрения, предопределенные добродетельной религией, либо истинны, либо подобны истине. В целом истина — это то, в чем человек убежден благодаря врожденному дару или приобретенным знаниям.

Любая религия, которая не обладает первым видом воззрений, охватывающих то, в чем не может быть уверен человек ни по сути своей, ни приобретенными знаниями, религия, в которой нет и подобия этому, в чем можно убедиться из этих двух разновидностей первого вида воз-

зрений, является заблудшей, ошибающейся.

5. Добродетельная религия подобна философии.

Философия бывает теоретическая и практическая.

Мыслительная теоретическая философия — это та, которую человек познал, но не смог ее полностью осуществить.

Практическая — это та, познав которую человек может осуществить. [Так же и с религией].

Практическая часть религии целиком входит в практическую философию. И отсюда имеющееся в религии практическое — это целостность, ею предопределенная и начертанная. Руководство предначертанным определеннее дел, совершенных без предопределения. И это подобно тому, что «пишущий человек» определеннее, чем если сказать просто «человек». И, следовательно, добродетельные шарматы [указания] полностью входят в целостность практической философии.

Теоретические воззрения религии находят доказательства в теоретической философии и приняты религией без доказательств.

Следовательно, две части, из которых состоит религия, взяты у философии.

Ибо вещь, о которой говорят, что она

часть науки или взята у науки, бывает двух видов: либо она имеет доказательство, взятые как научные аксиомы, либо, в виду того что наука охватывает целостности, она и дает объяснение причин существования вещей.

Отсюда следует, что практическая часть философии дает объяснение условий, которыми предопределены действия в отношении любой обусловленной вещи или цели, которую надо достичь в тех условиях.

Если наука о вещи есть доказательная наука, то она составляет часть философии, которая придает очевидность предопределенным действиям добродетельной религии.

Теоретическая часть философии дает подтверждения теоретической части религии.

Стало быть, философия дает подтверждение содержанию добродетельной религии. И, следовательно, занятие правлением, входящее в добродетельную религию, подчинено философии.

6. Если диалектика предоставляет сильному интеллекту то, что дают достоверные доказательства или большинство из них, а проповедь удовлетворяет во многом, что не составляет ее [проповеди] сферу и не обосновывает также того, что

не рассматривает диалектика, в этом случае добродетельная религия предназначена не для философов и не для тех, чье положение позволяет понимать проповеди только через философию.

Большинство тех, кто познал и воспринял воззрения религии, следуют рекомендуемым ею поступкам соответственно естественному состоянию или своей поглощенности ею [религией], а не только по своему положению, не являются теми, кто не понимает значение славы и достатка. По этой причине диалектика и проповедь составляют великое благо для улучшения религиозных воззрений граждан, в укреплении и защите этих воззрений в их душах.

Диалектика и проповедь позволяют одолевать воззрения тех, кто желал бы ввести в заблуждение граждан словом обмана и упрямого противодействия.

7. Первому главе приличествует определять и доводить до совершенства не все поступки, а большинство из них. Ему приличествует иногда не доводить до совершенства все, что он определяет. Многие обоснованные поступки определяются или не определяются иногда по [объективным] причинам: либо потому, что он умирает до того, как определит сово-



купность приличествующих поступков, либо потому, что ему мешают неотложные дела — война и другое, либо потому, что он определяет поступки от случая к случаю, от дела к делу, лишь когда сталкивается с ними или когда его попросят об этом. И тогда он их определяет, издает законы, устанавливает правила, необходимые для действия по тому или иному поводу. Дела, которые он должен решить, не всегда возникают во время его правления и в той стране, где он правит. Остается много дел, не решенных в свое время и в стране, которая нуждается в действии, определенном по тому или иному поводу. И тогда он не издает законов по нужным делам и опирается при этом на свой разум и знание по отношению к действиям, дающим возможность другому сделать остальное. В этом случае издается закон о том, как и сколько надлежит сделать. Остальное предоставляется другому, чтобы он довершил дело, имея в виду те же цели. В ином случае он предусмотрит издание закона и определение действий, наполненных силой, наиболее полезных, благих и серьезных, чтобы ими вооружить город. Он организует свои дела, издает по ним закон и отставляет другие либо до времени, когда он будет свобо-

ден для этих дел, либо с тем, чтобы их довел [до конца] другой в его эпоху или после него, имея в виду, что последующий будет подражать ему.

8. Если после его смерти преемником станет ему подобный во всех делах, то этот преемник будет определять то, чего не определил первый. И не только так, как это делал первый. Преемник также должен изменить многое из законов, изданных первым, и определить их иначе, чем первый, если он знает, что это более соответствует его времени. Он сделает так вовсе не потому, что первый ошибался, а потому, что первый определил в соответствии со своим временем. Преемник определит наиболее соответствующее времени после правления первого, и это будет тем, что предусмотрел бы сам первый.

Так же, если за вторым последует третий, подобный второму во всех делах, а за третьим — четвертый, каждый последующий должен определять то, с чем он сталкивается сам, то, что осталось не определенным предшественником. И он должен изменять то, что определял предшествующий, ибо предшествующий, если бы он продолжал жить, изложил бы [определения] так же, как это делает его преемник.

9. В случае, если за одним из тех благонравных вождей, которые были истинными правителями, не последует преемник, ему подобный во всех делах, надо, чтобы во всем, что делается в городах под его правлением, было бы подражание предыдущему в определениях, чтобы он не противоречил и не изменял дела предшественника, а, напротив, оставил бы определенное предшественником так, как оно есть. А когда он столкнется с тем, что нуждается в определении и не разъяснено предшественником, он должен разыскать подобные дела, по которым высказывался первый об их определении. В этом случае он должен создавать фикх<sup>2</sup>. Это дает возможность человеку отыскать верное определение каждой вещи, определение которой не предусмотрено и не уточнено шариатом. Такое определение должно происходить согласно цели, заложенной составителем шариата для всей религии; цели, по которой имеется законодательство, изданное для народа.

Воззрение добродетельной религии нельзя уточнять и исправлять более добродетельными, ибо добродетельная религия уже вбирает в себя все добродетельное воззрение. Кто так думает — тот законодатель и знаток фикха.

10. Если вводятся определения двух вещей — воззрений и поступков, нужно, чтобы фикх состоял из двух частей: части по воззрениям и части по поступкам. Факих<sup>3</sup> по поступкам должен полностью знать все накопленные знания обо всем, что заявлял составитель шариата по определению поступков. Определение поступков может быть произведено по высказываниям составителя шариата или по его собственным поступкам. И надо поступать так, как он сказал или как он поступал.

Если факих знаком с шариатом, который издал составитель применительно к своему времени, и знает последующие изменения некоторых положений шариата, он должен придерживаться его с последними исправлениями.

Если он знает язык проповедей первого главы и обычаи граждан его времени в применении и использовании языка для определения признаков вещей и видит, что впоследствии эти определения были применены к другим вещам с иными признаками, он должен помнить о вещах, для которых первоначально были составлены эти определения.

Надо иметь в виду явление, когда вещь называется не своим именем, а другим. Это полезно для быстрого понимания

смысла вещи под определенным названием. Это также полезно для быстрого понимания того, что имел в виду говорящий, и того, что было использовано им в частности и в целом.

Название, используемое говорящим в частности и в целом, свидетельствует о признаке [вещи]. Благодаря ему факих познает известное в делах, вошедших в обычай.

Он обретает способность понимания сходства и различия необходимого и не необходимого [случайного] в вещах, достоинств данных от природы свойств, навыков ремесла и может постичь суть выражений составителя шарията во всем, что он говорил, его поступков, которые составитель предписывал и другим.

Он не сможет говорить обо всем этом, если сам не видел или не слышал составителя шарията, если не жил в его время, не общался с его сподвижниками или если не знает сведений о нем. Эти сведения, записаны они или нет, известны и достоверны. Факих по воззрениям должен знать то, что знает факих по поступкам.

Фикх по поступкам включает гражданское законодательство и, стало быть, фикх — одна из частей гражданской науки и входит в практическую философию. Фикх по поступкам охватывает либо час-

ти целого, которое входит в теоретическую философию, либо абстракции вещей, также входящих в теоретическую философию. Следовательно, фикх — часть теоретической философии и входит [составной частью] в теоретическую науку.

11. Гражданская наука прежде всего исследует счастье. Счастье бывает двух видов: счастье, когда оно кажется счастьем, не будучи им на деле, и счастье истинное, которое является необходимостью по своей сути и которое нельзя никогда заменить. Когда необходимы другие вещи, то при их наличии необходимость в них отпадает. Счастье, которого нет ни в посюсторонней, ни в потусторонней жизни, следующей за посюсторонней, называется предельным счастьем. Что касается счастья, которое лишь кажется, но не является им, то оно подобно богатству, удовольствиям, почету или возвеличиванию человека и другим вещам, которых домогаются и добиваются в этой жизни, и его публика называет благом.

12. Затем гражданская наука исследует поступки, образ жизни, нравы, характеры, волевые способности, чтобы познать их и следовать им.

13. Затем гражданская наука выясняет, что один человек не может обладать

всем [многообразием] перечисленного и придерживаться его. Оно может использоваться и проявляться в поступках всего общества. Гражданская наука определяет, что если эти свойства распространены среди людей, то невозможно, чтобы человек, наделенный одними из них, пользовался бы ими, не взаимодействуя с другим человеком, наделенным другими свойствами. Так же второй человек не может использовать свои свойства, которыми он наделен, не взаимодействуя с третьим человеком, наделенным другими свойствами.

Вместе с тем не исключено, что в обществе может быть человек, который не смог бы воплотить в жизнь то, чем он наделен, без взаимодействия с каждым членом общества, наделенным своими свойствами. Пример тому: тот, который должен заниматься земледелием, не сможет завершить свои дела, если с ним не будут взаимодействовать плотник, который изготавливает ему из дерева орудия земледелия, кузнец, который изготавливает ему железное орудие земледелия, пастух, который возвращает ему вола.

Эта наука выясняет, что поступки и волевые способности не помогут достичь цели, если их виды не распространены в

большой общине среди ее членов или в ее больших группах.

Каждая из групп общины должна взаимодействовать с другой для достижения общей цели общины, как взаимодействуют все органы человека друг с другом для достижения общей цели тела. И поэтому необходимо, чтобы [члены] общины соседствовали друг с другом, чтобы соседствовали их жилища. Имеется множество видов соседствующих в одном местожительстве общин. Бывают общины культурные, невежественные и другие.

14. Образ жизни, нравы и способности, распространенные в городах и народах, с помощью которых люди создают жилища и достигают благ в этой жизни и предельного счастья в потусторонней, гражданская наука отличает от того образа жизни, нравов и способностей, которые не являются таковыми.

Образ жизни, нравы, характеры и волевые способности, с помощью которых достигается предельное счастье, являются сами по себе добродетельными, благом и истинно красивы сами по себе.

Противоположные поступки и способности кажутся благими, добродетельными или красивыми, не будучи таковыми.



ми на деле. В действительности они есть зло.

14а. Гражданская наука разъясняет, что поступки и способности, которые распространены в городе или в городах, в народе или народах, используются сообща. И это происходит при управлении, которое позволяет усердно использовать эти поступки и способности и упрочить их, чтобы они не исчезли и не были загублены.

Правление, при котором возможны такой образ жизни и способности и возможно их сохранение, может иметь место только при тех занятиях, ремесле, способностях и силе, которые порождают действия, упрочивающие и оберегающие эти [свойства].

Этим занимаются правители, и это есть дело правителя или того, как хотел бы назвать его человек, заменив слово «правитель». Сферой деятельности этого занятия является политика, при которой должны совершаться действия, позволяющие упрочить вышеуказанные образ жизни и способности в городах и народах и сохранить их. Она должна опираться на знание действий, которые в первую очередь приводят к их [поступков и способностей] упрочению, а затем — к сохранению.

Правление, при котором в городе или народе возможны образ жизни и способности, способствующие достижению предельного счастья, и возможно их сохранение, является добродетельным правлением. Занятие им является добродетельным занятием. Политика, основанная на таком занятии, является добродетельной политикой. Город и народ, ведомые такой политикой, являются добродетельными городом и народом. Человек, который является частью этого города или народа, является добродетельным человеком.

Правление, занятие правлением и политика, которые не ставят целью достижение предельного счастья, являющегося истинным счастьем, а имеют целью достижение одного из благ в этой жизни, которое публике представляется благом, не являются добродетельными. И тогда они называются невежественным правлением, невежественной политикой, невежественным занятием и не называются царствованием, ибо древние считали, что у царей должно быть добродетельное правление...

Город и народ, допускающие невежественное правление поступками и способностями, называются невежественным городом и невежественным народом. И человек, который является частью этого го-

рода, называется невежественным человеком. Такое правление, такие города и народы подразделяются на несколько видов, каждый из которых называется согласно преследуемой среди воображаемых благ цели либо сластолюбивым, либо честолюбивым, либо помогающим изобилия и т. д.

Некоторые жители добродетельного города могут жить по своей или не по своей воле в невежественном городе. Житель добродетельного города в невежественном будет чувствовать себя чужим, как если бы животному одного вида присоединили бы ногу другого. В таком же положении окажется тот, кто, являясь частью невежественного города, поселился бы в добродетельном городе. Он будет подобен животному, с которым обращаются так, как если бы оно стало более благородным животным. И поэтому добродетельные граждане, которые вынуждены жить в невежественном городе по причине отсутствия добродетельного, стремятся к бегству в добродетельный город, если их пребывание там будет одобрено.

146. Добродетельное правление бывает двух видов: первое и подобное первому.

Первое правление — это то, которое в первую очередь устраивает в городе или

народе добродетельный образ жизни и способности, если таковых раньше не было, и направляет город или народ от невежественного образа жизни к добродетельному. Кто правит так — тот первый глава. Правление, которое можно отнести к первому, во всех своих действиях следует первому. Такой глава называется правителем по сунне<sup>4</sup>, главой по сунне, и его правление есть правление по сунне.

Первое добродетельное занятие правлением состоит из знания всех действий, которые упрочивают добродетельный образ жизни и добродетельные способности в городах и народах, их сохранения, сбережения и предохранения от того, чтобы в них не проникло что-либо от невежественного образа жизни. Это недуги, с которыми сталкивается добродетельный город. Добродетельное занятие правлением подобно занятию медициной, которая, вобрав в себя знание всех действий, укрепляющих здоровье человека, сохраняющих и берегущих его, противостоит болезням.

14в. Наука разъясняет, что врач должен знать, что враждебности должна противопоставляться враждебность, жару — холод, желтой лихорадке — ячменная вода или вода тамаринда. Эти три

положения более всеобщи, чем иные. Наиболее всеобщим является положение, что враждебности должна противопоставляться враждебность, наиболее частное — с желтой лихорадкой следует бороться ячменной водой. Наше выражение «жару противостоит холод» занимает срединное положение между всеобщим и частным.

Однако, когда врач лечит тела личностей и простого люда, скажем, Зейда и Амра, при лечении желтой лихорадки Зейда он не должен довольствоваться знанием того, что враждебности противопоставляется враждебность и что желтую лихорадку надо лечить ячменной водой, не обследовав лихорадку Зейда с помощью тех частных знаний, которыми обладает его ремесло. Он должен обследовать эту желтую лихорадку до того, как применить ячменную воду. Может, до этого ее надо лечить чем-то холодным и влажным или ячменную воду надо смешать с чем-то и нельзя заливать ею [одной] и тому подобное. И если необходимо заливать ячменной водой, то надо придерживаться точных знаний о том, в каком количестве и как часто надо заливать ею, найти соответствие с тучностью и худобой заливаемого тела, соразмерить с временем дня и положением заболев-

шего лихорадкой Зейда. И тогда врач определит необходимое количество, качество и время использования ячменной воды. И он не может этого сделать, не посмотрев больного. Его определение [лечение] будет соответствовать тому, в каком положении он увидел больного, в данном случае Зейда.

Наука разъясняет также, что такое лечение врач не может почерпнуть из книг по медицине, которые он изучал и которыми остался доволен. Оно также невозможно только за счет его знаний целостного и общих вещей, которые имеются в медицинских книгах. Способность к такому врачеванию появляется при практике лечебными действиями в каждом отдельном случае, при лечении тел простого люда, при длительности его наблюдений за положением больных и в связи с опытом, который приходит к нему с течением времени, когда он оказывает лечебную помощь больным.

Таким образом, полноценный врач полностью овладевает своим ремеслом, когда он познает все имеющиеся способы своего занятия и обладает двумя способностями; одна из них — способность полностью познать целостности, которые составляют его ремесла, и пополнять их, чтобы от него не скрылось ничего; другая

приходит с течением времени в результате занятия своим ремеслом, при лечении каждого человека.

14г. Так же обстоит дело с занятием первого главы. Прежде всего оно включает в себя общие вещи и не ограничивается действиями, которые охватывают знание всех вещей. Оно также должно обладать способностью, приобретенной с течением времени через опыт и наблюдение. Это позволит определять количество, качество и время действий и того, что обретается действием. Этого можно достичь при правлении в соответствии с каждым городом, каждым народом, каждым человеком, при решении всех возникающих вопросов. Действия правления бывают двоякие, в соответствии с существованием противоположностей: я имею в виду тот или другой город, тот или другой народ, того или иного человека.

Силу, с помощью которой человек в состоянии определить свои действия по отношению к тому, что он видит в целом или в каждом городе, или в каждой общине, или в каждом отдельном случае, по отношению к тому, с чем он сталкивается в городе или народе, или в каждом отдельном случае, древние называли рассудительностью. Эта сила приобретается не только знанием всего содержания

ремесла и его овладением, но и опытом общения с людьми.

15. Гражданская наука как часть философии занимается изучением действий, образа жизни, волевых способностей и остального, что входит в изучение целостного, и дает их описание. Она также в своем определении познает части, как, какими вещами и в каком количестве они должны определяться, но оставляет их, не определяя конкретно действия. Ибо определение действий относится к другой сфере, не относящейся к философии. Имеется бесконечное множество случаев и положений, которые должны быть определены, но не охватываемы философией.

Эта наука состоит из двух частей. Одна часть включает в себя познание счастья, истинного и кажущегося, классификацию действий, образа жизни, нравов, характера и совокупности волевых способностей, свойственные городам и народам. При этом она различает добродетельные и недобродетельные города и народы.

Другая часть охватывает познание действий, упрочивающих добродетельные действия и способности и внедряющих их среди жителей городов, а также дейст-



вий, способствующих их сохранению и упрочению.

16. Затем эта наука классифицирует виды недобродетельного занятия правлением, их число. Дает описание действий, которые совершает каждое из этих занятий правлением для достижения цели с их помощью жителями городов, находящихся под этим правлением.

Также наука объясняет, что те действия, образ жизни и способность, которые не являются добродетельными, являются недугами добродетельных городов. Такой образ жизни и политика являются недугами добродетельного занятия правлением. А что касается действий, образа жизни и способностей, которые присущи недобродетельным городам, то они есть недуги добродетельных городов.

17. Далее наука классифицирует причины и направления, по которым добродетельные правления и образ жизни добродетельных городов превращаются в недобродетельные образ жизни и способности, и как происходит это превращение.

Наука также классифицирует и познает действия, которые предпринимают добродетельные города и политики, чтобы они не стали порочными и не превратились в недобродетельные.

Наука также классифицирует и познает вещи, с помощью которых, если произошли такое превращение и порча добродетельных городов и политики, можно вернуть их в здоровое состояние.

18. Затем наука выясняет, что первое добродетельное занятие правлением не может иметь завершенные действия без знания целостностей этого ремесла, без соединения с теоретической философией и без обладания рассудительностью.

Рассудительность — это сила, обретающая существующий опыт в приложении действий ремесла в отношении жителей городов, народов и общин. Она способна на поиски начертанного, которым определяет свои действия, образ жизни и способности в отношении каждой общины либо каждого города, либо каждого народа, либо в течение короткого времени, либо в течение ограниченного длительного времени, либо в отношении большой эпохи. Так же определяет свои действия по отношению к любому возникающему случаю или положению в городе, народе, общине.

Рассудительность — это то, что вбирает в себя первое добродетельное занятие правлением.

Что касается правления по сунне, ко-

торое следует за первым, то оно не нуждается в философии.

Наука объясняет, что самое полезное и добродетельное в добродетельных городах и народах заключается в том, чтобы его правители и главы сменяли друг друга во времени по предначертанию первого главы.

Наука показывает, как следует действовать, чтобы сменяющие друг друга главы обладали бы одинаковыми добродетелями.

Она объясняет, какие начертания надо искать в деталях глав городов, чтобы, если они будут обнаружены в одном из них, была надежда, что он станет главой, подобным первому главе. Она также наряду с этим объясняет, как надлежит его воспитывать, как он должен расти, к чему он должен быть приучен, чтобы он мог стать совершенным правителем.

Вместе с тем наука объясняет, что правители, правление которых невежественно, не испытывают тягу к овладению тайнами своего ремесла и не интересуются философией. Но каждый из них может достичь своей цели в городе с помощью опыта, приобретаемого в соответствии с действиями, посредством которых он достигает намеченного. С их помощью он, наделенный отвратитель-

нейшими и сквернейшими свойствами, достигает кажущихся благ. При этом он ищет то, на что он мог бы опереться в определении собственных действий и действий, которыми руководствуются жители города. Занятие его сводится к опыту, который он обрел, либо опыту его соучастников по намеченному, либо опыту глав, которые имели те же цели. Он подражает этому опыту, следует своему воспитанию и всему, к чему его приучали. И он творит те дела, которые соответствуют его отвратительной, скверной и хитрой натуре, — дела, которые он постиг посредством личного опыта.

19. После всего этого наука объясняет свойства вещей, имеющих в мире в целом. Объяснение начинается с наиболее низших вещей в мире. Это те вещи, которые не могут возглавлять никакую другую вещь. Их долей является только служение, а не возглавление и правление. Из них выделяются вещи, которые правят этими без посредничества, и они наиболее близки к тем вещам, которыми правят.

Наука определяет ступени правления и меру их определения в правлении. Главенство само по себе еще недостаточно. Естественные органы и силы не в состоянии править сами собой. Они нужда-

ются в других органах и силах, которые правили бы ими. Мало этого, им необходимо правление, которое правило бы ими и воспитывало.

Из следующей ступени постепенно выявляются те, которые правили бы ими. Наука определяет их ступени в правлении и меру их определения в правлении. Это правление также само по себе еще не достаточно, хотя оно полнее других правлений. Наука также определяет, что естественные силы и органы не в состоянии править сами собой, пока у них не появится ценный глава. Они нуждаются в других органах и силах, которые правили бы ими и воспитывали.

Из них также постепенно выявляются те, которые также правили бы ими. Наука определяет в отношении их то же, что и по отношению к предыдущим. И происходит таким путем выявление вещей из низших ступеней до вещей высших ступеней. И таким образом правление доводится до совершенства.

Таким образом, одно совершенство постепенно развивается до другого совершенного реального. Наука объясняет, что по мере постепенного развития до высшей ступени, до совершенного реального и совершенного правления необходимо, чтобы сохранялось некоторое число ре-

альных низших ступеней. По мере развития каждого реального будет уменьшаться число не развитого.

Наука вместе с тем объясняет единичность и множественность этих качеств вещей. Постепенное развитие к совершенству описанным образом — не прекращающийся процесс. Одна ступень правления развивается до более совершенной ступени правления, пока не достигает ступени, на которой может пребывать лишь Единственный сущий.

Он один с точки зрения своей единственности. Также не может быть главы выше Него, не может быть главы той же ступени, который воспитывал бы каждого, кроме самого себя. Не может быть другого, кто мог бы воспитывать Его. Все в бытии возглавляется, кроме Него. Он лишен недостатков, имеющих в бытии. Нет ничего совершеннее и добродетельнее, чем Он. Все остальное, кроме Него, имеет те или иные недостатки. Самая ближайшая к Нему ступень является самой совершенной, но не достигает Его ступени.

20. По мере уменьшения ступени реального и его совершенства оно [реальное] достигает самой последней ступени реального, и тогда его действиями будут действия слуги. И нет в бытии более от-

сталой вещи и никогда действия этой вещи не будут действиями правления.

Нет ни одной вещи, которая была бы совершеннее самого древнего первого единого. И действия его не могут уподобиться действиям слуги. Каждая вещь, занимающая промежуточную ступень, служит первому главе.

Наряду с этим наука дает познание соединения и взаимной связи этих вещей, их упорядочение и упорядочение их действий, чтобы, невзирая на их множество, они все были как одна вещь у Единого, воля которого определяет их ступени в соответствии с их естественными свойствами и тем, чем они наделены в отношении поступков, которыми они служат или управляют или совершают оба рода действия одновременно.

21. Наука применяет эти положения в отношении духовной силы человека.

22. Наука применяет эти положения в отношении органов человеческого тела.

23. Далее наука применяет также эти положения в отношении добродетельного города и показывает, что правитель и первый глава, в котором сочетаются эти свойства, есть Аллах, который является первым правителем бытия и мира во всем его разнообразии.

24. Затем наука продолжает опреде-

лять ступени сословий жителей города и общин, действия которых не позволяют править, а позволяют только служить. Их волевые способности также не позволяют править, а позволяют только служить.

Общины, которые занимают промежуточные ступени, будут возглавляться другими и служить тем, кто выше их.

Те, которые ближе к ступени правителя, более совершенны в действиях и органах. Поэтому они ближе к совершенному правлению и могут достигнуть ступени занимающихся правлением.

Наука показывает, что это занятие не позволяет быть слугой, а оно занятие правителей, которые только правят.

25. Затем происходит постепенное развитие первой ступени, ступени слуг, до ближайшей ступени, пока она не приблизится постепенно к высоким ступеням, близким к ступеням правления. И такое развитие из низших ступеней до высших происходит до тех пор, пока не достигнет ступеньки главы города, который правит, а не служит.

26. Затем из ступени правителя происходит развитие до ступени духовных лиц, наставляющих правителей добродетельного города и первого главу. Духовные лица делают душу верующей, через них



снисходит откровение Аллаха всевышнего к первому главе города. Эта ступень есть ступень духовных лиц.

27. Это постепенное развитие не прекращается до тех пор, пока оно не достигнет ступени Аллаха. Да будут возвеличены слова его!

Наука объясняет, как достигает откровение Аллаха ступени первого главы. И первый глава правит городом, народом или народами откровением, которым одарил его Аллах всевышний. И тогда правление первого главы исполняется во всех частях города в таком порядке, чтобы оно достигло самых последних его частей.

Наука объясняет, что Аллах всевышний правит добродетельным городом так же, как он правит миром. Хотя Его всевышнего правление миром отличается от правления добродетельным городом, между ними есть гармония. Так же как есть гармония между частями мира и частями добродетельного города или народа.

Также необходимо, чтобы между частями добродетельного народа были согласие, взаимосвязь, порядок и взаимодействие, [какие] должны быть между органами и волевыми способностями частей добродетельного народа.

Так же как правитель мира сделал естественные органы частей мира согласованными, взаимосвязанными, упорядоченными и взаимодействующими так, что, невзирая на свое множество, они стали как одна вещь, совершающая одно действие во имя одной цели, так и правителю народа надлежит создать и начертать в душах частей народа и города органы и волевые способности, ведущие их к тому же согласию, взаимосвязи друг с другом и взаимодействию так, чтобы народ и народы, невзирая на множество своих частей, различие их положений и действий, стали как одна вещь, совершающая одно действие и достигающая одной цели.

Наука показывает, что все это подобно взаимодействию членов человеческого тела.

Подобно тому, как создатель мира одарил мир и его части врожденными свойствами и инстинктом, которые сплелись в некоторых вещах, и бытие мира и его частей будет зиждиться очень долгое время на том, как он был сотворен. Так надлежит действовать и правителю добродетельного народа.

Правитель добродетельного города не должен ограничиваться добродетельными органами и способностями, которые

он начертал в душах народа, для их объединения, связи и взаимодействия. Он должен дать им другие вещи, которые приведут к сохранению и упрочению добродетелей и благ, помещенных в их души изначально.

Одним словом, надо подражать Аллаху и идти по пути, указанному Создателем мира, придерживаться разнообразия бытия, со всеми его свойствами и инстинктами, естественными формами, заложенными и созданными им, с тем чтобы все виды миров были наделены естественными благами соответственно их ступеням.

Он также одаривает города и народы воззрениями на решения, формы и волевые свойства, чтобы каждый из городов и народов обладал бы желанными благами соответственно своему положению и заслугам для достижения счастья всеми народами и городами в этой и потусторонней жизни.

Для этого надо, чтобы первый глава добродетельного города хорошо знал теоретическую философию. Иначе он не сможет следовать тем вещам в мире, которые сотворил Аллах всевышний.

Вместе с тем ясно, что все это невозможно, если в городах не будет общего воззрения, объединяющего взгляды, убеж-

дения и действия горожан, соединяющего, связующего и организующего все части города.

И тогда будут согласованы и взаимосвязаны их действия во имя достижения желанной цели, именуемой предельным счастьем.

**КНИГА БУКВ**  
**(извлечения)<sup>1</sup>**

# كتاب الحروف



## Глава I

# БУКВЫ И НАЗВАНИЯ КАТЕГОРИЙ

### Раздел третий

### КАТЕГОРИИ

Следует знать, что большинство вещей нуждается в этих частицах. И то, что нуждается в них, тому философы дают название тех частиц или название, производное от них. Все то, что нуждается в ответе [на вопрос] частицей «когда», называют выражением «когда». И все то, что нуждается, чтобы ответить на вопрос «где», называют выражением «где». То, что нуждается при ответе на частицу «как», называют выражением «как» и «качество». Точно так же то, что нуждается в отчете (при наличии) «сколько», называют выражением «сколько» и «количество». Выражением «какой» называют тогда, когда требуется ответить на вопрос «какой». А на вопрос «что» — называют выражением «что» и «сущность». Однако они [философы] не называют выражением «ли» то, что нуждается в отчете на частицу «ли», а называют это подлинной вещью.

Каждое значение умопостигаемой [сущности], на которое указывает выражение и которое характеризует вещь вышеуказанным [способом], мы называем категорией. Некоторые из категорий мы определяем, как указано выше, «что оно» («чтойность»); (с. 63) некоторые мы определяем «сколько его»; некоторое — «каким образом оно»; некоторые — «где оно»; некоторые определяем как «соотнесение»; некоторые — как «предмет»; некоторые — что оно есть «положение»; некоторые — как то, что его поверхность что-то покрывает; некоторые — как то, что подвергается воздействию, а некоторые — как сами производящие действие.

Уже вошло в привычку, как указано выше, чувственно воспринимаемое, которое характеризуется не иначе, как путем (выявления) акциденции и другими естественными путями, называть «что оно» («чтойность»). Оно является субстанцией в абсолютном смысле слова или, как мы ее [еще] называем, — сущностью в абсолютном смысле слова. Потому что смысл субстанции вещи и есть сущность вещи, ее вторая субстанция и часть второй субстанции. То, что является сущностью самой по себе и совершенно не нуждается во второй сущности, является субстанцией в абсолютном смысле слова,



так как оно — сущность в абсолютном смысле слова, без того, чтобы оно соотносилось с [какой-либо] вещью и было связано с ней. Итак, то, что мы определяем как «что оно» вышеуказанным способом, — это субстанция, [описанная] вышеуказанным способом. Поскольку о ней сказывается только то, что есть «что оно», она становится абсолютной субстанцией, которая не связывается ни с какой другой вещью, потому что она во всех отношениях является субстанцией со всем тем, что сказывается о ней. Что касается одного из обычных предикатов, указанных выше, то ни один из них не является субстанцией в вышеуказанном смысле, хотя бы он и был субстанцией какой-либо другой вещи. Таким образом, он является относительной и ограниченной субстанцией и акциденцией вышеуказанной [субстанции].

Под категорией иногда подразумевается то, что о ней было выражено, будь то указано или не указано, ибо иногда под суждением подразумевается самое общее значение каждого выражения, указанного или неуказанного. [Под категорией] иногда подразумевается выражение и указание, ибо под суждением подразумевается самое характерное значение каждого указанного выражения, будь то имя,

слово или предмет. Иногда [категория] указывает на смысловое значение какого-либо выражения, иногда на предикат какой-либо вещи, а иногда на умопостигаемую сущность, ибо суждение иногда указывает (с. 64) на твердое суждение в душе. Иногда категория указывает на определение, ибо определение раскрывает слово. Иногда она указывает на описание, ибо описание также раскрывает слово. Эти категории называются категориями потому, что каждая из них собирает в себе то, что было смыслом в выражении, было предикатом некоторой вышеуказанной чувственно воспринимаемой вещи, т. е. было первой умопостигаемой сущностью, которая стала чувственно воспринимаемой [сущностью], умопостигаемой в действительности. Если категории были бы категориями, производными от чувственно воспринимаемых [вещей], то это не дало бы нам объяснения о Первом акте, который был единым, а единое предшествует сложному.

#### Раздел четвертый

### ВТОРЫЕ УМОПОСТИГАЕМЫЕ СУЩНОСТИ

Поскольку эти умопостигаемые сущности возникают в душе от чувственно воспринимаемых [вещей], то если они име-

ют место в душе, они присущи ей сами по себе. Благодаря вторичным признакам некоторые из них становятся родом, а некоторые — видом, определяющими друг друга. Поскольку благодаря предикату род становится родом, а вид — видом, то он является предикатом множества, а его значение присуще умопостигаемой сущности, [наличной] самой по себе в душе. Точно так же отношения, которые присущи более частным из них или более общим [умопостигаемым сущностям], также присущи сами по себе душе. Точно так же некоторые из умопостигаемых сущностей определяются через состояния и положения, которые присущи им, и они [существуют] в душе. Точно так же наше суждение об умопостигаемых сущностях, о том, что они «известны» или что они «умопостигаемы», также присуще само по себе душе. И те, что запечатлены в душе, также являются умопостигаемыми положениями, однако они не относятся к умопостигаемой сущности, полученной в душе в результате [запечатления] чувственно воспринимаемых примеров или относящихся к чувственно воспринимаемым или умопостигаемым сущностям вне души, а называются вторыми умопостигаемыми сущностями. Поскольку они являются вторыми умопостигаемыми сущностями,

то как таковые могут повторять те состояния, которые присущи первым умопостигаемым сущностям. Первым присуще то, благодаря чему (с. 65) возникают виды и роды, определяющие друг друга, и так далее. Само знание, присущее чему-нибудь, когда достигает души, становится известным, а известное также, в свою очередь, становится известным, умопостигаемое также становится умопостигаемым, знание в значении знания также [становится] известным, то же самое для другого знания, и так до бесконечности, пока род не станет родом, и так до бесконечности. Это наподобие того, что имеются выражения, которые составляют второе положение, ибо им также присуще то, что присуще выражениям, которые в первом положении [изменяются] по флексии. Например, «поднимание» есть также поднятое подниманием, а «отношение» есть соотнесенное отношением, и так до бесконечности.

Однако умопостигаемые сущности стремятся к бесконечности в то время, как все они принадлежат к одному виду, занимают положение одного из них — положение совокупности; один из видов получает положение, в котором находится другой. А если это так, то нет разницы между положением, которое есть у пер-

вой умопостигаемой сущности, так же как нет разницы между постановкой в именительном падеже, согласно которой [слова] «Зейд» и «человек» читаются с полным окончанием и которая выражает первое положение, и постановкой в именительном падеже, когда выражение читается с полным окончанием и которая присуща второму положению. Прочтение с полным окончанием в первом положении будет соответствовать прочтению с полным окончанием во втором положении. Точно так же обстоит дело с умопостигаемыми сущностями, ибо состояние, в котором пребывают первые умопостигаемые сущности, точно такое же, как и состояние, в котором пребывают вторые умопостигаемые сущности, что и объединяет их как производные по сути от одной вещи. Знание этой [единой вещи] — это знание совокупности, будет она конечной или бесконечной, как, например, знание знания [слова] «человек», которое присуще само по себе этому [слову], это знание всех людей и всего, что есть человек, будь оно конечное и бесконечное.

Следовательно, нет доказательства, которое относилось бы к бесконечному. Если у нас есть познание единого, то есть и познание совокупности, так как мы

действительно знаем, что охватывает совокупность, которая не является (с. 66) бесконечным числом. И поэтому перед Антисфеном встал вопрос о пределе человека, о пределе предела, о пределе предела предела, переходящего в бесконечность; если есть ложность в становлении нашего познания бесконечности, то нет необходимости знать, какова эта бесконечность; даже если мы будем в силах вычислить ее и познать каждое единое, относящееся к ней, познание будет, возможно, ложным. Если значение предела является по сути значением единого, универсалией в совокупности — будь оно конечное или бесконечное, — так же как значение постановки в именительном падеже и постановки в именительном падеже [слова] «Зейд», то эти два выражения будут иметь значение единой универсалии, а в постановке «постановки постановки» будет стремление к бесконечности. Точно так же обстоит дело с вопросом о роде рода, о роде рода рода, стремящегося к бесконечности, точно так же обстоит дело с вопросом о похожем, является ли похожий похожим на другого похожего или отличается от него отличающийся от другого отличающегося или похож на него; отличающийся бывает похожим постольку, поскольку он отли-

чающийся, а похожий бывает отличающимся постольку, поскольку он похожий; или отличающийся отличается от другого отличающегося и отличающегося по отношению к другому отличающемуся, т. е. отличающимся от каждого одного из двух состояний бывает отличающийся отличием отличия от [духа] других, и так до бесконечности. Все эти вопросы однородны, ибо все относятся ко вторым умопостигаемым сущностям. И на всех них будет один ответ, а это, к примеру, то, что мы вкратце изложили.

#### Раздел пятый

### ПЕРВЫЕ ОБЪЕКТЫ РЕМЕСЛА И НАУК

Эти умопостигаемые сущности являются первыми по отношению ко вторым. Первые выражения прежде всего придают смысл первым объектам и их составу. Сюда относятся первые объекты искусства логики, науки о природе, гражданской науки, математических наук и науки метафизики.

(С. 67) [Поскольку] первые объекты сами по себе обретают смысл [при помощи] выражений, они сами по себе являются универсалией, сами по себе — предикатом и объектом, сами по себе являются определяющими друг друга, сами

по себе дают ответы на вопросы о себе, они логичны. Их берут и рассматривают в классе соединения одних с другими с точки зрения того, что они присущи тем, о которых упоминалось, и при этом в состоянии их совокупности после их соединения. Ибо их совокупность становится орудием, которое направляет разум в сторону правильного осмысления умопостигаемых сущностей и уберегает его от ошибок, предостерегает от заблуждений относительно умопостигаемых сущностей; если бы они были единичными, то они были бы приняты в этих состояниях.

Что касается других наук, то в них умопостигаемые сущности берутся с точки зрения вещей, [находящихся] вне разума, абстрагированных от выразителей мысли и других, присущих им в разуме акциденций, о которых [уже] упоминалось. Однако человек вынужден брать их в таких состояниях, чтобы при помощи их перейти к тому, чтобы добиться знания, а добившись знания, можно абстрагироваться от этих состояний. [Человек] вынужден взять их в тех состояниях, и результаты тех состояний он должен привести к тому, что требует его знание; даже если он закончит их изучение и они лишатся этих состояний, он должен поставить цель — брать какую-либо из сто-



рон тех состояний отдельно [в том случае], если они разъединены.

Что содержат в себе категории, существующие по воле человека и независимые от воли человека? Те, которые существуют по воле человека, рассматривает гражданская наука, а те, которые существуют не по воле человека, рассматривает наука о природе. Что касается математических наук, то они рассматривают их [категории] в таких разновидностях, как «сколько» и сущности разновидностей «сколько», включая остальные категории после того, как они абстрагируются разумом и освобождаются от остальных вещей, которые им присущи и касаются их (с. 68), кроме тех, которые [существуют] не по воле человека.

[Математические науки] не рассматривают категории, как указано выше, [на основе] чувственно воспринимаемой вещи, они не сказываются собственно о вещи «каким образом» или вышеуказанным образом, не рассматривают разновидностей «сколько» с точки зрения их относительности и случайности, [не рассматривают] «почему оно», как указано выше, но берут те разновидности в разуме [человека], которые абстрагированы от вышеуказанного и от вышеуказанного «что оно».

Что касается науки о природе, то она рассматривает все [аспекты] того, что составляет суть вещи, как указано выше, и остальные категории, которые с необходимостью [присущи] сущности разновидностей вышеуказанного «нечто» и тому, что в ней имеется. [Наука о природе] также рассматривает то, что рассматривают математические науки с точки зрения того же состояния, ибо большей ее части, а скорее ее совокупности с необходимостью [присущи] сущности разновидностей вышеуказанного «нечто» и того, что в ней имеется.

Математические [науки] рассматривают категории, освобожденные от всех разновидностей «нечто», как указано выше, а наука о природе исследует категории под углом зрения, что они суть разновидности «нечто». Математические [науки] ограничивают эти предметы тем, что [исследуют], что [из себя представляет] каждый из них, а наука о природе дает все предметы, которые она исследует, ибо она ищет [ответ] на каждый из них: «что он есть», «от чего он», «посредством чего он», «зачем он».

Математические [науки] не касаются того, что есть каждое единое по основному положению своей сути вне категорий. Что же касается науки о природе, то она

также дает в своих предметах положения, некоторые из них являются внешними [по отношению] к категориям, ибо она дает положения, посредством которых она касается действующего относительно другого действующего вне категорий или восходит к тому, чтобы дать предел предела и предел предела предела, и так до тех пор, пока не пожелает конечного достижения пределов и целей, которые у них существуют и которые содержат в себе категории. И если она не исследует, что такое каждое единое из частей сущности до тех пор, пока не получит самое предельное, которое, возможно, существует в их сущности, то она в это время неожиданно приходит (с. 69) к предметам, которые являются умопостигаемыми сущностями вне категорий, и к положениям о частях их сущности вне категорий и неожиданно приходит к положению относительно действующего вне категорий и к положениям, о которых известно, что они являются пределами, но вне категорий и частями сущностей вещей тех, что [есть] в категориях, они собраны и соединены друг с другом, и это будет вещь, которая существует на основе категорий.

Однако те части не были описаны как различающий признак, потому что если

бы они были частями сущности вещи, которая [находится] в категориях, то они были бы совокупностью этой вещи. Ибо если эта вышеуказанная вещь [существовала бы] и те вещи были бы частями ее сущности и не были бы внешними по отношению к этому указанному «нечто» и не отличались бы от него, то они входили бы в категории. Но они во всяком случае не являются отличными от этой совокупности. А что касается действующего и предела, то они, возможно, являются внешними и отличаются с вещью. А если это так, то она [наука о природе] дала самое предельное [понятие], что такое вещь, т. е. «нечто», что отличается от вещи и что исследуют, чтобы представить ее сущность в разновидностях, которые находятся в категориях, следовательно, наука о природе — о самом предельно действующем, которое бывает в разновидностях, а также о самом конечном пределе.

Наука о природе, поскольку [предметом] ее исследования являются категории, неожиданно приходит к вещам вне категорий, не относящимся к ним, но они [категории] производны от вещей, внешних [по отношению] к ним и отличающихся от них.

На этом завершается исследование [науки] о природе.

После этого необходимо исследование вещей вне категорий другими искусстваами, а именно метафизическими науками. Ибо они рассматривают те [вещи], глубоко исследуют познание их, рассматривают, что заключают в себе категории, т. е. что [представляют] положения их предметов, даже то, что входит в них из практических искусств, математических наук, гражданской науки и гражданского [искусства]. На этом завершаются теоретические науки (с. 70). Категории также являются предметом [исследования] искусства диалектики и софистики, искусства риторики и искусства поэтики. Как было указано выше, когда сравнивались все категории, они являются предметом практических наук. Некоторые из них исследуют какое-то количество, некоторые — какое-то качество, некоторые — где-то, некоторые — какое-то положение, некоторые — какое-то соотношение, некоторые из них исследуют то, что находится в каком-либо времени, некоторые — поверхность, [что-то] покрывающую, некоторые — то, что действует, некоторые — то, что испытывает действие; некоторые исследуют двойственность, некоторые — тройственность, а не-

которые — более того. Ибо если ты вду-  
маешься в предмет практических наук, то  
найдешь некую вещь, указанную выше,  
которая аналогична категориям. Однако  
то, что представитель искусства вообра-  
жает в своей душе из той [вещи], — это  
ее вид, и если она действует, то действу-  
ет вышеуказанным способом, согласно  
которому о ней сказывается этот вид,  
сказываясь о ней как о «нечто». Ибо  
искусство, которое [находится] в душе  
человека, составляется из видов предме-  
та и видов вещей, которые раскрывают  
этот предмет и действуют в нем, и если  
действуют, то — вышеуказанным обра-  
зом, как вид умопостигаемой сущности.  
К ним относятся риторика и поэтика, чем  
они обе характеризуются в отличие от  
софистики, диалектики и философии.  
Ибо каждая из них говорит и проповеду-  
ет вышеуказанным образом то, с чем  
сравниваются категории, и дает знания о  
вещах, которые содержатся в категориях.  
Что касается риторики, то она стремится  
к тому, чтобы убедить в том, что в ней  
есть некоторая вещь из тех, что содер-  
жатся в категориях. Что касается поэти-  
ки, то она стремится к тому, чтобы вооб-  
разить то, что в ней есть какая-то вещь  
из тех, что находятся в категориях. То,  
что есть в душе у оратора и поэта от

каждой из них [риторики и поэтики], составляется из вида вида от видов ее предметов, из вида видов от видов, которые ищет оратор, с тем чтобы при их помощи убедить в том, что вид находится в предмете, а поэт — чтобы вообразить с его помощью, что он находится в предмете. Риторика выбирает из вида то, что убеждает, и то, чем убеждают, а поэтика выбирает из вида то, что воображают, и то, чем воображают.

Философия, диалектика и софистика не исключают видов и не умаляют [их] вышеуказанным образом.

## Г л а в а II

### ПРОИСХОЖДЕНИЕ ВЫРАЖЕНИЙ ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИИ

Раздел девятнадцатый

#### О РЕЛИГИИ И ФИЛОСОФИИ ГОВОРИТСЯ В СМЫСЛЕ ПРЕДШЕСТВУЮЩЕГО И ПОСЛЕДУЮЩЕГО

Эпоха достоверной философии наступила тогда, когда метод доказательств — аподейктика — достиг такой ступени, на которой можно было все сообщать при их

помощи, что вызвало необходимость объяснения предшествовавшей этой эпохе диалектической, софистической, сомнительной или — что то же — ложной философии. Религия, хотя и овладевает умами человечества, по времени позже философии. Одним словом, так как, обучая народ при ее помощи, искали умозрительные и практические вещи, которые исследуются в философии соответствующими им способами, то они таковы: убеждение или воображение или и то и другое вместе.

Искусство калама и мусульманского права появилось позже и следует за ними. Поскольку религия следует древней философии, сомнительной или ложной, постольку калам и мусульманское право следуют ей. В частности, религия запутала и переменила местами то, что она восприняла от воображения и образов, от них вместе или от одного из них. Искусство калама восприняло те образы и воображение за достоверную истину и стремилось доказать ее путем умозаключения. Если случится также, что законодатель будет последующим [после фикха], то он будет подражать тому, кто издает законы из теоретических вещей, а если он будет предшествующим, то он воспримет теоретические положения из философии



фии, сомнительной или ложной, и воспримет образы и воображение, о которых получил представление впервые, то он примет ту философию за истину, а не за образы и будет стремиться к ней в воображении также при помощи образов, которыми наделены те вещи.

Представитель калама принял в своей религии те образы за истину. Стало быть, то, что исследует искусство калама в этой религии, является более отдаленным от истины, поскольку он [представитель калама] ищет доказательства образа за вещи, принимаемой за подлинную истину, и она порой лишь подразумевается, что является либо истиной, либо ложью.

Известно, что искусство калама и мусульманского права возникло позднее сравнительно с религией, а религия — сравнительно с философией и что диалектическая философия и софистическая философия предшествуют аподиктической философии. Одним словом, философия предшествует религии наподобие того, как предшествует во времени [изготовление орудий] использованию орудий орудиями. А диалектика и софистика предшествуют философии наподобие того, как предшествует питание дерева [питанию] плода, или наподобие того, как

предшествует цветение дерева [появлению] плода. И религия предшествует каламу и мусульманскому праву наподобие того, как глава, назначенный правителем, предшествует слуге, и как [предшествует] изготовление орудий использованию орудий орудием.

Религия обучает умозрительным вещам при помощи воображения и убеждения, и поскольку ее последователи не знают [иных] путей обучения, кроме этих двух, то ясно, что искусство калама следует за религией, поскольку она не дает сведений о других убедительных вещах и не доказывает что-либо из них, кроме убеждающих умозаключений и особенно когда имеется в виду доказательство образов истины как истины.

Если бы убеждения были предпосылками, которые в начале мнения бывают еще и известными, [если бы они были] выдающимися мнениями и выводами — одним словом, риторическими методами, то они были бы умозаключениями или положениями, внешними по отношению к ним. Следовательно, мутакаллимы ограничиваются теоретическими вещами, которые доказывают, что из себя представляет вероучение в начале мнения. Он [мутакаллим] вовлекает в это народ. Однако, возможно, он также внимательно

изучает начало [формирования] мнения, но поскольку он изучает начало мнения при помощи другой вещи, то оно также [остаётся] началом мнения. Самое предельное, чего он достигает, чтобы установить взгляд на противоречие, — это диалектика. Этим он и отличается от народа. Он также сделал целью своей жизни извлекать пользу из нее. И этим он отличается от народа. Ибо, когда он (с. 133) служил религии, а религия отошла от философии, калам стал иметь такое же отношение к философии, как она, каким бы то ни было способом служа ему посредством религии, поскольку она помогала и искала доказательства того, что было доказано впервые в аподиктической философии, что является известным в начале мнения у всех при обучении всех вероучению. И этим он также отличается от народа. Поэтому о нем думали, что он из особенных, а не из народа. Действительно, он из особенных [людей], но только среди тех, кто [исповедует] его религию, а особенностью философа является отнесенность ко всем людям и народам.

Факих подражает здравомыслящему. В действительности они оба различаются началом мнения, которым они оба пользуются при извлечении правильного мне-

ния в единичных практических делах, а здравомыслящий использует основы посылок, известных всем, и посылок, приобретенных им из практики. А поэтому фактик стал особенным по отношению к какой-то ограниченной религии, а здравомыслящий [стал] особенным по отношению ко всему.

Таким образом, особенные в абсолютном смысле слова — это философы, которые являются философами в абсолютном смысле слова. Остальные, кто считается [принадлежащим] к особенным, в действительности [только] считаются ими, потому что среди них [имеется только] подобие философов. Из тех, кто подражал и подражает гражданской философии или был благочестивым, потому что подражал ей, или считал себя [особенным], так как подражал ей, он желает [видеть] себя особенным, тогда как там лишь некое подобие философии и одна из частей ведущего практического искусства. А поэтому знаток из представителей каждого практического искусства считает свое существование особенным, потому что глубоко изучил комментарий, который явно был воспринят от людей искусства. И не только знаток из каждого искусства называет себя этим именем (с. 134), но, может быть, люди практиче-

ского искусства называли себя особенными по отношению к тем, кто не был из людей того искусства, тогда как он говорит и исследует в своем искусстве те вещи, которые характерны для его искусства, и кто кроме него говорит и исследует в нем [искусстве] начало мнения и то, что он берет у всех во всех искусствах. Ибо врачи называют себя тоже особенными либо потому, что они берут на себя дела, связанные с болезнями, и тяжелобольных, либо потому, что их искусство включает в себя науку медицины, [относящуюся] к философии, либо потому, что они нуждаются в глубоком исследовании и комментировании начала мнения в их искусстве больше, чем в других искусствах, [имеющих] опасность и вред, которые не гарантируют народ от возможно малейших ошибок, либо потому, что искусство медицины использует множество искусств из искусств практически, например искусство приготовления пищи — одним словом, искусства, приносящие пользу здоровью человека. Во всех них есть подобие философии каким бы то ни было образом. И не следует называть одного из тех особенным, кроме как в переносном значении. Наипервейшим [образом] особенным по превосходству считаются философы в абсолютном смы-

сле слова, затем [идут] диалектики, софисты, законодатели, мутакаллимы и факихи. Среди простого народа, которому мы дали определение, есть такие, которые подражают гражданской власти или становятся благочестивыми, чтобы ей подражать.

**Раздел двадцать четвертый**  
**СВЯЗЬ МЕЖДУ РЕЛИГИЕЙ**  
**И ФИЛОСОФИЕЙ**

(С. 153) Поскольку религия следует за философией, которая достигла совершенства после того, как стала отличаться от всех силлогистических искусств местом и порядком, о которых мы говорили, постольку религия и является правильной в совершенном превосходстве. А что касается философии, то если она не достигла после достоверной аподейктики совершенного превосходства, но после исправления своих взглядов путем риторических, диалектических и софистических [приемов] она не воспрепятствовала тому, чтобы в нее всю или в большую ее часть незаметно вкрались все ложные мнения, то она является философией сомнительной и ложной. Если создавалась какая-то религия (с. 154), то она следовала после той философии и в нее вкра-

дывалось множество ложных взглядов. А если принимались те ложные мнения относительно роли религии при бедственном положении народа, то она во многом была далека от истины и была религией порочной и не чувствовавшей своего порока. И не самым сильным пороком является то, что после этого приходит законодатель и не принимает взглядов, [существующих] в его религии из философии, присущей его эпохе, а воспринимает за истину взгляды, существующие в религии. Он следует им, воспринимает их образы и обучает с их помощью народ. Если после него приходит другой законодатель, то он следует этому второму. И [это] становится еще более сильным пороком. Религия, которой следует народ, бывает правильной тогда, когда следование это идет в первом направлении, и порочной тогда, когда следование ей бывает во втором направлении. Но религия в обоих направлениях возникает после философии или же после достоверной философии, которая является философией истины, и тогда, когда ее возникновение в них, [людях, происходит] от их способностей, врожденных свойств и их самих.

А что касается того, что религия передается от народа, у которого была эта

религия, к народу, у которого ее не было, то в таком случае религия, принятая от [другого] народа, преобразуется, увеличивается или уменьшается, в нее вносятся другие изменения, [с тем чтобы] она стала устраивать другой народ и ею воспитывали, ею обучали, ею управляли. [Тогда] возможно, что религия возникла у них до того, как существовали диалектика и софистика, и философия, которая не возникла у них в силу их способностей, а перешла к ним от другого народа, у которого она существовала прежде, могла возникнуть у них после религии, перешедшей к ним. (С. 155) И если бы религия следовала философии полностью и теоретические положения, существующие в ней, не существовали бы в ней, как они имеются в философии, при помощи которых они толковались, то были бы приняты их образы, положение которых было бы либо в совокупности, либо большей частью в тех выражениях, и эта религия перешла бы к другому народу без того, чтобы о ней знали, что она следует философии и что в ней есть образы теоретических положений, которые стали достоверными благодаря достоверным доказательствам. Но об этом умалчивалось бы, и тот народ думал бы, что образы, которые содержит та религия, назы-



ваются истиной и что они сами являются теоретическими положениями. Затем к ним перейдет философия, которой следует эта религия в совершенстве. Нет гарантии в том, чтобы та религия противодействовала философии, а люди [религии] противодействовали бы ей и отбросили бы ее, а философы противодействовали бы той религии в том, что не знали, что образы той религии те же, что и в философии. А когда бы узнали, что образы [религии] те же, что и в ней, они не стали бы противодействовать ей, но люди религии противодействовали бы той философии. У философии и у ее людей нет власти над той религией и над ее людьми, но есть [идея] откалывания, а людей этой идеи называют отколовшимися. Религия получает немного помощи от философии, но и нет гарантии в том, что философия и люди философии получили бы огромный вред от той религии и ее людей. А потому может быть, что люди [философии] вынуждены в этом [случае] противодействовать людям религии, требуя благополучия для философов. Они освобождаются от того, чтобы противодействовать самой религии, но противодействуют в их мнении тогда, когда они стремятся объяснить то, что в их религии является образами.

А если религия следовала порочной философии, а затем к ним пришла правильная аподиктическая философия, то философия противодействовала бы той религии во всех отношениях, а религия противодействовала бы философии в совокупности. И каждая из них желала бы (с. 156) уничтожить другую. И та из них, которая одержит верх и укрепитя в душах, уничтожит другую, и та из них, которая победит другую, уничтожит ее.

А если диалектика или софистика перейдет к народу, у которого религия является устойчивой и укоренившейся, то каждая из них будет вредить той религии и пренебрегать ею в душах, твердо верящих в нее, поскольку сила каждой из них в ее действии и доказательстве [существования] вещи или отмены той вещи. А поэтому диалектические и софистические методы стали использоваться во взглядах, которые укоренились в душах от религии и продолжают укрепляться, и вкрадываются в них сомнения и доходят до [такой] степени, когда не устанавливается и не ожидается ее истина или приходит в замешательство от них, пока думают, что они не устанавливают истину и не являются их противоположностью. А поэтому положение законодатель стало [таково], что они стали запре-

щать диалектику и софистику самым строгим образом. Точно так же и правители, которые для укрепления религии, какой бы то ни было, распорядились укрепить запрет для людей религии и предостеречь от двух [последних] самым сильным предостережением.

Что касается философии, то [кое-кто] из людей питает к ней симпатию, [некоторые] люди отказываются от нее, [некоторые] о ней умалчивают, некоторые ее запрещают; это потому, что та религия не является методом обучения явной истине и практическим положениям, а является методом в соответствии с врожденными свойствами ее людей или в соответствии с целью в ней и от нее с тем, чтобы не познавать саму истину, а воспитывать только образами истины, или религия является таковой, методом которой является воспитание только действиями, делами и практическими вещами, но не теоретическими вопросами или только незначительной частью [их], потому что религия, которая принесла ее, была порочной и невежественной, она не искала счастья для них, а искала самого обладателя счастья, который хотел его использовать только для того, чтобы быть счастливым самому без них. Есть опасность, что народ остановится на ее

порочности, которая доискивается способностей их душ, когда они отказываются от исследования философии. (С. 157) Очевидно, у каждого народа есть противники философии. Поистине искусство калама противодействует философии, а его люди являются противниками философов в такой же степени, в какой та религия — философии.

**ОТВЕТЫ НА ВОПРОСЫ  
ФИЛОСОФОВ<sup>1</sup>**

مسائل فلسفية

سئل عنها



1. Как возникают цвета у тел и у каких тел?

Ответ: Цвета возникают только у возникающих и преходящих тел. У неземных тел нет никаких цветов и также мало их у элементов или простых тел.

Таков, за небольшим исключением, взгляд большинства древних [мудрецов]. Ибо древние утверждали, что земля среди прочих стихий имеет черный цвет, огню же присуща сила света и что в сложных телах цвета возникли из смешения элементов. У сложного тела, в котором перевешивает огненное, цвет белый, а у тел, в которых перевешивает земное, цвет черный. В соответствии с этим средние цвета образовались в зависимости от степени смешения.

2. Что такое цвет?

Ответ: Цвет — это предел тела, благодаря чему оно отражает свет. Цвет про-

является на поверхности тела. Тело имеет два предела, во-первых, поверхность, благодаря которой оно является телом, во-вторых, цвет, благодаря чему тело отражает цвет.

3. Что такое смешение?

Ответ: Смешение — это деятельность и воздействие друг на друга других качеств.

4. Какого мнения придерживаются некоторые люди относительно понятия «джинн» (дух) и что это такое?

Ответ: Дух — «живое», «неразумное», «бессмертное существо». Это вытекает из определения, полученного в результате деления, которое четко и ясно оценивается людьми по понятию «человек». Согласно ему, человек есть живое, разумное, смертное существо. Так, понятие «живое существо» распадается на разумное и смертное, это — человек, и на разумное и бессмертное, это — ангел; затем — на неразумное и смертное, это — животное, и на неразумное и бессмертное, это — дух.

Тут спрашивающий возразил: «То, что написано в Коране, противоречит этому», — поскольку сура 72,1 гласит: «Сонм духов внимательно выслушал меня, затем они изрекли: „Поистине мы внимали уди-



вительной речи“». Как же неразумное существо может слышать и говорить?

Ответ: это вовсе не противоречиво. Способность слышать и говорить можно встретить у любого живого существа, поскольку оно является живым. Ибо говорение и произнесение слов являет собой нечто другое, чем логическое различение, которое и означает разумную речь.

Ведь всем ясно, что многие животные не имеют речи, [они немые] и все-таки живут. Но расчлененный на слоги звук присущ человеку, поскольку он живое существо такого вида. А так как у каждого вида живых существ есть звуки, которые не одинаковы со звуками других видов, то присущий человеку слоговой язык отличен от звуков других созданий. Но если мы говорим: души бессмертны, то это доказывается сурой корана, 71,3: «О, Господи, дай же мне срок до дня Воскресенья», — на что Аллах отвечает: «Поистине ты принадлежишь к тем, кто заслуживает этот срок».

5. Что такое понятия «рыхлый» и «плотный», что они собой представляют и к какой категории они относятся?

Ответ: Оба они относятся к категории положения. «Рыхлый» обозначает удаление частей тела в их расположении друг от друга, так что у них между этими час-

тями можно обнаружить другие части другого тела. В противоположность этому «плотный» означает приближение частей друг к другу в отношении их расположения.

6. Что означают понятия «шероховатый» и «гладкий» и к какой категории они относятся?

Ответ: Оба они принадлежат к категории «положение». Так как оба понятия означают определенное положение, которое занимают части поверхности. Так, к примеру, понятие «шероховатый» означает расположение частей поверхности вверху и внизу, а «гладкий» — положение частей тела без возвышения.

7. Какая плотность относится к «твердости» и какая к «мягкости»?

Ответ: Если среди частей плотного возникает единство и взаимосвязь по определенным законам, то у него образуется твердость, если же в этих частях нет ни единства, ни определенных законов, то у тела образуется мягкость. Свойством твердости является то, что она с трудом воспринимает отпечаток, но быстро создает его. Отличительной чертой мягкости является то, что она легко воспринимает отпечаток, но трудно создает его.

8. Чему отдать предпочтение: памяти или разуму?

Ответ: Разум следует предпочесть памяти, ибо память свое действие направляет в большинстве случаев на слова, т. е. на частные и отдельные цели. Но эти вещи едва ли приводят к цели, они не создают ни удовлетворения, ни пользы ни своими видами, ни индивидами, так что тот, кто занимается ими, не достигнет цели. Происходит так, словно он напрасно тратит время. Разум же, напротив, руководствуется в своих действиях общими понятиями и принципами. Они же определяются, ограничиваются и присущи целому. Тот, кто стремится к этому, получает богатое вознаграждение.

Далее образ действий, особо присущий человеку, состоит в выводе, упорядочении и взгляде на результаты. Но, если же доверие человека ко всему, что он постигает и что касается его, основано на частных вещах, то его память не лишена ошибок и заблуждений, поскольку отличительные признаки вещей не являются равными или одинаковыми в любом отношении. Также может быть, что то, с чем он сталкивается, не относится к тому виду, который он сохранил в памяти. Если же его доверие направлено на принципы и общее одной из вещей, то возможно, что в своем рассуждении он это сводит к принципам и соотносит одно с дру-

гим. Таким образом, ясно, что разум более предпочтителен, чем память.

9. Преходящ ли мир или нет? А если он преходящ, то не будет ли тогда его становление и исчезновение таким же, как и у остальных тел, или же оно другого вида? Как это происходит?

Ответ: «Становление» в собственном смысле слова означает некое подлинное сочетание или же нечто подобное, а «уничтожение» — подлинный распад или нечто подобное. Также разрешается вместо «становления» и «уничтожения» говорить «объединение» и «разделение».

Все, что образовано из многих частей, требует для своего сочетания длительного времени. Точно так же и то, что разлагается на много частей, для своего разложения требует продолжительного времени. Для того же, что состоит из меньшего количества частей, требуется меньший промежуток времени, но самое минимальное время требуется при сочетании и разложении вещей, состоящих из двух частей.

А то, что состоит из одной части, не претерпевает ни сочетания, ни разложения.

Сочетание и разложение может иметь место только во времени. Время же является началом, начало которого, в свою

очередь, является абсолютно единым. Следовательно, начало вещи — это нечто другое, чем сама вещь.

Сочетание и разложение, происходящее лишь в двух началах, имеет место лишь в чистый момент. А сочетание и разложение, имеющее место в том, что состоит из более чем двух частей, может произойти только во времени. Продолжительность или краткость этого промежутка времени соответствует количеству этих частей.

Частями мира являются, например, животные, растения и им подобные вещи. Они образованы из более чем двух частей, и, следовательно, становление и исчезновение их происходит во времени в соответствии с массой, заключенной в их частях и элементах.

Но весь мир в собственном смысле состоит лишь из двух основных частей, а именно материи и формы, которые особо присущи ему. Поэтому становление мира произошло сразу, вне времени, как это нами изложено. Так же вне времени происходит и исчезновение его. Ясно, что все, что имеет становление, несомненно имеет также и исчезновение. Таким образом, мы выяснили, что мир в своей совокупности является возникающим и преходящим, однако возникновение и исчезнове-

ние его не происходит во времени (вне-  
временно), и, напротив, части мира  
возникают и исчезают так, что их возник-  
новение и исчезновение происходит во  
времени. А Аллах, да будет хвала ему,  
Он есть Единый, Истинный, Творец все-  
го, у него нет ни возникновения, ни ис-  
чезновения.

10. Как и каким образом существуют  
общие вещи?

Ответ: Все, что существует в действи-  
тельности благодаря существованию од-  
ной вещи, существует ради второй цели  
и, следовательно, имеет акцидентальное  
бытие.

Общие вещи, то есть универсалии, су-  
ществуют лишь вследствие существова-  
ния единичных вещей, и поэтому их су-  
ществование акцидентально. Но я имею  
в виду под этим утверждением, что сами  
универсалии являются акциденциями, а  
отсюда неизбежно следовал бы вывод,  
что также и общие понятия субстанции  
были акциденциями, поэтому я только  
утверждаю, что их действительное, на-  
стоящее бытие является лишь акциден-  
тальным.

11. Является ли категория «страдание»  
и упомянутое качество «страдание» од-  
ним и тем же или же они различны? Если  
они одно и то же, почему они в одном

случае употребляются как высший род (категория), а в другом — как относящееся к категории?

Ответ: Оба имеют общую часть в понятии, однако они расходятся друг с другом в других понятиях. Общей является их доля в акциденции в виде общего имени (омонима). А понятия, в которых они расходятся, Аристотель обобщил в «Категориях», где он разбирает категорию «страдание», а также дает несколько высказываний о качестве. Затем он продолжает свои разъяснения и говорит: субстанция имеет общие с качеством состояния и таковым является покой, с которого она начинается из небытия, противостоящего «форме», приняв которую, прекращается небытие. Он также кратко изложил, что субстанция развивается от потенции к актуальности. Покой является претерпеванием; если в форме имеет место претерпевание или же форма в нем, то она тогда обретает существование и называется качеством, относящимся к претерпеванию. Быстро же исчезающее качество называется претерпеванием.

Так как Аристотель обнаружил, что этот способ является общим для многих вещей, то он определил этот способ через всеобщность как высший род, а категорию «претерпевание» он соотнес с кате-

горией «качество», поэтому качество, соотносящееся с претерпеванием, обозначается как вид качества.

12. Что такое двузначное имя?

Ответ: Имена распадаются на два вида. Есть имена, которые хотя и именуют вещи, однако не достигают определенного понятия, это — общие имена; другой вид состоит из имен, которые обозначают вещи так, что благодаря этому образуются определенные понятия.

Эти последние распадаются также на две группы: а) на имена для вещей, так что при таком названии образуются определенные понятия, но таким образом, что у понятия, названного этим именем, нет ни «раньше», ни «позже» — это синонимы; б) на имена для вещей, названием их хотя и достигаются определенные понятия, однако названное этим именем понятие имеет «раньше» или «позже». Таковы двузначные имена, как, например, субстанция и акциденция, потенциальность и актуальность, запрет и повеление и т. п.

13. Как акциденция предсказывает об общих родах в «раньше» и «позже»?

Ответ: «Сколько» и «как» являются по своей сущности акциденциями, которым для определения своего «что» требуется лишь включающая их субстанция. Но



так как при определении сущности может иметь место отношение либо между субстанцией и субстанцией, либо между субстанцией и акциденцией, либо между акциденцией и акциденцией, то для определения сущности отношения требуется несколько вещей, а не одна субстанция или одна вещь.

Но все это, чему для определения своей сущности требуется меньшее количество вещей, чем требуется другому, существует в своей сущности раньше и более достойно названия сущности, чем то, чему требуется для этого большее количество вещей.

14. Как предсказывается субстанция и что есть «субстанция» в отношении «раньше» и «позже»?

Ответ: первые субстанции, т. е. индивиды, не нуждаются в своем бытии ни в чем, кроме самих себя. Вторые же субстанции, как, например, роды и виды, нуждаются в своем бытии в индивидах. Следовательно, понятие «субстанция» пришло к индивидам раньше, и они более достойны названия «субстанция», чем общие понятия.

Другой же способ рассуждения таков: общие понятия субстанций, поскольку они существующие, вечные и истинные, тогда как индивиды преходящие и исчеза-

ющие, более достойны названия «субстанция», чем индивиды.

В обеих теориях ясно, что субстанция о том, о чем она сказывается, предикцируется в «раньше» и «позже», и поэтому «субстанция» есть слово с двойным смыслом.

15. Каким образом создаются посылки для всякого умозаключения? Как следует их находить и на что нужно при этом обращать внимание?

Ответ: В каждом умозаключении есть предикат и субъект. Они являются двумя терминами или двумя частями его. Высказываемое о вещах распадается на семь частей: род вещи, различающий признак, собственный признак, ее акциденция, ее определение, ее описание и ее чуждость.

Именно эти семь и являются тем, что приписывается вещи. Из соединения их возникает 28 сочетаний. Затем два из этих сочетаний отбрасываются, потому что общеотрицательные утверждения заключаются в себе самом и, если бы его не отбросили, то пришлось бы его создавать дважды. Так остается всего лишь 26 сочетаний. Они возникают таким образом, что предикат предиката связывается с предикатом субъекта или субъект предиката с предикатом предиката, или пре-

дикат предиката с субъектом субъекта (или субъект предиката с субъектом предиката), или субъект предиката с субъектом субъекта.

Если субъект умозаключения является одним из этих видов, то он наслаивается из субъекта субъекта, ибо состоит из единичных вещей. Философы мало говорят об этом.

Если же субъект умозаключения является его единичной вещью, то суждение следует перенести на его вид, и если оно обращается к этому же, то ясно, что это применение второй формы или применение того, что имеет форму второй фигуры. Если же рассматривают различие предиката и предиката умозаключения и также его обращение, то это будет второй фигурой. То же самое относится к выведению отрицательного и утвердительного частного суждения и встречается это в третьей фигуре или в том, чья форма является третьей фигурой. Если бы это обстояло не так, то эти обе фигуры не имели бы никакого применения, тогда как мудрец (Аристотель) изрек, что существует четыре умозаключения, а именно общеутвердительное, частноотрицательное, общеотрицательное и частноутвердительное, как это четко видно в первой фигуре.

16. Имеет ли предложение «человек существует» предикат или нет?

Ответ: Это — проблема, о которой спорили древние и последующие [философы]. Одни говорят: это предложение не имеет предиката, а другие, напротив, утверждают, что он есть в нем. По моему мнению, оба суждения правильны, но каждое в определенном отношении. У естествоиспытателя, который только наблюдает преходящие вещи, в этом и подобных предложениях предиката нет. Ибо бытие вещи есть не что иное, как сама вещь, а предикат здесь должен давать удовлетворительное суждение о бытии или небытии. Рассматриваемое с такой точки зрения, это предложение не имеет предиката. Если же это предложение будет рассматривать логик, то он будет анализировать его как состоящее из двух связанных выражений, которые являются его частями, и оно может быть в таком случае и истинным, и ложным. Это предложение, рассмотренное с этой точки зрения, имеет предикат. Таким образом, оба суждения правильны, однако каждое в определенном отношении.

17. Вопрос: Речь идет о противоположности. Означает ли белый цвет небытие черного цвета или же это не так?

Ответ: Белизна не означает небытия

черноты. Сама по себе любая противоположность не является небытием своей противоположности. Однако в любой из противоположностей заложено небытие другой, потому что тело переходит от одной противоположности к другой.

18. О категории «претерпевание» и «действие». Вопрос: Если невозможно, чтобы одно из этих двух находилось бы без другого, и, например, нам невозможно представить себе действие без претерпевания, связанного с ним, так же как и претерпевание без действия, связанного с ним, тогда мы не должны ли спрашивать, не относятся ли они к категории «отношения»?

Ответ: Нет. Не каждая вещь сосуществует с другой так, что обе находятся в отношении друг к другу. Так, к примеру, нет дыхания без легких, так же как день может наступить только с восходом солнца. Вообще не существует никакой акциденции без субстанции, и нет никакой субстанции, если она не связана с акциденцией. Так же речь может быть только при помощи языка.

Но все это не относится к категории «отношение», а, скорее, к категории необходимого следствия. Последняя же является частично акцидентальной, частично сущностной. Так, бытие дня сущ-

ностно связано с восходом солнца, однако приход Амра, когда ушел Зейд, случаен. Здесь также есть полная и отнесенная необходимость.

Полная необходимость состоит в том, что одна вещь существует благодаря бытию другой вещи, а эта другая вещь — опять благодаря бытию первой, так что обе дополняют друг друга в бытии, например, отец и сын, двойка и половина. Но относительная необходимость означает то, что нечто хотя и существует посредством бытия другого, однако бытие первого не нуждается в бытии второго, например единица и двойка. Хотя число два и не может существовать без единицы, однако несомненно, если даже есть единица, то двойки может и не быть.

19. Соотносятся ли категории «действие» и «претерпевание» в необходимом бытии друг с другом так, что если существует одна из них, то должна существовать и другая?

Ответ: Нет. Ибо мы часто встречаем «действие» без «претерпевания». Это происходит тогда, когда из них то, которое должно быть воспринимающим, не воспринимает воздействия. Если же имеет место «претерпевание», то должно быть также и «действие».

Спрашивают: Почему философ не объединил их в одной категории, а, напротив, разделил их на два простых высших рода (категории), если понятие «действие» таково, что оно воздействует, а понятие «претерпевание» таково, что оно испытывает воздействие?

Ответ: Не каждая из десяти категорий, если соотносить одну с другой, является простой, она является таковой лишь постольку, поскольку ее соотносят с тем, что лежит или находится вне ее. Исключительно простыми из десяти категорий являются только четыре: «субстанция», «сколько», «как» и «положение». А «действие» и «претерпевание» имеют место лишь между «субстанцией» и «как». В противоположность этому «когда» и «где» — между «субстанцией» и «сколько». «Обладание» же находится между «субстанцией» и другой категорией, которая соответствует ей полностью или частично. Но «отношение» имеет место между двумя из десяти категорий или между двумя видами одной из десяти категорий. Поэтому оно приходится в одном или нескольких отношениях на различные категории. Он [Аристотель] говорит об этом не так, иначе бы ему пришлось объяснять, что отношение является видом одной или всех категорий. Напротив,

он говорит, что отношение проявляется во всех родах.

20. Распадается ли категория «отношение» на сущностные виды или нет? Если она распадается на таковые, то, спрашивается, на какие же? Обозначим отношение того, от которого что-то возвращается к другому, буквой «б», а то, от которого что-то не возвращается к другому, — буквой «а» и, наконец, то, что остается при возврате к другому в том же самом отношении, — буквой «в», а то, что [остается], когда меняется отношение, — буквой «г». При таком распределении виды имеют место не посредством слова, а посредством понятия.

Ответ: Перечисленное здесь не образует, как полагают некоторые люди, видов категории «отношение»; также категория качества не поддается разложению на четыре категории, упомянутые в «Книге категорий», а именно: на категорию состояния и обладания, силу и не-силу, на претерпевающую и непретерпевающую, на форму и положение. Также категория «сколько» не поддается разложению на то, что дается в категориях, а именно: на величину, время, поверхность, тело, линии и пространство. Ибо положение видов изменяется посредством организующих различий одного от другого.



Род же при правильном делении делится только на два вида, а затем каждая из двух частей распадается на два других, и таким образом продолжается, пока не приходят к виду видов. А они перечислены у каждой отдельной категории, и их больше чем два. Лучше всего было бы при делении категории «отношение» сказать: «Отношение возникает между видами нескольких категорий». Но тогда нельзя исследовать виды отношений вышеупомянутым способом и с перечислением различий, создающих виды. Мы поясним эти различия в нашей книге о категориях.

21. Каково определение «движения»?

Ответ: Движение не имеет определения, ибо оно принадлежит к двузначным словам. Движением обозначают как изменение места, так и превращение при становлении и исчезновении, однако его также можно обозначить как переход от потенциального к актуальному.

Спрашивают: Относится ли движение к полионимам (словам, обозначающим несколько понятий) или же оно является родом для шести понятий, которые мудрец [Аристотель] упоминает в «Категориях». Если же оно является родовым понятием, не будет ли оно принадлежать к высшим понятиям [категориям]?

Ответ: Слово «движение» не относится к полионимам, так как они с большим правом, чем другие, не нуждаются в каких-либо подчиненных им понятиях, а также в «раньше» и «позже». Слово «движение» с тем же самым правом употребляется для изменения места, как и для превращения. А так как мудрец установил, что превращение есть изменение, которое происходит в субстанции при увеличении или уменьшении ее качества, эти два изменения субстанции претерпевают в своем «сколько». Он также выяснил, что изменение места тоже является изменением субстанции в ее местонахождении, так он приравнял это изменение к вышеперечисленным качествам и назвал их одним понятием «движение». Таким образом, «изменение места» более достойно названия «движение» и сопутствует ему раньше. Другие [понятия] принимают участие в названии лишь после этого и имеют на это меньшее право. Следовательно, движение принадлежит к именам, которые высказывались о подчиненных понятиях в «раньше» и «позже». Но движение не является родом подчинения ему, так как одна часть его приходится на «как», а другая — на «где». Нет ни одного рода, который охватывал бы эти три рода.

22. Что за имена «предикат и субъект», которые употребляются в «Книге о силлогизме» [«Первая Аналитика»]?

Ответ: Оба относятся к переносным именам; так как философы нашли, что одна часть тел первоначально создается, а другая часть соединяется с ней, то они перенесли это понятие в свое искусство и назвали субстанцию «субъектом», а соответственную ему акциденцию «предикатом». Когда же они создали искусство логики и нашли, что суждение и то, о чем сделано суждение, имеют сходство с субстанцией и соотнесенной с ней акциденцией, то они назвали их «субъект» и «предикат», не думая при этом о субстанции и акциденции. Более того, они один раз выступают как субстанция, а другой раз как акциденция. В логике суждение и обсуждаемое разъясняются через выражения «предикат» (высказывание) и «субъект» (то, о чем предикруется).

23. Относятся ли различающие признаки к категории, к которой также принадлежит род и вид, или же они находятся вне ее и относятся к другой категории?

Ответ: Каждый род и каждый вид без сомнения принадлежит к той категории, под которую подпадают этот род и вид. Тебя приводит к мысли, что различаю-

щий признак иногда относится к иной категории, чем та, к которой принадлежит род и вид, из того, что ты, например, обнаруживаешь чувствующее и разумную речь в субстанции. Тогда ты полагаешь, что это и является двумя различающимися признаками в субстанции. Но они по своей сущности являются лишь двумя акциденциями, и дело обстоит вовсе не так, как ты думаешь, ибо различающий признак здесь, скорее, «чувственное и разумное», а не «быть разумным и чувствовать».

Далее, некоторые полагают, очевидно, что «чувственное и разумное» являются двумя видами, но дело совсем не так, напротив, это один вид: это чувственное, одушевленное и разумное тело. А если кто-либо обозначит вид одушевленного и разумного одним лишь названием «разумный», то это происходит упомянутым мною образом потому, что человек, если он постигает один из видов и хочет высказать об этом, будучи при этом склонным к краткости, обозначает целое лишь частью его, ибо все целое мы находим в последнем признаке, который образует этот вид. А такой признак относится к тому, что является предметом двузначности.

24. Относится ли «равный» и «неравный» специально к «сколько?», а «подоб-

ный» и «неподобный» специально к «как?»?

Ответ: По моему мнению, наиболее вероятно то, что все эти выражения не относятся специально к области одной из категорий «сколько?» и «как?», ибо специальное всегда только одно, как, например, смех, ржание, сидение и т. п. Если мы что-то называем описанием, то оно выражает нечто специальное, составляющее сущность какой-либо вещи. Следовательно, как «равный» и «неравный» специально присущи «сколько?», так и «подобный» и «неподобный» специально присущи «как?». Наше общее выражение «равный и неравный» есть описание для «сколько?», а наше общее выражение «подобный и неподобный» есть описание для «как?».

25. Как обстоит дело с категорией «обладание» и каково ее описание: ведь она выражает отношение между субстанцией и тем, что соответствовало бы ей в целом или частично таким образом, что оно переносилось бы вместе с изменением ее места? Является ли это правильным описанием, обобщающим все, что относится к этой категории?

Ответ: Это — правильное описание. Если говорят, что он имеет знания, голос, цвет, то слово «он имеет» является об-

щим именем, и посредством «общего бытия» каждая вещь (часть) субстанции относится к тому, что она является субстанцией. Следовательно, категория «обладание» господствует между ними. Оно выражает отношение, которое существует между субстанцией и тем, что соответствует ей полностью или частично, как кольцо, туфля, платье. Следовательно, «обладание» принадлежит к шести родам (категориям), понятия которых возникают между двумя вещами, как отношение «где?» и «когда?».

Категория «обладание», т. е. наличие голоса, знаний, цвета и т. п., относится, собственно говоря, к категории «как?» или же к другой, подобной ей.

Короче говоря, поскольку мудрец исследовал собственно сущность наличного и выявил в ней существующую в своей сущности субстанцию, с которой соединяются акциденции и затем отклоняются от нее, а сама она продолжает оставаться, то он определил ее как носительницу акциденций. (Существующее — субстанция.) Вслед за этим он исследовал акциденции, сколько родов они имеют и установил, что субстанция одарена количеством. Эту субстанцию он тогда определил как «сколько?» и сделал ее категорией.

Затем он нашел, что субстанции имеют

состояния, которые изменяются в другие, к примеру, они имеют цвет, знание, силу, страдание, преимущество, характерную особенность, образ. Каждое единичное явление субстанций подобно или неподобно одно другому, как упомянуто нами здесь. Таким образом, он ее установил в качестве рода, а именно в качестве «как?» и сделал ее категорией.

Затем он выявил, что одна субстанция имеет отношение к другой, а именно, в названии и выражении, так что когда произносится это выражение, с субстанцией связывается другая таким образом, что при познании первой одновременно выступает и она, а поскольку эта субстанция с той другой слилась воедино в этом слове, то она становится вещью, о которой было сделано высказывание. К примеру, [это] можно сказать об отце и сыне, о друге и соратнике, о господине и слуге и т. п. Мудрец также определил это как род и сделал его категорией.

Далее он выявил субстанцию в какое-то время, так что, интересуясь ее временем, мы тем самым указываем на время, в которое существует эта субстанция. Он установил это также в качестве рода и сделал его категорией «когда?».

Затем мудрец нашел, что субстанция существует в определенном месте, так

что на вопрос о ее местонахождении отвечают тем, что указывают на субстанцию в ее месте. Он это также определил как род и сделал его категорией «где?».

Затем он нашел, что субстанция может находиться в различных положениях, притом так, что некоторые части в местах окружающего ее пространства находились в одном положении, но затем места этих частей изменились и эти части поменялись друг с другом положением. Это понятие он также определил как род и сделал его категорией «положение».

Далее он нашел, что одна субстанция воздействует на другие субстанции, которые являются индивидуальными. Он сделал это понятие родом и определил его как категорию «действие». Потом он установил, что одной субстанцией либо целиком, либо же частично прикрывается другая, причем так, что с изменением места той одновременно переносится и она. Он также сделал это понятие родом и превратил его в категорию «обладание». Хотя кольцо на пальце человека или же платье, покрывающее его, и принадлежат с точки зрения владения ими к категории «отношения», но поскольку это примыкает к части или целому и переносится вместе с изменением места



его, то это переносится на категорию «обладание».

Итак, таковы десять [родов] категорий.

26. Равны ли доказательства в своем воздействии друг на друга так, что для вещи и ее противоположности одновременно есть полноценные доказательства, и удается ли при доказательстве найти для вещи одинаковое по силе и правильности доказательство, как при доказательстве противоположности, или же это не так?

Ответ: Если на этот вопрос ответить простым «нет» или «да», то это будет неправильно. Самое верное — это то, чтобы делать различие среди вещей и смотреть, не подпадают ли они посредством этого понятия в класс суждения или не относятся ли они к различным классам?

Итак, мы утверждаем: вещи либо необходимы, либо возможны. Третьего деления нет. Все науки также основываются на одном из этих высказываний, все они относятся к этим двум областям.

Высказывание обо всем том, что относится к сфере возможного, основывается на известном, удовлетворительном, на доброй воле, на традициях и т. п., которые все принадлежат к сфере возможно-

го и т. п. Поэтому нелепо утверждать, что доказательства (для «за» и «против») одинаковы друг с другом. Доказательство чего-то для их отношения может быть одинаковой силы, правильности и притягательности, так что в нем будет равно доказательство и довод в пользу противоположности.

Если же вопросы знания относятся к сфере необходимого, то они основываются и опираются на вещи, которые либо необходимо существуют, либо же не необходимо существуют. В таком случае доказательство для высказывания является правильным и весомым, так же как и довод в пользу этого, и, напротив, доказательство противоположности будет несостоятельным, ложным и слабым.

27. Как и каким образом возникают в уме представления о том, что лежит вне его, и притом так, как это бывает в действительности?

Ответ: Представление в уме состоит в том, что человек воспринимает нечто из находящихся вне его вещей. Затем разум формирует эту вещь и запечатлевает ее форму в своей душе как то, что существует извне, в действительности и соответствует полностью тому, что представляет человек в своей душе, ибо интеллект — самое тонкое из всех вещей и, следова-

тельно, то, что он представляет себе, является самой тонкой из форм.

28. Сколькими способами форма сочетается с вещью?

Ответ: Форма сочетания с вещами осуществляется тремя способами: а) сочетанием формы с чувственными восприятиями; б) сочетанием формы с интеллектом; в) сочетанием формы с телом.

Форма сочетается с телом путем претерпевания, ибо форма вещи приходит к нему от чего-то другого, находящегося вне его, а именно посредством его восприятия. Например, это относится к железу, которое сближается с огнем. В него приходит форма огня, т. е. жар. Однако это происходит благодаря тому, что железо воспринимает тот огонь, становясь его носителем. А в эту форму из железа также привходит то, что исходило из того, что содержит в себе огонь, или же подобное ему.

Форма сочетается с чувственным восприятием потому, что форма вещи может стать таковой лишь посредством восприятия чувственных данных. Однако восприятие воспринимает ту форму только тогда, когда она связана с материей, а не в каком-либо другом состоянии.

Форма сочетается с интеллектом только в абстрагированном от материи виде,

а не в том состоянии, в каком она существовала, притом сама по себе, и не в соединении, а также без субстрата и лишняя всего того, что она обволакивала.

Короче говоря, чувственно воспринимаемое не является мыслимым, более того, чувственное состоит лишь в образах мыслимого, и уже известно, что эти образы есть нечто другое, чем оригиналы (т. е. то, что отражается).

Простая, только мыслимая линия, которую представляют себе как границу тела, не существует вне [ее]. Напротив, она представляет собой нечто мыслимое интеллектом.

Полагают, что форма вещей привходит в интеллект так же, как восприятие постигает чувственно воспринимаемое, а именно без посредничества. Однако дело обстоит не так, поскольку между ними находятся промежуточные вещи. А происходит это следующим образом: восприятие постигает чувственное, затем к нему привходят формы чувственного и оно доводит их до общего сознания, так что они реализуются в нем. Это общее сознание приводит их к способности отражения и затем к способности различения для того, чтобы эта последняя создавала их, исправляя и очищая, и эти очищенные

формы привходят в интеллект и попадают в его владение.

29. Чего и сколько требуется, чтобы определить неопределенное?

Ответ: Наименьшее число известных величин, необходимых для определения неизвестного, — две. Если точнее посмотреть и проверить, невозможно определить неизвестное исходя из менее или более известных двух известных, ибо если предпослать три и более известных для определения неизвестного, то получится так, либо одно из этих трех будет лишним для определения этого неизвестного и, следовательно, после его отпадения неизвестное определяется посредством двух абсолютно известных, либо же это третье будет необходимым следствием тех двух известных. Тогда же отбрасывают одно из двух абсолютно известных, так что для неизвестного останется лишь то другое с третьим в форме определения. Но ни одна вещь не может быть выяснена через самое себя, так же как неизвестное не определяется посредством лишь одной вещи.

30. В чем заключается понятие сил, свойства и свободных поступков?

Ответ: Те силы, свойства и свободные поступки, которые находятся в человеке и мешают ему достичь цель, во имя кото-

рой он существует в мире, являются человеческим злом. Сила же, привычки и поступки, которые обретаются человеком и способствуют достижению его цели, во имя которой человек существует в мире, являются человеческим добром. Следовательно, таково определение человеческого добра и зла. Аристотель в книге «Риторика» определяет то и другое следующим образом: добро — это то, что избирается ради его собственной сущности, ибо это есть то, что предпочитают ради другого, также это есть то, чего страстно желает каждый человек, одаренный разумом и восприятием. Зло же является противоположностью добра.

31. В чем заключается отличие воли от свободы выбора?

Ответ: Свобода выбора состоит в том, что человек отдает предпочтение тому, что возможно выбрать. В противоположность этому его воля может быть направлена и на невозможное, как, к примеру, человек может пожелать не умирать. Воля — это нечто более общее, чем свобода выбора, ибо всякая свобода выбора является также волей, однако не каждая воля есть свобода выбора.

32. Что такое душа?

Ответ: Аристотель определил душу как первую энтелехию (конечную цель) для

природного, органического, потенциально живого тела.

33. Что такое субстанция?

Ответ: Субстанция распадается на две части, на материальную и формальную (субстанцию материи и формы). Тела также распадаются на две части: на природные и искусственные тела. Природные тела распадаются также на две части: во-первых, на одушевленные, как, например, создание, и, во-вторых, на неодушевленные, как элементы. Искусственными телами являются, например, стул, одежда и т. п.

34. Что такое элементы?

Ответ: Начала сложных субстанций происходят от таких элементов, как огонь, воздух, вода и земля. Сложные субстанции состоят из природных и искусственных тел. Следовательно, элементы являются простыми составными частями сложных субстанций, так как являются их началами.

35. Что такое материя?

Ответ: Материя — это самое высшее и самое значительное из всех бытий. Если бы она не обладала способностью восприятия формы, то она не имела бы никакого действительного существования. Следовательно, она была бы потенциально несуществующей. Однако материя,

приняв форму, стала субстанцией, а последняя восприняла жар, холод, сухость и влагу и превратилась в элементы. А затем из них возникли различные предметы и смеси.

36. Что такое сферы?

Ответ: Сферы в своей совокупности — это нечто ограниченное, за ними не существует ни субстанции, ни вещи, ни пустоты, ни полноты. Это является доказательством того, что они действительно существуют, ибо все действительно существующее ограничено, и если бы оно не было ограничено, то существовало бы только потенциально. Небесные тела, действительно существующие, не способны на «большее» или какое-либо совершенствование. Говорят, что Платон писал о Сократе, что тот якобы испытывал разум своих учеников тем, что говорил: «Если бы существующее было не ограничено, то оно могло быть потенциальным, а не действительным».

37. Правильно ли изречение: «Знание противоположностей одно?» Если же считать это положение правильным, то уместен вопрос: в какой степени оно правильно?

Ответ: Этот вопрос относится к спорным, а спорные вопросы принадлежат большей частью к области возможного.



Но все это, что относится к нему, рассматривается всегда лишь с одной стороны. А обо всем, что рассматривается с различных сторон, всегда судят так, что оно в некоторых отношениях правильно, но что и противоположность суждения, если рассматривать с другой стороны, тоже правильна. Кто хочет выяснить этот вопрос, должен, таким образом, учесть сущность обеих противоположностей, и тогда знание обеих, по-видимому, не будет одним и тем же. Знание черного цвета — это нечто другое, чем знание белого цвета, а знание справедливого — это другое, чем знание несправедливого. Если же рассматривать одну противоположность, поскольку она является противоположностью своей противоположности, то рассмотрение ее будет направлено на некоторые отношения, так как противоположность, поскольку она противостоит своей противоположности, относится к категории относительного. А относительное таково, что знание относительного и соотношенного с ним является одним, ибо ни одно из них не может быть достаточно познано без другого, и в этом отношении знание обеих противоположностей лишь одно.

Некоторые люди полагают, что смысл высказывания: «Знания обеих противо-

положностей являются лишь одним», — состоит в том, что тот, кто знает одну противоположность, тем самым одновременно знает и другую. В своей речи они подчеркивают, что знание как таковое у всех вещей единое.

А если же их спрашивают, почему же вы утверждаете, что знание двух относительных одно, и что так же едино знание противоположности, как и едино знание чего-то, отличного от другого, при этом специально подчеркивается знание обеих противоположностей, то они отвечают: «Различие между обеими противоположностями бывает самым большим. Но то, что имеет силу для наиболее различного, то действительно и для наименее различного».

По моему мнению, [второе доказательство] является более слабым, первое же более правильным.

38. Что такое «противолежащие друг другу»?

Ответ: Противолежащими бывают такие два предмета, которые не могут быть в одном и том же носителе в одном и том же отношении в одно и то же время. Существуют четыре вида противолежащих предметов: а) соотнесенные, как отец и сын; б) противоположные предметы, как равный и неравный; в) обладание и ли-

шение, как быть слепым и зрячим; г) утверждение и отрицание.

39. Что такое общие понятия (универсалии)?

Ответ: Универсалии распадаются на два вида: а) на такие, у которых их сущность не познается из их субстратов и не дается никакого знания о чем-либо вне их сущности, — это универсалия субстанции, и б) на такие, у которых познается их сущность из их субстратов, — это универсалия акциденции. Таким образом, это есть то, что находится в субстрате как таковом.

40. Что такое единичные вещи?

Ответ: Единичные вещи бывают двух разновидностей: а) такие, которые нельзя познать исходя из их субстратов или чего-то вне их сущности. Это индивид субстанции, которая не высказывается о субстрате, не заключена в этом субстрате. Эти индивидуальные субстанции умопостигаемы лишь вместе с универсалиями, а их общности существуют лишь в их индивидах. Индивидуальные субстанции называются первой субстанцией, а их универсалии — второй субстанцией. Индивидуальные субстанции более достойны быть субстанциями, поскольку они представляют собой более завершённое существование, чем их универсалии, ра-

нее определяясь через самих себя, чтобы обрести существование, а также ранее являясь неразделимыми в своем существовании по отношению к чему-то другому, ибо они не нуждаются в своем бытии ни в каком подлежащем, поскольку они не находятся в подлежащем. Субстанции вида также более достойны быть субстанциями; б) второй вид образуют те виды, которые нельзя познать из их субстратов, они не дают знания их сущности. Это — индивиды акциденции. Упомянутая здесь акциденция, однако, является более общей, чем акциденция, ранее упомянутая в «Эйсагоге», ибо упомянутая здесь акциденция есть род, а та, что упомянута прежде, существует в двух видах его.

41. Что такое противные друг другу суждения?

Ответ: Каждая пара двух противных друг другу суждений состоит из: а) двух индивидуальных или двух неопределенных (универсальных); б) из двух противопоставленных или же подпадающих под это; в) из противоречащих или не противоречащих друг другу.

Противопоставленные друг другу суждения в целом относятся к возможному, а то, что относится к нему, может быть относительно истинным.

Остальные состоят из двух противоположных суждений, у которых истина и ложь одинаково распределены в любом отношении.

Противные утверждение и отрицание являются более общими, чем противные две противоположности. Здесь истина и ложь распределены неравномерно, пока нет налицо их субъекта.

Так же можно выявить и противоположащие «да» и «нет»; причем «да» и «нет» одинаково взаимосвязаны друг с другом, если даже и нет налицо их субстрата. «Да» и «нет» могут быть в высказываниях «Зейд — белый» и «Зейд — не белый» или же в высказываниях «Человек есть животное» и «Человек — не животное».

Противными утвердительными суждениями, у которых предикаты противоположны, являются, например, высказывания: «Зейд белый» и «Зейд черный» или же «Это число равное, а то число неравное».

Следовательно, суждения, предикаты которых противоположны, должны иметь две или несколько определённых вещей.

Утвердительными и отрицательными выражениями могут быть, к примеру: «Каждое число — нечетное» и «Каждое число — четное»; они будут правильными, если утверждаемое и отрицаемое со-

ответствуют, и будут ложными, когда они неправильны.

Таким образом, нет необходимости признавать вопросы с утвердительными предикатами в качестве противоположностей, напротив, они лишь противоположные утверждения.

Также нет необходимости, чтобы в заключении обнаружилось при этом противоречие в понимании, ибо дело в том, что для его восприятия имеется неотложное основание, так как их сила (возможность) для утверждения и отрицания, которые противостоят друг другу, заключается в том, что обнаруживаются упомянутые условия, как это имеет место в геометрии, когда говорят: это — либо больше, либо меньше, либо равно.

42. Что такое «не чистые имена»?

Ответ: «Не чистых имен» имеется три вида: а) обладающие понятием лишения, как-то: невежествен тот, кто слеп; б) обладающие более общими понятиями, которые отрицают нечто у существующей вещи. Причем это относится к тому, что отрицаемое в нем находится либо в нем [самом], либо в его виде или же в его роде, причем необходимым или возможным образом. Так мы говорим «нечетное число». Это косвенное утверждение; в) обладающие более общими понятиями, чем

те, о которых шла речь выше, это в случае того, что нечто отрицается у существующего, в то время как оно вообще не принадлежит к нему ни полностью, ни частично. Как, например, о боге говорили: «Он не существует», — а о небе: «Оно — ни легкое, ни тяжелое».

То, о чем мы делаем не чистое высказывание, должно необходимо существовать. Если же что-либо существует и что-либо в нем отрицается, то его сила имеет силу косвенного согласия и в выражении не будет различия, воспринимают ли его как косвенное согласие или же как отрицаемое.

Если же в какой-либо вещи обнаруживается нечто, что требует того, чтобы это нечто отрицалось, и если его место таково, что оно служит выводом, то его следует изменить и определить как косвенное утверждение, пока такой вывод не будет отклонен. Если же нас спросят относительно Сократа, мудрец ли он, а также существует ли он, то под этим подразумевается словно бы — не мудрец.

Сказанное здесь является результатом тщательных научных наблюдений, и пренебрежительное отношение к ним приносит большой вред. Поэтому в этом нужно упражняться. Отрицание имеет более общую форму, чем «не чистые имена»,

ибо отрицание изымает у вещей то, что у них должно быть, и то, чего у них нет; «не чистое имя» изымает то, что должно быть найдено в нем. Если мы говорим, что этот портной — ловкий или искусный, а тот, не искусный, то одинаково возможны и истинное и ложное. Ибо отрицание есть изъятие чего-то и причем от того, у чего оно могло быть, и от того, у чего его могло и не быть.

«Не чистое имя», напротив, представляет изъятие того, что должно иметь его.

43. Что такое аналогия?

Ответ: Аналогия может иметь место вследствие того, что нечто действительно обнаруживается у частной вещи или же известно, что оно имеет место в этой частной вещи. Но затем это нечто переносят с этой вещи на частную вещь, похожую на первую, и передают ей.

Это происходит потому, что обе частные вещи охватываются как бы универсальным понятием, которое, поскольку выражение относилось к первой частной вещи, в первой вещи проявляется более ясно и отчетливо, а у второй — неотчетливо. Таким образом, в первой вещи имеется аналогия, и если вторая уподобляется первой, то второе аналогично первому, например, если тело есть окружающее, а окружающее — это нечто создан-



ное, то, следовательно, тело создано. Или же: небо есть тело, а каждое тело создано, таким образом, небо также создано.

Из многих [следующих одна за другой] посылок может быть сделан один вывод. А именно если говорят: всякое тело является сложным. Но ко всему, что является сложным, относится то, что связано с новообразованием, которое никогда не отступает от него. В таком случае также и к телу относится то, что оно связано с никогда не покидающим его новообразованием (т. е. относящимся ко времени). Определенное таким образом новообразование не может, однако, никогда освободиться от него, и это также должно иметь отношение к телу.

Все, что связано с новообразованием, таким образом, никогда не отрывается от него, не может никогда предшествовать созданию нового (т. е. быть раньше), и это относится к телу. Но ко всему, что не может быть раньше впрямь возникшего, относится то, что его существование совпадает с существованием этого. Следовательно, к каждому телу относится то, что его существование совпадает с существованием создателя нового. А обо всем, чье существование совпадает с новообразованием, следует сказать, что его существование произошло после его не-

бытия. Но о всем том, где происходит этот процесс, говорят: оно возникло вновь. А поскольку мир является телом, то и мир, следовательно, возник вновь. При диалектическом способе вещь сводят к тому, что имеет с ней общую причину, с тем чтобы оценить ее так, как это необходимо для ее причины. Это и есть аналогия в собственном смысле слова.

# **ВВОДНЫЙ ТРАКТАТ В ЛОГИКУ<sup>1</sup>**

# المدخل في صناعة المنطق



Абу Наср Мухаммад Ибн Мухаммад аль-Фараби — да снизойдет на него милость Бога! — сказал:

1. Нашей целью является рассмотрение искусства логики, искусства, которое содержит в себе вещи, ведущие разум к правильному мышлению всякий раз, когда существует возможность ошибки, и которое указывает на все предосторожности против заблуждения всякий раз, когда делается какой-либо вывод при помощи разума. Его положение по отношению к разуму подобно положению искусства грамматики по отношению к языку, и так же, как грамматика исправляет язык людей, для [нужд] которого она и создана, наука логики исправляет разум, с тем чтобы мышление протекало правильно всякий раз, когда существует возможность ошибки. Отношение науки грамматики к языку и языковым выра-

жениям подобно отношению науки логики к разуму и понятиям, и так же, как грамматика является мерилom языка всякий раз, когда возможна ошибка в языковом выражении, наука логики суть мерило разума всякий раз, когда возможна ошибка относительно понятий.

2. Искусства бывают силлогистические и несиллогистические. Силлогистическими являются искусства, которые, после того как сведены воедино и завершены их части, имеют своим действием употребление силлогизма. Несиллогистическими же являются искусства, которые, после того как сведены воедино и завершены их части, имеют своим действием и целью выполнение какой-либо особой работы, как, например, медицина, земледелие, столярное дело, строительство и другие искусства, которые предназначены для совершения некоторой работы и действия. Силлогистических искусств пять: философия, искусство диалектики, искусство софистики, искусство риторики и искусство поэзии. Не исключено, что в тех или иных практических искусствах может быть использован силлогизм при установлении каких-либо их частей; когда же эти части найдены, каждая из них установлена и все они сведены воедино, их (этих искусств) действие после сведе-

ния (их частей) заключается в совершении какой-либо работы. Примером этого является медицина, земледелие и навигация. Они не становятся силлогистическими от того, что при установлении некоторых их частей необходим силлогизм. Однако искусство действительно является силлогистическим, когда после его становления его действие заключается в употреблении силлогизма. Силлогизм используется либо при рассуждении друг с другом, либо при выведении кем-нибудь чего-либо в уме. Характерным для философии является то, что она использует силлогизм в обоих этих случаях, философское рассуждение называется доказательным [приводящим доводы], и направлено оно на изучение истины, раскрытие ее в вещах, которые суть таковы, что дают достоверное знание. Посредством диалектических прений добиваются побед над собеседником в области широко известных вещей. В софистических же прениях преследуется цель добиться мнимой победы над собеседником в области вещей, которые считаются известными, хотя и не являются таковыми. Этим преследуется цель ввести в заблуждение собеседника и слушателей, цель обмана и надувательства, внушение собеседнику мысли о себе как обладателе мудрости и

знаний, вместо того чтобы быть таковым на деле. Поэтому название этой науки произошло от «ложной мудрости», означающей мудрость, не являющуюся таковой... Риторическое обращение направлено на то, чтобы удовлетворить слушателя посредством умиротворения его души без достижения достоверности. Посредством поэтических собеседований преследуется цель подражания вещи и выражения (этого) посредством речи, подобно тому как искусство ваения имитирует (различные) виды животных и другие тела посредством [некоторых] телесных действий. Отношение искусства поэзии к другим силлогистическим искусствам подобно отношению искусства ваения к другим практическим искусствам, подобно отношению шахматной игры к вожделению войск [в действительности] на самом деле, подобно тому как имитаторы своими телами, органами и голосом подражают многим вещам, воспроизводят их. То, что поэт выражает словами в вещах, подобно тому, что скульптор выражает в людях, тому, что имитатор животных выражает в животных, которым он подражает, а также подобно тому, что шахматный игрок выражает из (области) военных действий.

3. Искусство логики предоставляет



каждому из силлогистических искусств особые правила, при помощи которых происходит становление каждого из них, правила, посредством которых проверяется и выделяется то, что утверждается соответствующим учению того или иного искусства из числа (силлогистических искусств), и достигается знание того, сообразно ли их учение этому или нет. Это излагается в пяти книгах. Оно (искусство логики) дает также другие правила, которые являются общими для этих пяти [искусств] и которые изложены в трех книгах.

Таким образом, все разделы логики преподносятся в восьми книгах. Первая из них — «Книга категорий». Она содержит простые категории, на которые указывают простые языковые выражения, и простые языковые выражения, которые указывают на простые категории. Они [простые категории] суть наименьшие из частей, из которых состоят силлогизмы и суждения, которые [в свою очередь] составляют рассуждение. Вторая — «Книга толкования». Она охватывает сложные категории и сложные языковые выражения, состоящие [соответственно] из двух категорий и двух языковых выражений. В этом порядке образуются посылки, из которых состоит силлогизм. Третья —

«Книга силлогизмов». Она охватывает то, что состоит из упомянутых в книге толкований посылок. Эти [три книги] объемлют то, что является общим для пяти искусств. Четвертая — «Книга доказательств» — включает особые правила, которые составляют искусство философии... Далее остальные четыре книги [соответственно] охватывают каждое из оставшихся искусств.

Философия состоит из четырех частей: математики, физики, метафизики, политики (или алмодани — науки о городе). Математика, [в свою очередь], содержит четыре части: арифметику, геометрию, астрономию и музыку. Физика охватывает рассмотрение тел и всего того, что заключено в теле естественным образом, т. е. не по воле человека. Метафизика занимается рассмотрением того, что не является телом и не заключено в нем, а также рассмотрением конечных причин всего того, что охватывается другими науками. Политика (или алмодани) включает рассмотрение счастья, того, которое действительно является таковым, и того, которое суть счастье лишь в мнении, а также рассмотрением тех вещей, применение которых в городах дает их жителям счастье. Она описывает и те вещи, применение которых в городах отво-

дит счастье от населения этих городов. Эту науку называют гуманитарной философией человека, а также практической философией, поскольку она исследует вещи, особенностью которых является то, что они установлены и представлены согласно (какой-либо) воле.

4. Искусство логики, примененное в тех или иных частях философии, суть инструмент, посредством которого добывают достоверное знание всего того, что охватывает теоретические и практические искусства. Нет пути к подлинной достоверности потребного нам знания чего-либо вне искусства логики. Название его (искусства логики) произошло от слова речь (нутк — разум). Это слово, по мнению древних, указывает на три вещи:

1) на способность, посредством которой человек мыслит категории, овладевает науками и искусствами, а также различает прекрасное и безобразное в поступках;

2) на категории, которые возникли в душе человека посредством понимания и которые называются внутренней речью;

3) на выражение того, что имеет место в уме и что называют внешней речью.

Это искусство, поскольку оно предоставляет разуму правила внутренней речи, которая суть категории, предоставля-

ет общие для всех языков правила внешней речи, которая суть языковое выражение, направляет посредством их в обоих случаях разум в сторону правильности, всегда предохраняет от возможных в обоих случаях ошибок, называется логикой. С ней имеет некоторую общность, но в то же время различествует, грамматика, ибо грамматика дает правила для языковых выражений, присущих лишь языку данной нации или народности, в то время как логика дает правила для языковых выражений, общие для всех языков.

5. Описания логики называют предикатами, а то, что описывается, — субъектами. Описания, т. е. предикаты, бывают простые и сложные. Простые суть те, на которые указывают единичные языковые выражения, например, «человек», «животное», «мыслящий», «белое», «черное». Сложными (предикатами) являются те, на которые указывают составные языковые выражения, так, мы говорим «мыслящее животное», «белый человек». Посредством каждого простого предиката вещь лишь сходствует с другой вещью или различествует с ней. Те, посредством которых вещь сходствует с другой вещью, выражают сходство либо в субстанции, либо в одном из ее состояний,

но не в субстанции. Предикат, посредством которого сходятся две или более [вещи], называют универсальным предикатом, например «человек» и «животное». Тот [предикат], который не выражает сходство по крайней мере двух [вещей], называется единичным, например «Зейд» и «Омар»... Более общий из двух простых предикатов, которые выражают сходство двух вещей по их субстанции, называют «родом», а более частный — «видом», как, например, «человек» и «животное», посредством которых сходятся Зейд и Омар по своей субстанции, причем «животное» по отношению к ним является родом, а «человек» — видом. [Предикат], посредством которого различается одна вещь с другой по субстанции, суть различающий признак, [предикат] же, посредством которого одна вещь различается с другой не по субстанции, суть собственный признак. Простых универсальных предикатов пять: род, вид, различающий признак, собственный признак, случайный признак. Род может быть обрисован как более общий из двух простых предикатов, посредством которых правильно было бы ответить на вопрос: «Что это — видимое нами или воспринимаемое вообще?». Более частный же из них является видом.

Далее, различающий признак суть предикат, посредством которого различествует по субстанции один вид с другим, причастным к тому же роду, как, например, «мыслящее», посредством чего человек отличается от других животных, имеющих с ним общее то, что все они суть животные. Собственный признак есть предикат, присущий лишь одному виду, как, например, «смеющийся» присущ лишь человеку, например, мы говорим «воспринимающий знания», мы говорим также «способный к совершению купли и продажи» — все это возможно лишь по отношению к человеку. Случайный признак есть предикат, приписываемый множеству видов не в плане ответа на вопрос: «Что это такое?» — как, например, «черное» и «белое». Мы говорим «белый человек», «белая лошадь», «белый бык», то же относительно «черного».

6. Сложные предикаты состоят из числа этих пяти [простых предикатов]; так, наше высказывание «Зейд — мыслящее животное», это (высказывание) состоит из рода и различающего признака. Наше высказывание «смеющееся животное» или «животное, способное совершать куплю и продажу», состоит из рода и собственного признака. Наше высказывание «Зейд — белое животное» состоит

из рода и случайного признака. В высказывании же «Зейд — искусный врач» предикатом является «искусный врач», который состоит из двух случайных признаков. Так же обстоит дело и с другими сложными предикатами, они состоят из тех же [простых предикатов], что и эти. Всякий предикат, который состоит из рода и различающего признака или из рода и двух различающих признаков, когда становится равным по объему какому-либо виду, является определением данного вида. Так, наши высказывания «мыслящее животное», «мыслящее смертное животное» используются в качестве двух различных признаков, если при определении человека исходят из этого. Так же обстоит дело и с другими определениями. Тот же [предикат], который состоит из рода и собственного признака или из рода и одного, двух или более случайных признаков, при равенстве его по объему какому-либо виду называется описанием этого вида. Так, наше высказывание «человек — животное, способное к совершению купли и продажи», и «смеющееся животное», а также другие, подобные этим, суть описания человека. Определение и описание имеют общим то, что оба они являются сложными [предикатами], раскрывают содержание

имени и совпадают по объему с видом, который они (соответственно) описывают или определяют; посредством их данный вид отличается от всех других. Но если описание не указывает ни на субстанцию вещи, ни на основу ее, то определение указывает на субстанцию вещи и на все то, что составляет основу ее. Что касается предикатов, состоящих только из случайных признаков, то они не имеют какого-либо особого названия. Однако в случае, если какой-либо из них делается равным какому-либо виду, то о них говорят как о собственных признаках данного вида. Так, например, наше высказывание «сложенные две стороны треугольника длиннее, чем третья сторона» суть предикат, который состоит из случайных признаков, равен по объему виду треугольников, совпадает с ним и является одним из собственных признаков треугольника. Вид может иметь множество описаний, но у него не может быть много определений, каждый вид имеет лишь одно определение, но у него может быть множество собственных признаков.



# **ИОАНН ГРАММАТИК<sup>1</sup>**

إيوان النحو<sup>٣</sup>



Иоанн Грамматик, или Иоанн Филипон, живший в VII в. н. э., использует аристотелевскую логику как софист, который сознательно применяет в своих доказательствах неправильные доводы, замаскированные внешней формальной правильностью. Но этот прием не нов, и приводит для подтверждения сочинения Аристотеля по логике под названием «Софистические опровержения» и «Топика», в которых излагаются и опровергаются ухищрения софистов, при помощи которых можно получить в споре обманчивую видимость истины.

В трактате рассматриваются следующие спорные вопросы, которые сознательно искажены Иоанном Грамматиком: об общем и единичном; о четырех причинах (формальная, материальная, действующая и целевая); о вечности мира и вечности материи как самостоятельной

сущности; о различных движениях, в том числе о движении брошенного тела в пустоте; о центростремительных и центробежных силах. Все эти вопросы, заявляет аль-Фараби, ясно изложены в трудах Аристотеля «О небе и вселенной», «Физика», «О возникновении и уничтожении».

Касаясь причины, побудившей Иоанна Грамматика исказить воззрения Аристотеля, аль-Фараби пишет, что Иоанн Грамматик поступил так, боясь повторения судьбы Сократа, погибшего от яда своих идейных противников.

**РЕЧЕНИЯ,  
ИСПОЛЬЗУЕМЫЕ В ЛОГИКЕ**

# اللفاظ المستعملة في المنطق



(1). Аль-Фараби<sup>1</sup> сказал: осмысленные речения делятся на то, что называется именем, и на то, что называется словом. Слова — это те, которые учеными-филологами арабского языка называются глаголами, к ним также относятся и те, которые состоят из имен и слов. Что же касается имен, например, Зейд, Умар, человек, животное, белизна, чернота, справедливость, писание, справедливый, писатель, стоящий, сидящий, белый, черный, то в общем каждое отдельное речение указывает на значение, не указывая в своей сути на время [совершения] значения. Слова — это глаголы, например, шел, идет, пойдет, ударил, бьет, ударит и тому подобное. В целом слово — это отдельное речение, указывающее на значение и его время [совершения]. Слова

---

<sup>1</sup> Перевод с арабского выполнен М. Н. Нуридиновым.

могут означать прошедшее время, например написал, ударил, будущее время, например ударит, и настоящее время, например, он сейчас бьет. Сложное выражение может состоять из двух имен: Зейд стоик, Умар — человек, лошадь — животное, а в другом случае — из имени и слова: Зейд идет, Умар написал, Халид пойдет и тому подобное.

(2). К простым предложениям относятся также части речи, которые филологи называют частицами (хуруф). Они служат для вспомогательных значений. Эти частицы различны по своему виду. Однако, как это принято считать, они [виды] дошли до нас не от ученых-филологов арабского языка, так как каждый класс обозначен отдельным именем. Вот почему при перечислении классов частиц мы должны пользоваться именами, дошедшими до нас от ученых-филологов греческого языка, ибо они обозначили каждый класс отдельным именем. Различные виды частиц они называли по-разному: последующие (хавалиф), соединительные (василат), серединные (васита), начальные (хаваши), связывающие (равабит). Одни виды используются в сочетании с именами, другие — со словами, третьи — со слагаемыми из них. Каждая частица в сочетании с предложением указыва-



ет на то, что понятие, означающее данное речение, будет являться одним из видов обстоятельства.

(3). Нам необходимо знать, что одни и те же классы речений, входящие в искусство морфологии, используются в народе в одном значении, а среди ученых — в другом, и, может быть, есть и такие речения, кои у представителей одних наук используются в одном значении, а у представителей других искусств — в другом. Искусство морфологии рассматривает классы речений исходя из их значений (далалат), распространенных в народе, но не среди ученых. Вот почему филологи познают смыслы речений исходя из их значений в народе, но не среди ученых. Поэтому в большинстве случаев значения речений, используемых в народе, полностью совпадают со значениями, используемыми среди ученых.

При определении признаков речений мы имеем в виду только те значения, которые используются у логиков, так как нет необходимости обращаться к значениям, которых логики не используют, ибо в данный момент мы рассматриваем только то, что охватывает логика. Когда же мы рассматриваем значения, известные в народе, то используем их по мере того, какими значениями они обладают у них,

но не у ученых. Положение при этом подобно положению в других искусствах, которые практикуются в народе. Например, плотник при разговоре использует те речения, кои известны среди плотников [...] и представителей других [ремесел]. Поэтому в данном искусстве [логике], которого мы придерживаемся, нам необходимо упоминать те признаки классов, речений, кои приемлемы для представителей данной науки. Исходя из этого не следует упрекать нас в том, что мы часто используем речения, известные в народе, и их смысл в передаче филологов и других ученых на том языке, на котором говорит народ, так как мы используем из них только общепринятые и те, которые по своим признакам одинаковы как у народа, так и у логиков.

(4). Последующими (хавалиф) мы называем каждую букву алфавита или каждое речение, кое может занимать место имени, если последнее отсутствует. Например, буква «ха» в понятии «он ударил его» (дарабаху), буква «йа» в понятии «моя рубаха» (савби), буква «та» в понятии «я ударил, ты ударил» (дарабту, дарабта) или любая другая буква алфавита, которая может занять место имени. Поэтому все эти местоимения на-

зываются общим именем — последующими (хавалиф).

(5). Соединительные (василат) имеют много разновидностей:  $5/1$  — частицы, используемые для определения, например, определенный артикль «алиф» и «лям», «который» (аллази) и ему подобные;  $5/2$  — частицы, которые в сочетании с именем означают обращение «йа» и «йа аййуха»;  $5/3$  — частицы, которые в сочетании с именем указывают на то, что действие, совершаемое упоминаемым именем, касается всех его частей, например, частица «каждый» (куллу);  $5/4$  — частицы, которые означают, что действие, совершаемое упоминаемым именем, касается только отдельных его частей, например, частица «некоторый» (баъду) и ей подобные.

(6). Серединными (васита) называются все те частицы, кои в сочетании с каким-нибудь именем указывают на то, что упоминаемое имя относится к другому и каким-то образом связано с ним, как, например, «от» (мин); «о, об» (ан); «к» (ила); «на» (ала) и тому подобные.

(7). Начальные (хаваши) имеют много разновидностей:

$7/1$  — частицы, которые, сочетаясь с вещью, указывают на то, что данная вещь твердо существует и нет сомнения в ее

достоверности. Например, частица «истинно, подлинно» (инна): «Поистине бог один и поистине мир конечен» (Инна — ллаха вохидун ва инна алама мутанахин). Может быть, поэтому бытие вещи, ее сущность, а также субстанция вещи называются истинностью (иннийятун), так как часто мы используем «истинность вещи» (иннийяту — шшай) вместо «субстанции вещи» (джавхуру — шшай), и отсюда видно, что нет различия между тем, что скажем «субстанция этой рубахи» или «истинность этой рубахи». Однако последняя не распространена широко в народе, поскольку ученые часто прибегают к первой (джавхар);

$^{7/2}$  — частицы, которые в сочетании с вещью указывают на то, что она отрицается. Например, «ла, лайса», т. е. частицы отрицания;

$^{7/3}$  — частицы, которые в сочетании с вещью указывают на то, что она утверждается, например, «да» (на'ам). Очевидным для нас является то, что многие ученые-филологи относят их более к словам, нежели к частицам, а также многое из того, что мы будем далее причислять к частицам, большинство филологов относят не к частицам, а к именам или глаголам. Однако мы будем причислять эти

вещи к той или иной группе с точки зрения интересов логики;

$7/4$  — частицы, которые в сочетании с вещью указывают на то, что она под сомнением. Например, «если бы я знал» (лайта ши'ри);

$7/5$  — частицы, которые в сочетании с вещью указывают на то, что она предположительна, например, «как будто» (каанна); «похоже на то, что» (юшбиху ан якуна); «возможно» (ла'алла); «вероятно» ('аса);

$7/6$  — частицы, которые в сочетании с вещью указывают на то, что требуется определение ее меры, например, «сколько?» (кам?). Действительно, если мы скажем «сколько?» относительно этой вещи, то мы с помощью этой частицы укажем на то, что нам необходимо узнать меру данной вещи;

$7/7$  — частицы, которые в сочетании с вещью указывают на то, что необходимо определение времени ее бытия, например, «когда?» (мата?);

$7/8$  — частицы, которые в сочетании с вещью указывают на то, что необходимо определение ее места, например, «где?» (айна?);

$7/9$  — целью всего того, что необходимо познать, является то, что преследуется вопросом. Когда требуется познание ме-

ры вещи, то целью вопроса является познание ее меры. При необходимости [познания] времени вещи целью вопроса является определение ее времени. Также при необходимости определения места вещи целью вопроса является определение ее места. Каждый вопрос, который требует познание вещи у человека, обязывает спрашиваемого давать спрашивающему ответ, удовлетворяющий его цель, которую он преследовал от постановки вопроса. Когда вопрос ставится о мере вещи, это обязывает спрашиваемого давать спрашивающему ответ, который бы удовлетворил его цель от постановки вопроса, Также, когда вопрос ставится о месте вещи, это обязывает спрашиваемого дать спрашивающему ответ, удовлетворяющий его, и когда ставится вопрос о времени вещи;

<sup>7</sup>/<sub>10</sub> — что использует отвечающий для удовлетворения вопроса спрашивающего, именуется именем частиц, которыми пользуется спрашивающий при вопросе, или же именем, которое образуется от названия частиц, используемых спрашивающим. То, что использует отвечающий для выражения меры вещи, называется количеством, так как оно образуется от частицы, которую использует спрашивающий о мере вещи.

То, что использует отвечающий для выражения времени вещи, именуется частицей «когда?» (мата?), однако последняя не является именем, образованным от частицы, используемой в вопросе, а принимает по своей сути форму имени. То, что использует отвечающий для выражения места вещи, именуется «где?» (айна?), и она названа именем той частицы, которая используется спрашивающим с точки зрения переносного, но не происхождения;

<sup>7/11</sup> — к начальным также относится то, что в сочетании с вещью указывает на необходимость определения ее бытия, но не определения ни ее меры, ни времени, ни места, например «ли» (хал). Действительно, когда мы говорим «вещь ли?» (хал ашнай?), мы требуем определения ее бытия, и только. Больше того, эта частица сочетается со сложным предложением, например: «Разве Зейд ушел?» (Хал Зейд мунталик?); «Уехал ли Умар?» (Хал Умару рохилун?); «Во дворе ли Сократ?» (Хал Сукрот фи-ддари?). А иногда она сочетается только с именем. Однако она, или сочетается или к ней добавляют ту вещь, на которую указывает данное имя. Таким образом, если мы скажем: «Разве Зейд», — не добавив сюда «здесь» или «во дворе», или «ушел» и тому подобное,

то суждение будет ложным. Поэтому частица сочетается только со сложным [речением], где все частицы [предложения] представлены, или же со сложным [речением], куда добавлены некоторые части. Таким образом, она сочетается только со сложным [речением];

<sup>7</sup>/<sub>12</sub> — к ним также относится частица, которая при сочетании с вещью указывает на то, что требуемое от вещи, — это только представление ее сути, но не ее бытие, не определение другой, кроме нее, вещи, не ее мера, не время и не место. Сюда относятся «что?» (ма?) и «что это?» (ма хува?). Поистине, когда мы говорим «какая вещь?» (ма аш-шай?) или «какая эта вещь?» (ма хува аш-шай?), то этим мы желаем постичь, что из себя представляет эта вещь, и не более. Доказательством тому, что эта частица не указывает на необходимость определения бытия вещи, является то, что если мы свяжем «есть» (мавджуд) с «какая вещь?» (ма аш-шай?), то понятие станет непонятным, так же как если скажем «какая эта вещь существует?» (ма хува аш-шай мавджуд?). Действительно, данное высказывание будет ложным, если использовать «ма хува?» (что это?) как частицу вопросительную. Если же эта частица будет использована вместо части-



цы «не, нет» (лайса), тогда наше высказывание «вещь не существует?» будет понятным. Если взять ее как вопросительную и сказать «какая эта вещь существует?» (ма хува аш-шай мавджуд?), то высказывание будет ложным. Если от нашего вопроса «какая эта вещь?» требуется определение сути вещи, то после [определения] будет уместным вопрос о бытии вещи. Подтверждением тому высказыванию может послужить то, что если мы скажем «какая эта вещь?» о том, чего не видели, не зная о существовании вещи и что она собой представляет, то высказывание будет ложным. Требуется понимание смысла имени, поскольку запрашивается нахождение бытия вещи перед ее постижением. Так же становится вопрос о мере вещи, времени и месте, так как познание вещи происходит до определения ее бытия. Если мы скажем «где тот?» [человек], не зная о том, существует он на белом свете или нет, высказывание будет ложным. Также, если скажем «когда пришел?», не зная о том, пришел он вообще или нет, высказывание будет ложным.

Частица «какой?» (ма?) указывает на то, что требуется познание сущности вещи; она сочетается только с простым именем (муфрад) или с тем, что находится на

месте простого имени, например: какой человек, какое это солнце, какая эта луна, какое движение, какая тишина, какое лунное затмение. Последнее сложное [речение] идет на месте простого [речения]. При сочетании частицы со сложным, которое не выполняет функции простого, высказывание будет непонятным, к примеру: какой человек — животное, какая луна затмевается и тому подобное. Каждый вопрос обязывает спрашиваемого дать такой ответ, который удовлетворял бы спрос. То, что используется для выражения того, что определяется вопросом «какая эта вещь?» (ма хува аш-шай?), может быть одним из двух: или тем, на что указывается простым речением, или тем, на что указывается сложным речением. К примеру, в ответе на вопрос: «Какая эта вещь?» (предположим, что ответом будет слово «пальма») — отвечающий, когда говорит: «Эта вещь есть пальма», — использует для выражения простое имя. Когда же говорит: «Это дерево плодоносит финики», — он здесь использует для ответа сложное выражение. Каким бы из этих двух ответов ни отвечал отвечающий, в любом случае вопрос удовлетворяется: в первом случае — простым именем «пальма», а во втором — сложным речением. Если то, что необходимо ис-

пользовать для ответа на вопрос: «Какая эта вещь?» (ма хува аш-шай?), — выражается сложным предложением, тогда она будет называться «сущностью вещи» (махият аш-шай), а также «то, что указывает на вещь» или на «субстанцию вещи», или «на истинность вещи», или «природу вещи», или просто «субстанцией вещи»;

<sup>7</sup>/<sub>13</sub> — сюда относится частица, которая в сочетании с вещью указывает на необходимость познания ее формы (сигатун) и сущности (хайъатун). Форма вещи есть форма самой себя, т. е. такая форма, благодаря которой утвердилась сама сущность вещи. Например, форма стопы [ноги], благодаря которой утвердилось то, что относится к стопе, и если отсутствует та форма, следовательно нет и стопы, а если последняя существует, то [существует] и форма. Так же и относительно других вещей: если взять печать, то она является формой своей сущности, которой утверждается сущность вещи. Форма может передавать состояние вещи в процессе совершенства бытия ее сущности, например, рубашка. Ее материя в результате изготовления принимает форму, которой и определяется ее сущность. Когда рубашка укоротится, выцветет, утончится, т. е. имеется в виду укорочение, выцветание, утончение, то все это

будет формами рубашки, но не той формой, которой утвердилась ее сущность. Однако все это есть состояния рубашки, которые она обретает в процессе совершенствования, принимая различные формы и сущности. Если внимательно приглядеться к человеку, то он обладает формой и сущностью. Класс (синф), которым утверждается сущность вещи, называется формами сущности вещи, а другой класс, которым не утверждается форма, называется формами внешними к сущности вещи (ас-сияг ал-хариджа ан зат аш-шай).

Частица, которая в сочетании с вещью указывает на необходимость познания ее формы, — «как, каков, каким образом?» (кайфа?). Если мы спросим: «Какова вещь?» (Кайфа аш-шай?), — то этим мы стремимся определить ее форму или форму ее сущности, или форму, внешнюю к ее сущности. Когда мы говорим: «Каков Зейд?» (Кайфа Зайду?), — то пытаемся выяснить его настроение, злой ли он или в духе, здоров или болен, т. е. отвечаем формами, внешними к сущности Зейда. Бывает, что формы, которыми утверждается вещь, скрыты от людей, вот почему они [формы] не имеют известных имен. Когда спрашивают: «Какова работа этой вещи?» (Кайфа амалу

хаза аш-шай?), — то имеют в виду форму вещи. Внешней формой является то, когда люди, спрашивая о ней, используют частицу «как, каков?» (кайфа?). Вещи, которые используются для выражения форм (сияг), а также при ответе на вопрос о качестве вещи, называются качествами (кайфийат), и это время образовано от частицы, используемой при вопросе. То, что выражает форму сущности вещи (сигат зат аш-шай), называется сущностным качеством (кайфийа затийа), а некоторые называют его также субстанциональными качествами (кайфийат джавхарийа). То, что выражает внешние формы (синг хариджа), называется акциденциальными качествами (кайфийат ардийа), а иногда — несущностными (кайфийат гайри затийа);

<sup>7/14</sup> — сюда также относится частица, которая в сочетании с вещью указывает на необходимость отделения от другой вещи или на необходимость определения того, чем та отличается от другой вещи, например, «которая вещь?, который из них?» (аййу шай?, аййу-ма хува?). Этот вопрос употребляется тогда, когда судьба вещи неясна и есть вероятность ее замены другой вещью. Это возможно, конечно, при наличии чего-то другого.

Когда мы говорим: «Который из них

Зейд?» [и «Который это Зейд?»], — не зная ничего о нем, наш вопрос будет ложным. Что же касается вопроса: «Какой человек?» (Ма ал-инсон?), — то его можно задать, хотя не будет никого, кроме отвечающего на этот вопрос. Так же можно спросить: «Каков Зейд?» (Кайфа Зайду?), — хотя не будем знать никого, кроме него, и даже если не будет никого на свете, кроме Зейда. Но если спросим: «Который из них Зейд?» (Аййу хува Зейду?), — зная, что во всем мире нет никого, кроме Зейда, то вопрос опять-таки будет ложным. Все, что пригодно для ответа на вопрос о вещи «как, какой?» (кайфа?), должно соответствовать тому, чтобы быть пригодным для ответа на вопрос «какая эта вещь?» (аййу шай хува?). Но многое из того, что пригодно для ответа на вопрос «какая эта вещь?» (аййу шай хува?), не пригодно для ответа на вопрос «как, какой?». Когда одни качества служат формам, внешним к сущности вещи, а другие — познанию формы сущности вещи (маърифат сигат ашшай, то эти полезные качества становятся формами сущности вещей при их использовании в качестве ответа на вопрос «какова эта вещь?», который [ответ] выражает то, чем отличается вещь в своей [данной] сущности от другой. Также,

когда качества, которые служат формам, внешним к сущности вещи, используются на месте ответа на вопрос «какая эта вещь?», выражают то, чем отличается вещь в своем состоянии от другой. Отличие вещи в своей сущности от другой подобно отличию пальмы от стекла и меча от шерсти. Отличие же вещи от другой по своему состоянию подобно отличию Зейда от Умара: один здоров, другой болен, ибо очевидно, что Зейд отличается от Умара не тем, чем отличается он от «шерсти»;

$\frac{7}{15}$  — к ним относится такая частица, которая при сочетании с вещью указывает на необходимость постижения ее причины, например, высказывание «почему?», «что случилось?» и тому подобное. Будет правильным сочетание этих частиц с вещью, если ее бытие известно. Если мы скажем: «Что случилось, такой-то делает так-то и так-то?», — не зная, что он делает, высказывание будет ложным. Кроме того, эта частица чаще сочетается с тем, на что указывает сложное речение, например, «почему Зейд делает так?» и тому подобное. Иногда она сочетается с простым речением, когда под последним подразумевается что-то другое, например, «почему он вышел?», где под местоимением подразумевается Зейд.

Если под этим высказыванием понимается то, что понимается под высказыванием: «Почему Зейд вышел?», — то высказывание будет ложным. Вещь, с которой сочетается эта частица, должна вобрать в себя два обстоятельства: первое — должно быть известным ее бытие, а второе — она должна быть сложной. Также высказывание «что это?» (ма хува?) должно сочетаться с вещью, в которой соединены два обстоятельства: первое — должно быть известно ее бытие, второе — эта вещь должна быть единичной, т. е. простым речением или тем, что выполняет функции простого предложения.

Эти две частицы «что это?» (ма хува?) и «почему это?» (лима хува?) схожи в том, что бытие вещи, с которой они сочетаются, должно быть известным, и расходятся в том, что вещь, с которой сочетается «что это?», должна быть единичной, а вещь, с которой сочетается «почему?», — сложной.

(8). Соединяющие (равабит) частицы имеют множество разновидностей:

$^8/1$  — из них то, что в сочетании с множеством выражений указывает на то, что каждое из этих выражений имеет свое собственное значение, например, частица «либо» (имма);

$^8/2$  — из них то, что в сочетании с



вещью, бытие которой еще не достоверно, указывает на то, что какая-либо вещь обусловлена данной конкретной вещью, например [связки] «ин кана», «куллама кана», «иза кана», «мата кана» и тому подобное. Эти связки (рибатат) гарантируют связь последующего с предыдущим при наличии и первого и поэтому называются «гарантийная связка» (аррибат ал-мудамман) с той точки зрения, что указывают на то, что предыдущий гарантирует связь последующего с ним [предыдущим]. Например, «если войдет Зейд, выйдет Умар; если взойдет солнце, то будет день», так как восход солнца как бы гарантирует день [бытие его], хотя восход солнца еще не является фактом достоверным. Поэтому эти гарантийные частицы могут называться также условными (шарайт);

$\frac{8}{3}$  — к гарантийным частицам относится то, что обязательно сочетается с вещью, бытие или здравость которой является фактом достоверным, и указывает на то, что следующая за ним вещь необходима ему, например, «когда» (ламма) и «так как» (из): «когда взойдет солнце, будет день», «когда придет лето, усилится зной», «когда солнце и луна сойдутся, произойдет затмение». Как видно, эта частица указывает на то, что

первый, безусловно, вызывает второй после того, как утверждается бытие первого. Поэтому данная гарантийная частица называется (джазмун);

<sup>8</sup>/<sub>4</sub> — из них частица, которая в сочетании с речениями указывает на то, что каждое из них гарантирует отдаление другого, например, частица «что касается, то» (амма... фа). Она указывает на то, что вещи, которые сочетаются с ней, гарантированно отделены друг от друга любым путем, и поэтому называется связка, указывающая на разделение (инфисол), или разделительная связка (ар-рибат ал-муфассал), так как она указывает на то, что первый гарантированно отделяется от следующего за ним;

<sup>8</sup>/<sub>5</sub> — из них частица, которая в сочетании с вещью указывает на то, что она находится вне суждения, предшествующего вещи, изложенной в высказывании, и связь предыдущей вещи с последующей подразумевается, например, частица «однако» (лакинна, илля анна). Она используется исключительно для указания на то, что вещь, которая сочетается с ней, находится вне суждения (хукм), предшествующего тому, что изложено в высказывании. Например, «если солнце взойдет, то день будет», однако «солнце взошло». Высказывание, «если солнце взой-

дет» указывает на то, что восход солнца еще не достоверен. Частица «однако» вывела высказывание из суждения, в котором оно находилось вначале, и подразумевается то, что данное суждение все же существует, в каком бы состоянии ни находились части высказывания. Когда после этого высказывание будет сочетаться с суждением, то это будет означать, что предшествующее суждение не продолжится непрерывно, а его бытие станет достоверным только после повторения. Эти частицы называются частицами исключения (хуруф ал-истисна);

$\frac{8}{6}$  — те из них, что в сочетании с вещью указывают на то, что она является идеей к предшествующей вещи. Например, частица «для того, чтобы» (кай) и «для» (ли);

$\frac{8}{7}$  — из них то, что в сочетании с вещью указывает на то, что она является причиной вещи, предшествующей ей в предложении или в том, что читается, например, «потому, что» (лианна); «из-за, ради» (мин ажл); «со стороны» (мин кибал);

$\frac{8}{8}$  — из них то, что в сочетании с вещью указывает на то, что эта вещь является необходимостью предшествующей вещи, бытие которой является до-

стоверным, например, «таким образом» (фаизан) и тому подобное.

Вот это и есть виды простых речений. Выше нами были приведены только некоторые из разновидностей, необходимые для нашего исследования.

(9). Сложные предложения (ал-алфаз ал-мураккаба) состоят из вышеупомянутых разновидностей, т. е. имен (асма), глаголов (килам) и частиц (хуруф). Все предложения, состоящие из них, называются выражениями (акавил), а следовательно, частями выражений. Единичные предложения (алфаз муфрада), сочетаясь между собой, образуют целый ряд структур, состоящих из упомянутых разновидностей. Поэтому нет необходимости перечислять все возможные варианты сочетаний, однако стоит остановиться на одном из них. Когда сочетаются два имени, то одно становится прилагательным, а другое — существительным... Например, Зейд идет, Умар ушел. Как видно из этих двух словосочетаний, в каждом из них один становится существительным, а другой прилагательным, т. е. Зейд — существительное, а идет — глагол. Если к подобному словосочетанию добавить утвердительную частицу «инна» (понистине, действительно), то высказывание станет окончательно понятным, на-

пример: поистине Зейд идет; поистине человек — животное; действительно, любое животное — хищник. Во всех случаях мы можем ввести в сочетание местоимение «он», как, например, «Зейд, он идет». Все, что следует после частицы-местоимения «хува» и все, чему предшествует частица «хува», является прилагательным, например, лошадь есть животное, Зейд есть человек. Некоторые люди называют существительное подлежащим, а прилагательное — сказуемым, также могут называть прилагательное «ал-хабар» или «ал-мухбар бихи», а существительное — «ал-мухбир анху». В нашем высказывании Зейд является существительным, подлежащим и «мухбир анху», а «идет» является и прилагательным, и «хабар», и «мухбар бихи», и сказуемым. Подобного рода словосочетания могут состоять из имени и глагола и из двух существительных.

(10). Подобно тому как сочетаются те два речения на языке, так же соединяются их значения в душе (фи ан-нафс). Союз их значений в душе подобен союзу тех двух речений на языке. Подобно тому, как сочетание состоит из двух частей, союз в душе также состоит из двух значений. Одно из них — это то, на что указывает часть, которая называется су-

существительным, а другое — то, на что указывает часть высказывания, которая называется прилагательным. Например, «солнце взошло». Значение, понимаемое от слова «взошло», соединяется в душе со значением, понимаемым от слова «солнце», что приводит к образованию сочетания из двух значений, которые являются частями союза. Одна из них [частей] является значением части, которая есть прилагательное, а другая — значением части, которая есть существительное. Значение, понимаемое от существительного, называется также значением существительного, а значение, понимаемое от прилагательного, — значением прилагательного, например, «человек есть животное». Здесь значение, понимаемое от слова «человек», называется значением существительного, а понимаемое от слова «животное» — значением того, что есть прилагательное, сказуемое или «хабар». В логике принято называть значение существительного, подлежащего, или «ал-мухбир анху», субъектом (мавду), а значение сказуемого или того, что есть прилагательное, или «ал-хабар», — предикатом (махмул). Это подобно тому, что понимается от высказывания «Зейд есть человек». Значение, понимаемое от слова «Зейд», явля-

ется субъектом, а от слова «человск» — предикатом. Тому подобные примеры: «лошадь — животное»; «Сократ справедлив»; «Умар — белый»; «ворона — черная» — состоят из двух значений, одно из них — субъект, а другое — предикат.

(11). Значения, выражаемые именами, могут сказываться больше чем об одном субъекте, например, значение, понимаемое от высказывания «человек». Оно может сказываться о Зейде, об Умаре, Али и других, так как и Зейд человек, и Умар, и Сократ. Также «белый» может сказываться больше, чем об одном субъекте, также «животное», «стена», «пчела», «лошадь», «собака», «осел», «бык» и т. д., т. е. значения, понимаемые от всех этих [слов], могут сказываться больше, чем об одном субъекте. Значения, которые не могут сказываться больше, чем об одном субъекте, могут не сказываться вообще или, если сказываются, только об одном [субъекте]. К примеру, Зейд, Умар, эта лошадь, эта стена, т. е. все, что можно указывать на него одного. Таким образом, эти значения либо совершенно не сказываются о какой-либо вещи, либо, если сказываются, только о какой-либо одной из них, не более. Например, «Тот входящий есть Зейд», «Этот, который идет, есть Умар», «Тот, кто построил его,

есть такой-то», «Тот, кто выиграл, есть та лошадь». Предикаты во всех этих случаях сказываются об этом субъекте, который взят именно в этом высказывании, и совершенно недопустимо, чтобы сказывалось о других, кроме этого субъекта. То, что касается значения высказывания «человек», то оно, будучи высказано о каком-либо субъекте, может быть использовано в качестве предиката и другого субъекта. Значения, которые могут сказываться больше, чем об одном [субъекте], называются «универсальными значениями», «общими значениями», «значениями, сказывающимися о многих [субъектах]». Те значения, которые не сказываются больше, чем об одном, или вообще не сказываются о какой-либо вещи, или сказываются только об одном и не более, называются «единичными [значениями]» — ашхас.



## ПРИМЕЧАНИЯ

### О ПРОИСХОЖДЕНИИ НАУК

I. Этот небольшой по объему трактат (Китоб маробит ал-улум), пока известный только в латинском варианте, по содержанию и стилю изложения тесно примыкает к сочинению «Ихсо ал-улум». Перевод с латинского А. И. Рубина. См. приложение к кн.: *Григорьян С. Н.* Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960. С. 148—155.

### ОБ ОРГАНАХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО [ТЕЛА]

1. Перевод с арабского рукописного текста, включая примечания, осуществлен А. Л. Казибердовым.

В коллекции рукописей Института востоковедения АН УзССР имеется интересная рукопись «Сборник трактатов мудрецов» (№ 2385), составленная в 1664 году. В ней наряду с произведениями различ-

ных авторов содержится 17 произведений аль-Фараби, из которых 3 работы медико-философского содержания.

Рукопись трактата «Об органах человеческого [тела]» написана трудночитаемым мелким шрифтом (насталиком) на 5 листах (формат 18×24,5 см.) плотной бумаги восточного производства. Текст дошел до нас с многочисленными ошибками, повторами и пропусками. По этой причине некоторые места, в которых невозможно уловить даже приблизительный смысл, оставлены без перевода и обозначены многоточием. По техническим соображениям текст трактата разбит на отдельные фрагменты, которые обозначены цифрой, заключенной в скобки. В квадратные скобки взяты слова, отсутствующие в трактате и вставленные для пояснения текста.

Описание рукописи трактата см.: *Казибердов А. Л.* Сочинения Абу Насра аль-Фараби в рукописях Института востоковедения АН УзССР. Ташкент, 1975. С. 49—51.

2. Здесь и далее многоточием обозначены лакуны рукописи, не дающие возможности восстановить текст.

3. Аристотелю не принадлежит произведение под таким названием. Возможно, аль-Фараби имел в виду естественно-науч-

ное произведение Аристотеля «О небе», состоящее из четырех книг.

4. За неимением русского перевода книги Аристотеля «История животных» (осуществленного В. П. Карповым, но оставшегося, по сообщению В. П. Зубова, в рукописи), мы поясним данное изложение аль-Фараби словами В. П. Зубова: «Аристотель различал: а) части, делимые на однородные с целым части (омоиомеры, дословно «подобочастные»), например «мясо», которое делится на «мясо» же (сюда относятся также кости, жилы и т. п.); б) части, делимые на неоднородные с целым части (аномоиомеры, «неподобочастные»), например рука, части которой уже не называются рукою. Из последних те, которые образуют целое, состоящее из разных частей, называются членами (мели) — голова, грудная клетка и т. п.» (Зубов В. П. Аристотель. М., 1963. С. 159—160.

5. Под «практическим искусством» (сианаа файла), по терминологии Платона, «техне поэтика» в средневековье понимали определенные виды практической деятельности, ремесла, например столярное дело, врачевание.

6. См. прим. 4.

7. По сообщению академика АМН СССР В. Н. Терновского, Герофил, родившийся

в 300 г. до н. э. в Вифинии, установил различие между сухожилиями и нервами, проводящими ощущения, хотя в греческом языке и сухожилия, и нервы носили одно наименование — «нервы» (См.: *Клавдий Гален. О назначении частей человеческого тела. М., 1971. С. 5).*

**О ВОЗРАЖЕНИИ ГАЛЕНУ  
ПО ПОВОДУ ЕГО РАЗНОГЛАСИИ  
С АРИСТОТЕЛЕМ ОТНОСИТЕЛЬНО  
ОРГАНОВ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ТЕЛА**

1. Перевод с арабского Б. Я. Ошерович осуществлен на основании рукописи, хранящейся в фонде Института востоковедения АН Узбекской ССР. Описание рукописи трактата см.: *Казибердов А. Л. Сочинения Абу Насра аль-Фараби в рукописях Института востоковедения АН УзССР. С. 47—49.*

2. Аристотелю не принадлежит произведение под таким названием. Неизвестно, что имел в виду аль-Фараби: какое-то не дошедшее до наших дней произведение Стагирита или текст, лишь приписываемый Аристотелю.

3. «Доказательством» аль-Фараби называет «Вторую Аналитику» Аристотеля.

## ОБ ОРГАНАХ [ТЕЛА] ЖИВОТНОГО, ИХ ФУНКЦИЯХ И ПОТЕНЦИЯХ

1. К трактатам «Об органах человеческого [тела]» и «О возражении Галену по поводу его разногласий с Аристотелем относительно органов человеческого тела» тесно примыкает сочинение «Об органах [тела] животного, их функциях и потенциях». Это самое крупное и значительное из всех теоретических медицинских трудов аль-Фараби, хранящихся в фондах Института востоковедения АН УзССР (РФ № 2385(65)), датированное 1075/1664 г.

Перевод с арабского и описание трактата осуществлены А. Л. Казибердовым.

В этом трактате рассматриваются следующие философские и медицинские проблемы: учение о единстве функций различных частей животного организма, который как живое существо растет и размножается; учение о «переварении», где весьма подробно излагается физиолого-химический процесс («переварение», «гниение» и «выделение»), имеющий место в любом животном организме; учение о главном органе животного организма — сердце, источнике энергии и тепла; учение о мышечной деятельности, структуре и функции нервной системы и органов

чувств; учение о половых органах; учение о пищеварительной системе.

В трактате оспаривается и горячо дискутируется интересный для истории медицины вопрос: какой орган животного тела является руководящим органом и центром ощущения — «холодный и рыхлый мозг или горячее сердце, вместилище души и обладатель природного и жизненного духа»? Немало места уделено и учению о том, что организм животного тела управляется тремя органами — «сердцем, в котором возникает жизненный дух, движущийся по артериям и венам, мозгом, в котором сосредоточен психический дух, и печени, где выделяется физический дух».

Заслуживает внимания образное сравнение аль-Фараби функции и деятельности главного органа тела — сердца — с функцией и назначением центральной печи в общественной бане. Как центральная печь общественной бани посредством кирпичных каналов, пролегающих под полом бани и по стенам, распространяет тепло по всему помещению, так и сердце, являясь очагом природной теплоты, распространяет через вены и артерии по всему телу жизненную теплоту.

Весьма подробно рассматриваются соподчиненность и градация частей живот-

ного тела. Ученый проводит параллель между добродетельным городом, во главе которого стоит некий руководитель, и человеком, центральным органом которого является сердце. Как и во всех других философских и социально-политических сочинениях аль-Фараби, здесь проводится аналогия между городом-государством и животным организмом — преимущественно человеком.

Настоящему трактату предшествует небольшое послание анонимного автора, который, обращаясь к неизвестному для нас адресату, высказывает свои соображения относительно данного медицинского труда аль-Фараби. Он пишет, что солидарен со взглядами аль-Фараби, который правильно понял Аристотеля, и не согласен с концепцией Галена, которая является не чем иным, как концепцией Тимея и Платона.

Описание рукописи трактата см.: *Казибердов А. Л.* Сочинения Абу Насра аль-Фараби в рукописях Института востоковедения АН УзССР. С. 52—54.

## О ВАКУУМЕ

1. Перевод с арабского и турецкого текстов М. М. Хайрулласва, Б. Я. Ошерович. См.: Материалы по истории прогрессив-

ной общественно-философской мысли в Узбекистане. Ташкент, 1976. С. 140—146.

### **О НЕОБХОДИМОСТИ ИСКУССТВА ХИМИИ**

1. Перевод осуществлен Б. Я. Ошерович с арабского текста, опубликованного обществом турецких историков в своем бюллетене (Анкара, 1951. Т. XV. № 53).
2. «Минералогия» — псевдоаристотелевское произведение. Окончательно авторство Аристотеля было опровергнуто лишь в XIX—XX вв.

### **О НЕКОТОРЫХ ПРИНЦИПАХ ФИЗИКИ**

1. Извлечения из «Большой книги о музыке» (Китаб ал-мусика ал-кабир. Каир, 1967). Перевод с арабского К. Х. Таджиковой.

В классификации наук аль-Фараби музыка отнесена к числу математических наук. По его мнению, некоторые принципы изучения музыки взяты из ряда родственных наук. Другие же касаются естественной науки, т. е. физики, иные относятся и к геометрии, арифметике, многие же взяты из музыкальной практики различных народов.



## О МУЗЫКАЛЬНОЙ ГАРМОНИИ

1. Извлечения из «Большой книги о музыке» (Китаб ал-мусика ал-кабир. Каир, 1967). Перевод с арабского К. Х. Таджиковой.

Аль-Фараби развивает материалистическую концепцию музыки и освещает проблемы этого искусства в самых различных аспектах. Хотя музыка отнесена им к числу математических наук, это не исключало отношения к ней как к художественному творчеству, призванному эмоционально воздействовать на слушателя.

По степени воздействия на слушателя аль-Фараби различал три вида (рода) музыки: первый просто доставляет удовольствие, второй выражает (и вызывает) страсти, третий возбуждает воображение человека. Естественная мелодия, отмечал мыслитель, обладающая всеми вышеотмеченными качествами, — самая впечатляющая, прекрасная и наиболее совершенная.

Глубокий смысл философских, прежде всего эстетических, взглядов Абу Насра особо проявился при анализе им таких свойств действительности, как целесообразность, мера, пропорция, гармония и т. п., когда раскрывается связь прекрасного с другими категориями эстетики.

### СУЩЕСТВО ВОПРОСОВ

1. Перевод с арабского А. В. Сагадеева. В этом небольшом трактате в сжатой форме изложена сущность мировоззрения аль-Фараби.

Рукопись трактата представляет собой не разделенный на главы труд. При переводе по техническим соображениям текст был разбит на 21 часть.

Описание рукописи трактата см.: *Казибердов А. Л.* Сочинения Абу Насра аль-Фараби в рукописях Института востоковедения АН УзССР. С. 29—31.

### ОСНОВЫ МУДРОСТИ

1. Перевод этого трактата (Фукус ал-хикам) осуществлен известным арабистом М. А. Салье. Слово «фукус» буквально «драгоценные камни на перстне»; в данном случае оно может быть передано словами «основа», «сущность», «ядро».

В трактате в сжатой форме излагается сущность учения аль-Фараби, в частности точка зрения Второго учителя на сущность вещей, на бытие конкретной вещи, на видовое различие.

Само сочинение состоит из 58 тезисов. Они охватывают и рассматривают следующие проблемы: теология (1—9 тезисы), эсхатология (10), космология (11—13), психология (26—32), этика (14—25),

учение о происхождении человека (35—42) и теория познания (33, 34, 43, 44 тезисы). Что касается тезисов 45—58, то они, по всей вероятности, представляют собой уже наслоения анонимных комментаторов, поясняющие 9—17 тезисы основного сочинения. Поэтому в данное издание включены основные 44 тезиса, за исключением 11—29, 40 тезисов.

Описание рукописи трактата см.: *Казибердов А. Л.* Сочинения Абу Насра аль-Фараби в рукописях Института востоковедения АН УзССР. С. 17—19.

2. Т. е. обуславливающим бытие данной вещи.

3. Т. е. ясно представляет себе, что такое человек как таковой.

4. См.: Коран, 28, 88 (Первая цифра обозначает номер суры (главы), вторая — номер аята).

5. Т. е. не сотворена предвечно, а обусловлена причиной, существовавшей прежде ее создания.

6. Т. е. общее понятие охватывает множество частных вещей.

7. Разумное животное — человек, под неразумным животным подразумеваются все другие существа.

8. Т. е. необходимо-сущим, ибо ничто не может предшествовать необходимо-сущему.

9. Т. е. они существуют во времени, являясь преходящими.
10. Арабское «вахм». Из дальнейшего видно, что аль-Фараби имеет в виду инстинкт.
11. Инстинктом.
12. Т. е. заставляет человека смотреть не туда, куда надо.
13. Смысл этой фразы неясен. Текст рукописи, видимо, переписан не совсем точно.
14. Речь идет о галлюцинациях.
15. Т. е. по сновидению заключает о будущем.
16. Т. е. в частном.
17. Т. е. первосуший.

#### **АФОРИСТИЧЕСКИЕ ЗАПИСИ — «АТ-ТА' ЛИКАТ»**

1. «Ат-та'ликат» представляет собой сборник афористических записей (всего 101) аль-Фараби, относящихся к области метафизики, логики, физики, натурфилософии, психологии, математики. Полный список находится в сборной рукописи (Инв. № 2385/65) Института востоковедения АН УзССР. Согласно иностранным каталогам рукописей, списки данного трактата имеются также в библиотеках Берлина, Лондона и Тегерана. В 1927 г.

в Хайдарабате был издан сборник произведений аль-Фараби, куда включен и трактат «Ат-та'ликат».

Перевод текста и примечаний с арабского выполнен А. Л. Казибердовым на основе хайдарабатского издания и ташкентского списка. Большую помощь при переводе трактата оказал А. В. Сагадеев. 2. Так начинается первый после басмалы тезис в хайдарабатском издании. В ташкентском списке тот же тезис вводится словами «из них». Последующие тезисы начинаются вводными словами «и он сказал». Чтобы не повторять ненужных перед каждым тезисом вводных слов, переводчик заменил их нумерацией.

3. В хайдарабатском издании читаем: «но не ее причиной».

4. Сочетание «для тебя» имеется в ташкентском списке.

5. В хайдарабатском издании опущена целая фраза, которая восполнена по ташкентской рукописи.

6. Қоран, 53, 43(42) (первая цифра обозначает номер суры (главы), вторая — номер аята).

7. Здесь допущена неточность. Речь должна идти о месте, ибо «где?» может быть общим для ряда индивидуальных предметов.

8. Речь идет о человеческом существе.

9. Как в хайдарабадском издании, так и в ташкентском списке согласно контексту следует читать «должен».
10. Дословно «образующие начала».
11. Так в ташкентском списке; в хайдарабадском издании еще менее ясное выражение.
12. Буквально «это — это». В арабском языке нет связки «есть» и все последующее рассуждение касается объяснения этой связки для арабоязычного читателя.
13. Буквально «Зейд существует» (в качестве пишущего).
14. Для передачи связки «есть» в арабском языке употребляется слово «это».
15. Арабское слово «качество» как в хайдарабадском издании, так и в ташкентском списке неверно употребляется с частицей «фа» вместо «ва», в результате чего все предложение приобретает вопросительный характер, что явно противоречит контексту.
16. Буквально «аподейктика».
17. Речь идет о книге «Физика» (буквально «Слушание природы»).
18. Имеется в виду, что это определение точки, полученное в геометрии, служит началом для вышестоящей науки, а именно физики,

**ОТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ К РЕЛИГИИ**

1. Перевод с арабского Б. Қ. Тайжанова.
2. Фикх — мусульманское право.
3. Факих — знаток мусульманского права.
4. Сунна — совокупность рассказов (хадисов) о высказываниях и деятельности Мухаммеда; закон.

**КНИГА БУКВ (КИТАБ АЛ-ХУРУФ)**

(извлечения)

1. Перевод с арабского выполнен К. Х. Таджиковой по изданию: *Китаб ал-Хуруф*. Бейрут, 1969. «Книга букв». Комментарий к «Метафизике» Аристотеля. Издатель и автор предисловия Мухсин Махди.

Книга состоит из трех глав: I. Буквы и названия категорий; II. Происхождение выражений «философия» и «религия»; III. Вопросительные частицы, — включающих 33 раздела.

**ОТВЕТЫ НА ВОПРОСЫ ФИЛОСОФОВ**

1. Перевод К. Х. Таджиковой и Е. Д. Харенко с арабского (Каир, 1907) и немецкого текстов (*Дитерици Ф.* Философские сочинения аль-Фараби. Лейден, 1890, 1892 гг. См. также: Рукописный фонд Института востоковедения АН УзССР, № 2385).

Трактат представляет собой сборник различных, не связанных единством темы, ответов аль-Фараби на вопросы по проблемам формы и материи, субстанции и акциденции, космологии, теологии, теории познания, физиологии и др. Составляет из 43 различных по объему и по содержанию вопросов и ответов.

Описание рукописи трактата см.: *Казибердов А. Л.* Сочинения Абу Насра аль-Фараби в рукописях Института востоковедения АН УзССР. С. 26—27.

### ВВОДНЫЙ ТРАКТАТ В ЛОГИКУ

1. Перевод на основе арабского и английского текстов А. Шарипова. (См.: Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане. Ташкент, 1976. С. 128—132.)

### ИОАНН ГРАММАТИК

Данный список находится в сборной рукописи (Инв. № 2385(65)) Института востоковедения АН УзССР. Он датирован 1075/1664 г. и представляет собой сборник философских трактатов. Список трактата воспроизведен мелким насталиком на плотной бумаге восточного производства. В рукописи имеются лакуны,



затрудняющие осмысливание текста. Поэтому перевод трактата, осуществленный А. Л. Казибердовым, дан в изложении.

По сообщению средневекового арабского библиографа Мухаммада ибн Исхака ибн ан-Надима в «ал-Фихристе», Иоанн Грамматик в молодые годы был учеником некоего Савара. Позднее стал епископом монофизитской церкви в Египте. Иоанн Грамматик комментировал следующие сочинения Аристотеля: «Категории», «Метафизику», две «Аналитики», «Физику» и «Метеорологию». Кроме этого, он сочинил книги «О вечности мира» и «О творении мира», а также несколько трактатов по медицине.

Описание трактата см.: *Казибердов А. Л. Сочинения Абу Насра аль-Фараби в рукописях Института востоковедения АН УзССР. С. 45—47.*



# Аль-Фараби, Абу Наср

## ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНЫЕ ТРАКТАТЫ

*Утверждено к печати ученым советом  
Института философии и права  
Академии наук Казахской ССР*

Рецензенты:

доктор филологических наук И. Абдуллаев,  
доктор философских наук А. Файзуллаев,  
кандидаты философских наук Р. Баходиров,  
А. Хамидов

Зав. редакцией *Г. М. Ким*  
Редактор *В. В. Сирождинова*  
Художественный редактор *Н. Ф. Чурсин*  
Технический редактор *Е. М. Тахметова*  
Корректор *Г. А. Вылегжанина*

ИБ № 1899

Сдано в набор 18.04.87.

Подписано в печать 16.09.87. УГ12135.

Формат 70×90<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бум. тип. № 1.

Литературная гарнитура. Высокая печать.

Усл.-п. л. 18,13. Усл. кр.-отт. 18,53.

Уч.-изд. л. 12,98. Тираж 10 000.

Заказ 88. Цена 1 р. 10 к.

Издательство «Наука» Казахской ССР  
480100, Алма-Ата, ул. Пушкина, 111/113  
Типография издательства «Наука» Казахской ССР  
480021, Алма-Ата, ул. Шевченко, 28