

## Шихаб ад-Дин Сухраварди ИМАДОВЫ СКРИЖАЛИ\*

### Предисловие

Трактат «Имадовы скрижали» был написан Шихаб ад-Дином Сухраварди по просьбе Имад ад-Дина Абу Бакра б. Кара Арслана б. Давуда (правил 581/1185–600/1204). Имад ад-Дин был сыном четвертого и младшим братом пятого артукидского правителя земель Дийарбакра и Хисн Кайфы<sup>1</sup>. После смерти Нур ад-Дина, старшего брата Имад ад-Дина, в 581/1185 г. владения последнего были разделены, и Имад стал (относительно) самостоятельным правителем небольшой области Хартперт (Харпут). По всей видимости, он обратился со своей просьбой к Сухраварди уже после того, как стал правителем этой области<sup>2</sup>, — следовательно, «Имадовы скрижали» были написаны не ранее 581/1185 г.

По своему характеру эта книга является пропедевтическим сочинением в котором философские постулаты и, в особенности, их доказательства излагаются в заведомо упрощенном виде. Но насколько существенно это упрощение и в чем оно проявляется? Можно, пожалуй, указать на то, что, доказательства, как правило, даются суммарно, отсутствует диалог с воображаемым оппонентом (по образцу «если некто возразит — то мы ответим»). Кроме того, для подтверждения истинности большинства постулатов, наряду с философскими доказательствами (*барāхīn*), автор, как правило, приводит стихи Корана и изречения Пророка, его сподвижников и суфийских шейхов<sup>3</sup>, таким образом, апеллируя не только к разуму, но и к ве-

---

\* Предисловие, перевод с арабского Я. Эшотса.

<sup>1</sup> Артукиды (потомки Артука (ум. после 1086 г.) — туркменского племенного вождя и военного наемника, служившего сперва Византии, а затем Селджукидам) правили Дийарбаком и прилегающими областями с XI по XV век. В 1185 году они стали вассалами Салах ад-Дина (1138–1193), основателя династии Айюбидов.

<sup>2</sup> Сухраварди называет Имада «господином земель Амида и Дийарбакра» и «защитником повелителя верующих» (§ 2). Из этих титулов явствует, что его заказчик является относительно самостоятельным правителем (а не всего лишь близким родственником правителя).

<sup>3</sup> Любопытно, что из суфиев чаще всех (пять раз — § 29, 84) Сухраварди цитирует Халладжа.

ре (собственно, «доброму мнению» (*хусн аз-зани*)) своего адресата. По всей вероятности, путь двойного доказательства был избран Сухраварди потому, что он считал своего адресата недостаточно подготовленным к строгому философскому дискурсу.

Трактат был написан Сухраварди в последние годы его жизни, когда тот уже подробно разработал свою ишракистскую доктрину и, очевидно, написал свой главный труд — «Философию озарения» (*Хикмат ал-ишрāқ*)<sup>4</sup>. Но напрасно искать в «Имадовых скрижалях» даже конспективный обзор ключевых положений ишракизма (таких как положение о знании присутствия — *'илм хуḍӯри* или положения об иерархии, взаимодействии и аналогической градации — *ташкīк* подчиняющих светов — *аввār қāхира*). Однако трактат содержит в себе славословия солнцу (§ 92) и царскому фарру<sup>5</sup> (§ 94–95). Следовательно, работа дает представление о внешней, обрядовой стороне ишракизма, его культе светил и древних иранских царей-философов (практикованном Сухраварди и группой его последователей), но не о его собственно философском содержании.

Трактат состоит из Введения и четырех частей («скрижалей»). В этом выпуске публикуется русский текст Введения и первых двух частей; перевод третьей и четвертой скрижалей (каждая из которых по своему объему примерно равна общему объему Введения и первых двух глав) предполагается опубликовать в третьем и четвертом выпусках ежегодника.

Перевод с арабского выполнен по изданию: *Шухāб ад-Дин Йахйā Сухравардī*. Сэ рисāла аз Шайх-и Ишрāқ. Ред. Наджафқули Ҳабибӣ. Тех-рāн: Интишārāt-и анджуман-и шāхиншāхӣ-и фалсафа-и Ирāн, 1397/1977. С. 1–25. Выборочно использовался персидский перевод<sup>6</sup> (принадлежность которого перу самого Сухраварди, по-моему, спорна, так как арабские термины в нем зачастую переданы неточно и неумело, а общий смысл предложений нередко искажен) и французский перевод второй скрижали, выполненный А. Корбеном<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> В § 98 «Имадовых скрижалей» Сухраварди отсылает читателя к «Философии озарения» — следовательно, либо первая работа написана после второй, либо обе работы писались одновременно.

<sup>5</sup> Т.е. харизме, проявленной в виде исходящего из него света.

<sup>6</sup> *Shihaboddin Yahya Sohravardi*. Œuvres philosophiques et mystiques. Т. III. Ed. S.H. Nasr. Teheran-Paris: Adrien Maisonneuve 1970. P. 110–134.

<sup>7</sup> *Sohravardi*. L'archange empourpré: quinze traités et récits mystiques. Traduit du persan et d'arabe par Henry Corbin. P.: Fayard, 1976. P. 93–102.

## Перевод

Во имя Бога, Милостивого, Милосердного!  
Пособи, о Любезный (*латīф*)!

(1) Благословенно имя Твое, Боже, и поминание Тебя — превыше всего! Велико Твое могущество и высоко Твое слово! Хвала Тебе в начале и в возвращении, хвала Тебе в ином мире и в этом! Слава Тебе, о Творец чтойностей и Даритель жизни, Проливатель света и Свет светов, Управляющий всеми вращающимися! Ты — отдаленнейшая цель, начало и конец. Тебе [присущи] бесконечное совершенство и бесподобная слава (*маджд*), не знающая соперника. Ты не занимаешь пространства, и поэтому не постижим ни иллюзорным представлением (*вахм*), ни чувством<sup>8</sup>. Ты не субстанция, и поэтому не принадлежишь к общности какого-либо рода, и не акциденция, чтобы нуждаться в субъекте (*хāмил*) и во вместилище (*махалл*). Ты бесконечно бесконечнее бесконечного.

Благослови совершенные самости и превосходные души, и почти особенно нашего господина Мухаммада (мир ему!) превосходнейшим из Твоих благословений и лучшим из Твоих приветствий! И пособи нам тем, что приближает нас к Тебе, и удали нас от того, что удаляет нас от Тебя! Воистину, Ты — Щедрый и Великодушный!

(2) Затем [я скажу]: когда я получил несколько писем подряд от справедливого, победоносного (*музаффар*), поддерживаемого (*мансūr*) [Богом] правителя Имад ад-Дина, господина земель Амида и Дийарбакра, Кара Арслана бен Давуда бен Артука, защитника повелителя верующих (да сохранит Бог его величие и удвоит его счастье!), приказывающего мне срочно приступить к написанию очень краткого, но явно неподражаемого сочинения, содержащего то, что необходимо знать относительно начала и конца, согласно тому, как видят их обожествившиеся философы и превосходные опоры [учености], я поспешил повиноваться его указаниям и исполнить его желание. И ранее мне встречались краткие изложения, написанные некоторыми из новейших [ученых] для правителей своей эпохи и царей своего времени, — но я слышал, что те не получили от них [ожидаемой] пользы, поскольку авторы не пеклись о пользе обучения и не обратили должного внимания на способ разъяснения, оставив без изменения [все] научные термины первоисточника, — и, ради достижения частной выгоды, упустили из виду целокупную пользу. Потому я нашел нужным упростить терминологию там, где от этого не могли пострадать целокупные положения и основные предметы. И я назвал эту книгу «Имадовыми скрижалями», обезопасив ее высоким поминанием его [имени] и усмотрев доброе пред-

<sup>8</sup> Буквально: «ни иллюзорное представление, ни чувство не властны распоряжаться Тобой».

знаменовании [для нее] в его высоком уделе. Я включил в нее ряд тонких мыслей и несколько диковин. И я не думаю, что ранее было написано что-либо подобное ей. [Сперва] я доказал в ней основные положения, а затем подтвердил их [истинность] стихами Корана<sup>9</sup>. И, что касается целокупных принципов, то я утвердил один смысл вслед за другим, а затем сопроводил [это утверждение] свидетельством [Корана], стих за стихом. И то, что требовалось сказать, я разбил на введение и четыре скрижали.

### Введение

(3) Знай, что общий смысл (*ал-ма'нӣ ал-'ам̄м*) — это то, в чем соучаствуют многие, — как, например, смысл человечности и животности. И, воистину, Зайд и Амр соучаствуют не только в имени «человек», а лошадь и птица не только в имени «животное», но и в смысле этих имен, — ведь когда ты видишь мужчину, ты видишь не кошку или птицу, и ты определяешь их как человека и животное, если даже ты и не слышал, что того или другого называют человеком или животным.

А индивидуумом (*ал-амр ал-муташаххас̄с̄*) называется то, в чем в принципе не допускается соучастие [нескольких] — например, «этот человек» и все, на что возможно указать. И общий смысл существует только в уме (*зихн*), тогда как вне его каждая вещь обладает индивидуированной онотью, в которой с ней никто не соучаствует.

И, поскольку постижение вещи представляет собой получение тобой ее формы и подобия — и получаемое тобой, из числа знаний, есть не самость постигаемого, а [лишь] нечто соответствующее ей, так как если бы то, что у тебя, не соответствовало вещи, то ты не знал бы, какова она. И когда ты [впервые] видишь льва, то в твоём уме запечатлевается целокупное подобие льва, и после этого ты определяешь всякого льва, которого видишь, — маленького или большого, черного или красного — как льва, потому, что в твоём уме запечатлена неограниченная (=абсолютная) форма львиности, так что все львы соответствуют ей, невзирая на их различия.

(4) И знай, что [одна и та же] вещь может быть общей по отношению к одной вещи и частной по отношению к другой, — как, например, животное есть нечто более общее, чем человек, но более частное, чем тело, а тело — нечто более общее, чем животное, но более частное, чем субстанция.

<sup>9</sup> Буквально: «семью повторяемыми» — *саб̄ ал-мас̄ан̄ӣ* (аллюзия на коранический стих «Мы дали тебе семь повторяемых [стихов (?)] и великое чтение» (15:87)). Традиционно мусульманские комментаторы отождествляют «семь повторяемых» с семью стихами первой суры Корана. Однако, по мнению Г. Белла, под «повторяемыми» имеются в виду повествования о наказаниях, которые первоначально существовали отдельно от остального текста Корана (см.: *Bell R., Watt W.M. Introduction to the Qur'an. Edinburgh, 1970. С. 134, 143*).

(5) И знай, что вещи, которые соучаствуют в чем-то, по необходимости должны отличаться друг от друга посредством чего-то, чем особо наделена каждая из них, — наподобие тому, как обстоит дело с индивидуумами человеческого рода, соучаствующими в человечности, но отличающимися друг от друга случайными признаками (*хай'ām*), как то: чернотой, белизной, величиной, положением, объемом, направлением. И ты должен знать, что описание, которым описана вещь, может быть либо необходимым (=неотьемлемым) (*дарūrī*) для нее, как четность для [числа] «четыре» (и если действительность захочет получить «четыре» без [атрибута] четности, то это окажется для него невозможным, ибо [число] «четыре» невозможно отделить от четности), либо невозможным (то есть необходимо отсутствующим), как нечетность для [числа] «четыре», либо же возможным (ни наличие, ни отсутствие которого не является необходимым), как, например, стояние или сидение для человека.

(6) И описание вещи может быть либо более общим [по смыслу], чем сама вещь, как белизна по отношению к снегу (ведь всякий снег бел, но не все, что бело, снег), либо равным ей по общности и частности, как то: три угла для треугольника (ведь всякий треугольник имеет три угла, а все, что имеет три угла, есть треугольник). И описание, которое необходимо сопутствует вещи в аспекте ее частности, не обязательно присуще тому, что соучаствует с ней в [некоем более] общем смысле (так, жар присущ огню постольку, поскольку он огонь, а не постольку, поскольку он тело: ведь будь он присущим телу как таковому, то всякое тело было бы горячим).

(7) И когда ученые говорят о возможности, необходимости или невозможности чего-то по отношению к некой вещи, учитывают только то, что необходимо сопутствует ее чтойности (*мāхийа*) (а под «чтойностью» я имею в виду то, благодаря чему вещь является тем, чем она является), и не полагаются на индукцию (*истиқрā'*). А индукция, основанная на свидетельствовании, — это то, когда говорят: «Мы видели, что большинство таково, — следовательно, таковыми должны быть все»<sup>10</sup>. И это не сильный [довод] — ведь заключение о том, что неизвестно, может не совпасть с заключением о том, что известно. Например, некто может заключить, что все животные, продолжительно пребывая в огне, сгорают, — потому, мол, что я видел, что так бывает с большинством из них — как то: с человеком, птицей, лошадью и другими, но это заключение неверно и, может быть, говорящий это не видел, например саламандру, которой не вредит пребывание в огне.

(8) И тебе известно, что есть разница между бытием (*кави*) белизны в слоновой кости, бытием воды в кувшине и бытием человека в доме. Ведь

<sup>10</sup> Или: «Мы видели, что в большинстве случаев бывает так, — следовательно, так должно быть всегда».

белизна распространена по всей слоновой кости и для нее нет предела, дальше которого она не распространялась бы, в отличие от воды в кувшине и человека в доме — у тех обоих есть предел (*самк*) [местоположения]. И то, что, подобно черноте и белизне, распространяется по [всей] вещи, мы называем, упрощая термин, «случайным признаком» (*хай'а*)<sup>11</sup>, а то, в чем оно [пребывает], — «вместилищем» (*маҳалл*).

И случайный признак не перемещается из своего вместилища. Ведь в случае перемещения ему необходимо сопутствовали бы независимость в движении и самостоятельность [в бытии]. И тогда он был бы субстанцией, но он — случайный признак. И, кроме того, в состоянии перемещения ему необходимо сопутствовали бы три измерения — длина, ширина и глубина, а имея их, он был бы телом, но он — случайный признак, и невозможно, чтобы он был как телом, так и случайным признаком.

(9) А то из числа возможно сущего, что существует вне вместилища, мы называем субстанцией (при том, что [схожий] термин перипатетиков имеет другое содержание, о чем мы сказали в других местах, — однако это не вредит [достижению] нашей цели). А тело имеет (=занимает) место (*макән*), но не может иметь вместилища (*маҳалл*). И обладающее местом может перемещаться с него, в отличие от того, что растворилось во вместилище. И такая субстанция, на которую может указать [внешнее] чувство, именуется телом (*джисм*), и ей, по неизбежности, необходимо сопутствуют длина, ширина и глубина. И, поскольку тела соучаствуют в телесности, то неизбежно должно быть [нечто] разделяющее их, и таковым [разделяющим] является случайный признак. И когда ты видишь разделенность двух тел посредством черноты и белизны, при соучастии их в телесности, то знай, что эти [разделяющие признаки] добавочны по отношению к [их] телесности, так как две вещи не разделяются тем, в чем они обе соучаствуют.

И случайные признаки отличаются друг от друга тройким образом: 1) по различию их истины (*хақиқа*) — как, например, чернота и вкус (и они оба, находясь в одном вместилище, отличаются друг от друга своими истинами); 2) по различию их вместилищ, при совпадении их истины, — как отличаются друг от друга две черноты, [вместившиеся] в двух разных вместилищах; 3) по своей [отнесенности] к двум [разным] моментам времени, при совпадении вместилища двух особей одного вида, — как, например, теплота, которая первоначально присуща камню, и температура, которая появляется в нем потом. И, говоря короче, всякое различие — либо по истине (как, например, различие между человеком и лошадью), либо посредством чего-то пришедшего [извне] (как, скажем, различие между человеком и человеком).

---

<sup>11</sup> Термин «случайный признак» (или «фигура» — *хай'а*) Сухраварди в этом трактате использует как синоним термина «акциденция» — *'арад*.

(10) И знай, что некоторые считают, что тело делится на [частицы], которые не делимы ни чувством, ни иллюзорным представлением (*вахм*). И они называют [такую частицу] «единичной субстанцией» (*ал-джавахар ал-фард*) и утверждают, что тела составлены из таких единичных субстанций. Но философы (*хукамā'*) отрицают истинность бытия такой части тела, которая не приемлет деления в иллюзорном представлении, хотя и допускают, что возможно достигнуть такого предела малости, когда дальнейшее деление в акте невозможно, — но при этом возможность деления в иллюзорном представлении сохраняется. И они возражают [против существования неделимой частицы, говоря], что, если бы тело состояло из таких частиц, то, несомненно, чем больше бы их было, тем больше стала бы величина составленного из них [тела]. И если предположить, что некая частица находится между двумя другими частицами, то несомненно, что она не допустит их соприкосновения (*тамāс*) и каждая из них прикоснется к ней чем-то другим, и, таким образом, она (средняя частица. — Я.Э.) будет разделена. И также, если предположить, что [некая] частица находится в месте соприкосновения двух [других частиц], то каждая из них обеих прикоснется к ней не там, где [прикасается] другая, — и, таким образом, троица будет разделена. Одним словом, если эта частица существует, то то, чем она обращена в одну сторону, разнится от того, чем она обращена в другую, — и, следовательно, она делима.

(11) И знай, что невозможное взаимопроникновение (*ат-тада̄хул ал-мумтани'*) — это когда два объема соприкасаются таким образом, что их общая величина — не больше величины одного из них [в отдельности] и что они оба занимают пространство, которое не больше пространства, занимаемого одним из них.

Это то, о чем я хотел упомянуть в этом введении, ради подготовки почвы для достижения цели.

*Первая скрижаль*

**[ в которой говорится] о конечности расстояний  
и крайней точке неба и мира,  
[а также] о простых субстанциях элементарных тел и о том,  
что возникает из них**

(12) Знай, что все расстояния конечны, так как, если бы протяжение всех измерений было бесконечным, то бесконечным было бы и пространство мира. И если мы представим круглое, но щитовидное тело, и представим, что шесть прямых выходят из разных сторон его, разделяя его на шесть равных частей и продолжаясь бесконечно, то несомненно, что, по мере удаления от вышеупомянутого тела, углы [между прямыми] расширятся, и ясно, что они разделят пространство мира на шесть частей, —

и [получится] либо, что между каждыми двумя прямыми из шести, простирающимися в бесконечность, будет бесконечно великая величина (*қадр*)<sup>12</sup>, а это невозможно, поскольку она ограничена ограничивающими [его прямыми], либо, что между каждыми двумя прямыми — конечная величина, а сумма шести конечных частей конечна. И к [этому положению] приводят и другие доказательства, однако сие показалось нам наиболее ясным.

(13) **Положение.** После того, как установлена конечность расстояний, [знай, что] конечные цели протяженностей есть крайний предел указания и движения, который те не переходят. И ясно, что движение и указание не направлены на ничто, — напротив тому, они направлены на одну из сторон [некоторого] расстояния. В свою очередь, тело, которое является конечной целью указания, не должно быть проницаемым, поскольку необходимым сопутствующим следствием его проницания станет направление в две разные стороны движений двух разных его частей, тогда как мы сказали, что по ту сторону его нет ничего, и движение не может иметь места ни в какую сторону и в сторону ничто. И, после того, как ты узнал это, знай [также], что недопустимо, чтобы конечными целями направлений были различные тела, которые соединены вместе: ведь они сперва были получены [каждый отдельно], а [лишь] затем соединились, и, следовательно, их можно совокupить и разделить, — тогда как мы сказали, что не допустимо проницание (или: разрывание. — Я.Э.) (*ҳарқ*) конечной цели (=предела): ведь [, если допустить это,] получится, что их движение направлено в никуда и ничто, а это невозможно. И, следовательно, конечной целью (=пределом) направлений должно быть единое всеохватывающее нематериально созданное тело (*джисман ваҳидан муҳйтан ибда'ийан*), не составленное из частей.

(14) И недопустимо, чтобы нечто из этого всеохватывающего тела требовало низости, а нечто другое — высоты: ведь это — единое тело, части которого подобны друг другу, так как нет никакой причины для того, чтобы одни из них предпочли высоту, а другие — низость, и, следовательно, все они высоки. И так как низость заключается в предельно далеком расстоянии, а предельно далекое расстояние от охватывающего — это центр, то предельная низость — это центр. И центр не определяет охватывающее, ввиду того, что допустимо появление бесконечно многих потенциальных окружностей вокруг одной точки. И охватывающее есть определяющее (*муҳаддид*) [направления], и это — отдаленнейшее небо (*ас-самā' ал-ақса*). И определяющее не движется по прямой, так как по ту сторону его нет направления, — напротив тому, оно своим охватывающим (=окружностью) и центром является крайним пределом всех направлений. И об [истинности] вышесказанного свидетельствует [следующий] стих в Ниспосланном [Коране], после упоминания неба: «и в нем нет [каких-либо] щелей» (50:6),

<sup>12</sup> Т.е. бесконечное по величине расстояние.

тогда как всему, что не есть шар, необходимо сопутствует угол и щель (=отверстие). И это еще раз подтверждается Его словом: «Возведи взор: увидишь ли в них (небесах. — Я.Э.) какие-нибудь расщелины?» (67:3)<sup>13</sup>. А если бы дело обстояло не описанным выше образом, то это влекло бы наличие щелей в определяющем. И тем самым указывается также на отсутствии [в нем] пустоты.

(15) И невозможно, чтобы наполнением (*хайв*) определяющего или тем, что [находится] между любыми двумя телами, была пустота — и под пустотой я имею в виду ничто (*ла́ шай'*): ведь то, что между двумя отдаляющимися друг от друга телами, превосходит то, что между двумя приближающимися друг к другу телами, а то, в чем вмещается большое тело, больше того, в чем вмещается меньшее тело, — и, таким образом, пустота измеряема. Но как может то, что не является чем-либо, быть измеряемым? Если же оно обозначается как нечто и измеряемо, то, если оно измеряемо со всех сторон, то оно — субстанция, искомая указанием и имеющая длину, ширину и глубину (=высоту). И смысл тела, согласно тому как его принято понимать, заключается именно в этом. Затем, если в пустоте появляется тело, но [при этом] не уплотняет ее, то [получается, что] две величины проникают друг в друга, но это невозможно, — и как может сумма двух величин не превосходить каждую из них по отдельности? И весь мир полон, а по ту сторону определяющего нет ни пустоты, ни наполненности.

(16) И у места (*мак̄ан*) есть несколько признаков. Один из них [заключается] в том, что в нем находится тело и можно иллюзорно представить его перемещение с него. И местом не является то, над чем упрочилось тело: ведь тело — не в нем. И носитель акциденции не является для нее местом, так как ее перемещение с него нельзя представить. И, следовательно, место вещи — это внутренность (*ба́тин*), содержащая в себе [нечто] соприкасающееся с ней, и то, у чего нет содержащего его, лишено места.

(17) **Положение.** Движение есть [такой] случайный признак, чья устойчивость не представима, и оно делится на естественное (как, например, движение камня вниз), произвольное — *ира́диййа* (и это движение, которое может совершаться в разные направления, — как, например, движение животных) и принудительное — *қисриййа* (как, скажем, движение камня вверх).

(18) И ты узнаешь о своем отставании от чего-нибудь, когда проходит нечто из того, что различается по своей до-ности и после-ности. И, воистину, существует нечто непрерывно неустойчивое, из-за чего имеют место до-ности и после-ности, и, ввиду его определяемости и измеряемости, оно должно быть чем-то (или: вещью — *шай'ан*), так как чистое небытие не определяемо. [С другой стороны,] из-за его неустойчивости, оно должно

<sup>13</sup> Коран. Пер. Г. Саблукова.

быть связанным с движением. И это [нечто] — время, и время является величиной (=мерой) (*миқдār*) движения небесной сферы, [получаемой], если сложить в уме его предшествующее с последующим. И время делится на части, как то: годы, месяцы, дни и часы. И продолжительность бытия в прошлом называется «извечностью» (*азал*), а продолжительность бытия в будущем именуется «вечностью» (*абад*).

(19) И определяющее есть то, посредством чего объективируется место тела и обретают истинность направления прямых движений, и по его суточному движению исчисляют время. И если ты видишь, что солнце и звезды закатываются, а затем появляются в месте своего восхода, то нет сомнения, что они достигают места своего восхода посредством кругового движения, так как, если бы они повернулись вспять прежде совершения [ими полного] оборота, чтобы вернуться к месту [своего] восхода, то ты заметил бы это, и, благодаря возвращению солнца, день повторился бы дважды [подряд] — но это не так. И, следовательно, солнце и звезды преодолевают расстояние, которое примыкает к другой стороне земли. И движущееся делится на то, что движется в середине, — как, например, определяющее и небесные сферы, то, что движется к середине и чему необходимо сопутствует холод, и то, что движется от середины и чему необходимо сопутствует жар.

(20) И все, что движется по прямой, проницаемо, так как вид, по необходимости, отделяем от своего целого. И все проницаемое допускает соединение и отделение, и приятие [определенной] фигуры (=формы) (*ташаккул*) и оставление ее, либо с легкостью, либо с трудом. И в первом случае оно — влажно, а во втором — сухо. И, так как рассматриваемые нами тела не выходят за пределы тепла и холода, и сухости и влажности, то эти четыре качества сочетаются и из них образуются четыре части: 1) теплая и сухая, которая направляется к самому верху, и она — абсолютно легкая (и таким бывает огонь); 2) теплая и влажная (как, например, воздух), которая относительно легкая; 3) холодная и сухая, которая устремляется в самый низ, и это — земля; 4) холодная и влажная — и это вода, расположенная выше земли, но ниже воздуха, и она — относительно тяжелая. И если бы воздух не был легче воды, то бурдюк, наполненный воздухом, не тонул бы в воде только по принуждению и не плавал бы естественно, а если бы земля не была тяжелее, чем воздух, то прах, попав в воду, не тонул бы. И поскольку небесные тела (*самāvиййāt*) в принципе не допускают разделения и проницания — ни с легкостью, ни с трудом — то они ни влажны, ни сухи. А поскольку они не движутся по прямой — ни от середины, ни к ней — то они ни теплы, ни сухи. И они [также] ни легки и ни тяжелы, ибо легкость есть сила, которая движет тело вверх, а тяжесть — сила, которая движет тело вниз; они же отнюдь не движутся ни от середины, ни к ней. И, таким образом, утверждение тех, кто говорят, что они состоят из воды или огня, ложно.

(21) И элементные тела (*'унсуриййāt*) представляют собой ступень (*мартаба*), которая ниже ступени небесных тел, [и они расположены] в вогнутой полости (*мақ'ар*) сферы луны. И тела делятся на эфирные, имеющие прочные формы, и элементные, возникающие и портящиеся и имеющие изменяющиеся формы. И элементные тела испытывают воздействие эфирных — вспомни то, что тебе довелось свидетельствовать, как то: воздействия двух светил<sup>14</sup>. И эти элементные тела меняют свои качества — так, например, благодаря соседству воды с огнем, в ней исчезает холод и появляется теплота. И тела воздействуют друг на друга либо посредством противостояния (*муқāбала*) друг другу (как, например, светило освещает то, что находится напротив него), либо посредством соседства (*муджā-вара*) друг с другом (как, например, огонь согревает то, что находится рядом с ним), либо же посредством прикасания (*мулāқāt*) друг к другу (как, например, огонь сжигает то, к чему он прикасается, из числа того, что приемлет его след).

Есть три подготовительные причины (*асбāб*) теплоты. Первая из них — соседство с горячим телом (например, огнем). Часть [ученых] отрицают переход [тела] в другое состояние и полагают, что вода не согревается, но что в нее проникают частицы огня и, вместе с ними, теплота. Но если бы было так, как они утверждают, то железные и медные сосуды нагревались бы медленнее, чем глиняная посуда, по причине большего препятствования [первых] проникновению [частиц], но это не так. В свою очередь, лед охлаждает то, что находится выше его, а частицы его не поднимаются вверх. Следовательно, нельзя не признать переход в другое состояние.

Вторая причина — лучи: ведь ты видишь, что вещь нагревается в лучах солнца (и вспомни о зажигающем [вещи] зеркале, которое зажигает то, что стоит напротив него, вследствие интенсивности (*шидда*) приятия им лучей, по причине отражения лучей, [исходящих] от [разных] сторон зеркала в его вогнутой середине).

И некоторые считают, что луч является телом, нагревающимся из-за его прохождения над сферой огня, но их утверждение неверно. И, воистину, если бы луч был телом, то, если внезапно заслонить окошко или накинуть нечто на светильник, можно было бы свидетельствовать его движение или покоение. Но, так как это, по необходимости, ложно, то он является акциденцией. И, [кроме этого], если бы он был телом, то он должен был бы естественно двигаться вверх, а не вниз, но дело обстоит не так, — напротив, он — акциденция. И он не перемещается, [как перемещается тело], — напротив, он есть случайный признак, возникающий в теле, стоящем напротив солнца, сначала (=сразу) (*ибтида'an*), а не путем перемещения.

<sup>14</sup> Т.е., воздействия Солнца и Луны на земные тела (как, например, прилив и отлив в море).

Третья причина есть движение, ибо оно согревает, — и посмотри на то, что подвергается трению и тряске. Некоторые считают, что движение [само по себе] не согревает, а согревание здесь имеет место благодаря проявлению скрытых частиц огня. Но их [утверждение] опровергает то, что мы наблюдаем относительно воды и других жидкостей: ведь перед тем, как их сотрясти, они холодны как снаружи, так и изнутри, а после того, как они были сотрясены, они согреваются как снаружи, так и изнутри. И если бы согревание имело место посредством проявления скрытых огненных частиц, то при согревании внешнего охлаждалось бы внутреннее, — но это не так. И что касается того, что мы видим при добывании огня с помощью кремня, то этот огонь не выходит из камня или железа, — напротив тому, движение согревает воздух между ними и он превращается в огонь. Затем, если причина исчезает, то огонь [опять] превращается в воздух. И пламена и искры, которые скрываются от ока, в большинстве случаев становятся воздухом, так как, если бы они оставались огнем, то, что стало напротив их, воспламенилось бы — но это не так.

(22) И посредством сильного дутья воздух превращается в огонь, подобно тому как посредством сильного холода он становится водой. И то, что можно наблюдать относительно бутылок, внутри которых [образуется] лед, и металлических чаш, на поверхности которых [образуются] шарики из капель [воды], и это — не от просачивания (и горячая вода лучше подходит для просачивания, чем лед, но с ней такого не бывает), и не иначе, как воздух, из-за сильного холода, поразившего его, вследствие [их] соседства, превращается в воду; в свою очередь, вода из-за сильного жара становится воздухом. И иногда вода становится землей — и ты видишь жидкость, которая тотчас затвердевает, как камень, а земельные тела (*ардиййāt*) становятся водой, как ты видишь это у алхимиков, расплавляющих твердые камни и превращающих их в текучие жидкости. И если ты видел в бане, что пар, благодаря теплоте, поднимается вверх, и сгущается, когда открывают дверь бани, и оседает в виде капель, и [также, если ты заметил, что] твое дыхание не видно в летней жаре, но оно сгущается в зимней стуже, образуя капли на твоих усах и бороде, которые иногда замерзают, то не удивляйся и сгущению пара посредством холода, именуемому облаком (*сахāb*), и выпадению с него капель, именуемых дождем, и превращению его в снег, и другим явлениям. И то, что нагревается посредством лучей, истончается и поднимается вверх, если оно сухо, называется дымом, а если влажно, то паром, и от них обоих происходят атмосферные явления. Пречист Тот, кто управляет всем мудро и совершенно! Пречист Проливающий щедрость, Вечный Благодетель! Пречист Он, и исход — к Нему!

(23) И знай, что когда мы говорим, что семя становится человеком, мы не имеем в виду, что семя пребывает вместе с человеческой формой, так, чтобы одна и та же вещь являлась как семенем, так и человеком; и [мы

также не имеем в виду], что семя полностью перестает существовать и человек создается совершенно заново, а семя — не то, из чего создан человек. И дело обстоит не иначе, а так, что субстанция, имеющая случайные признаки, посредством которых семя становится семенем, теряет форму семени и получает форму человека, — и то же самое происходит, когда вода становится воздухом или чем-то другим.

(24) И субстанция, форма которой изменяется подобным образом, называется первоматерией (*хайу́ла*). Если же она рассматривается с учетом ее измерений — длины, ширины и глубины, то она именуется телом. В свою очередь, если она рассматривается по отношению к наличествующим у нее случайным признакам, то она — вместилище. Опять, если она рассматривается по отношению к тому, что получаемо из нее, как то: видов, и того, что изменяется у нее, как то: формы, то она — материя, подобно тому, как Зейд по отношению к своему отцу называется сыном, по отношению к сыну — отцом, а по отношению к сыну своего брата — дядей со стороны отца. И отношение первоматерии к формам — покладистое (читай: приемлющее. — Я.Э.), подобно отношению железа к мечу и меди — к медному сосуду. И первоматерию называют также материей (*ма́дда*). И первоматерия элементарных тел — общая, она может снимать одну форму и облачаться в другую. Первоматерия небесных сфер, однако, не общая, то есть их формы упрочены, они не могут устраниваться [от своей первоматерии] и измениться. И из этих четырех матерей<sup>15</sup> рождаются три порождения — минералы, растения и животные. И, чем равномернее смесь этих матерей, тем более благородный вид она приемлет.

*Вторая скрижаль,*  
**[в которой говорится] о душе,**  
**и [также] кратко указывается на ее силы**

(25) Знай, что [внешнее] чувство — например, зрение — постигает [вещь] не иначе, как посредством связи по положению (*'алā́қа вад'иййа*), так что, когда вещь перестает находиться напротив [глаза], то она перестает быть видимой. Воображение же освобождает ее от этой связи, и в нем запечатлевается форма вещи, невзирая на ее отсутствие [от чувства]. Однако оно не может отделить ее от посторонних акциденций — как то: от места («где»), качества и положения. Разум же отделяет ее, делая то, что было чувственным и воображаемым, при наличии у него посторонних акциденций, умопостигаемым при отсутствии оных — так, он берет от животного форму, совпадающую для всех видов животных, малых и больших, с точки зрения их животности, и в ней соучаствуют муравей и слон.

<sup>15</sup> Т.е. элементов.

(26) Итак, мы доказываем [это положение] и говорим: если бы эта абсолютная форма пребывала в теле, то ей необходимо сопутствовали бы [некое] частное положение и [некая] частная величина и в ней не совпадали бы различающиеся [друг от друга особи<sup>16</sup>]. Но, так как они совпадают в ней, то она — отнюдь не в теле или в чем-то телесном. И, следовательно, ее вместилище, то есть ты, свободно от расстояний и направлений, и это — душа.

(27) Другое доказательство заключается в следующем: [нет сомнения, что] ты постигаешь умом абсолютную вещьность, без особенностей человечности, черноты и величины. И если бы ее вместилищем явилось тело, то, при разделении оного в иллюзорном представлении, форма вещьности [также] разделилась бы — ведь акциденция делится делением ее носителя. И либо каждая часть вещьности была бы вещьностью, и только, — и, таким образом, не было бы разницы между целым и частью (ведь целое тоже является вещьностью и только ею), либо, если каждая часть вещьности была бы вещьностью вместе с чем-то другим, из числа особенностей величины<sup>17</sup> и другого, часть оказалась бы больше целого. [Наконец,] если всякая часть вещьности не являлась бы ни [чистой] вещьностью, ни вещьностью вместе с особой величиной, тогда у вещьности была бы часть, не являющаяся вещью. И все это невозможно — и, следовательно, вместилище вещьности не является телом и не делимо.

(28) И ты также постигаешь понятие абсолютного единого (*ал-вāхид ал-мутлақ*), лишенное [какой бы то ни было] особой величины. И если бы его вместилище делилось, то делилось бы и само понятие, и, таким образом, единое не было бы единым, тогда как мы предположили, что оно — единое. Следовательно, его вместилище неделимо. И вместилище умопостигаемых (*ма'қўлат*) [вещей] не является чем-то [таким], что делится в иллюзорном воображении, на что можно указать и что имеет [частную] величину и положение. Напротив тому, оно — единая самость, лишенная мест и вместилищ. Преуспел тот, кто познал ее и усовершенствовал ее; в убытке тот, кто не познал ее и погубил ее, как сказано в Ниспосланном [Коране]: «Преуспел тот, кто очистил ее; обманулся тот, кто совратил ее» (91:9–10); и [в Коране] приводится стих о не познавших ее, и это Его слово: «[которые] забыли Бога, и Он заставил их забыть себя самих» (59:19)<sup>18</sup>, а также Его слово: «Воистину, Бог вращается между человеком и его сердцем» (8:24)<sup>19</sup>. И [слово] «сердце» здесь указывает на душу, а не на известный [телесный] орган, и это та самая душа, которую философы называют «глаголющей душой» (*ан-нафс ан-натика*), и в Ниспосланном есть стихи о ней — как,

<sup>16</sup> Или, согласно персидскому переводу, чтойности.

<sup>17</sup> Т.е. сочетанием вещьности и некой особой (=частной) величины.

<sup>18</sup> Пер. Г. Саблукова.

<sup>19</sup> Пер. Г. Саблукова, отредактированный мною. — Я.Э.

например, Его слово: «Затем Он выровнял его и вдохнул в него от Своего духа» (32:8), и этот стих подтвержден Его словом: «Когда Я выровнял его и вдохнул в него от Своего духа» (15:29) — и это сопряжение [глаголющей души с Богом] свидетельствует о ее благородстве, непричастности [к материальному миру] и ее бытии божественной субстанцией. И другой стих [говорит] о Мессии: «Его дух» (4:169), [при том, что] очевидно, что Мессия принадлежит к человеческому роду; и Его слово [о Марии]: «Она берегла свое чрево, и Мы вдохнули в него от Нашего духа» (21:91 и 66:12). И другой стих [о духе] — это Его слово: «Скажи: дух от повеления моего Господа» (17:87)<sup>20</sup> — и [учти, что] повеление отделено [от материи] и [что] Он сопряг его с Собой; и этот стих подтверждается Его словом: «Его свет подобен нише, в которой [горит] светильник...» (24:35).

(29) И душа есть Его повеление и Его свет, и то и другое ограничено сопряжением с Господством<sup>21</sup>. И она — то, на что указывает Пророк (да будет над ним молитва и мир!) своим словом: «Я ночевал у своего Господа, который накормил и напоил меня»; и она — та, кто ищет «высшего спутника». И ее имеет в виду Али (да будет доволен им Бог!) своим словом, когда он упоминает снятие с петель ворот форта Хайбара<sup>22</sup> и говорит: «Я снял их [не своей собственной силой, но] силой ангельской и душой, озаренной светом ее Господа»; и ее же имеет в виду Абу Йазид<sup>23</sup> своим словом: «Я сбросил с себя кожу, и [тогда] увидел, кто я [на самом деле]» и своим словом: «Я искал свою самость в двух сотворенных мирах<sup>24</sup>, но не нашел ее [там]»; и на нее [же] указывает Халладж<sup>25</sup> своим словом: «Моя самость проявляется там, где нет „где“» и своим словом (сказанным при распинании его на кресте): «Для единящего достаточно обособить для себя Единого» (*хасб ал-ваҳид ифрād ал-ваҳид лаху*)<sup>26</sup>; на восстановление (*ма'ād*) же он указал своим словом:

<sup>20</sup> Пер. Г. Саблукова, отредактированный мною. — Я.Э.

<sup>21</sup> Т.е. как повеление, так свет сопряжены с Господом.

<sup>22</sup> При штурме одной из укрепленных усадеб во время похода на оазис Хайбар (расположенный на расстоянии ста пятидесяти километров от Йасриба (Медины)) в мухарраме седьмого года хиджры / мае–июне 628 года н.э., согласно преданию, Али один снял с петель тяжелую дверь форта и оборонялся ею как щитом (позднее, чтобы поставить эту дверь на место, потребовалось восемь человек).

<sup>23</sup> Имеется в виду хорасанский суфий-маламат Абу Йазид Тайфур бен Иса ал-Бастами (или Бистами, ум. в 261/874 г.), известный своими экстатическими изречениями.

<sup>24</sup> Т.е. этом и потустороннем (или, по другой версии, эфирном и элементном) мирах.

<sup>25</sup> Абу 'л-Мугис ал-Хусайн ал-Халладж («Чесальщик шерсти», 244/857 — 309/922) — мусульманский мистик, известный, прежде всего, своим экстатическим изречением «Я есмь Истинный» (*анā 'л-хаққ*).

<sup>26</sup> Согласно другой версии: «Для **находящего** (или: нашедшего. — Я.Э.) достаточно обособить для себя Единого» (*хасб ал-ваджид ифрād ал-ваҳид лаху*). Рузбихан Бакли в своем «Толковании экстатических изречений» объясняет это обособление (*ифрād*) как разделение вечного и возникшего — *фарқ кардан-и қидам аз ҳудӯс* (*Рузбихан Бақли Ширāзи*. Шарҳ-и шаҳҳийāt. Ред. А. Корбен. Изд. 3. Техран: Тухӯри, 1995. С. 380).

*Убейте меня, о мои верные друзья!  
 Воистину, в моем убийстве — моя жизнь!  
 Моя жизнь — в моей смерти  
 И моя смерть — в моей жизни*<sup>27</sup>.

И он также имел в виду эту душу своим словом:

*Телом — святилище; сердцевиной — свет.  
 Вечен духом, всеведущим судией.  
 Духом он возвращается к своим господам;  
 Остовом остается в истлевшем прахе.*

И некто из суфийских шейхов указывает на нее, когда говорит: «Суфий [пребывает] вместе с Богом вне места», и когда говорит: «Суфий существует и, [вместе с этим], отделен [от бытия]. И Мессия указывает на нее своим словом: «Будьте как отец ваш небесный» (Мф. 5:48) и своим словом: «Мой отец и ваш отец» (Ин. 20:17), ввиду соотнесенности души с [миром] свято-сти; и он [также] имеет в виду ее, когда говорит: «Никто не восходит на небо, как только сошедший с небес» (Ин. 3:13). И о нашем пророке Мухаммаде (да будут молитва и мир над ним!) в Ниспосланном есть стих — и это Его слово: «Приблизился и подошел» (53:8), которому вторит Его слово: «Он был от Него на расстоянии двух луков или еще ближе» (53:9)<sup>28</sup>. И если бы его душа не освободилась от [уз] пространства (*хаййиз*), то было бы немислимым ее приближение к тому, кто лишен пространства. И другой стих [, свидетельствующий об этом], — Его слово: «Он — у высшего горизонта» (53:7), и ему вторит Его слово: «Он некогда видел Его у ясного горизонта» (81:23), указывая на духовное восхождение, благодаря ослаблению связи с телом.

### **Наставляющее напоминание**

(30) Знай, что кожа человека меняется, но самостно постигаемый (=воспринимаемый) его [образ] не меняется, и что его вид сохраняется, даже если многие из частей его [тела] гибнут. И для познания (=изучения) сердца, мозга и внутренних частей [тела] требуется вскрытие, но ты ощущаешь свою самость, не замечая [при этом] ни одной из частей своего тела, — и, следовательно, она отличается от всего<sup>29</sup>, так как ты постоянно помнишь

<sup>27</sup> Смерть для Халладжа — необходимое условие полного единения с Истинным. Однако установить, что именно Халладж подразумевает под этим единением, трудно. Кроме того, получить полное представление о его мысли из единственной сохранившейся его работы, написанной нарочито темным слогом, *Kitāb at-Ṭawāsīt*, нельзя. Цитируемые Сухраварди бейты — начало одного из самых известных стихотворений Халладжа (см. например: *ал-Ḥалладж*. Дивāн. Ред. Мухаммад Басил ‘Айūн ас-Суд. Байрūt: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2002. С. 125).

<sup>28</sup> Этот и предыдущий стихи приводятся в переводе Г. Саблукова.

<sup>29</sup> Т.е. от совокупности всех частей твоего тела.

о ней, забывая при этом обо всем, — но как возможно постигать умом нечто и помнить о нем, не постигая его части и не помня о них? Следовательно, ничто из этих частей не твое.

(31) Другой способ [доказательства]: мы говорим, что ты указываешь на свою самость [словом] «я» и отделяешь от своей яйности все, что [находится] в [твоем] теле и в мире тел, указывая на него как на «оно». И ты можешь вообразить его отделенным от тебя, но не можешь отделить свою самость от своей самости и указать сам на себя словом «он». Следовательно, ты не являешься частью мира тел.

(32) Другой способ [доказательства]: если бы питающая сила привносила в твое тело то, что она привносит, и [при этом] оно отнюдь бы не опорожнялось, то размеры твоего тела намного увеличились бы против прежних — но это не так. Следовательно, опорожнение неизбежно имеет место. И в твоём теле нет такой части, теплота которой не уменьшалась бы или которая полностью не заменялась бы посредством опорожнения. И так же обстоит дело со смесью и [животным] духом. Но твоя яйность не уменьшается и не заменяется — и, следовательно, она не смесь и не часть тела, и не нечто из мира тел.

### Правило

(33) Животному дано пять внешних чувств, и это — осязание, вкус, обоняние, слух и зрение; и у него есть и другие, внутренние, чувства — и их тоже пять. Первое из них — общее чувство (*ал-хисс ал-муштарак*), а второе — воображение (*хайāl*), и оба эти чувства расположены в передней полости головного мозга (первое — в передней части его; второе — в задней). Что касается воображения, то относительно его [существования] нет никаких сомнений, так как оно представляет осязаемые, зримые, вкушаемые и другие [чувственно воспринимаемые] вещи, и это указывает на то, что в нем сохраняются формы всех чувственно воспринимаемых вещей. В свою очередь, ты познаешь общее чувство благодаря тому, что ты отличаешь воображаемое тобой от свидетельствуемого тобой воочию, во сне и не во сне, после продолжительного смыкания глаз. И, воистину, если бы свидетельство имело место посредством воображения, то все воображаемое было бы свидетельствуемым. Итак, то, что свидетельствует формы всех чувственно воспринимаемых [вещей], есть общее чувство, и по отношению к пяти [внешним] чувствам оно — как будто водоем (*хавд*), в который, согласно пословице, «вливаются воды пяти рек». И оно (общее чувство. — Я.Э.) первым приемлет подобия всех чувственно воспринимаемых [вещей], а воображение является его хранилищем — и ведь сохранение не является условием приятия и то, что способно с легкостью принимать, нуждается в избытке влажности, а сохранение, [в свою очередь], нуждается в избытке сухости. Третье [внутренне чувство] — иллюзорное представле-

ние (*вахм*), и оно — то, что у животных наделяет чувственно воспринимаемые [вещи] чувственно не воспринимаемыми смыслами, — как, например, постижение кошкой [определенного] смысла в мышши, которое побуждает ее к нападению [на нее] и постижение мышью [некоторого] смысла в кошке, побуждающее ее к бегству. И в человеке это чувство вступает в спор с разумом (*'ақл*), потому, что оно — телесное чувство, не признающее того, что признает разум. Испытай это на позволении твоего разума ночевать тебе одному в доме, в котором находится покойник, и на испуге твоего иллюзорного представления — и их борьба указывает на их различие. Четвертое [внутреннее чувство] есть формообразующее чувство (*ал-мутахаййша*) и оно составляет подобия и определения. И если оно используется разумом, то оно называется мыслящим чувством (*ал-муфаккира*), и посредством его создаются [в виде дедукции от общего к частному] науки и искусства; и посредством его [также создаются] подражания в снах, и другое. И это чувство отличается от воображения — ведь воображение не распоряжается [формами], но [лишь] сохраняет их, в том виде, в каком они пришли [к нему], а формообразующее чувство составляет животного от разных частей (например, головы человека, шеи верблюда, спины тигра, и так далее). И оба эти чувства<sup>30</sup> находятся в средней полости [мозга], при этом формообразующее чувство расположено в ее задней части. Пятое [внутреннее чувство] есть память (*хāфиза*)<sup>31</sup>, и оно сохраняет все суждения иллюзорного представления и формообразующего чувства, а также [все] события, в их подробностях и согласно их соотношенностям. И его властелин находится в задней полости мозга. И различие этих чувств познается благодаря [наблюдаемому] расстройству одних при сохранении других, а места их расположения познаются благодаря тому, что то или иное чувство с необходимостью и неизбежностью приходит в расстройство вследствие расстройства места его расположения.

(34) И в животном есть [также] движущая сила (*кувва мухаррака*), и она — [сила] побуждающая и устремляющая. И эта сила разветвляется на вожделеющую (*шахвāниййа*), ищущую подходящее [для животного], и гневную (*гадабиййа*), стремящуюся удалить неподходящее [для него], и подчиняется воздействию воображения и постижения — одним словом, она подчиняется постигаемым [ею вещам], так как невозможно стремление к тому, что не постигнуто ни в каком отношении. И движущая сила, осуществляя движение, распространяется по нервам, подчиняясь [силе] устремляющей. И властелин двигательных импульсов (*мухракāt*) пребывает в сердце, подобно тому, как властелин постижений — в [головном] мозгу. И эти две силы — я имею в виду постигающую и движущую — присущи [только]

<sup>30</sup> Иллюзорное представление и формообразующее чувство.

<sup>31</sup> Букв. «сохраняющее [чувство]».

животному. Но оно, [помимо этих], имеет [также] силы, которые присущи как ему, так и растению. К последним относится питающая сила — *ал-з̄āз̄иййа* (и это сила, действующая в материи пищи с целью уподобить ее субстанции питающегося, с тем, чтобы она заменила выброшенное [из тела]), растительная (=вегетативная) сила — *ан-нāмиййа* (это сила, вызывающая увеличение [размеров] частей питающегося во всех направлениях, согласно их особому соотношению), порождающая сила — *ал-муваллида* (это сила, являющаяся причиной сокращения излишка материи, ради того, чтобы этот излишек стал началом другой особи, чтобы сохранить посредством нее вид, который не может быть сохранен самой особью). И питающей силе служат сила, притягивающая пищу (*ал-дж̄āз̄иба*), сила, переваривающая ее (*ал-х̄āдима*), и сила, отталкивающая неудобоваримое (*ад-д̄āфи ‘а*).

(35) Носителем всех сил, [присутствующих] в животном, является [животный] дух (*ар-рӯх*), который есть тонкое тело (читай: пар. — Я.Э.), исходящее с левой стороны сердца. И та его часть, которая поднимается в головной мозг и, благодаря охлаждению в нем, остывает до умеренной теплоты и приобретает себе властелина света, т.е. душу, называется душевным духом (*ар-рӯх ан-нафсāни*), и посредством него совершается приведение в движение (*тахри́к*) и постижение. А та его часть, которая направляется по венам от сердца к печени, называется природным духом, и посредством нее совершаются действия растительных сил. И если бы это тело не было тонким, то оно не могло бы проникнуть в нервную сеть. И если появляется помеха, препятствующая проникновению этого духа в некоторую часть тела, то эта часть тела отмирает. И это — не тот дух, который упоминается в Коране, в Его (превознесен Он!) слове: «Скажи: дух от повеления моего Господа» (17:87)<sup>32</sup>, ибо под этим последним имеется в виду глаголющая душа.

### Правило

(36) Знай, что не представимо бытие души прежде бытия тела, поскольку, если бы она существовала прежде тела, то была бы либо множественной (*мутакассира*), либо соединенной (*муттахида*) (читай: единой. — Я.Э.). Однако умножение невозможно без различающего (*мумаййиз*), но прежде [появления] тела не существует какого-либо различающего, как то: действий, воздействий и постижений. [С другой стороны], оставаясь единой, душа распоряжалась бы во всех телах и все тела имели бы единую душу — и, следовательно, все люди постигали бы то, что постигает один из них, но это не так. И если бы душа разделилась после того, как она была единой, то она была бы телом, но невозможность ее бытия телом была доказана выше. Следовательно, душа возникает вместе с телом. И на это указывают приве-

<sup>32</sup> Перевод Г. Саблукова, отредактированный мною. — Я.Э.

денные выше стихи о вдыхании [в человека Божьего духа]<sup>33</sup>, и другой стих — Его слово: «Мы послали к ней Нашего духа...» (19:17)<sup>34</sup>, до Его слова: «...чтобы даровать тебе чистого отрока» (19:19) — и этому стиху вторит Его слово: «...затем Мы производим его другим творением» (23:14), после упоминания телесного составления [человека]. И, согласно логическому определению (*хадд*) глаголющей души, она является бестелесной субстанцией, способной постичь умопостигаемые [вещи] и распоряжаться телами. И она — свет из числа Божьих светов, существующий вне места. Пречист Действователь чудес, Создатель оностей, Явитель знамений, Бог миров и Даритель жизни! Его — повеление и к Нему — возвращение. «Благословен Бог, лучший из творцов!» (23:14)<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Имеются в виду коранические стихи 15:29, 21:91, 32:8 и 66:12.

<sup>34</sup> Перевод Г. Саблукова, отредактированный мною. — Я.Э.

<sup>35</sup> Перевод Г. Саблукова, отредактированный мною. — Я.Э.