

# ИБН-РУШД



Источник сканирования - Избранные произведения  
мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв.  
Изд. Социально-экономической литературы  
Москва 1961. Академия Наук СССР,  
Институт философии. Составители: С.Н.Григорян и А.В.Сагадеев.

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

В 1153 г. Ибн-Рушд по приглашению альмохадского правителя Абд-аль-Мумина отправляется в Марокко, где организует местные научные и просветительские центры и знакомится через известного арабского философа Ибн-Туфейля с сыном Абд-аль-Мумина Абу-Якубом Юсуфом, получившим в это время сан «повелителя правоверных».

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

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

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

не дошли и известны только в древнееврейском и латинском переводах.

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

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

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

В настоящее издание включены два фрагмента основного произведения Ибн-Рушда «Опровержение опровержения». Перевод осуществлен по бейрутскому изданию (1930 г.).

## **ОПРОВЕРЖЕНИЕ ОПРОВЕРЖЕНИЯ (Фрагменты)**

Цель этих рассуждений — разъяснить, какой степенью правдоподобия и убедительности обладают положения, утверждаемые в книге «Опровержение»<sup>1</sup>, и (показать), что большая их часть не обладает достаточной степенью достоверности и доказательности.

### **Рассуждение, касающееся извечности мира**

Излагая доводы, приводившиеся философами в пользу извечности мира, Абу-Хамид<sup>2</sup> говорит:

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

Этот раздел состоит из четырех доказательств.

#### **Первое доказательство.**

Философы говорят: абсолютно невозможно, чтобы нечто имеющее начало во времени исходило от чего-то извечного. Ибо если предположить, например, что существует извечное и что мир начал возникать из него в определенное время, то станет ясно, что он не возникал раньше, так как раньше для этого не было определяющего начала, и существование мира было лишь чистой возможностью. Если мир имеет начало во времени, то немислимо, чтобы определяющее начало становилось или не становилось новым. Если бы оно не становилось новым, то мир оставался бы в том же состоянии чистой возможности, в каком пребывал раньше. Если же определяющее начало становилось новым, то относительно него можно было бы задать тот же

---

<sup>1</sup> Имеется в виду книга Газали «Опровержение философов»

<sup>2</sup> Абу-Хамид — Газали

вопрос, а именно: почему оно определяло именно в это «теперь», а не раньше? и тогда мы или получили бы бесконечный ряд или дошли бы до такого начала, которое определяет вечно».

Я говорю:

Это в высшей степени диалектическое<sup>3</sup> рассуждение, не обладающее той связностью, которая присуща доказательствам. Ибо его посылки суть общие понятия, а общие понятия несколько двусмысленны, в то время как доказательные посылки суть понятия субстанциальные и однозначные.

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

---

<sup>3</sup> Здесь «диалектическое рассуждение» — в аристотелевском смысле, то есть рассуждение, основывающееся на «вероятных положениях», на таких, которые кажутся заслуживающими доверия.

незнания геометрией к занятию геометрией и переход обучающего от необучения к обучению.

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

Также и «извечное», по мнению многих, говорится и об извечном самом по себе, и об извечном благодаря другому. Некоторые считают допустимыми известные изменения в извечном. Так, например, согласно каррамита<sup>4</sup>, в извечном допустимо существование временного желания, а согласно древним, допустимо возникновение и уничтожение первой материи, несмотря на ее извечность. Так же обстоит дело и с понятиями в разуме, находящемся в потенции, хотя он, по мнению большинства мыслителей, извечен. Но есть и такие изменения, кои вообще немислимы (такого мнения особенно придерживаются древние, хотя и не все).

Далее, одни действатели действуют по (своей) воле, другие же по своей природе, причем способ превращения возможного действия в действительное не одинаков для тех и других действателей, ибо для второго вида действателей требуется новое определяющее начало. Но является ли деление действателей на два вида законченным, или же доказательство должно нас привести к такому действателю, который не похож ни на действателя, действующего по своей природе, ни на действателя, действующего по своей воле, о котором мы можем судить, основываясь на самонаблюдении?

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

Абу-Хамид говорит:

«На это имеется двоякое возражение. Во-первых, можно спросить: почему вы оспариваете мнение тех, кто утверждает, что мир был сотворен некоей извечной волей, которая решила, чтобы мир существовал в то именно время, в какое он существует, а это значит, что его небытие длится до тех пор, пока это небытие не прекращается, а его существование начинается с того мгновенья, когда оно возникает? Извечная воля не позже-

---

<sup>4</sup> Каррамиты — сторонники Абу-Абдаллаха Мухаммеда бну-Каррама (ум. 868), придерживавшегося антропоморфической концепции бога.

лала создать мир раньше, потому мир и не начал существовать, а в то самое мгновение, когда он начал существовать, этого пожелала извечная воля. Какие возражения вы выдвигаете против этого убеждения и что в нем нелепого?»

Я говорю:

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

Ашариты<sup>5</sup> неизбежно должны были признать или первого действующего, или первый акт этого действующего, ибо они не могли допустить, что действующий, и когда он действует, и когда не действует, имеет совершенно одинаковое отношение к тому, что претерпевает действие. Несомненно, здесь должно быть новое состояние или не имевшееся ранее отношение; это необходимо бывает или в действующем, или в претерпеваемом, или в том и другом вместе. Но в таком случае если мы считаем, что каждое новое состояние необходимо имеет действующего, то для этого нового состояния требуется другой действующий, и тогда первый действующий не был бы первым и не довел бы своему действию, а требовался бы некий другой действующий, или же действующий, вызвавший то новое состояние, которое явилось условием акта этого действующего, тождествен этому (последнему) действующему. Тогда акт, который мы рассматриваем как первый акт действующего, не будет первым,

---

<sup>5</sup> Ашариты — мусульманские схоласты, последователи учения аль-Ашари (ум. в 935 г.).

ибо этому акту будет предшествовать другой акт, тот, который служит условием его совершения. Как видишь, это так и должно быть, если только не допустить, что бывают такие возникающие в действителях состояния, кои не нуждаются в причине своего возникновения. Это может показаться неправдоподобным, но только не тем, кто допускает существование вещей, возникающих самопроизвольно. Именно так утверждали древнейшие философы, отрицавшие существование действителя. Несостоятельность же этого утверждения ясна сама по себе.

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

Абу-Хамид, излагая взгляды философов, отвечает так:

«Философы утверждают: это совершенно невозможно, ибо все, что происходит, необходимо вызвано (чем-то) и имеет свою причину, и, подобно тому, как невозможно действие без начала, его вызывающего, и причины, так же невозможно, чтобы существовала причина, действие которой запаздывало бы, когда все условия, необходимо вызывающие его, его причины и элементы были бы налицо. И наоборот, когда налицо причина со



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

Я говорю:

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

Вот его рассуждение.

Абу-Хамид говорит:

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

Если бы мужчина произнес формулу расторжения брака с женой<sup>6</sup> и развод не произошел бы сразу, то было бы немислимо, чтобы расторжение брака наступило позже, ибо он сделал формулу развода причиной решения, опираясь на установления (людей) и принятые обычаи. Было бы немислимо, чтобы действие могло запоздать, за исключением того случая, когда развод обусловлен наступлением завтрашнего дня или приходом кого-то в дом; развод происходит не сразу же, а только тогда, когда наступает завтрашний день или когда кто-то входит в дом; в этом случае формула расторжения брака делается им причиной (развода), находящейся в связи с ожидаемым (событием). Но когда ожидаемого (события), то есть наступления завтрашнего дня или прихода кого-то в дом, в данное время еще нет, осуществление действия все еще зависит от наступления того, чего еще нет. Действие осуществляется только тогда, когда обстоятельства меняются, то есть с прихо-

---

<sup>6</sup> По шарияту, брак считается расторгнутым после того, как муж троекратно уведомляет свою жену о том, что он разводится с нею.

дом кого-то в дом или с наступлением завтрашнего дня. Так что если бы волящий даже пожелал отложить действие, вытекающее из его формулы, не поставив его в то же время в зависимость от дальнейших событий, то, по нашему мнению, это было бы невозможным, хотя бы он сам определил условие и сам свободно выбрал способ его выполнения. Если мы считаем это непонятным и недопустимым в вещах, основывающихся на установлениях (людей), то как же мы можем допустить это в вещах субстанциальных, подлежащих умозрительному рассмотрению и необходимых? Что касается нашего обычного поведения, то отставание осуществления желания от самого желания происходит только тогда, когда имеется какое-либо препятствие. А если имеются действительное желание и действительная способность (его осуществления) и если препятствия устранены, то запаздывание в осуществлении желания немислимо. Мы можем представить себе только отставание осуществления желания от принятия решения, ибо для осуществления действия недостаточно одного лишь решения; за решением писать не следует самого писания до тех пор, пока не возникает желания, то есть пока человек не побуждается к действию. Если с извечной волей дело обстоит так же, как с нашей волей к действию, то запаздывание осуществления желания может быть только при наличии препятствия, причем предварительный акт воли точно так же немислим, ибо сегодня я могу желать, (например), встать завтра, только принимая решение (об этом). Если с извечной волей дело обстоит так же, как с нашим решением, то последнего недостаточно для того, чтобы произвести ту вещь, относительно которой мы приняли решение: акт творения должен сопровождаться новым волевым побуждением, и здесь снова разговор будет идти об изменении. Но тогда перед нами вновь возникает та же самая трудность: почему побуждение или желание, или воля, или как тебе угодно назвать это, наступило именно теперь, а не раньше? Значит, или что-то наступает без причины, или же мы получаем бесконечный ряд. Вывод из нашего рассуждения следующий: имеется причина, все условия которой целиком выполняются, однако ожидаемое действие запаздывает и не осуществляется в течение времени, начало которого не может быть постигнуто воображением и для которого тысячи лет не имеют никакого значения; затем неожиданно, без добавления какого-либо нового обстоятельства и без осуществления какого-либо условия, производится действие. Все это нелепо».

Я говорю:

Этот пример с разводом, связанный с установлениями (людей), кажется подкрепляющим доводы философов, на самом же

деле он ослабляет их, ибо дает возможность ашаритам утверждать следующее: подобно тому как действительный развод отстает от произнесения формулы расторжения брака и откладывается до момента выполнения определенного условия, будь это вхождение кого-то в дом или нечто другое, так и возникновение мира через акт творения его всевышним Аллахом может задерживаться до того времени, пока не будет выполнено условие, от которого оно зависит, то есть до того времени, когда он пожелает, чтобы мир существовал. Но с вещами, основанными на установлениях (людей), дело обстоит иначе, чем с вещами, подлежащими умозрительному рассмотрению. Те захириты<sup>7</sup>, которые уподобляли вещи, основанные на установлениях (людей), вещам, подлежащим умозрительному рассмотрению, говорили: развод не обязателен и не становится действительным от осуществления условия, которое наступит по произнесении формулы расторжения брака, так как это был бы развод, который стал бы действительным, независимо от действия того, кто расторгает брак. В данном случае нет связи между понятиями, выражающими природу вещей, и понятиями, выражающими установления (людей).

Далее, Абу-Хамид говорит от имени ашаритов:

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

---

<sup>7</sup> Захириты — мусульманские богословы, придерживавшиеся буквального смысла Корана и выступавшие против его аллегорического толкования.

рочны, ибо извечная воля непохожа на волю, имеющую начало во времени, а что касается голословного утверждения о невозможности, то без подтверждающего доказательства одного его еще не достаточно».

Я говорю:

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

Затем Абу-Хамид, отвечая от имени ашаритов, говорит:

«Если кто-либо утверждает: мы знаем благодаря необходимости (мышления), что когда выполнены все условия, то причина без действия невозможна, ибо допустить это — значит оспаривать необходимость (мышления), то мы говорим (в ответ на это): какая же разница между вами и вашими противниками, если они говорят вам: мы благодаря необходимости (мышления) знаем нелепость рассуждений того, кто говорит, что одно (единичное) существо знает все универсалии без того, чтобы это (знание) вызывало множественность в его сущности и что-нибудь прибавляло к нему, и без того, чтобы множественность познаваемого вызывала множественность знания. Таково отношение вашего учения к всевышнему Аллаху, а учение это, по нашему мнению и исходя из нашей науки, в высшей степени нелепо. Вы, однако, утверждаете, что извечное знание и знание, имеющее начало во времени, — вещи несравнимые. Некоторые из вас, почувствовав нелепость этого, заявили, что всевышний Аллах познает только самого себя и что он одновременно умопостигающее, разум и умопостигаемое, что все это (в нем) едино. Кто-нибудь мог бы сказать: единство разума, умопостигающего и умопостигаемого — дело, конечно, невозможное, ибо явно нелепо предполагать существование какого-то творца мира, который не ведает своего творения. Извечный, если бы он знал только себя, всевышнего (слишком возвышенного, чтобы быть задетым вашими словами и словами всех

прочих отступников), оставался бы в полном неведении относительно своего творения».

Я говорю:

Все эти рассуждения сводятся к той мысли, что они, (мутакаллимы)<sup>8</sup>, не допускают возможности противоположного тому, что было выявлено о невозможности отставания действия от причины, без составления силлогизма, приведшего их к этому положению, но они утверждают это еще до построения доказательства, приведшего их к вере в сотворение мира во времени. Точно так же философы вовсе не отвергают очевидную необходимость множественности знания и познаваемого в том, что касается их единства во всеславном создателе, до того доказательства, которое, по их утверждению, привело их к этому учению об извечном. В еще большей степени это относится к философам, отрицавшим необходимость того, что творец обязательно должен знать свое творение, на том основании, что всеславный Аллах познает только самого себя. Это утверждение, будучи сопоставлено с противоположным ему утверждением, оказывается принадлежащим к такого рода утверждениям, кои так же порочны, как и их противоположности. Ибо нет такого доказательства, которое могло бы опровергнуть какое бы то ни было достоверное и общепризнанное знание о любом сущем. То, что может быть опровергнуто посредством логического доказательства, является лишь мнением, а не истиной. Поэтому если само по себе и достоверно известно, что познание и познаваемое образуют множество как в видимом, так и в сокровенном, то мы можем с уверенностью сказать, что у философов нет доказательства их единства во всеславном создателе; но если утверждение о множественности познания и познаваемого есть только мнение, то философы могут иметь доказательство своего положения. Точно так же если известно само по себе, что действие не отстает от акта действателя (но ашариты утверждают, что могут представить доказательство, опровергающее это положение), то мы можем быть вполне уверены в том, что такого доказательства у них нет. При возникновении разногласия в этом (или в подобном этому) вопросе все решается правильным рассуждением, которое не исходит из предрассудков и страстей, а доказывает на основе тех правил, благодаря которым в книге по логике достоверное отличают от мнимого. Так, если два человека спорят относительно какого-либо изречения и один из них говорит, что это изречение имеет стихотворный размер, а другой утверждает, что оно не имеет его, то окончательное суждение выносится на основе правильного рассужде-

---

<sup>8</sup> Мутакаллимы — средневековые мусульманские богословы-схоласты.

ния, способного отличить имеющее размер от не имеющего его, и на основании знания соотношений слогов в стихе. Подобно тому как отрицание стихотворного размера одним человеком не мешает воспринимать его другому, так и отрицание какого-либо положения одним не мешает другому считать это положение достоверным.

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

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

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

Я говорю:

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

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

Абу-Хамид говорит:

«Мы говорим им: как вы опровергнете ваших противников, если они скажут, что извечность мира невозможна, поскольку это приводит к утверждению о неисчислимом множестве и беспредельном количестве оборотов (небесных) сфер, хотя таковые

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

Я говорю:

Это вкратце сводится к следующему. Если ты представишь себе два круговых движения, совершающиеся в один и тот же промежуток времени, и ограниченные части этих движений, занимающие один и тот же отрезок времени, то отношение между их частями будет то же, что и отношение между самими этими двумя движениями, взятыми в целом. Так, например, если круговое движение Сатурна в тот отрезок времени, который мы называем годом, составляет одну тридцатую кругового движения Солнца за тот же отрезок времени и если ты представишь себе все круговое движение Солнца в соотношении со всем круговым движением Сатурна за тот же самый отрезок времени, то отношение между движениями, взятыми в целом, и их частями необходимо будет одним и тем же. Но если нет соотношения между двумя движениями, взятыми в целом, в силу того, что оба они потенциальны, то есть не имеют ни начала, ни конца, ни есть соотношение между частями, поскольку оба они актуальны, то не необходимо, чтобы отношение между целыми было тем же, что и между частями (как полагают иные, приводя для этого свои доказательства). Ибо нет отношения между

двумя величинами или двумя количествами, каждая из которых принимается как бесконечная. Так, например, когда древние предполагали, что движение Солнца в целом не имеет ни начала, ни конца, и что так же обстоит дело с движением Сатурна, они между ними не устанавливали никакого отношения, ибо тогда пришлось бы признать конечность обоих этих движений, взятых в целом, так же как конечность их частей. Это ясно само собою. Рассуждение Абу-Хамида внушает ту ложную мысль, что если части относятся друг к другу как большее к меньшему, то и целые (величины) относятся друг к другу как большее к меньшему. Но так должно было бы быть лишь в том случае, если бы целые (величины) были конечными. Но там, где нет предела, нет ни большего, ни меньшего. Если принять в этом случае какое-то отношение, в котором величины будут относиться друг к другу как большее к меньшему, то из этого будет вытекать другой нелепый вывод, а именно, что одно бесконечное может быть больше другого. Это нелепо, когда берутся две актуально бесконечные вещи, ибо в этом случае между ними существовало бы определенное соотношение. Если же берутся потенциально бесконечные вещи, то здесь вообще нет никакого соотношения. Таков правильный ответ на вопрос, а не тот, который приводит Абу-Хамид, излагая взгляды философов.

Вот каким путем разрешаются все те сомнения, на которые наталкиваются наши противники при разборе этого вопроса. Самое серьезное из всех этих сомнений выражается ими обычно так: если движения в прошлом были бесконечны, то в каждый данный отрезок времени не существует ни одного движения, перед которым уже не было завершено бесконечное число прошедших движений. Мысль эта верна и может пользоваться признанием среди философов, если только принять, что предшествующее движение является условием существования последующего, то есть если принять, что для существования одного движения необходимо, чтобы перед ним существовало бесконечное число причин. Но ни один мудрец не допускает существования бесконечного числа причин так, как его допускают дахриты<sup>9</sup>, ибо это приводит к заключению, что существуют действие без причины и движущееся без двигателя. Но когда логическое рассуждение привело некоторых к выводу, что есть извечный первый двигатель, существование которого не имеет ни начала, ни конца, и что деятельность его не может быть более поздней, чем его существование, то отсюда с необходимостью вытекало, что его деятельность не имеет начала, так же как не имеет

---

<sup>9</sup> Дахриты — так в средневековой арабской литературе называли мыслителей, утверждавших, что мир вечен.



начала его существование; в противном случае его деятельность была бы возможной, а не необходимой, и он не мог бы быть первым началом. Акты действителя, не имеющего начала своего существования, не имеют, следовательно, начала, также как и само его существование. А раз так, то из этого неизбежно вытекает, что ни одно из первых его действий не является условием для возникновения второго действия, ибо ни одно из них не есть действитель сам по себе, и их следование акцидентально. Философы допускали бесконечность акцидентальную, но не сущностную; более того, акцидентальная бесконечность является необходимым следствием существования некоего извечного первого двигателя. Это верно не только применительно к последовательным или непрерывным движениям, но и применительно к тому случаю, когда предшествующее рассматривается как причина последующего, как, например, когда один человек порождает другого, ему подобного. Ибо ряд актов порождения одного человека другим во времени при восхождении вверх необходимо приводит к некоему извечному первому действителю, который является самым первым как в отношении своего существования, так и в отношении порождения одного человека другим. То, что один человек порождается другим — и так до бесконечности — это акцидентально, а отношение предшествующего к последующему сущностно. Действитель, который не имеет начала ни для своего существования, ни для тех своих актов, кои он совершает без помощи какого-либо органа, не имеет и первого органа для совершения тех своих безначальных актов, кои по своей природе нуждаются в органе.

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

с «первым» и «последним», а именно то, что имеет «первое», имеет и «последнее», а у чего нет «первого», у того нет и «последнего». Но у того, у чего нет «последнего», ни одна часть не может иметь ни действительного конца, ни действительного начала, а то, у чего нет ни одной части, которая имела бы начало, не имеет действительного конца. Поэтому когда мутакаллимы спрашивают у философов, завершились ли те движения, кои предшествовали настоящему движению, то последние отвечают, что они не завершились, ибо из их положения вытекает, что не имеющее начала не имеет и конца. Поэтому внушаемая мутакаллимами мысль, будто философы допускают для этих движений конец, неверна, ибо, по мнению последних, завершается лишь то, что имеет начало. Для тебя уже ясно, что как приводимых Абу-Хамидом доводов, кои мутакаллимы выдвигают относительно сотворенности мира во времени, не достаточно для того, чтобы их рассуждения достигли степени достоверности и доказательности, так и доводы философов, приведенные и пересказанные им в этой книге<sup>10</sup>, не достигают степени доказательности. Именно это мы хотели разъяснить в нашей книге. Лучший ответ, который можно дать тому, кто спрашивает, из чего в прошлом исходил (творец) в своих действиях, это следующий: исходил он из того же, из чего исходил в своем существовании, ибо ни действия творца, ни его существование не имеют начала.

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

Абу-Хамид говорит:

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

Затем, опровергая это, он говорит:

«Мы отвечаем: числа делятся на четные и нечетные; все, что поддается счету, — будь то нечто еще существующее или нечто уже прекратившее существование, — необходимо выражается либо в четном числе, либо в нечетном числе. Следовательно, какое бы число мы ни предположили, мы можем быть уверены,

---

<sup>10</sup> Имеется в виду книга Газали «Опровержение философов».

что оно обязательно будет или четным, или нечетным, независимо от того, будем ли мы рассматривать исчисляемое как существующее или как несуществующее; если бы даже вещь перестала существовать, наше суждение о том, что число, в котором она выражается, было четным или нечетным, не исчезло бы и не изменилось».

(Я говорю:)

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

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

Абу-Хамид говорит после этого:

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

Я говорю:

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

В науке логики было выяснено, что именно подобное рассуждение есть слабая риторическая или софистическая форма ведения спора. Ответ здесь должен быть таким: то, что утверждается как необходимо истинное, истинно само по себе, а то,

что вы утверждаете как необходимо ложное, на самом деле не таково, каким вы его считаете. Ибо нет другого мерила, кроме вкушения<sup>11</sup>. Так, если бы один человек утверждал, что данное изречение имеет стихотворный размер, а другой бы говорил, что оно его не имеет, то вопрос решался бы вкушением человека, от природы наделенного здравым смыслом.

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

Абу-Хамид говорит:

«Если скажут: правилен взгляд Платона, а именно душа извечна, едина, она делится лишь в телах и после своего отделения от них она приходит в свое первоначальное состояние и вновь

---

<sup>11</sup> «Вкушение» в терминологии средневековых арабских философов обозначает непосредственное (интуитивное) познание.

становится единой, — то мы ответим: это еще омерзительнее, еще безобразнее и еще более достойно того, чтобы рассматриваться как противоречащее необходимости (мышления). Ибо мы говорим: душа Зейда — это не душа Амра или еще кого-нибудь другого; если бы она была той же самой, то это было бы нелепо по необходимости (мышления), ибо каждый сознает свою душу и знает, что она не есть душа кого-то другого; а если бы эти души были тождественны, то были бы также тождественными их знания, являющиеся существенными качествами душ и входящие во все те отношения, в кои входят души. Если вы скажете, что их душа едина и что она делится только благодаря своей связи с телами, то мы на это ответим так: деление единства, не имеющего ни объема, ни какого-либо другого количества, нелепо по необходимости (мышления). И как может единое стать двумя, и тем более — тысячей, а затем прийти в свое первоначальное состояние и вновь стать единым? Это мыслимо в отношении вещей, имеющих объем и величину, например в отношении воды в море, которая растекается на ручьи и реки, а затем возвращается в море, но как же может быть разделено то, что не имеет величины? Мы хотим всем этим показать, что философы могут поколебать убежденность своих противников в том, что извечная воля связана с сотворением во времени, только опираясь на необходимость (мышления). На самом деле эти философы ничем не отличаются от тех, кто утверждает противное, опираясь на ту же необходимость (мышления). Мы, таким образом, попадаем в безвыходное положение».

Я говорю:

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

Рассуждение, к коему прибегли здесь для доказательства ложности воззрения Платона, является софистическим. Ибо суть этого рассуждения сводится к тому, что душа Зейда или тождественна с душой Амра, или отлична от нее; на самом же деле душа Зейда не тождественна с душой Амра и потому отлична от нее. Но «различное» есть омоним. Равным образом

«тождественное» говорится о целом ряде вещей, называемых «различными». Души Зейда и Амра составляют, с одной стороны, единство, а с другой — множество; так, ты можешь сказать: они составляют единство со стороны их формы и множество со стороны их субстрата. Замечание же Абу-Хамида, что деление можно себе представить лишь в отношении того, что обладает количеством, ложно отчасти: оно верно по отношению к тому, что делимо само по себе, но неверно по отношению к тому, что делимо акцидентально, т. е. по отношению к тем вещам, кои могут быть разделены, лишь поскольку они существуют в том, что делимо само по себе. Так, например, тело делимо само по себе, а белизна делима акцидентально, то есть поскольку делимы тела, в которых она имеется. Точно так же формы и душа делимы акцидентально, то есть поскольку делим их субстрат. Душа более всего напоминает свет: свет делится, поскольку делятся освещенные тела, но становится единым, когда тела уничтожаются; таково же отношение между душой и телами. Приводить такие софистические доводы низко, ибо можно подумать, что Абу-Хамид не знает всего этого. Всем этим он хотел угодить своим современникам, и подобное поведение не имеет ничего общего с нравами тех, кто стремится выявить истину. Но, возможно, этот муж достоин оправдания, если принять во внимание условия времени и места, в коих он жил. Каков был этот муж, можно проверить по его книгам.

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

Абу-Хамид говорит:

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

Я говорю:

Что касается тех, кто выдает какую-либо самоочевидную истину за нечто от нее отличное, то с ними нельзя найти общий язык. Ибо всякий довод основывается на определенных посылках, равно приемлемых для обеих спорящих сторон. Когда же одна сторона в каждом своем высказывании противоречит другой стороне, спор с ней становится невозможным, в этом отношении подобных спорщиков нельзя считать за людей, и их следует проучить. Но если кто-то утверждает, что самоочевидная истина — не самоочевидная истина, так как в чем-то он здесь не

может разобраться, то вот для него лекарство: разобраться в том, в чем он еще не разобрался. Что же касается тех, кто не признает самоочевидной истины из-за врожденного недостатка, то втолковать ему что-либо невозможно никакими способами и прочувать его не имеет смысла. Ибо делать это значило бы следовать примеру того, кто заставил бы слепого признаться, что он будто представляет себе цвета или знает об их существовании.

Абу-Хамид говорит, приводя доводы философов:

«(Философы) могут возразить так: этот довод<sup>12</sup> может быть обращен против вас, ибо Аллах до сотворения мира был способен сотворить его, скажем, одним или двумя годами раньше, так как нет предела его могуществу. А затем он, как бы повременив немного с сотворением мира, создал его. Теперь спрашивается, была ли длительность его бездеятельности конечной или бесконечной. Если вы скажете конечной, то существование творца становится конечным; если же вы скажете бесконечной, то длительность, в которой имеется бесконечное число возможностей, окажется завершенной. Мы отвечаем: длительность и время, по нашему мнению, сотворены, но мы дадим настоящий ответ на этот вопрос, когда разделимся со вторым доказательством философов».

Я говорю:

Большинство тех, кто высказывается за сотворенность мира во времени, высказывается за то, что время было сотворено вместе с ним. Поэтому неправильно его утверждение, будто длительность бездеятельности творца должна быть или конечной, или бесконечной. Ибо то, что не имеет начала, не проходит и не заканчивается. Противник не может допускать, что бездеятельность имеет какую-то длительность. Относительно выводов, вытекающих из этого положения, можно задать следующий вопрос: возможно ли, если признать сотворенность мира во времени, чтобы граница, откуда мир начал существовать, находилась дальше от «теперь», в которое мы живем, или это невозможно? Если кто-нибудь ответит: это невозможно, то окажется, что он допустил некую ограниченную длительность, за пределы которой творец не может выйти, а это, согласно мнению мутакаллимов, ужасно и невероятно. Если же скажут, что эта граница может находиться дальше от «теперь», чем предел сотворенный, то можно спросить: не может ли находиться за этим вторым пределом другой, еще более далекий предел? Если они

---

<sup>12</sup> Довод относительно того, что настоящему предшествовало бесконечное прошлое.



скажут: да — а они не могут ответить иначе,—то мы скажем: вот мы и имеем бесконечное число длительностей, и вы должны признать — в соответствии с вашим доводом относительно вращений сфер, — что их завершение является условием существования отрезка времени, длящегося с тех пор. Если вы скажете, что бесконечное не завершается, то довод, который вы используете против ваших противников, исходя из вращений сфер, может быть обращен против вас в вопросе о возможности возникших отрезков времени. Если возразят, что разница между этими двумя случаями заключается в том, что бесконечные возможности относятся к длительностям, которые не стали актуальными, в то время как возможности вращения сфер уже превратились в действительность, то ответ будет следующий: возможности вещей принадлежат к их необходимым атрибутам, все равно, будут ли они, как полагают некоторые, предшествовать этим вещам или будут одновременны с ними. Следовательно, если до существования теперешнего вращения были невозможны бесконечные вращения сфер, то наличие бесконечных возможностей вращения сфер также невозможно. Но кто-нибудь может сказать, что, согласно рассуждениям некоторых о размерах мира, время (я имею в виду время существования мира) имеет определенную величину и невозможно существование какого-то времени, которое было бы больше него или меньше. Поэтому такие доводы не доказательны, и тот, кто признает мир сотворенным во времени, поступил бы последовательнее, если бы стал рассматривать время как нечто обладающее определенной величиной и не рассматривать возможность как нечто предшествующее возможному; точно так же он должен был бы рассматривать и пространственную величину как конечную. Однако пространственная величина может быть чем-то целым, а время чем-то целым быть не может.

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

«Как вы будете защищать себя от нападков тех, кто выдвигает против вас другой довод, основанный на необходимости (мышления). Они утверждают об извечности мира, исходя из того, что, поскольку дело идет о возможности для (божественной) воли выбрать какое угодно время, все времена равноценны, ибо нет ничего, что отличало бы данное время от предшествующего и последующего. Нет ничего нелепого в том, что можно выбирать более раннее или более позднее время. Ведь вы относительно белизны и черноты, движения и покоя утверждаете,

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

Мы отвечаем: мир существует так, как он существует, в то время, в какое существует, с теми качествами, с какими существует, в том месте, в каком существует, благодаря божественной воле, а воле свойственно отдавать предпочтение одной вещи перед другой, ей подобной; если бы извечная воля и не обладала этим свойством, достаточно было бы ее могущества. Но так как могущество имеет одинаковое отношение к двум противоположностям, а для различения одной вещи от другой требуется определенное выделяющее начало, то и говорят, что извечный обладает наряду с могуществом еще одним качеством — способностью отличать одну вещь от другой, ей подобной. Спрашивать, почему воля выделяет одну из двух подобных между собой вещей,— это все равно, что спрашивать, почему знание охватывает познаваемое, ибо ответ заключается в том, что знание выражает собою качество, природа которого заключается именно в этом. Точно

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

Я говорю:

Доказательства философов, приводимые им в этом разделе и обосновывающие невозможность возникновения чего-либо во времени благодаря акту извечного действителя, сводятся к тому, что в извечном действителе не может быть воли. Философы могут прибегнуть к этому доводу лишь в том случае, если они согласятся со своими противниками в том, что все противоположности (противоположности во времени, каковы предшествующее и последующее; противоположности в качестве, каковы белизна и чернота) равнозначны по отношению к извечной воле. Таким образом, согласно их мнению, существование и несуществование равнозначны по отношению к божественной воле. Допустив эту

посылку противников, хотя они и не признавали ее истинности, философы сказали им: природа воли такова, что она не может отдать предпочтения одной вещи перед другой, ей подобной, если нет выделяющего начала и признака, существующего в одной и не существующего в другой из двух подобных друг другу вещей; в этом случае выбор одной из двух вещей происходит по совпадению. Получается так, будто философы в своих рассуждениях допускают, что если бы извечный обладал волей, тогда то, что имеет начало во времени, могло бы произойти от извечного. Когда мутакаллимы не смогли дать ответа, они стали утверждать, будто природа извечной воли состоит в том, чтобы отличать одну вещь от другой, ей подобной, без наличия выделяющего начала, которое определяло бы его к тому, чтобы отдать предпочтение одному из двух подобных друг другу действий — так же, как природа тепла состоит в том, чтобы обогревать, и как природа знания состоит в том, чтобы охватывать познаваемое. Но их противники, (философы), отвечали так: это невозможно и немислимо, ибо две подобные друг другу вещи равнозначны для волящего, и его действие может быть связано с одной из двух подобных друг другу вещей лишь благодаря тому, что они не похожи друг на друга, то есть если одна имеет такое качество, которого нет у другой. Когда же они подобны друг другу во всех отношениях и когда не имеется абсолютно никакого выделяющего начала, воля будет одинаково связана с обеими вещами; а если она будет одинаково связана с ними обеими, то его действие — поскольку его воля есть причина его действия — не будет связано с одной вещью скорее, чем с другой, и тогда волящий или будет связан с двумя противоположными действиями сразу или не будет связан ни с одним из них, — оба эти предположения нелепы. Философы, таким образом, в первом рассуждении как будто согласились со своими противниками в том, что все вещи равнозначны по отношению к первому действителю, а затем принудили их признать, что для него существует выделяющее начало, которое предшествует ему, что нелепо. Когда мутакаллимы возражали им, что природа воли состоит в том, чтобы выделять именно одну из подобных друг другу вещей, то философы ответили, что это непонятно и не мыслится в идее воли. Философы, таким образом, как будто в корне отвергли то, что сначала предположили как истинное.

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

Абу-Хамид, защищая утверждения мутакаллимов о воле, говорит так;

«Здесь можно возразить двояким образом. Во-первых, против вашего утверждения, что вы не можете себе представить это: мы спрашиваем, знаете ли вы это по необходимости (мышления) или на основе логического рассуждения? Вы не можете утверждать ни первое, ни второе. Проводимое вами сравнение с нашей волей есть неправомерное сопоставление, подобное тому, которым вы пользуетесь применительно к божественному знанию. Знание всевышнего в уже отмеченных нами отношениях отличается от нашего знания. Поэтому нет ничего нелепого в том, что и божественная воля отличается от нашей. Более того, утверждать то, что вы утверждаете, — это все равно, что говорить, будто нелепо такое существо, которое не находится ни вне, ни внутри мира, ни в нераздельной связи с миром, ни отдельно от него; ибо нелепо это лишь применительно к нам. Правильный ответ заключается в том, что в этом виновно наше воображение, доводы же разума привели разумных людей к признанию указанного выше положения. Как же вы можете опровергать тех, кто утверждает, что доводы разума приводят к признанию во всевышнем способности отличать одну вещь от другой, ей подобной? Если нельзя применять к нему слово «воля», назовите это другим именем. Об именах спорить нельзя, ибо мы сами дали их вещам лишь с позволения божественного закона. Иначе же получится так, что слово «воля» введено в язык для обозначения того, что связано с определенной целью, а в отношении всевышнего этого сказать нельзя. Но здесь для нас важно не само слово, а его значение.

Все же, исходя даже из человеческой воли, мы вовсе не должны прийти к такому заключению, что это невозможно себе представить. Предположим, что перед человеком находятся два одинаковых финика; он с вожделением смотрит на них, но дотянуться до обоих сразу он не может. Конечно, он возьмет один из них, обладая способностью отличать одну вещь от другой, ей подобной. Мы можем предположить, что они не отличаются друг от друга по упомянутым вами качествам: по красоте, близости или сподручности, а возможность взять один из них остается. И тогда одно из двух: или вы скажете, что невозможно представить себе такую равнозначность по отношению к цели этого человека, — но это глупый ответ, ибо такой случай вполне возможен; или же вы скажете, что если мы допустим такой случай, то человек, с вожделением смотрящий на финики, весь век будет в нерешительности созерцать их, не беря ни одного из них, ибо сделать это он может, лишь обладая волей и свободой выбора, не связанной с определенным предметом желания. Это также нелепо, и несостоятельность этого ответа ясна по необходимости (мышления). Итак, каждый, кто изучает осуществление свободы выбора на основе самонаблюдения или умозрительным путем,

необходимо должен признать наличие способности отличать одну вещь от другой, ей подобной».

Я говорю:

В сути этого возражения можно различить две части. В первой части Абу-Хамид признает, что человеческая воля не способна отличать одну вещь от другой, ей подобной, поскольку они подобны, но доводы разума уже заставили нас признать наличие такого свойства в первом действителе. Считать, что такое свойство не может существовать, — это все равно, что считать, что немисливо такое существо, которое не находится ни внутри, ни вне мира. Согласно такому рассуждению, «воля», которая приписывается всевышнему и человеку, является омонимом, подобно «знанию» и другим свойствам, кои существуют в извечном иначе, чем в имеющем начало во времени, так что лишь согласно божественному закону мы называем это волей. Ясно, что это возражение — в высшей степени диалектическое. Ибо доказательство, приводящее к признанию наличия такого свойства, то есть к признанию начала, отдающего предпочтение сотворению одной вещи перед сотворением другой, ей подобной, предполагает признание предметов желания подобными друг другу. Однако предметы желания не только не подобны, но противоположны друг другу, ибо все противоположности могут быть сведены к противоположности бытия и не-бытия, которая является крайней формой противоположности; а противоположность противостоит подобию. Предположение же мутакаллимов, будто вещи, с коими связана воля, подобны друг другу, является ложным, о чем мы будем говорить в дальнейшем. Если они скажут: мы утверждаем, что они подобны только по отношению к первому волящему, который в своей святости слишком возвышен для того, чтобы иметь какие-либо цели, а две подобные друг другу вещи актуально различаются именно благодаря наличию целей, то мы ответим: что касается целей, достижение которых совершенствует сущность волящего, как обстоит дело с нашими целями, благодаря которым наша воля связывается с вещами, то применять их ко всевышнему нелепо, ибо воля, действующая таким образом, есть стремление к совершенству, когда имеется несовершенство в сущности волящего; но что касается целей, кои касаются сущности предметов желания, то достижение их не приносит для волящего ничего нового. Новое оно может принести лишь предмету желания, как, например, когда вещь переходит от небытия к бытию, ибо нет сомнения в том, что для нее, то есть для этой вещи, существование предпочтительнее несуществования. Таково отношение первой воли к существующим вещам: она всегда выбирает для них наиболее предпочтительную из двух противоположностей, причем она это делает сама и первичным

образом. Это — одно из двух возражений, содержащихся в этом рассуждении.

Во втором из них он уже не утверждает, что человеческая воля не может обладать таким свойством, а пытается доказать, что в отношении подобных друг другу вещей в нас существует воля, которая отличает одну вещь от другой, ей подобной, и приводит примеры этого. Так, делается предположение, что перед человеком находятся два финика, подобные друг другу во всех отношениях, и человек не может одновременно взять их оба. Делается предположение, что нельзя представить себе, чтобы один из них имел в его глазах какое-нибудь преимущество перед другим, и тем не менее он обязательно должен, взяв один финик, предпочесть его другому. Но говорить так значит вводить людей в заблуждение. Ибо, когда это допускается и предполагается волящий, коего нужда толкает съесть финик или взять его, тогда то обстоятельство, что он при этом возьмет один из фиников, еще не будет означать отличия одной вещи от другой, ей подобной. Это лишь допущение равнозначности двух подобных друг другу вещей; какой бы из двух фиников человек ни взял, его цель будет достигнута и желание будет удовлетворено. Его воля связана лишь с тем, чтобы различить между взятием одного из них и оставлением нетронутыми их обоих, а не с тем, чтобы взять определенный финик и различить между этим действием и оставлением другого (если предположить, что оба желания равны между собой); он не отдает предпочтения взятию одного финика перед взятием другого, а выбирает взятие одного из двух, какой случится, и отдает предпочтение взятию перед оставлением. Это самоочевидно. Ибо отличить один от другого — это значит отдать предпочтение одному перед другим, а человек не может предпочесть одну из двух подобных друг другу вещей, хотя, будучи единичными вещами, они не подобны друг другу, поскольку каждая из двух единичных вещей отличается от другой свойственным ей признаком. Если, следовательно, мы предполагаем, что воля связана с таким особым свойством одной из них, то можно себе представить, что воля направлена на одну единичную вещь скорее, чем на другую, в силу того, что между ними существует различие. Но в таком случае воля не связана с двумя подобными друг другу вещами как подобными. В этом заключается смысл первой части возражения.

Затем Абу-Хамид излагает вторую часть своего возражения, направленную против тех, кто отрицает существование признака, отличающего одну вещь от другой, ей подобной.

И он говорит:

«Вторую часть возражения мы выражаем так: вы в своем учении не обошлись без начала, отличающего одну вещь от дру-

гой, ей подобной, ибо мир существует по необходимой причине, придавшей ему именно это особое строение; почему же эта причина отдала предпочтение именно данному строению, а не другому? Невозможность отличить одну из двух подобных друг другу вещей одинаково относится и к (божественному) действию, и к естественной необходимости, и к необходимости (мышления). Вы, однако, можете сказать: общий миропорядок не мог быть иным, чем он есть; если бы мир был больше или меньше того, что он есть, то этот порядок не был бы совершенным; то же самое можно сказать о числе сфер и звезд. И все же вы утверждаете: в предмете желанья большое отличается от малого и многочисленное от малочисленного, вследствие чего они не подобны друг другу, а отличаются друг от друга. Но человеческая способность слишком слаба для того, чтобы воспринять, каким образом божественная мудрость определяет величины и качества вещей; она замечает эту мудрость лишь в некоторых вещах, например в наклоне эклиптики к экватору и в мудром устройстве апогея и эксцентрических сфер. В большинстве случаев тайна не раскрывается, но различия нам известны, и нет ничего невозможного в том, что одна вещь отличается от другой по той причине, что это связано с общим миропорядком. Что касается отрезков времени, то они совершенно одинаковы по отношению к возможности (возникновения мира) и к (его) порядку, и нельзя утверждать, что если бы (мир) был сотворен на мгновение раньше или позже, то (его) порядок был бы другим; эта одинаковость отрезков времени нам известна по необходимости (мышления).

На это мы отвечаем: хотя мы могли бы применить подобное же рассуждение против вашего довода относительно различных отрезков времени (ведь говорят, что всевышний сотворил мир в наиболее благоприятное для его сотворения время), однако мы не ограничимся этим опровержением, а в согласии с вашим собственным основоположением допустим, что существует различие в двух вопросах, относительно чего нет разногласий: во-первых, различие в направлении движения (сфер); во-вторых, определенное положение полюсов по отношению к эклипике при движении сфер. Что касается существования определенного положения полюсов, то оно доказывается так: небо—это сфера, движущаяся вокруг двух как бы неподвижных полюсов. Небесная сфера однородна в своих частях. Она проста, и это в особенности относится к высшей, девятой, совершенно беззвездной сфере. Сферы движутся вокруг полюсов, северного и южного. И мы говорим: из всех бесконечных противоположных точек нет, по мнению философов, ни одной пары, которую нельзя было бы представить себе в качестве полюсов. Почему же две точки на севере и на юге были избраны в качестве полюсов и в качестве неподвижных точек; почему эклиптика не могла проходить через такие два



полюса так, чтобы теперешние полюсы стали двумя противоположными точками эклиптики? Если мудрость обнаруживается в размерах и форме неба, то что же отличило место полюсов от других точек, так что быть полюсами были предназначены они, а не какие-нибудь другие из остальных частей и точек? А между тем все точки подобны друг другу и все части сферы равнозначны. Таким образом, мы попадаем в безвыходное положение.

Кто-либо может сказать: то место, на котором расположена точка полюса, отличается, возможно, от всех остальных мест особым качеством в том смысле, что оно является местоположением полюса и, стало быть, находится в покое, ибо оно не сдвигается в какую-нибудь сторону, не меняет своего расположения, положения или как угодно назовешь это. Все остальные части сферы при ее вращении меняют свое положение по отношению к земле и к другим сферам, и только полюс остается неподвижно на своем месте, и, возможно, это место более приспособлено к покою, чем остальные. Мы отвечаем: здесь вы объясняете все природным различием частей первой сферы; эта сфера перестает быть однородной в своих частях, но это находится в противоречии с вашим основоположением, ибо один из доводов, которыми вы доказываете необходимость сферической формы неба, состоит в том, что его природа проста, однородна и лишена различий. А самой простой формой является сфера, ибо, когда какой-нибудь вещи придают четверугольную, шестиугольную или иную какую-либо форму, необходимо, чтобы у нее были выступы в виде отличных друг от друга углов, а природу такой вещи уже нельзя считать простой. Хотя это ваше предположение находится в противоречии с вашим собственным учением, оно все равно неспособно опровергнуть довод ваших противников; остается вопрос об этом особом свойстве, а именно: могут ли остальные части приобрести это свойство или нет? Если скажут: да, то почему же это свойство присуще лишь некоторым из этих, подобных друг другу, частей? Если же ответят: нет, это свойство присуще только данному месту и оно отсутствует в других частях, то мы скажем: другие части, будучи телами, воспринимающими формы, необходимо подобны друг другу, и нет никакого основания считать, что данное место достойно этого свойства только потому, что оно часть тела или часть неба, ибо этот признак имеется и у прочих частей неба. Вот почему различие этого места должно было быть определено повелением (всевышнего) или способностью отличать одну вещь от другой, ей подобной. Следовательно, если философы придерживаются того взгляда, что все времена равнозначны в отношении сотворения мира, то их противники с полным правом могут утверждать, что все части неба равнозначны в отношении того свойства, благодаря которому они

могут находиться скорее в устойчивом положении, чем в изменчивом. Таким образом, мы попадаем в безвыходное положение».

Я отвечаю:

Рассуждение это сводится к следующему. Философы должны признать, что творец мира обладает способностью отличать одну вещь от другой, ей подобной, ибо мир, по-видимому, мог бы иметь не эту, а другую форму и не эти, а другие размеры: он мог бы быть больше или меньше того, каким он является теперь. Эти возможности, стало быть, равнозначны в отношении необходимости существования мира. С другой стороны, если философы будут утверждать, что мир мог бы иметь лишь одну особую форму, одно особое число тел и что эту равнозначность можно представить себе лишь в отношении отрезков времени при сотворении (ибо при сотворении мира ни один отрезок времени не был более предпочтительным для творца, чем другой), то на это можно им ответить, что сотворение мира произошло в наиболее благоприятное время. Но мы желаем показать философам два одинаковых явления, о которых они не могут утверждать, что между ними существует какое-то различие: первое — это особое направление движения сфер; второе — это особое положение полюсов по отношению к сферам; ибо любые две противоположные точки, если предположить, что они соединены линией, проходящей через центр сферы, могут стать полюсами. Но различие между этими двумя точками и всеми остальными точками данной сферы, кои равным образом могли быть подходящими для того, чтобы стать полюсами той же самой сферы, могло возникнуть лишь благодаря признаку, обособляющему одну из двух подобных вещей. Если же философы будут говорить, что не любая часть сферы могла оказаться местоположением полюсов, то на это им можно будет возразить: из этого следует, что части сферы не подобны друг другу, но вы же сами раньше утверждали, что природа сферы проста и что поэтому она имеет простую, то есть шарообразную форму. Равным образом, если философы будут утверждать, что сфера имеет части, не подобные друг другу, то их можно спросить: в каком отношении эти части оказались не подобными друг другу — произошло ли это по той причине, что они составляют (вообще) тело, или потому, что они составляют небесное тело? Но в обоих случаях было бы неправильно говорить об отсутствии однородности. Следовательно, говорит Абу-Хамид, если они имеют основание утверждать, что все времена равнозначны в отношении сотворения мира, то их противники также имеют основание утверждать, что все части неба одинаково могут служить полюсами и что не видно, чтобы полюсы отличались от других точек вследствие ли занимаемого

ими особого положения или вследствие пребывания их в особом неподвижном месте.

Таково вкратце возражение Абу-Хамида; но оно является риторическим, ибо многие вещи, необходимость которых может быть доказана, на первый взгляд кажутся лишь возможными. Ответ философов заключается в их утверждении о том, что мир, как они это доказали, состоит из пяти тел: из тела, которое не является ни тяжелым, ни легким, то есть из вращающегося сферического тела неба, и из четырех других тел. Из этих последних одно тело является абсолютно тяжелым — это земля, составляющая центр вращающегося сферического тела, а другое — абсолютно легким, это — огонь, расположенный на периферии вращающейся сферы. Следующее за землей тело — это вода; она тяжела по сравнению с воздухом и легка по сравнению с землей. Далее, за водой следует воздух — он легок по сравнению с водой и тяжел по сравнению с огнем. Причина того, почему земля абсолютно тяжела, состоит в том, что земля дальше всего отстоит от кругового движения, и поэтому именно она составляет устойчивый центр. Причина того, почему огонь абсолютно легок, заключается в том, что он ближе всего расположен к круговому движению. Тела же, расположенные между огнем и землей, совмещают в себе и то и другое, то есть и тяжесть и легкость, находясь в середине между этими двумя крайностями, то есть между самым далеким местом и самым близким. Если бы не было вращающегося тела, то не было бы ни тяжелого и легкого от природы, ни верхнего и нижнего от природы как в абсолютном, так и в относительном смысле. Равным образом тела не отличались бы по своей природе так, чтобы земле, например, было свойственно двигаться к одному особому месту, а огню — к другому. То же самое можно сказать и о телах, расположенных между огнем и землей. Мир конечен, так как он составляет сферическое тело; сферическое тело конечно по своей сущности и природе, потому что его ограничивает лишь одна поверхность. Несферические же тела конечны не по своей сущности, так как они допускают увеличение и уменьшение; они конечны только потому, что находятся в середине тела, не допускающего ни увеличения, ни уменьшения и поэтому конечного по своей сущности. А раз так, то тело, объемлющее мир, может быть только сферическим. В противном случае за телами либо были бы другие тела и так продолжалось бы до бесконечности, либо была бы пустота, а невозможность обоих этих предположений уже выяснена. Кто хорошо себе все это представляет, тот должен знать: любой, какой бы вы ни предположили, мир может состоять только из тел; эти тела должны быть или сферическими — тогда они ни тяжелы, ни легки, или несферическими — тогда они или тяжелы, или легки, то есть они должны состоять из огня, земли

и расположенных между ними тел; эти тела или вращаются, или окружены вращающейся периферией, ибо всякое тело движется или от центра, или к центру, или вокруг центра; благодаря движению небесных тел вправо и влево получилось смешение тел и возникли противоположности; благодаря этому движению четыре тела, то есть их части, находятся в непрерывном возникновении и уничтожении. Действительно, если бы прекратилось какое-нибудь из этих движений, то существующий миропорядок исчез бы, ибо ясно, что этот миропорядок необходимо связан с данным числом, в коем выражены эти движения (если бы это число было больше или меньше, то или существующий миропорядок был бы нарушен, или же был бы некоторый другой миропорядок), и что число, в коем выражены эти движения, таково или в силу необходимости существования окружающего нас мира, или же вследствие того, что этот мир наилучший.

Раз все это так, не спрашивай здесь доказательства всего этого, а если ты поборник доказательного знания, ищи эти доказательства там, где им место. Здесь же прислушайся к рассуждениям более убедительным, чем рассуждения мутакаллимов; если они тебе и не помогут приобрести достоверное знание, то хоть побудят тебя к приобретению такового путем изучения наук. Это будет тогда, когда ты представишь себе, что каждая небесная сфера есть живое существо в том смысле, что она обладает телом, имеющим определенные размеры и форму, и что она движется сама по себе в определенном, а не в каком случится направлении. То, что имеет такое свойство, необходимо есть живое существо; то есть, когда мы видим, что тело, имеющее определенное качество и определенные размеры, движется в определенном направлении само по себе, а не по какой-то внешней причине и не в каком случится направлении и что оно движется одновременно в противоположных направлениях, мы можем с уверенностью сказать, что оно есть живое существо. Мы говорим «не по какой-то внешней причине», потому что и железо движется к магнитному камню, когда он находится рядом с ним, и железо это движется от любого места, где бы оно ни находилось. Если это верно, то, значит, небесные тела имеют места, кои являются по своей природе полюсами. И было бы неправильным утверждать, что эти тела имеют свои полюсы в других местах. Ведь и земные животные имеют особые органы в особых местах своих тел для особых действий, и говорить о полюсах, что они могли бы находиться в других местах, было бы так же неверно, как, например, об органах передвижения земных животных, ибо эти органы расположены в определенных местах. Полюсы являются органами передвижения в живых существах, имеющих сферическую форму; единственное в этом отношении различие между сферическими и несферическими живыми существами

состоит в том, что в последних органы отличаются между собой как формой, так и силой, в то время как в первых они отличаются между собой только силой. Поэтому-то людям на первый взгляд казалось, что эти органы совсем не отличаются друг от друга и что, следовательно, полюсами могут быть любые две точки сферы. Если бы кто-нибудь сказал, что определенное движение в земном животном определенного вида может производить любая, какая случится, часть его тела или такая часть, которая находится в животном другого вида, то над ним просто посмеялись бы. Ибо всякое данное движение в каждом животном сосредоточено в том месте, которое больше всего соответствует природе этого животного, или в том месте, где это животное только и может производить движение. Точно так же обстоит дело и с небесными телами в отношении места их полюсов. Ибо небесные тела не едины по виду и не множественны по числу, а множественны по виду, подобно различным особям животных, хотя каждый вид здесь представлен лишь одной особью.

Тот же самый ответ может быть дан на вопрос о том, почему небеса движутся в различных направлениях: поскольку они живые существа, они должны двигаться в определенных направлениях — вправо и влево, вперед и назад, как это свойственно всем живым существам. Только у различных (земных) животных эти движения бывают различными как по форме, так и по силе, в то время как у небесных они различаются только по силе. Поэтому-то Аристотель и полагал, что у неба есть (стороны:) правая и левая, передняя и задняя, верхняя и нижняя. Различие небесных тел по направлениям их движения объясняется их видовыми различиями, и именно это различие в направлениях их движения составляет отличительное свойство их видов. Представь себе первое небесное тело как одно живое существо, природа которого обязывает его (то ли по необходимости, то ли вследствие того, что такое состояние является наилучшим) двигаться вместе со всеми своими частями с востока на запад, в то время как другие сферы принуждены своей природой двигаться в ином направлении. Направление, которое принуждено по своей природе принять тело вселенной, является наилучшим, ибо его тело наилучшее из тел, а лучшее среди движущихся тел должно иметь и наилучшее направление. Все это утверждается здесь только в виде уверения, но в своем месте это доказывается аподиктически. Таков очевидный смысл слов всевышнего: «Нет замены словам Аллаха» и «нет замены творению Аллаха». Если ты хочешь быть поборником доказательного знания, то искать доказательства тебе следует там, где им место.

Если ты поймешь все это, то ты без всякого труда поймешь и порочность доводов Абу-Хамида, утверждающего, что два противоположных движения равнозначны в отношении каждого

небесного тела и в отношении подлунного мира. На первый взгляд может показаться, что движение с востока на запад может быть свойственно также и другим сферам, кроме первой, и что первая сфера точно так же могла бы двигаться с запада на восток. А это, как мы уже сказали, равносильно тому, как если бы кому-нибудь показалось, что направление движения у рака может быть тем же, что и у человека. Подобного мнения относительно человека и рака ни у кого еще не складывалось, так как человек и рак отличаются друг от друга формой, но оно высказывается относительно небесных сфер, поскольку они имеют одинаковую форму. Перед тем, кто созерцает какое-либо произведение искусства, не раскроется мудрость этого произведения, если не раскрылись та мудрость, которую хотели воплотить в нем, и та цель, которая в нем преследовалась. Если он совершенно не понимает этой мудрости, то ему может показаться, что это произведение могло бы иметь любую, какая случится, форму, любой, какой случится, размер, любое, какое случится, расположение частей и любое, какое случится, сочетание их. Как раз подобное случилось с мутакаллимами в их высказываниях относительно небесного тела, но все это лишь поверхностные мнения. Тому, кто придерживается подобных мнений относительно произведений искусства, неведомы ни сами эти произведения, ни их творец; ибо мнения его неверны. Так же обстоит дело и с произведениями божественного творения. Пойми это положение, не спеши и не суди о произведениях всевышнего с первого взгляда, иначе ты станешь одним из тех, о которых Аллах (хвала ему!) сказал: «Скажи: известим ли мы вас о тех, кто больше всего потерял в своих делах, чьи труды пропали даром в этой дольной жизни, кто думает, что творит доброе». Да сделает нас всевышний Аллах проникательными и да снимет с нас пелену невежества! Воистину, он щедр и великодушен! Созерцание особых действий небесных тел подобно созерцанию царства небес, которое созерцал Ибрахим (мир ему!), о чем было сказано всевышним: «Так мы показываем Ибрахиму царство небес и землю, дабы он был в числе тех, кто уверовал». Теперь мы приведем рассуждение Абу-Хамида о движении. Вот оно.

Абу-Хамид говорит:

«Вторая часть доводов касается особого направления движения сфер, из коих одни движутся с востока на запад, а другие в противоположном направлении, хотя равнозначность направлений в отношении причины движения сфер такова же, как и равнозначность отрезков времени. Могут сказать: вращалась бы вселенная только в одном направлении, не было бы никакого различия в положении сфер, а такие отношения между светилами, когда они находятся друг от друга на расстоянии трети зодиака,

одной шестой зодиака или же находятся близко друг к другу, никогда не возникли бы, и вселенная оставалась бы всегда в одном и том же положении без всякой перемены; различие же этих отношений является началом всего, что возникает в мире. На это мы ответим: наш довод не касается различия в направлениях движения (сфер); мы признаем, что высшая сфера движется с востока на запад, а сферы, находящиеся ниже ее, — в противоположном направлении; но все, что происходит таким образом, происходило бы точно так же, если бы имело место обратное, то есть если бы высшая сфера двигалась с запада на восток, а низшие сферы — в противоположном направлении. В положении сфер возникли бы те же самые различия. Если мы примем, что эти движения являются круговыми и имеют противоположные направления, то оба направления будут равнозначными; почему же одно направление отличается от другого, ему подобного? Если скажут: раз оба направления противоположны друг другу, то как же они могут быть равнозначными? — то мы ответим: это все равно, что сказать: поскольку предшествующее и последующее противоположны в отношении существования мира, то как же можно говорить об их подобии? Однако философы как о чем-то известном заявили о подобии отрезков времени в отношении возможности возникновения мира и любого намерения сотворить его. Мы считаем столь же известным то, что положения, места и направления подобны друг другу в отношении полученного (сферами) движения и любого связанного с этим движением намерения. Стало быть, если философы могут говорить о различии там, где имеется подобие, то противники философов могут говорить о различии в строении вселенной».

Я говорю:

Из сказанного мною выше явствует, что этими доводами Абу-Хамид старается убеждать, (а не доказывать), и способ, каким следует на них ответить, очевиден. К таким приемам может прибегать лишь тот, кто не понимает возвышенной природы небесных тел и тех мудрых действий, для которых они были созданы, лишь тот, кто уподобляет знание всевышнего Аллаха знанию невежественного человека.

Абу-Хамид говорит:

«Если скажут: раз оба направления противоположны друг другу то как же они могут быть подобными, — то мы ответим: это все равно, что сказать: поскольку предшествующее и последующее противоположны в отношении существования мира, то как же можно говорить об их подобии? Однако философы как о чем-то известном заявили о подобии отрезков времени в отношении возможности возникновения мира и любого намерения

сотворить его. Мы считаем столь же известным то, что положения, места и направления подобны друг другу в отношении полученного (сферами) движения и любого связанного с этим движением намерения».

Я говорю:

Это — рассуждение, неправильность которого очевидна. Если бы кто-нибудь допустил, что возможности существования и несуществования человека были одинаково заложены в материи, из которой он был создан, и что это свидетельствует о существовании определяющего начала, действие которого было направлено на то, чтобы что-то существовало, а не на то, чтобы оно не существовало, то в таком случае нельзя было бы себе представить, чтобы возможности видения и не-видения в глазу были одинаковы. Ведь никто не может утверждать, что противоположные направления подобны друг другу, хотя можно утверждать, что для движущегося предмета они одинаковы и что поэтому оба направления могут привести к одинаковым последствиям. То же самое можно сказать о «предшествующем» и «последующем»: они не равнозначны, поскольку одно предшествует, а другое следует; говорить об их разнозначности можно лишь в отношении возможности их существования. Но все это неверно, ибо противоположности должны существовать в разных субстратах, и чтобы из одного субстрата в одно и то же время возникали противоположные действия — этого быть не может. Философы не считают одинаково возможными существование и несуществование вещи в одно и то же время; напротив, они считают время возможности ее существования отличным от времени возможности ее несуществования. Время, по их мнению, является условием возникновения того, что возникает, и уничтожения того, что уничтожается. Если бы время возможности существования вещи и время возможности ее несуществования были одним и тем же по отношению к ближайшей материи<sup>13</sup> ее, то ее существование уничтожалось бы возможностью ее несуществования, и возможность ее существования и несуществования зависела бы только от действующего, а не от субстрата.

Поэтому рассуждение тех, кто пытается с этой стороны доказать существование действующего, является доказательством лишь убеждающим, диалектическим, а не аподиктическим. Думают, что Абу-Наср<sup>14</sup> и Ибн-Сина, утверждая, что всякое действие имеет действующего, следовали по этому пути, но этот путь — не тот, по которому шли древние. Оба мужа следовали

---

<sup>13</sup> Под «ближайшей материей» Ибн-Рушд понимает материю конкретных вещей, в отличие от «первой материи», то есть материи, отвлеченной от всякой «формы».

<sup>14</sup> Фараби.



здесь за нашими, мусульманскими, богословами. В отношении же возникновения вселенной во времени, по мнению тех, кто верит в такое возникновение, предшествующее и последующее представить себе невозможно, ибо когда речь идет о времени, предшествующее и последующее можно представить себе лишь в отношении вот этого «теперь», а так как, по мнению богословов, до возникновения мира не было времени, то как же можно представить себе что-либо предшествовавшее тому «теперь», когда мир возник? Для возникновения мира нельзя установить определенное время, потому что до него либо вообще не существовало никакого времени, либо существовало бесконечное время; в том и в другом случае нельзя установить особое время, с коим была бы связана (божественная) воля. Поэтому было более подходящим назвать эту книгу просто «Книгой непоследовательности»<sup>15</sup>, а не «Непоследовательностью философов», ибо единственное, что эта книга дает читателю, это то, что она делает его непоследовательным.

Абу-Хамид говорит:

«Стало быть, если философы могут говорить о различии там, где имеется подобие, то противники философов могут говорить о различии в строении вселенной».

Я говорю:

Он хочет сказать вот что: если философы могут говорить о различии в направлениях движения (сфер), то их противники могут на том же основании говорить о различии в отрезках времени вопреки своей убежденности в их равнозначности. Это значит заниматься препирательством по поводу слов, а не спорить по существу дела, даже если и допускается сходство между различными направлениями и различными временами. Но это допущение может быть оспариваемо по той причине, что нет никакого сходства между различием во временах и различием в направлениях. Наш противник вынужден, однако, допускать это сходство между ними потому, что, согласно его утверждениям, оба они различны и оба они равнозначны. Но все это лишь диалектические рассуждения.

Абу-Хамид говорит:

«Второе возражение против основных доводов философов можно выразить в таком виде: вы считаете невозможным признать, что возникшее во времени сотворено извечным (существом), но все же вы должны признать это, ибо в мире происходят

---

<sup>15</sup> Традиционное название книги Газали — «Опровержение философов». В действительности термин «тахавут» означает «непоследовательность», «бестолковость».

события, а они имеют свои причины. Было бы нелепо полагать, что одни события вызывают другие события — и так до бесконечности; разумный человек не может поверить в такое. Если бы такое было возможно, то вы могли бы не признавать творца и не говорить о necessarily существе, от которого зависит возможно сущее<sup>16</sup>. Но если существует предел цепи событий, то именно этот предел и должен быть извечным (существом); но в таком случае философы должны признать сотворение извечным (существом) того, что имеет начало во времени».

Я говорю:

Если бы философы выводили на основании такого довода существование извечного, исходя из того, что имеет начало во времени, то есть если бы они допускали, что имеющее начало во времени как таковое происходит из извечного, то они не могли бы избежать сомнений, связанных с этим вопросом. Но тебе следует знать: философы допускают возникновение одной вещи, имеющей начало во времени, от другой таким образом, что ряд этих возникновений акцидентально уходит в бесконечность, если они повторяются в ограниченной, конечной материи, когда, например, уничтожение одной из двух преходящих вещей становится необходимым условием для существования другой. Так, необходимым условием того, чтобы один человек мог породить другого, является, по их мнению, то, что предшествующий человек погибает и становится материей для порождения третьего. Мы можем представить себе двух людей, из коих первый порождает второго из материи какого-то погибшего человека; когда второй становится сам человеком, погибает первый; далее, второй человек создает третьего из материи первого; затем погибает второй, а третий создает из его материи четвертого. Так, мы можем представить себе, что в двух материях происходит бесконечная деятельность, в чем нет ничего невозможного. Это происходит все время, пока продолжает существовать действитель, ибо если этот действитель не имеет ни начала, ни конца своего существования, то и его действие не имеет ни начала, ни конца своего существования, как это было объяснено раньше. Таким же образом можно представить себе и то, что было в прошлом: если был человек, то, значит, до него должен был быть человек, породивший его, и погибший человек; перед этим вторым человеком также должен был быть человек, породивший его, и погибший человек; ибо все, что возникает таким образом, если оно зависит от извечного действителя, имеет природу круга и не может составить чего-то целого. Если же человек порождался бы другим человеком из бесконечных материй или если бы существовало

---

<sup>16</sup> О necessarily существе см. у Фараби, настоящее издание, стр. 166—167.

бесконечное прибавление их, то получилась бы нелепость, ибо тогда могли бы существовать бесконечная материя и бесконечное целое. Ведь если бы существовало конечное целое, которое могло бы, не теряя ни одной своей части, увеличиваться до бесконечности, то могло бы возникнуть бесконечное целое, как это показал Мудрец в своих «Чтениях о природе»<sup>17</sup>. По этой причине древние выводят существование извечного, совершенно неизменного начала из того, что возникает от него во времени, не потому, что последнее имеет начало во времени, а потому, что оно извечно как род. Они считают наиболее истинным то, что этот бесконечный ряд является необходимым следствием существования некоего извечного действителя, ибо то, что имеет начало во времени, само по себе существует по причине, также имеющей начало во времени. Что касается оснований выведения древними существования извечного, единого по числу, совершенно неизменного начала, то их два. Во-первых, они привыкли думать, что это вращающееся сущее вечно. Ибо они привыкли думать, что возникновение единичной вещи есть уничтожение предшествовавшей ей единичной вещи и что, наоборот, уничтожение единичной вещи есть возникновение следующей за ней единичной вещи. Это извечное изменение происходит под воздействием извечного двигателя и извечно движущегося тела, которое не изменяется в своей субстанции, а только меняет место своих частей. Это тело приближается к одним преходящим вещам и удаляется от других, и это является причиной уничтожения того, что уничтожается, и возникновения того, что возникает. Это небесное тело изменяется лишь в отношении «где», никаких других изменений в нем не происходит. Поскольку его действия протекают во времени, оно служит причиной всего того, что имеет начало во времени; поскольку же его действия непрерывны, то есть не имеют ни начала, ни конца, оно само происходит от причины, которая не имеет ни начала, ни конца. Второе основание выведения ими существования извечного, совершенно бестелесного, нематериального начала следующее: они заметили, что все роды движения восходят к перемещению, а перемещение — к тому, что само движется, будучи движимо первым двигателем, который совершенно неподвижен как сам по себе, так и акцидентально, ибо в противном случае вещей, которые бы одновременно и двигались и двигали, существовало бы бесконечное число, что невозможно. Необходимо, чтобы этот первый двигатель был извечным, ибо иначе он не был бы первым. А если это так, то, значит, всякое движение восходит к этому двигателю, вызывающему движение сам по себе, а не акцидентально. Этот двигатель существует одно-

---

<sup>17</sup> Под «Мудрецом» Ибн-Рушд подразумевает Аристотеля. «Чтения о природе» — это книга Аристотеля «Физика».

временно с каждой движимой вещью, пока она движется. Двигатель же, существующий до движимой вещи (например, человек, порождающий человека), приводит в движение акцидентально, а не сам по себе. Но двигатель, который является условием существования человека от начала его становления до его конца, или, говоря правильнее, от начала его существования до прекращения его существования, и есть этот самый первый двигатель. Подобным же образом его существование есть условие бытия всего сущего, условие сохранения небес, земли и всего, что находится между ними. Все это доказывается здесь не аподиктически, а с помощью рассуждений вроде тех, к коим мы здесь прибегаем и кои, во всяком случае в глазах справедливого человека, являются более убедительными, чем рассуждения наших противников.

Если это для тебя ясно, то тебе нет надобности в той уловке, при помощи которой Абу-Хамид своими возражениями против философов пытается в этом вопросе оградить их противников. На самом деле эта уловка порочна, ибо если неясно то, как философы выводят существование извечного начала, то неясно и то, как они разрешают вопрос о возникновении из извечного того, что имеет начало во времени. Они это делают, как мы сказали, прибегая к посредству того, что извечно по своей субстанции и что возникает и уничтожается в своих единичных движениях, но не в своем общем круговом движении, или же они это делают, прибегая к посредству того, что извечно по роду, то есть не имеет ни начала, ни конца для своих действий.

Абу-Хамид так отвечает, излагая взгляды философов:

«Они могут сказать: мы не считаем невозможным, чтобы нечто, имеющее начало во времени, каким бы оно ни было, не могло происходить от извечного; но мы считаем невозможным, чтобы нечто, имеющее начало во времени, впервые происходило от извечного, так как способ его происхождения не отличается от того, что могло бы возникнуть до него; это различие могло бы состоять либо в большей предрасположенности к существованию, либо в наличии какого-то особого отрезка времени, орудия, условия, природы, случая или какой-то причины, кои могли бы создать новое условие. Если это нечто не было бы первым, то оно происходило бы от извечного при возникновении чего-то другого в силу предрасположенности субстрата или в силу наличия для этого благоприятного отрезка времени, или же по какой-то другой причине».

Приводя возражения философов, он отвечает им:

«Вопрос о возникновении предрасположения, касается ли это времени или же какого-то нового условия, возникающего в нем, остается нерешенным, так что мы должны прийти либо к бес-

конечному ряду, либо же к признанию некоего извечного начала, из которого впервые происходит нечто, имеющее начало во времени».

Я говорю:

Этот вопрос — тот же самый, что он раньше ставил перед философами; заключение, которое он делает от их имени, то же самое, что и то, которое он делал раньше, а именно: то, что имеет начало во времени, происходит из извечного; этот ответ, который он дает от их имени, не соответствует вопросу, ибо он признает возможность того, что имеющее начало во времени происходит из извечного при отсутствии того, что возникло впервые. Теперь он второй раз предлагает им тот же самый вопрос. Правильный ответ на этот вопрос давался раньше: то, что имеет начало во времени, происходит из первого извечного не постольку, поскольку оно имеет начало во времени, а постольку, поскольку оно извечно, то есть благодаря тому, что оно извечно как род, хотя части его имеют начало во времени. Ибо, по их мнению, извечное, из которого происходит то, что имеет начало во времени, как таковое,— это не первое извечное; но его действия, полагают они, зависят от первого извечного; это значит: возникновение условий действия того извечного, которое не является первым извечным, зависит от первого извечного, так же как вещи, сотворенные во времени, зависят от первого извечного; а это есть зависимость, основанная на всеобщем, а не на единичном.

После этого он излагает ответ философов, давая тем самым некоторое представление об их учении. А смысл этого ответа заключается в следующем. То, что имеет начало во времени и происходит от извечного, можно представить себе лишь благодаря круговому движению, сходному с извечным в том смысле, что оно не имеет ни начала, ни конца, и сходному с имеющим начало во времени в том смысле, что каждую его часть можно представить себе как нечто преходящее. Таким образом, это движение, поскольку его части возникают во времени, является началом вещей, возникающих во времени, а поскольку в своей совокупности оно извечно, представляет собой деятельность извечного.

Далее он возражает против этого мнения, приписываемого им философам, согласно которому то, что имеет начало во времени, происходит из первого извечного существа, и обращается к ним со следующими словами:

«Является ли это круговое движение имеющим начало во времени или извечным? Если оно извечно, то каким образом оно стало началом вещей, возникающих во времени? Если же

оно имеет начало во времени, то оно нуждалось бы в чем-то другом, имеющем начало во времени, и мы получили бы здесь бесконечный ряд. Если вы скажете, что оно отчасти сходно с извечным, а отчасти с тем, что имеет начало во времени (что, мол, оно похоже на извечное, поскольку оно постоянно, а на имеющее начало во времени, поскольку оно каждый раз становится новым), то мы спросим: есть ли оно начало вещей, возникающих во времени, поскольку оно постоянно или поскольку оно каждый раз становится новым? Если — поскольку оно постоянно, то каким образом имеющее начало во времени может происходить из чего-то постоянного как такового? Если же — поскольку оно каждый раз становится новым, то оно нуждалось бы в причине, делающей его каждый раз новым, и мы получили бы бесконечный ряд».

Я говорю:

Это — софистическое рассуждение. То, что имеет начало во времени, проистекает из него<sup>18</sup> не поскольку оно постоянно, а поскольку оно каждый раз становится новым, а для того чтобы становиться каждый раз новым, оно не нуждается в особой причине, ибо это его обновление есть не новый факт, а вечное действие, то есть действие, не имеющее ни начала, ни конца. Поэтому действитель должен быть извечным, ибо извечное действие должно иметь какого-то извечного действителя, а возникающее действие — действителя, имеющего начало во времени. Лишь благодаря вечному элементу в действии можно понять то, что движение не имеет ни начала, ни конца, и в этом смысле оно постоянно, ибо само по себе оно не постоянно, а изменчиво.

Так как Абу-Хамид знает об этом, то он говорит:

«Дабы избежать этого следствия, философы пользуются особого рода приемом, который мы и изложим вкратце». Он говорит:

«Второе их доказательство по этому вопросу

Они утверждают следующее. Тот, кто говорит, что мир есть последующее по отношению к Аллаху, а Аллах — предшествующее по отношению к миру, может под этим понимать только то, что Аллах предшествует миру не во времени, а в сущности, подобно тому, как единица предшествует двойке по природе, хотя они могут существовать одновременно, и подобно тому, как

---

<sup>18</sup> То есть из кругового движения.

причина предшествует действию; так, например, движение человека предшествует движению сопутствующей ему тени, движение руки предшествует движению перстня, а движение руки в воде предшествует движению этой воды, ибо все это происходит одновременно, но одно есть причина, а другое — действие. Ведь говорится: тень движется благодаря движению человека и вода движется благодаря движению руки в воде, но не говорится: человек движется благодаря движению тени и рука движется благодаря движению воды, хотя эти движения происходят одновременно. Если «создатель предшествует миру» означает именно это, то отсюда следует, что или они оба должны иметь начало во времени, или же они должны быть извечны, ибо невозможно, чтобы одно имело начало во времени, а другое было извечным. Если это означает, что создатель предшествует миру и времени не в сущности, а во времени, то до существования мира и времени было время, когда мир был несуществующим, поскольку существованию предшествовало несуществование, а Аллах предшествовал ему в течение долгого времени, которое имело конец, но не имело начала. Но в таком случае до времени было бесконечное время, а это противоречиво. Следовательно, утверждение, что время имело начало, нелепо. А если время, которое выражает собой меру движения, должно быть извечным, то и движение должно быть извечным. Если извечность движения есть необходимость, то необходима и извечность движущегося, благодаря длительности движения которого длится время».

Я говорю:

Что касается приведенного рассуждения, которое он приписывает им, то оно не есть доказательство. Оно сводится к утверждению, что творец (хвала ему!), если он предшествует миру, предшествует ему либо как причина, но не во времени, подобно тому как человек предшествует своей тени, либо же во времени, подобно тому как строитель предшествует стене. Если он предшествует ему так же, как человек предшествует своей тени, то, поскольку творец извечен, мир также извечен. Но если он предшествует ему во времени, то необходимо, чтобы он существовал до мира в течение времени, которое не имеет начала, и время должно быть извечным, ибо если есть время до определенного времени, то начало его существования невозможно себе представить. А если время извечно, то и движение извечно, ибо невозможно понять время без движения. А если движение извечно, то и движущееся извечно, и двигатель также необходимо должен быть извечным. Но это доказательство неправильное, ибо творцу (хвала ему!) не свойственно быть во времени, а миру свойственно быть в нем; по этой самой причине при со-

поставлении творца с миром неверно утверждать, что творец либо одновременен с миром, либо предшествует ему во времени или как причина. Ибо извечному не свойственно быть во времени, а миру свойственно быть в нем.

Абу-Хамид говорит:

«На это можно возразить так. Время порождено и создано, а до него вообще не было времени. Наши слова, что Аллах предшествует миру и времени, имеют следующий смысл: он существовал сначала без мира и времени, а затем вместе с миром и временем. Наши слова, что Аллах существовал без мира, означают лишь существование сущности творца (хвала ему!) и несуществование сущности мира. А наши слова, что он существовал вместе с миром, означают лишь существование двух сущностей. «Предшествование» же означает лишь признание существования единичного творца. Мир есть как бы индивид. Если бы мы сказали, например: Аллах существовал сначала без Иисуса, а затем с Иисусом, то это значило бы лишь следующее: сначала признается существование одной сущности и несуществование другой сущности, а затем признается существование двух сущностей; нет никакой нужды предполагать нечто третье, а именно время, хотя воображение не может отказаться от предположения чего-то третьего, а именно времени. Но мы не должны обращать внимание на заблуждения, свойственные воображению».

Я говорю:

Эти слова ошибочны, неверны, ибо уже было доказано, что здесь имеются два вида сущности: один, которому свойственно движение (этот вид не может быть отделен от времени), другой, которому не свойственно движение (он вечен и время не может быть его атрибутом). Что касается того вида, которому свойственно движение, то он познается посредством чувства и разума; а что касается вида, которому не свойственно ни движение, ни изменение, то существование его есть нечто доказанное для всякого, кто признает, что любое движение имеет двигатель и каждое действие имеет причину и что причины, приводящие в движение друг друга, не образуют бесконечного ряда, а завершаются первой абсолютно неподвижной причиной. Точно так же доказано, что тот вид сущности, которому не свойственно движение, является причиной сущности, которой свойственно движение. Доказано и то, что сущность, которой свойственно движение, не может быть отделена от времени и что сущность, которой не свойственно движение, совершенно свободна от атрибута времени.



Если это так, то предшествование одной сущности другой (я имею в виду ту, которая свободна от времени) не есть ни предшествование во времени, ни предшествование причины действию, причина же и действие свойственны природе вещей, находящихся в движении, как, например, человеку, предшествующему своей тени. Именно вследствие этого заблуждается каждый, кто предшествование неподвижного движущемуся уподобляет предшествованию одной движущейся вещи другой, ибо только относительно двух движущихся вещей можно утверждать, что они либо одновременны, либо же одна из них во времени предшествует другой или следует за другой. Такого взгляда придерживались позднейшие философы из числа мусульман, ибо они плохо усвоили учение древних. Таким образом, предшествование одной вещи другой означает, что нечто не изменяющееся и не существующее во времени предшествует чему-то изменяющемуся и существующему во времени, а это есть другой вид предшествования. А раз так, то об этих вещах неправильно утверждать, что они либо одновременны, либо одно из них предшествует другому или следует за другим. Утверждение Абу-Хамида, что предшествование творца (хвала ему!) миру не есть предшествование во времени, правильно. Но то, что мир есть нечто последующее по отношению к творцу, поскольку творец не предшествует миру во времени, может быть понято только в том смысле, в каком мы понимаем то, что действие есть нечто последующее по отношению к причине, ибо следование противоположно предшествованию, а две противоположные вещи необходимо принадлежат к одному роду, как было выяснено в науках. А раз предшествование не временное, то и следование не является временным, и отсюда возникает опять та же самая трудность, а именно: каким образом действие может отставать от причины, когда осуществлены все условия действия? Философов же эта трудность не смущает, поскольку они считают, что находящееся в движении сущее, взятое в целом, не имеет начала, и они могут поэтому указать, каким образом то, что имеет начало во времени, происходит из извечного. Вот одно из их доказательств того, что сущее, которое находится в движении, не имеет начала и что оно, взятое в целом, никогда не возникало: когда предполагают нечто возникшее во времени, принимают, что нечто существовало до его существования, ибо возникновение есть движение, а движение необходимо происходит в движущейся вещи, независимо от того, будет ли принято, что движение происходит в определенном промежутке времени или в (данное) «теперь». Другое доказательство: все, что возникает, в возможности возникает прежде, чем оно возникает (в действительности), хотя мутакаллимы и оспаривали это (предмет этот мы обсудим ниже). Возмож-

ность — необходимый атрибут движущегося; отсюда необходимо следует, что если что-то возникает, то оно должно было существовать еще до своего (действительного) существования. Все это — диалектическое рассуждение, однако оно более убедительно, чем рассуждения мутакаллимов.

Что касается слов Абу-Хамида: «Если бы мы сказали, например: Аллах существовал сначала без Иисуса, а затем с Иисусом, то это значило бы лишь следующее: сначала признается существование одной сущности и несуществование другой сущности, а затем признается существование двух сущностей; нет никакой нужды предполагать нечто третье, а именно время», то я говорю:

Они верны; только при этом необходимо, чтобы следование Иисуса за Аллахом рассматривалось не как сущностное следование во времени, а (если здесь есть следование) как акцидентальное следование; ибо той сущности, которая следует, предшествует время, то есть для существования Иисуса необходимо, чтобы время предшествовало Иисусу и чтобы существование Иисуса имело начало. Но мир не подчинен такой необходимости, ей подчинено лишь то, что составляет часть движущегося, существование которого во времени ограничено с обеих сторон, как это было с Иисусом и бывает с другими преходящими индивидами. Ничего подобного здесь не доказано; здесь объясняется лишь то, что возражение неправильно. Сказанное Абу-Хамидом в дальнейшем о доказательствах философов неверно.

Приводя рассуждение философов, Абу-Хамид говорит:

«Могут сказать, что наше выражение «всевышний Аллах существовал без мира» не означает бытие некоторого существа и небытие мира, а означает нечто третье, ибо если предположить небытие мира в будущем, так что в будущем нечто будет существовать, а нечто нет, то правильно будет не выражение «Аллах существовал без мира», а выражение «Аллах будет существовать без мира», ибо только о прошлом мы можем говорить: «Аллах существовал без мира». Между словами «существовал» и «будет существовать» имеется разница, и они не могут замещать друг друга. Если мы попытаемся найти разницу между суждениями: «Аллах существовал без мира» и «Аллах будет существовать без мира», то обнаружим, что она, несомненно, заключается не в существовании чего-то одного и несуществовании чего-то другого, а в чем-то третьем, ибо если о несуществовании мира в будущем мы скажем: «Аллах был без мира», то нам возразят: это неправильно, ибо «был» говорится только о прошлом. Это показывает, что слово «был» обозначает нечто третье, а именно прошлое; прошлое само по себе есть время, а благодаря другому — движение, ибо длительность дви-

женим определяется длительностью времени. Отсюда необходимо следует, что еще до мира должно было истечь какое-то время, которое закончилось началом существования мира».

Я говорю:

Смысл этого рассуждения сводится к следующему. Когда говорят: «что-то было, а чего-то не было», а затем: «было и то и другое», подразумевают нечто третье, а именно время. На это указывает слово «был», ибо понятие «быть» имеет разный смысл для прошлого и будущего. Когда мы признаем существование одной вещи при несуществовании другой вещи в прошлом, то мы говорим: «Такая-то вещь существовала без такой-то вещи». Но когда мы имеем в виду несуществование одной вещи при существовании другой в будущем, то мы говорим: «Такая-то вещь будет существовать без такой-то вещи». Изменение смысла (этого предложения указывает на то, что здесь) необходимо есть нечто третье. Если бы в нашем выражении «такая-то вещь была без такой-то вещи» слово «была» не указывало на некоторую сущность, то слово «была» не отличалось бы от слова «будет». Все, что он здесь говорит, самоочевидно. Но это не может вызывать сомнений при сопоставлении одних вещей с другими в их предшествовании и следовании лишь в том случае, если они по природе своей существуют во времени. Применительно же к вещам, существующим вне времени, слово «был» и ему подобные слова в таких предложениях служат только связкой между сказуемым и подлежащим, как, например, когда мы говорим: «Аллах был всепрощающим, милосердным»; то же самое бывает, если одно из них (сказуемое или подлежащее) обозначает то, что существует во времени, а другое — то, что не существует в нем, как, например, когда мы говорим: «Аллах сначала был без мира, а затем был с миром». Следовательно, для таких сущностей подобное сопоставление неправомерно. Такое сопоставление вполне правомерно и не вызывает сомнения тогда, когда мы сравниваем несуществование мира с его существованием, ибо если существование мира — во времени, то и несуществование мира также должно быть во времени. А так как несуществование и существование мира не могут быть в одно и то же время, то несуществование должно предшествовать; несуществование должно быть раньше, а существование мира должно быть позже, ибо предшествующее и последующее в движении могут быть поняты только в том случае, если подразумевается время. Но в это рассуждение вкралась одна ошибка: здесь прибегают к сопоставлению Аллаха с миром. Только с этой стороны данное рассуждение оказывается ложным и необоснованным (я имею в виду то, что Абу-Хамид говорит от имени философов).

Далее Абу-Хамид отвечает философам от имени мутакаллимов, возражая против этого рассуждения:

«Первоначальное значение этих слов — существование одной вещи и несуществование другой. Нечто третье, а именно связка между двумя словами, обозначает необходимое отношение к нам. Доказывается это тем, что если бы мы предположили несуществование мира в будущем и затем его вторичное существование, то мы говорили бы: «Аллах был без мира», и это было бы правильно, подразумевали ли мы под этим первоначальное несуществование мира или его вторичное несуществование, которое последовало бы после его существования. Об относительности подобных суждений свидетельствует то, что будущее может стать прошлым и может быть обозначено словом «прошлое». Все это есть следствие неспособности нашего воображения представить себе начало вещи без предположения чего-то предшествовавшего ему, и это «прежде», от когo воображение не может избавиться, рассматривается как нечто сущее, а именно как время. Это сходно с неспособностью воображения представить себе пределы тела, например, со стороны головы, не представляя себе одновременно чего-то находящегося выше поверхности головы. Точно так же воображают, что за миром имеется заполненное или пустое пространство; и когда говорят, что над поверхностью мира нет никакого «выше», нет никакого «дальше», то воображение отказывается принять это. Точно так же, когда говорят, что существованию мира не предшествовало никакое «прежде», то воображение отказывается принять это. Но воображение может быть обманчивым, поскольку оно принимает, что выше мира имеется пустое пространство, которое есть бесконечное протяжение; ведь пустое пространство не может быть мыслимо само по себе, ибо протяжение есть необходимый атрибут тела, края которого расположены на некотором расстоянии друг от друга. Если тело конечно, то протяжение, его атрибут, также конечно, а заполненное пространство ограничено. Пустое пространство немислимо; следовательно, твердо можно сказать, что ни пустого, ни заполненного пространства за пределами мира нет, хотя воображение не может принять это. Так же, как утверждают, что пространственное протяжение есть атрибут тела, точно так же утверждают, что временная длительность есть атрибут движения, ибо так же, как время есть длительность движения, так и расстояние между сторонами тела есть протяжение пространства. И так же, как доказательство конечности расстояний между краями тела не позволяет утверждать, что за пределами мира существует пространственная протяженность, так и доказательство конечности движения в обоих направлениях не позволяет предполагать временную

длительность за пределами мира, хотя воображение не останавливается на этом и продолжает упорно цепляться за свои иллюзии и предположения. Нет различия между временной длительностью, которая постигается как разделенное отношением «прежде» и «после», и пространственным протяжением, которое постигается как разделенное отношением «выше» и «ниже». Следовательно, если позволительно признать существование такого «верха», выше которого нет ничего, то равным образом позволительно признать существование такого «прежде», которому не предшествует ничего реального, если отказаться от иллюзии, подобной иллюзии относительно «верха». Так и должно быть. На это нужно обратить особое внимание, ибо сами философы согласны с тем, что за пределами мира нет ни пустого, ни заполненного пространства».

Я говорю:

Это возражение состоит из двух частей. Содержание первой части сводится к следующему: когда воображают прошлое и будущее, то есть «прежде» и «после», они оказываются тем, что существует по отношению к нашему воображению, так как мы можем воображать будущее как ставшее прошлым и прошлое как бывшее будущим. Но если дело обстоит так, то прошлое и будущее не реальны сами по себе и не имеют существования вне души; они — продукт деятельности души. Если не существует движения, то не существует и идеи упомянутого выше отношения.

Ответ на это состоит в том, что взаимная обусловленность движения и времени реальна и что время есть нечто такое, что является продуктом деятельности души в движении. Но ни движение, ни время не уничтожаются; время может не существовать только в том, что неподвижно; время же необходимо свойственно существованию движущихся тел или их возможному существованию. Ибо все сущее бывает двух видов: подвижным и неподвижным, причем один вид мог бы обратиться в другой лишь в том случае, если бы было возможно обращение необходимого в возможное. Ибо если бы движение было невозможным, а затем оно произошло бы, то это значило бы, что природа неподвижного может превратиться в природу подвижного. В действительности же это невозможно. Дело обстоит именно так потому, что движение есть необходимый атрибут субстрата. Если бы движение было возможным до существования мира, то подвижные вещи необходимо существовали бы во времени — ибо движение возможно только в том, что также и покоится, — но не в абсолютном небытии, ведь в абсолютном небытии не заключена никакая возможность, иначе абсолютное небытие могло бы обратиться в бытие. Следовательно, небытие, необхо-

димо предшествующее тому, что имеет начало во времени, должно быть связано с субстратом и отделяется от него, (когда какая-то вещь возникает), как это происходит со всеми другими противоположностями. Так, например, когда теплое становится холодным, не сама теплота переходит в холод, а тот предмет, который был холодным, воспринимает тепло и служит его субстратом.

Вторая же, самая сильная часть этого возражения коварна и софистична. Она сводится к тому, что представлять себе что-нибудь до начала первого движения, коему не предшествует нечто движущееся, — это все равно, что воображать, будто бы конец тела мира, то есть его верх, необходимо граничит или с другим телом, или с пустотой, ибо протяженность есть необходимый атрибут тела, так же как время есть атрибут движения. А если невозможно, чтобы существовало бесконечное тело, то невозможно, чтобы существовала бесконечная протяженность; а если невозможна бесконечная протяженность, то невозможно, чтобы каждое тело граничило с другим телом или с чем-то таким, что можно предположить протяженным, например, пустотой, и чтобы это продолжалось до бесконечности. То же самое относится к движению, имеющему время своим необходимым атрибутом, ибо поскольку невозможно, чтобы существовало бесконечное прошлое движение, если существует первое, имеющее начало движение, то невозможно, чтобы до него существовало какое-нибудь «прежде», ибо в таком случае до первого движения существовало бы другое движение.

Это возражение, как мы сказали, коварно и принадлежит к числу софистических подмен; ты поймешь, что я имею в виду, если ты прочел книгу «О софистических опровержениях»<sup>19</sup>. Это возражение заключается в том, что о величине, не имеющей положения и не составляющей целого, то есть о времени и движении, судят как о величине, имеющей положение и составляющей целое, то есть как о теле. Невозможность бесконечности величины, имеющей положение, он использует как доказательство невозможности бесконечности величины, не имеющей положения. Он распространяет действие души, представляющей себе возрастание одной величины, принятой как актуальная, на другую величину. Это очевидный обман. Ибо представлять себе возрастание актуальной пространственной величины, которая необходимо граничит с другой актуальной пространственной величиной, — это значит представлять себе нечто такое, что не входит в сущность и определение пространственной величины, а представлять себе предшествование и следование в происходящем движении — значит представлять себе

---

<sup>19</sup> Сочинение Аристотеля.

нечто относящееся к его сущности. Ведь движение может происходить только во времени, то есть до его начала должно истечь определенное время. Равным образом никто не может представить себе время, начало которого не было бы концом другого времени, ибо «теперь» определяется как то, что есть конец прошедшего и начало будущего времени, поскольку «теперь» есть настоящее, а настоящее необходимо есть середина между прошедшим и будущим; представлять же себе настоящее, коему не предшествует прошедшее, невозможно. Иначе, однако, дело обстоит с точкой, ибо точка есть предел линии и она существует вместе с линией, так как линия находится в покое. Поэтому можно представить себе точку, которая есть начало одной линии, не будучи в то же время концом другой линии. «Теперь» не может существовать отдельно от прошедшего и будущего времени; оно необходимо существует после прошедшего и до будущего; а то, что не может существовать самостоятельно, не может существовать до существования будущего, не будучи концом прошедшего. Обман здесь заключается в уподоблении «теперь» точке.

То, что каждому возникающему движению предшествует время, доказывается следующим образом: все возникающее необходимо возникает из небытия и не может возникать в таком «теперь», в котором возникающей вещи нет; поэтому остается признать, что возникающее отсутствует в другом «теперь», а не в том, в котором оно возникает; стало быть, между двумя «теперь» имеется время — по той причине, что одно «теперь» не следует (непосредственно) за другим «теперь», так же как одна точка не следует (непосредственно) за другой точкой. Это уже доказано в науках. Следовательно, до того «теперь», в котором происходит движение, необходимо должно быть время; ведь когда мы представляем себе два реальных «теперь», то между ними необходимо должно быть время.

«Выше» нельзя уподоблять «прежде», как это делается в рассуждении Абу-Хамида; равным образом «теперь» не уподобляемо точке, а величина, имеющая положение, не уподобляема величине, не имеющей положения. Кто признает существование такого «теперь», которое не является настоящим временем, или признает такое настоящее время, которому не предшествует прошедшее, тот отрицает время и «теперь», ибо он признает, (с одной стороны), «теперь», соответствующее данному нами описанию, а (с другой) — не имеющее начала время, что является противоречием. Следовательно, нельзя считать делом воображения то, что каждому событию предшествует другое событие, ибо тот, кто отрицает предшествование, отрицает события во времени. Противоположное случается с тем, кто отрицает существование верха над верхом, ибо он отрицает абсолют-

ный верх; а когда отрицают абсолютный верх, отрицают и абсолютный низ; а если отрицают и то и другое, то отрицают также тяжелое и легкое. Но когда воображают несферическое тело граничащим с другим телом, это не ошибка; напротив, это необходимая истина, ибо несферическое тело имеет возможность увеличиваться, а то, что имеет такую возможность, по природе своей не ограничено. Следовательно, несферическое тело должно заканчиваться в объемлющем его сферическом теле, поскольку последнее является совершенным телом, в котором невозможны ни увеличение, ни уменьшение. Поэтому когда ум пытается представить себе сферическое тело, заканчивающееся в другом теле, то он представляет себе ложное. Все это относится к тому, о чем не подозревают мутакаллимы и те, кто приступает к рассмотрению вопроса, не продумав заранее порядок рассуждения.

Далее, время и движение находятся между собой не в таком отношении, в каком находятся между собой пространственная граница и пространственная величина, ибо пространственная граница есть атрибут пространственной величины, поскольку она принадлежит ей; она существует в ней так же, как акциденция существует в своем субстрате, и ее можно выделить, когда выделяют субстрат; на акциденцию можно указать благодаря тому, что можно указать на ее субстрат, и она реально находится в том месте, в котором находится ее субстрат. Иначе обстоит дело с необходимым отношением между временем и движением. Зависимость времени от движения больше всего напоминает зависимость числа от исчисляемого: число нельзя выделять, когда выделяют исчисляемое, и оно не становится множественным от множественности исчисляемого; точно так же обстоит дело со временем и движением. Время, следовательно, едино для всякого движения и для всякой движущейся вещи; оно существует везде, так что если предположить, что есть люди, заточенные с ранних лет в подземелье, то мы все же можем быть уверены, что они воспринимают время, если даже они не воспринимают ни одного из тех движений, кои чувственно воспринимаются в мире. Аристотель поэтому считал, что существование движений во времени больше всего напоминает существование исчисляемого в числе, ибо число не умножается от умножения исчисляемого, и его нельзя отнести к определенному месту, когда выделяют место исчисляемого. Он поэтому считал, что собственный признак времени состоит в том, что оно измеряет движения и существование движущихся вещей как таковых, подобно тому как число считает отдельные движущиеся вещи; поэтому Аристотель, определяя время, говорит, что оно есть число движения по отношению к предшествующему и последующему. А если дело обстоит так, то, подобно тому как



возникновение исчисляемого не подразумевает того, что возникает число, но необходимо подразумевает, что число (уже) существовало до исчисляемого, точно так же и возникновение движения необходимо подразумевает, что до него (уже) существовало время. Если бы время возникло вместе с возникновением какого-то определенного движения, то оно могло бы быть воспринято только вместе с этим движением. Это позволяет тебе понять, что природа времени менее всего уподобляема природе пространственной величины.

Абу-Хамид излагает взгляды философов:

«Можно сказать: это сравнение неправильно, так как мир не имеет ни верха, ни низа; ведь форма мира сферична, а в сфере нет ни верха, ни низа; если одно направление называется верхом, потому что находится над головой, а другое — низом, потому что находится под ногами, то называются они так каждый раз лишь для тебя. Направление, которое есть низ для тебя, есть верх для другого человека, если ты предположишь его стоящим на другой стороне земного шара таким образом, что его пятки будут находиться как раз напротив твоих пяток. Ведь те части неба, кои ты считаешь находящимися днем наверху, тождественны с теми частями, кои находятся ночью внизу; а то, что находится под землей, благодаря (суточному) вращению становится над землей. Но нельзя представить себе, что начало мира становится его концом. Если мы представим себе бревно, имеющее один толстый конец, а другой — тонкий, и назовем условно сторону, более близкую к тонкому концу, «верхом», а другую — «низом», то в частях мира от этого не возникнет никакого существенного различия; это будет означать только то, что мы применили различные имена к форме бревна так, что если мы тот конец бревна, который назвали верхом, назовем низом, а тот, который назвали низом, назовем верхом, то получится только перестановка имен, мир же сам по себе останется неизменным. Таким образом, «верх» и «низ» суть чистое отношение к тебе, без всякого различия частей и поверхностей мира. Но несуществование, предшествующее миру, и начало его существования — это нечто реальное само по себе, и невозможно себе представить, чтобы они поменялись местами, превратившись друг в друга. Точно так же невозможно себе представить, чтобы несуществование, которое, согласно предположению, имеет место по исчезновении мира, может стать несуществованием, предшествующим ему. Начало и конец существования мира в отличие от «верха» и «низа» устойчивы и самостоятельны, в них нельзя себе представить изменения вследствие изменения (нашего) отношения к ним. Следовательно, мы можем утверждать, что в мире нет ни «верха», ни «низа», но

нельзя говорить, что существование мира не имеет ни «прежде», ни «после». И если доказано существование «прежде» и «после», то время может обозначать лишь одно — то, что выражают «прежде» и «после»».

Я говорю:

Это рассуждение, являющееся ответом философов, в высшей степени несостоятельно. Ибо оно сводится к тому, что «верх» и «низ» объявляются вещами, относящимися (к нам), вследствие чего воображение может рассматривать их как бесконечный ряд, между тем как ряд (многих) «прежде» и «после» покоится не на воображении — ибо здесь нет отношения (к нам), а есть понятие разума. Это значит, что воображаемый верх в вещи можно представить себе как низ, а низ — как верх, но нельзя вообразить несуществование до «прежде» как несуществование позже «после». Трудность остается неустранимой, ибо философы считают, что существует природный верх, к которому движется легкое тело, и природный низ, к которому движется тяжелое тело, ведь в противном случае «тяжелое» и «легкое» были бы чем-то относительным и условным; философы полагают, что в воображении граница тела, являющаяся природным верхом, может заканчиваться или в пустом, или в заполненном пространстве. Этот довод, служащий к оправданию философов, несостоятелен в двух отношениях. Во-первых, философы рассматривают верх и низ как абсолютные, но не рассматривают как таковые начало и конец. Во-вторых, их противники могут возразить, что воображение побуждается рассматривать следование одного верха за другим как бесконечный ряд не в силу их относительности, а ввиду того, что оно замечает, что всякая пространственная величина непрерывно соединена с другой пространственной величиной, подобно тому как всякому событию предшествует другое событие.

Поэтому Абу-Хамид переходит от «верха» и «низа» к «за» и «вне» и, отвечая философам, говорит:

«Мы говорим: нет разницы между «верхом» и «низом», поэтому бессцельно давать им определения, и мы обратимся теперь к «за» и «вне». Мы говорим: мир имеет нечто внутреннее и нечто внешнее. Так находится ли вне мира нечто заполненное или нечто пустое? На это философы ответят: за миром нет ни заполненного, ни пустого пространства, и если вы подразумеваете под «внешним» его наружную поверхность, то у него есть «внешнее», но если вы подразумеваете под ним что-то другое, то нет ничего внешнего. Равным образом, если нас спросят: есть ли у существования мира его «прежде», то мы ответим: если вы этим самым хотите спросить: есть ли у существования мира начало,

то есть то, с чего оно началось, то у него имеется «прежде», подобно тому как имеется «внешнее» в отношении мира в том смысле, что оно есть его открытая сторона и поверхностный край, но если вы под «прежде» подразумеваете что-то другое, то у мира нет «прежде» (подобно тому как говорилось: у мира нет «внешнего», когда под «внешним» мира подразумевалось нечто не являющееся его поверхностью). Если вы скажете: начало существования, не имеющее «прежде», немислимо, то на это можно ответить: точно так же немислимо, чтобы тело не завершилось чем-то для него внешним. Если же ты скажешь: его «внешнее» — это его поверхность, являющаяся его краем, и больше ничего, то мы скажем: его «прежде» — это начало его существования, являющееся его краем, и больше ничего. Нам остается сказать: Аллах существовал без мира, и это не принуждает нас принимать еще что-либо. То, что делать это заставляет нас лишь воображение, доказывается тем, что воображению это свойственно и в отношении времени и места; ибо, хотя наш противник верит в извечность мира, все же его воображение склонно считать мир сотворенным; у нас же, верящих в его сотворенность, воображение, быть может, склонно было рассматривать его как извечный. Это — о теле, но если мы вернемся к (вопросу о) времени, то (обнаружим, что) наши противники не считают возможным рассматривать время как не имеющее начала, и все же в противоположность этому их убеждению воображение их считает возможным такое предположение, хотя время не может представляться воображению таким же образом, каким представляется тело, ибо ни тот, кто верит в конечность тела, ни тот, кто в нее не верит, не могут предположить тело, за которым не было бы ни пустого, ни заполненного пространства; воображение просто отказывается принять такое предположение. Поэтому говорят: человек с ясным умом не обращает внимания на воображение, когда у него нет доказательства, заставляющего его отрицать конечность тела; точно так же человек с ясным умом не обращает внимания на воображение, когда он вынужден признать начало существования без чего-либо предшествующего ему, что отказывается постигнуть воображение. Ибо воображение, привыкшее лишь к конечному телу, граничащему с другим телом или воздухом, представляет себе пустоту таким же образом, хотя пустота, не будучи воспринимаема чувствами, не может быть заполнена. Подобным же образом воображению, привыкшему лишь к такому событию, которое происходит вслед за чем-то другим, причиняет мучения предполагать событие, у которого нет «прежде», то есть которому не предшествует другое закончившееся событие. В этом-то и заключается причина заблуждения».

Я говорю:

Уподобляя в своем доводе против философов границу во времени границе в величине, Абу-Хамид совершает подмен, что делает его возражение неубедительным. Мы уже объяснили ошибочность этого уподобления, указав на то, что его рассуждение есть лишь убеждение. Мы объяснили, что его возражение — софистическое, так что нет смысла снова говорить об этом.

Абу-Хамид говорит:

*«Второй прием, применяемый {философами} для принуждения (своих противников) признать извечность времени.*

Они говорят: у вас нет сомнения в том, что всевышний Аллах был способен сотворить мир за один год, за сто лет, за тысячу лет или за бесконечное число лет прежде, чем он сотворил его, и что эти предполагаемые сроки различаются между собой по величине и числу. Следовательно, необходимо признать, что до существования мира было нечто длящееся, измеримое, одна часть которого может быть длиннее другой части; следовательно, необходимо признать, что до существования мира было нечто. Если вы скажете: употреблять слово «годы» можно лишь применительно к тому (времени), которое следует за возникновением неба и вращения его, то мы откажемся от этого слова и скажем по-другому: если мы предположим, что от начала своего существования до данного момента мир совершил, например, тысячу оборотов, то способен ли был Аллах сотворить второй такой же мир до него, который до нашего времени совершил бы тысячу сто оборотов? Если вы скажете: нет, то это означало бы, что извечный как будто из бессильного стал могущественным или как будто мир из невозможного стал возможным. Но если вы скажете: да (а вам придется сказать так), то можно спросить: способен ли был Аллах сотворить третий мир, который совершил бы до нашего времени тысячу двести оборотов? Вы должны будете сказать: да. Мы, (философы), говорим: мог бы в таком случае тот мир, который мы по порядку наших предположений назвали третьим (хотя на самом деле он предшествует остальным), быть сотворен в то же самое время, что и тот мир, который мы назвали вторым, так, чтобы третий совершил тысячу двести оборотов, а второй — тысячу сто оборотов, причем подразумевается, что в своем вращении они пробежали равное расстояние с одинаковой скоростью? Если вы скажете: да, то вы согласитесь с нелепостью, ибо невозможно, чтобы два движения, будучи равно быстрыми или медленными, заканчивались одновременно, а число оборотов при этом было разным! Если же вы ответите, что невозможно, чтобы третий мир, который совершил до нас тысячу двести

оборотов, был сотворен в то же самое время, что и второй, который совершил до нас тысячу сто оборотов, и что, напротив, он должен был быть сотворен на столько же лет раньше второго, на сколько второй был сотворен раньше первого (мы называем его первым, так как он представляется нашему воображению более близким, когда мы мысленно восходим к нему, отправляясь от нашего времени), то в таком случае существует возможный срок, вдвое больший, чем другой возможный срок, и, без сомнения, существует еще один возможный срок, который вдвое больше того и другого срока. Эти измеримые, количественно определенные возможные сроки, из коих одни длиннее других на известную величину, на самом деле суть не что иное, как время; а эти измеримые количества не являются ни атрибутом сущности творца — он слишком возвышен для того, чтобы иметь величину, — ни атрибутом несуществования мира, ибо несуществование есть ничто, и поэтому не может быть измерено различными величинами. Количество есть атрибут, который нуждается в том, что обладает количеством, а это последнее есть (в данном случае) не что иное, как движение; так что количество (в данном случае) есть не что иное, как время, которое определяет величину движения. Следовательно, по вашему мнению<sup>20</sup>, еще до мира существовало нечто, обладающее тем или иным количеством, а именно время, так что, по-вашему, время существовало до мира».

Я говорю;

Это рассуждение сводится к следующему. Когда мы представляем себе движение, мы находим вместе с ним определяющую его величину, длительность; она как бы служит его мерой, а движение (со своей стороны) есть то, что она измеряет; поэтому мы можем принять в этой длительности движение более продолжительное, чем первоначально предположенное движение. Исходя из соответствующих движению и совпадающих с ним (единиц) этой длительности, мы говорим, что одно движение продолжительнее другого. Если дело обстоит именно так и если, по вашему мнению, мир имеет какую-то длительность от своего начала до данного времени — положим, что это промежуток времени в тысячу лет, — то, поскольку всевышний Аллах, по-вашему, был способен до этого мира сотворить другой мир, мы можем предположить, что длительность, которой измеряется существование этого мира, будет на определенное количество больше длительности, которой измеряется существование первого мира. Точно так же Аллах способен сотворить третий мир до этого второго, так что существованию каждого из

---

<sup>20</sup> Имеется в виду взгляд мутакаллимов.

этих миров должна предшествовать длительность, которой измеряется продолжительность их существования.

Если эта возможность в отношении миров образует бесконечный ряд (то есть если до этого мира мог быть другой мир, а до этого другого мира — еще один мир, и так до бесконечности), то существует длительность, которая предшествует всем этим мирам. Такая длительность, измеряющая все эти миры, не может быть несуществованием, ибо несуществование не может измерять; следовательно, она должна быть количеством, ибо то, что измеряет количество, само должно быть количеством, а это измеряющее количество есть то, что мы называем временем. Ясно, что оно в своем существовании должно предшествовать всему, что можно представить себе как происходящее, так же как мера в своем существовании должна предшествовать тому, что измеряется. Точно так же если бы эта длительность, которая есть время, возникла при возникновении первого движения, то движению должна была бы предшествовать длительность, которая может измерять его и в которой оно может происходить. Равным образом всякому миру, существование которого можно себе представить, должна предшествовать длительность, которая измеряет его. Следовательно, эта длительность не имеет начала, ибо если бы у нее было начало, то она должна была бы иметь измеряющую ее длительность, так как всякое событие, которое начинается, имеет измеряющую его длительность, то есть то, что мы называем временем.

Такова наиболее удачная из сторон (доказательства бесконечности времени), против которых направлено рассуждение Абу-Хамида; таков способ, коим Ибн-Сина доказывает (бесконечность) времени. Но когда вникаешь в это, сталкиваешься с трудностью, связанной с тем, что все возможное имеет свою длительность и что всякая длительность имеет возможное, находящееся в сочетании с ней. Это становится предметом спора, если не допускается, что возможности, предшествующие миру, имеют такую же природу, как и возможное в мире; иными словами, природа возможного, предшествующего миру, подобна природе возможного в мире, которая такова, что время есть его атрибут. Это ясно в отношении возможного в мире; исходя из этого возможного, можно представить себе существование времени.

Абу-Хамид говорит:

«Возражение заключается в том, что все это является действием воображения и что самый легкий способ опровержения этого состоит в сравнении времени с местом. Мы поэтому говорим: разве не было в силах всевышнего Аллаха сотворить высшую сферу в небе на один локоть больше, чем он создал ее?»

Если скажут: нет, то это будет все равно, что отрицать могущество Аллаха. Если же скажут: да, то мы будем спрашивать: «а на два локтя?», «на три локтя?» и так далее до бесконечности. Мы говорим: таким образом доказывается, что за этим миром есть пространственная протяженность, которая имеет величину и количество, поскольку вещь, которая больше другой на два или на три локтя, занимает и место на два или на три локтя большее, чем место другой вещи; так что за этим миром имеется количество, которое нуждается в том, что обладает количеством, а это последнее (в данном случае) есть либо тело, либо пустота. Следовательно, за этим миром имеется пустота или заполненное пространство. Как можно возразить против этого? Точно так же можно спросить: способен ли был Аллах сотворить сферу мира, который был бы на один или два локтя меньше, чем тот мир, который он создал? И будет ли разница в величине между устранимой частью заполненного пространства и ее остающейся частью? Ведь устранимая часть заполненного пространства будет больше в том случае, если мир будет меньше на два локтя, чем в том случае, если он будет меньше на один локоть? Следовательно, пустота имеет определенную величину. Но ведь пустота есть ничто. Как же она может иметь величину? Наш ответ, гласящий, что предполагать возможные сроки до существования мира — значит поддаваться обману воображения, точно соответствует вашему ответу, гласящему, что предполагать возможные пространства вне пределов существующего мира — значит поддаваться обману воображения. Здесь нет никакой разницы».

Я говорю:

Это справедливый вывод, если допускается бесконечное прибавление к телу мира; ибо из этого вытекает, что от творца (да будет он превознесен!) возникает конечная вещь, которой предшествуют бесконечные возможные количества. Если допустить такую возможность в отношении пространственной величины, то следует допустить такую же возможность и в отношении времени, и тогда должно существовать время, конечное с обеих сторон, хотя ему предшествуют бесконечные возможные сроки. На это можно возразить, что не только неверно, но и невозможно представлять себе мир, который был бы больше или меньше (существующего). Но из этой невозможности не вытекает, что невозможно представить себе мир до этого мира, за исключением того случая, если бы природа возможного возникла, так что до существования мира были бы только две природы: природа необходимого и природа невозможного.

Это возражение не затрагивает философов, ибо они уверены, что мир не мог быть ни больше, ни меньше, чем он есть. Если

бы было возможно, чтобы пространственные величины были больше одна другой, и так до бесконечности, то было бы возможно существование бесконечной пространственной величины. А если бы было возможно существование бесконечной пространственной величины, то существовала бы актуально бесконечная пространственная величина. Но это невозможно, и об этом, то есть о том, что бесконечное увеличение пространственной величины невозможно, говорил еще Аристотель.

Что касается тех, кто верит в эту возможность по той причине, что отрицание ее означало бы отрицание могущества творца, то по отношению к ним это возражение верно, ибо, согласно философам, эта пространственная возможность есть такое же чистое понятие разума, как и возможность «прежде» в отношении мира. Следовательно, тот, кто признает сотворенность мира во времени и утверждает, что всякое тело находится в каком-то месте, обязан принять, что до (возникновения) мира было место. Это место было бы или телом, в котором мог бы возникнуть мир, или пустотой, ибо необходимо, чтобы место предшествовало тому, что возникает. Тот, кто отрицает существование пустоты и признает конечность тела, не может согласиться с тем, что мир имеет начало во времени. Поэтому те из позднейших ашаритов, кто отвергал существование пустоты, отошли от основных посылок, коих придерживаются эти люди<sup>21</sup> (сам я не замечал этого за ними, но мне об этом рассказывали некоторые из тех, кто хорошо ознакомился с учением этих людей). Если бы длительность, измеряющая движение и являющаяся как бы его мерой, на самом деле была порождением обманчивого воображения — подобно представлению о мире, который больше или меньше существующего, — то время не существовало бы, ибо время есть не что иное, как то, что душа воспринимает в этой длительности, измеряющей движение. И если понятно само по себе, что время существует, то и это действие души должно принадлежать к ее безошибочным отправлениям, исходящим от разума, а не от воображения.

Абу-Хамид говорит:

«Могут сказать: то, что невозможно, не могло быть predetermined; чтобы мир был больше или меньше, чем он есть, невозможно; следовательно, (чтобы мир был больше или меньше, чем он есть), не могло быть predetermined».

Я говорю:

Это ответ на то положение, коим были уязвлены ашариты: допустить, что мир таков, что творец не может сделать его

---

<sup>21</sup> То есть мутакаллимы.



больше или меньше, значит приписывать творцу (да будет он превознесен!) бессилие, ибо бессилие есть неспособность совершать возможное, а не невозможное.

Абу-Хамид, возражая философам, говорит:

«Эта отговорка несостоятельна в трех отношениях. Во-первых, это противоречит разуму, ибо признавать, что мир мог быть на локоть больше или меньше, чем он есть на самом деле,— это не то же самое, что признавать совместимость черноты с белизной и существования с несуществованием; нелепость состоит в совмещении отрицания с утверждением, и все нелепые положения сводятся к этому. Это действительно глупое, порочное суждение».

Я говорю:

Это утверждение, как он говорит, противоречит разуму, но только разуму, опирающемуся на поверхностное мнение. Для истинного же разума это не противоречие, ибо положение о возможности или невозможности (того, чтобы мир был больше или меньше, чем он есть,) требует доказательства. Он прав поэтому, когда утверждает, что невозможность этого не подобна невозможности совместить черноту с белизной, ибо последняя невозможность понятна сама по себе.

Что же касается положения, согласно которому мир таков, что ему нельзя быть больше или меньше, чем он есть, то оно не понятно само по себе.

И хотя все нелепые положения могут быть сведены к положениям, нелепость которых понятна сама по себе, однако сводить их к ним можно двояко. Первый способ состоит в том, чтобы нелепость стала понятной сама по себе; второй способ заключается в том, чтобы из данного положения раньше или позже вытекало одно из нелепых положений, нелепость которых понятна сама по себе. Так, например, если мы примем, что мир мог быть больше или меньше, (чем он есть), то из этого следует, что вне его должно быть или заполненное, или пустое пространство. А из предположения, что вне мира есть заполненное или пустое пространство, вытекает одно из следующих нелепых положений: если вне мира — пустое пространство, то, стало быть, существует отвлеченная протяженность; если же вне мира — тело, то оно должно двигаться или вверх, или вниз, или по кругу, а если бы это было так, то оно должно было бы быть частью другого мира. Но в физике доказано, что не может одновременно с этим миром существовать другой мир, и самое меньшее, что вытекало бы отсюда, было бы то, что имеется пустое пространство, ибо всякий мир необходимо должен состоять из четырех элементов и сферического тела, вращающегося

вокруг них. Кто хочет утверждать это, должен искать такое место, к которому его рассуждение подходит, а делать это он должен лишь после того, как предварительно будут выполнены все условия, необходимые для доказательства.

Затем Абу-Хамид говорит:

«(Во-вторых,) если мир не может быть ни больше, ни меньше, чем он есть, то его существование в том виде, в каком он существует, необходимо, а не возможно. Но необходимое и не нуждается в причине. В таком случае утверждайте то же, что и безбожники: отрицайте творца, отрицайте причину, которая есть причина причин. Но ведь это — не ваше учение».

Я говорю:

Наиболее правильный ответ на это можно дать в согласии с учением Ибн-Сины. Необходимо сущее, утверждает он, бывает двух родов: необходимо сущее само по себе и необходимо сущее благодаря другому. Такой ответ, по-моему, наиболее правилен: для такого рода необходимого, (как материя, количество, качество) вещей, не надо ни действателя, ни творца. Например, орудию, коим распиливают дерево, свойственны определенный размер, определенное качество и определенная материя; это значит, что оно не может ни состоять из другого материала, нежели железо, ни иметь другую форму, нежели форма пилы, ни иметь любой, какой случится, размер. Однако никто не будет утверждать, что пила есть необходимо сущее. Посмотри же, какая грубая ошибка здесь допускается. Если бы была устранена необходимость размеров, качества и материй вещей, произведенных искусственно, подобно тому как ашариты устраняют в воображении необходимость вещей, сотворенных создателем, то была бы устранена мудрость, которая имеется в творце и сотворенных вещах, все действующее могло бы стать создателем и все воздействующее на существующие вещи могло бы стать творцом. Но все это есть отрицание разума и мудрости.

Абу-Хамид говорит:

«В-третьих, этому порочному (доводу) противник может противопоставить такой же. Мы скажем: существование мира не было возможно до его существования, но возможность соответствовала существованию, ничего не прибавляя и не отнимая. Если вы скажете: но в таком случае извечный перешел от бессилия к могуществу, то мы ответим: нет, ибо существование не было возможно и поэтому не могло осуществиться, а невозможность появления вещи, которая не может появиться, не говорит о бессилии. Если вы скажете: как же это вещь сначала была невозможной, а затем стала возможной? — то мы ответим: но

почему невозможно, чтобы она была возможна в одно время и невозможна в другое? Если вы скажете: времена тождественны друг другу, то вам ответят: и размеры тождественны друг другу, и почему один размер будет возможен, а другой, который больше или меньше его на ноготь, невозможен? А если последнее предположение не невозможно, то не невозможно и первое. Таков способ возражения.

Но правильный ответ состоит в том, что высказанное философами предположение о возможностях не имеет никакого смысла. Можно согласиться лишь с тем, что всевышний Аллах извечен и всемогущ и что действие, совершаемое им по желанию, никогда не теряет своей силы. В могуществе всевышнего нет ничего, что потребовало бы признания длительности во времени, если только в это не привносится что-то воображением, которое смешивает могущество Аллаха с другими вещами».

Я говорю:

Смысл этих слов таков. Ашариты говорят философам: вопрос этот, то есть вопрос о том, мог ли быть мир больше или меньше, является, по нашему, нелепым, ибо этот вопрос может возникнуть только у тех, кто полагает, что возможность вещи предшествует ее переходу в актуальное состояние, то есть осуществлению возможного. Но мы, (ашариты), говорим: возможность существует вместе с действительностью как она есть, ничего не прибавляя и не отнимая.

Я говорю: отрицать то, что возможность предшествует вещи, значит отрицать необходимое, ибо возможное противоположно невозможному, причем между ними нет ничего среднего. Таким образом, если вещь не возможна до ее существования, то она необходимо невозможна, а выдавать невозможное за существующее есть ложь; выдавать же возможное за существующее есть возможная необходимая ложь, а не невозможная. Утверждение ашаритов, что возможность и действительность существуют вместе, есть ложь, ибо возможность и действительность противоречат друг другу и несовместимы друг с другом. Отсюда с необходимостью следует, что (для них) возможность не существует ни одновременно с действительностью, ни до нее. Правильный вывод из этого состоит для ашаритов не в том, что извечный переходит от бессилия к могуществу (ибо бессильным не называется тот, кто неспособен совершить невозможное), а в том, что нечто может перейти от природы невозможности к природе существования, а это равносильно превращению необходимого в возможное. Рассматривать какую-нибудь вещь как невозможную в одно время и возможную в другое время — не значит лишать ее природы возможного, ибо таково общее свойство всякого возможного; так, например, существование какого-ни-

будь возможного невозможно в тот отрезок времени, когда в его субстрате существует нечто противоречащее ему. Поэтому, когда противник соглашается с тем, что вещь, невозможная в одно время, возможна в другое время, это значит, что он соглашается и с тем, что эта вещь имеет природу вообще возможного, а не природу невозможного. Если предполагать, что мир был невозможен в течение бесконечного времени до своего сотворения, то отсюда следует, что, когда он был сотворен, природа его перешла от невозможности к возможности. Этот вопрос не есть тот вопрос, о котором шла речь. Мы уже говорили, что переход от одного вопроса к другому есть софистическое действие.

Что касается слов Абу-Хамида:

«Но правильный ответ состоит в том, что высказанное философами предположение о возможностях не имеет никакого смысла. Можно согласиться лишь с тем, что всевышний Аллах извечен и всемогущ и что действие, совершаемое им по желанию, никогда не теряет своей силы. В могуществе всевышнего нет ничего, что потребовало бы признания длительности во времени, если только в это не привносится что-то воображением, которое смешивает могущество Аллаха с другими вещами», то

я говорю:

Если даже в этом предположении нет ничего, как он говорит, что потребовало бы (признания) извечности времени, все же в нем есть нечто, требующее, чтобы возможность появления мира, а также и времени, была извечной. Эта возможность состоит в следующем: всевышний Аллах никогда не перестает быть дееспособным, и нет ничего, что помешало бы его действию быть всегда соединенным с его существованием; противоположное этому утверждение, быть может, еще лучше выражает невозможность того, чтобы всевышний в одно время был могуществен, а в другое время — нет. В самом деле, ведь нельзя сказать о нем, что он могуществен только в течение определенных конечных отрезков времени, хотя он и существует вечно, испокон веков. Вопрос, таким образом, вернулся к прежнему вопросу: может ли мир быть извечным или сотворенным, или он не может быть извечным или сотворенным, или он может быть сотворенным, но не может быть извечным? Если же мир сотворен, то может ли (его сотворение) быть первым актом или нет? Если разум не имеет возможности высказаться за то или другое из этих противоположных положений, то пусть он обратится к общепринятому мнению, а ты не рассматривай тогда этот вопрос как подлежащий суду разума. Если мы скажем, что первая причина не может отказываться от лучшего действия и совер-

шать худшее, поскольку это было бы недостатком, то не будем ли мы тем самым приписывать извечному еще больший недостаток? Ведь мы будем тогда рассматривать действие извечного как нечто конечное и ограниченное, подобное действию (его) создания, ибо ограниченное действие можно себе представить лишь как акт ограниченного действующего, а не как акт извечного действующего, существование и действие которого неограниченны. Все это, как видишь, не может укрыться от человека, который хотя бы немного разбирается в умоглядных вопросах. Как же можно думать, что действию, совершаемому извечным в данное «теперь», не может предшествовать другое действие, этому — третье, и так далее до бесконечности так, как тянется до бесконечности существование этого (извечного) действующего? Ибо из этого необходимо следует, что действие того, существование чего не может быть ни сопутствуемо временем, ни ограничено им с обеих сторон, также не может быть ни ограничено временем, ни сопутствуемо каким-либо ограниченным отрезком времени. Ибо действие любого существа не отстает во времени от его существования, за исключением того случая, когда есть препятствие, мешающее его существованию достигнуть совершенства, или же когда дело идет о существах, обладающих свободой выбора, но испытывающих при выборе затруднение. Следовательно, тот, кто принимает, что от извечного исходит только такое действие, которое имеет начало во времени, вместе с тем принимает, что его действие является в некотором отношении принужденным и в этом отношении не зависит от его выбора.

Абу-Хамид говорит:

#### «Третье доказательство извечности мира»

Философы настаивают на следующем своем утверждении: существование мира возможно до его существования, так как было бы нелепо полагать, что мир должен быть сначала невозможным, а затем стать возможным; эта возможность не имеет начала, то есть она всегда неизменна, и существование мира остается всегда возможным, ибо ни в какой отрезок времени существование мира не может быть рассматриваемо как невозможное; и если возможность вечна, то вместе с этим и возможное вечно. Смысл нашего выражения, что существование мира возможно, состоит в том, что существование мира не невозможно; а если его существование вечно возможно, то оно никогда не является невозможным, ибо в противном случае если бы оно было когда-нибудь невозможно, то наше утверждение, что существование мира вечно возможно, было бы ложным;

если же было бы ложным наше утверждение, что существование мира вечно возможно, то и наше утверждение, что эта возможность вечна, было бы ложным. А если бы было ложным наше утверждение, что эта возможность вечна, то было бы истинно наше утверждение, что эта возможность имеет начало; если же было бы истинно, что эта возможность имеет начало, то мир до этого не был бы возможен, а это привело бы к признанию такого времени, когда мир не был возможен и Аллах не имел власти над ним».

Я говорю:

Что касается тех, кто допускает, что мир до своего существования обладал вечной возможностью существования, то они должны допустить и то, что мир извечен, ибо допущение того, что вечно возможное существует вечно, не заключает в себе никакой нелепости. То, что может вечно существовать, необходимо должно существовать вечно, ибо то, что может принять вечность, не может стать тленным, если только не считать, что тленное может стать вечным. Поэтому Мудрец говорит, что в вечном возможность необходима.

Абу-Хамид говорит:

«Возражение заключается в следующем утверждении. Начало мира во времени всегда было возможным, так что нет, разумеется, такого времени, которое нельзя было бы представить себе как его начало. Но хотя это начало могло бы быть в любое время, оно все же не наступило в любое время, ибо действительность не совпадает с возможностью, а отличается от нее. Это подобно их рассуждению о месте: они говорят, что мир мог быть больше, чем он есть, или что возможно сотворение некоего тела сверх существующего мира и еще одного тела сверх этого и так до бесконечности, что нет предела возможностям увеличения этого мира и что, однако, не может быть абсолютно заполненного бесконечного пространства, как и бесконечного, неограниченного существования. Но, как утверждают, возможное — это тело, имеющее ограниченную поверхность, однако при этом не определены размеры этого тела — какое оно: большое или небольшое. То же самое относится к тому, что может возникнуть — возможные начала его существования также не определены: будут ли они раньше или позже. Определенно здесь то, что мир есть нечто возникшее во времени, а это и есть то, что возможно, и больше ничего».

Я говорю:

Что касается тех, кто полагает, что до существования мира была единая по числу, никогда не прекращавшаяся возможность, то они должны согласиться и с тем, что мир извечен. Что же

касается тех, кто, подобно Абу-Хамиду в его ответе, утверждает, что до этого мира были бесконечные по числу возможности миров, то они должны согласиться и с тем, что до этого мира был другой мир, а до этого второго мира — третий и так далее до бесконечности, подобно тому как обстоит дело с отдельными людьми, в особенности когда полагают, что гибель предшествующего есть условие существования последующего. Так, например, если бы Аллах (да будет он превознесен!) мог до этого мира сотворить другой мир, а до этого второго мира — третий, то ряд этот должен был бы продолжаться до бесконечности или же этот ряд должен был бы завершиться таким миром, раньше которого другой мир не мог бы быть создан (мутакаллимы, однако, не утверждают этого и не приводят этого в качестве довода для доказательства происхождения мира во времени). Хотя допущение того, что до этого мира мог бы быть другой мир и так далее до бесконечности, и не кажется нелепым, однако при более тщательном рассмотрении оно оказывается нелепым, ибо из него вытекало бы, что вселенная обладает природой индивида, существующего в этом возникающем и уничтожающемся мире, так что ее происхождение из первого начала было бы подобно происхождению из него индивида, то есть посредством какого-то вечно движущегося тела и какого-то вечного движения. Но в таком случае этот мир составлял бы часть какого-то другого мира, подобно тому как дело обстоит с возникающими и уничтожающимися индивидами этого мира, и тогда этот ряд либо по необходимости завершится миром, извечным как нечто единичное, либо же этот ряд будет бесконечным. А если необходимо прервать этот ряд, то лучше всего прервать его на этом мире, то есть рассматривать его извечным, единым по числу.

(Абу-Хамид говорит:)

#### «Четвертое доказательство

(философов — следующее). Они говорят: любой возникающей вещи предшествует материя, которая находится в ней, ибо возникающая вещь не может не нуждаться в материи. По этой причине материя никогда не возникает; то, что возникает,— это только формы, акциденции и качества, пребывающие в материи. Доказательство этого состоит в том, что каждый возникающий предмет должен до своего возникновения быть либо возможно сущим, либо невозможно сущим, либо необходимо сущим. Возникающий предмет не может быть невозможно сущим, ибо невозможное само по себе вообще не существует; он не может быть и необходимо сущим, ибо необходимое само по

себе вообще не бывает несуществующим; значит, возникающий предмет есть возможно сущее само по себе. Следовательно, этот предмет имеет до своего возникновения возможность возникнуть, но возможность возникновения есть относительный атрибут, который сам по себе существовать не может. Следовательно, эта возможность нуждается в субстрате, с которым она могла бы сочетаться; но нет другого субстрата, кроме материи, и возможность сочетается с ней таким образом, что мы можем сказать: данная материя получает тепло или холод, белизну или черноту, движение или покой, то есть что в ней возникают данные качества и данные изменения, в силу чего возможность и есть атрибут материи. Материя не обладает какой-либо другой материей и не может возникнуть; ибо если бы она возникла, то возможность ее существования предшествовала бы ее существованию, и возможность существовала бы сама по себе, не будучи соотнесена с чем-то другим, между тем как возможность есть относительный атрибут, который немислим как существующий сам по себе. Нельзя утверждать, что понятие возможности сводится к тому, что нечто может быть сделано, и к тому, что извечный может действовать, так как мы знаем, что нечто может быть сделано только потому, что оно возможно, и мы говорим: это может быть сделано, потому что это возможно, и не может быть сделано, потому что это невозможно. Но если наше утверждение «это возможно» сводится к выражению «это может быть сделано», то это все равно, что если бы мы сказали: это может быть сделано, потому что это может быть сделано и не может быть сделано, потому что не может быть сделано, — а это есть круговое определение; как видно, «это возможно» является таким возникающим в разуме суждением, которое очевидно (само по себе) и благодаря которому делается понятным второе суждение: «это может быть сделано». Нелепо утверждать, что «быть возможным» относится к знанию, коим обладает извечный, ибо знание подразумевает (наличие) познаваемого. Возможность же, несомненно, есть предмет знания, а не само знание. Далее, возможность есть относительный атрибут, и должно существовать нечто, с чем она могла бы быть соотнесена, а этим может быть только материя. Всякой возникающей вещи, следовательно, предшествует материя. А раз так, то первая материя никогда не возникала».

Я говорю:

Смысл этих слов сводится к тому, что всякая возникающая вещь возможна до того, как она возникнет, и что возможность нуждается в том, в чем она могла бы существовать, а именно в субстрате, который принял бы то, что возможно. Нельзя думать, что возможность принимающего та же, что и возможность



действителя. Не одно и то же утверждать относительно Зейда, что он может сделать то-то, и утверждать относительно испытывающего действие, что оно может сделать то-то. Поэтому в возможности испытывающего действие заключается условие возможности действителя, ибо действитель не может делать невозможное. Так как невозможно ни то, чтобы возможность, предшествующая возникновению вещи, могла существовать вообще без субстрата, ни то, чтобы ее субстратом были действитель или нечто возможное (поскольку нечто возможное теряет свою возможность, становясь актуальной), то единственным субстратом возможности может быть лишь то, что принимает возможное, а именно материя. Материя как таковая не образовывается, ибо если бы она образовывалась, то нуждалась бы в другой материи — и так далее до бесконечности. Материя, если она и образовывается, то лишь постольку, поскольку она состоит из первой материи и формы, ибо все, что образовывается, образовывается из чего-то; а раз так, то либо (образование одних вещей из других) уходит в бесконечность и приводит к бесконечной материи (а это невозможно, если мы даже признаем вечного двигателя, ибо не существует ничего актуально бесконечного), либо же формы должны последовательно сменять друг друга в невозникающем и неуничтожающемся субстрате и последовательная смена их должна быть вечной и круговой. А раз так, то должно существовать вечное движение, которое производит эту последовательную смену в вечно возникающих и уничтожающихся вещах. Отсюда ясно, что возникновение одной из образовавшихся вещей есть для другой уничтожение, а уничтожение первой есть образование другой; в противном случае вещь могла бы образоваться из ничего, ибо «образование» — значит превращение вещи и ее переход из потенциального состояния в актуальное. Поэтому невозможно, чтобы несуществование превратилось в существование — к несуществованию неприменим атрибут становления, то есть о нем нельзя говорить, что оно образовалось. Остается, стало быть, признать, что существует какой-то субстрат для противоположных форм, то есть такой субстрат, в котором формы последовательно сменяют друг друга.

Абу-Хамид говорит:

«В качестве возражения можно сказать: возможность, о которой говорят философы, восходит к суждению разума, и мы называем возможным то, существование чего допускает и не считает невозможным разум; если же разум считает существование чего-то невозможным, то мы называем это что-то невозможным; (наконец), мы называем нечто необходимым, если считаем, что несуществование его недопустимо. Все это суждения

разума, (из которых следует, что возможность) не нуждается в чем-то существующем и не бывает, таким образом, атрибутом последнего. Имеются три доказательства этого. Первое доказательство: если возможность нуждается в чем-то существующем, с которым она могла бы быть соотнесена и возможностью которого она была бы, то и невозможность нуждалась бы в чем-то существующем, невозможностью которого она была бы; но невозможность не имеет ни самостоятельного существования, ни материи, с которой могло бы случиться нечто невозможное, чтобы невозможность могла быть соотнесена с материей».

Я говорю:

То, что возможность нуждается в существующей материи, это ясно, поскольку и все прочие истинные понятия нуждаются в чем-то существующем вне души, ибо истинное, как гласит его определение, есть то, что существует в душе таким, каким оно существует вне души. Когда мы говорим, что нечто возможно, в наших словах необходимо подразумевается нечто такое, в чем существует эта возможность. Что касается того, что при доказательстве положения, будто возможность не нуждается в чем-то существующем как в своей опоре, ссылаются на то, что невозможное не нуждается в чем-то существующем как в своей опоре, то это софизм. Ибо невозможное нуждается в субстрате так же, как и возможность; это ясно, поскольку невозможное есть противоположность возможного, а противоположные вещи необходимо нуждаются в субстрате. В самом деле, невозможность есть отрицание возможности, и если возможность нуждается в субстрате, то и невозможность, которая есть отрицание этой возможности, также нуждается в субстрате; так, например, мы говорим, что существование пустоты невозможно по той причине, что невозможно существование протяженности без протяженного вне или внутри природных тел; мы говорим, что невозможно, чтобы в одном и том же субстрате существовали противоположности; мы говорим, что единица не может быть равна двум, то есть что такое равенство в действительности невозможно. Все это ясно само по себе, так что нет смысла подвергать дальнейшему разбору обман, совершаемый в данном вопросе (Абу-Хамидом).

Абу-Хамид говорит:

«Второе доказательство таково: разум решает, что чернота и белизна возможны до того, как они существуют. Если бы эта возможность относилась к телу, коему они становятся присущи, так, что можно было бы сказать: эта возможность означает, что данное тело может почернеть или побелеть, то белизна не была бы возможна сама по себе и ей не могла бы быть свойственна

возможность, а возможность относилась бы только к телу. Что касается суждения относительно черноты самой по себе, возможна ли она, необходима она или невозможна, то мы утверждаем, что она, без сомнения, возможна. Это доказывает, что разум, когда он решает вопрос о возможности, не нуждается в признании чего-то существующего, с чем эта возможность могла бы быть соотнесена».

Я говорю:

Это обман. Ибо «возможное» говорится о принимающем и о принимаемом. Поскольку это говорится о субстрате, противоположностью возможного является невозможное; поскольку же это говорится о принимаемом качестве, его противоположностью является необходимое. Таким образом то, что обозначается как возможное в противоположность невозможному, — это не то, что переходит от возможности к действительности, становясь, таким образом, актуальным, так как при этом переходе его возможность уже устраняется. Такое возможное обозначается возможностью лишь постольку, поскольку оно находится в потенции, а носителем этой возможности является субстрат, который от потенциального существования переходит к существованию актуальному. Это очевидно из определения возможного, по которому оно есть несуществующее, способное существовать и не существовать. Это возможно несуществующее не возможно ни как несуществующее, ни как действительно существующее. Оно возможно лишь постольку, поскольку оно находится в потенции, и по этой причине мутазилиты<sup>22</sup> говорили, что несуществующее есть некая сущность. Ибо несуществование есть противоположность существования, они сменяют друг друга, и когда несуществование какой-либо вещи исчезает, то его сменяет ее существование, а когда исчезает ее существование, то его сменяет несуществование ее. Так как само несуществование не может перейти в существование, а само существование не может перейти в несуществование, то должно существовать нечто третье, принимающее и то, и другое, а это и есть то, что обозначается «возможностью», «становлением» и «переходом от несуществования к существованию». Ибо само несуществование не обозначается «становлением» или «изменением»; не обозначается так и та вещь, которая стала действительной, ибо то, что стало, теряет качества становления, изменения и возможности, когда оно уже оказалось действительным. Поэтому необходимо должно быть нечто такое, что может быть обозначено «становлением», «изменением» и «переходом от несуществования к существова-

---

<sup>22</sup> Мутазилиты — средневековые арабские мыслители-рационалисты, предшественники философов аль-Кинди, Фараби и др.

нию», как это бывает при переходе одних противоположностей в другие; это значит, что для них должен существовать субстрат, в котором они могут последовательно сменять друг друга; однако этот субстрат актуально существует при акцидентальных изменениях, в то время как при субстанциальных (изменениях) он существует потенциально.

Разбирая то, что обозначается «возможностью» и «изменением», мы не можем отождествлять его с тем, что существует актуально, то есть с тем, что служит основой актуального становления, ибо в том, что служит основой актуального становления, нечто исчезает, а нечто необходимо составляет часть ставшего. Следовательно, необходимо должен существовать некий субстрат, который принимает возможность и служит носителем изменения и становления; это о нем говорится, что он «стал», «изменился» и «перешел от несуществования к существованию». Мы не можем также отождествлять природу этого субстрата с природой того, что стало действительным, то есть с природой того, что существует актуально, ибо если бы дело обстояло таким образом, то существующее не становилось бы, поскольку становление есть (переход) от несуществующего, а не от существующего. Философы и мутазилиды единодушно признают существование этой природы, но философы полагают, что она не свободна от некоей актуально существующей формы, то есть что она не свободна от существования. Эта природа переходит от одного существования к другому, так же как, например, семя претворяется в кровь, а кровь — в органы зародыша. Причина этого заключается в том, что если бы эта природа была свободна от существования, то она была бы самостоятельна, а если бы она была самостоятельна, то в ней не могло бы быть становления. Эта природа и есть то, что философы называют материей; это она является причиной возникновения и уничтожения. По мнению философов, все сущее, свободное от этой природы, не возникает и не уничтожается.

Абу-Хамид говорит:

«Третье доказательство таково: души людей, по мнению философов, суть субстанции, существующие сами по себе, не находясь в теле и материи и не будучи запечатлены в материи. По мнению Ибн-Сины и других философов, души возникают, обладая до своего возникновения возможностью, но они не обладают ни сущностью, ни материей, и их возможность есть относительный атрибут, который не восходит ни к могуществу всемогущего, ни к (нему как) действителю. Но в таком случае к чему же они восходят? Эта трудность обращается против самих философов».

Я говорю:

Я не знаю ни одного мудреца, который утверждал бы, что душа действительно возникла, а затем — что она существует вечно (за исключением того, что Абу-Хамид утверждает об Ибн-Сине). Все (философы) единодушны в том, что возникновение души есть нечто относительное: это возникновение есть соединение души с телесными возможностями, предрасположенными к соединению с ней, так же как возможности, существующие в зеркалах, предрасположены к соединению с лучами солнца. По мнению философов, подобная возможность имеет не природу возникающих и уничтожающихся форм, а такую природу, какой обладает, по их утверждению, то, к чему приводит необходимое доказательство, и носитель этой возможности имеет другую природу, чем природа материи. Только тот может понять их учения относительно этих вещей, кто изучил их книги, следуя составленным ими правилам (рассуждения), и кто, кроме того, обладает здоровым рассудком и имеет сведущего учителя. Способ же рассмотрения подобных вещей Абу-Хамидом недостоин такого человека. Одно из двух: или он понимал истинную природу этих вещей, но излагал их здесь не соответственно их истинной природе, — в таком случае он поступил как злоумышленник; или же он не понимал истинной природы этих вещей и принимался толковать о том, чего он не охватил своим знанием, — в таком случае он поступил как невежда. Но сей муж стоит в наших глазах выше этих двух качеств. Однако даже добрый рысак неизбежно спотыкается, и Абу-Хамид споткнулся, сочинив эту книгу. Сочинить же подобную книгу его вынудили, очевидно, (условия) времени и места, в коих он жил.

Излагая воззрения философов, Абу-Хамид говорит:

«Можно сказать: сведение возможности к суждению разума нелепо, ибо «суждение разума» не имеет никакого другого значения, кроме знания возможности, а возможность есть предмет знания, но не само знание; знание, наоборот, охватывает ее, оно следует за ней и зависит от нее, от такой, какова она есть, и если бы знание могло исчезнуть, то предмет знания не исчез бы, но удаление предмета знания значило бы также удаление знания. Ибо знание и предмет знания — это две вещи, из коих одна есть то, что следует за чем-то, а другая — то, за чем следует что-то. Если бы мы предположили, что те, кто наделен разумом, отказываются от оценки возможности и пренебрегают ею, то мы бы сказали: возможность (от этого) не упраздняется, ибо возможные вещи (существуют) сами по себе, но только или умы пренебрегли ими, или же не стало ни умов, ни тех, кто наделен разумом; возможность же, без всякого сомнения, остается.

Что касается этих трех вещей<sup>23</sup>, то существование их не требует доказательства, ибо невозможность — это тоже относительный атрибут и она нуждается в чем-то существующем, с чем она может быть соотнесена. Невозможность означает несовместимость двух противоположных вещей: если субстрат бел, то он не может почернеть, пока в нем существует белизна; поэтому необходимо существует субстрат, коему присуще определенное качество, и когда ему будет присуще это качество, о нем можно будет сказать, что противоположное качество в нем невозможно, а это значит, что невозможность есть относительный атрибут, существующий благодаря существованию своего субстрата и соотнесенный с ним. Необходимость же, очевидно, соотнесена с необходимым существованием.

Что касается второго (доказательства) — относительно того, что чернота возможна сама по себе, — то оно ошибочно, ибо если взять черноту отвлеченной от субстрата, с которым она соотнесена, то она будет невозможной, а не возможной. Она становится возможной в том случае, если может стать формой в каком-то теле; тело тогда находится в состоянии готовности к смене формы, и эта смена возможна для тела. Но чернота не существует отдельно, так, чтобы ей можно было приписать возможность.

Что касается третьего (доказательства) — относительно души, — то, по мнению некоторых (философов), душа извечна, но может соединиться с телами, и поэтому данное доказательство не имеет отношения к этим (философам). Другие же допускают возникновение души во времени, и некоторые философы полагают, что она запечатлена в материи и зависит от смеси (элементов), как на это указывают слова Галена в ряде его сочинений. Эта душа возникает в материи и возможность (существования) души соотнесена с материей души. Согласно же учению тех, кто допускает, что душа возникает, не будучи запечатлена в материи (а это значит, что разумная душа может управлять материей), возможность, предшествующая возникновению (души), соотнесена с материей, потому что хотя душа и не запечатлена в материи, она все же связана с ней, ибо эта душа управляет материей и пользуется ею как своим орудием. Возможность, таким образом, связана с материей».

Я говорю:

То, что Абу-Хамид привел в этом разделе, верно. Это станет для тебя очевидным из того, что мы говорили при объяснении природы возможного.

---

<sup>23</sup> То есть возможности, невозможности и необходимости.

Далее Абу-Хамид, возражая философам, говорит:

«Ответ таков: сводить возможность, необходимость и невозможность к понятиям разума правильно. Об утверждении же, что понятия разума означают знание, а знание нуждается в существовании предмета знания, можно сказать: по вашему мнению, цветность, животность и другие всеобщие понятия существуют как бы закрепленными в уме, а понятия эти суть знания, для которых имеется предмет знания, в то время как предметы знания не имеют существования во внешнем мире. Это и заставило философов заявить о том, что универсалии существуют в умах, а не в предметах внешнего мира, и что то, что существует в предметах внешнего мира, — это отдельные, единичные вещи, воспринимаемые чувствами, а не разумом. Однако благодаря этим вещам разум извлекает из них какое-то понятие в отрешенном от материи виде. Таким образом, цветность есть понятие, существующее в уме отдельно от черноты и белизны, хотя в действительности нельзя себе представить такой цвет, который не был бы ни черным, ни белым, ни еще каким-нибудь цветом. Форма цветности закрепляется в уме как нечто обобщенное, и поэтому говорят: такова форма существования цветности в умах, а не в предметах внешнего мира. Вот почему если это не невозможно, то нет ничего невозможного и в том, о чем мы говорили».

Я говорю:

Это — софистическое рассуждение, так как возможность есть универсалия, у которой, так же как у других универсалий, имеются единичные вещи, существующие вне ума, а знание есть не знание всеобщего понятия, а такое знание единичных вещей, которое вырабатывается умом, когда он отвлекает от единичных вещей одну общую (для них) природу, распределяющуюся между (различными) материями. Поэтому природа универсалии не тождественна с природой тех вещей, универсалией которых она является. Абу-Хамид своим рассуждением вводит в заблуждение, ибо он утверждает, что природа возможности — это природа универсалии, не говоря при этом о существовании единичных вещей, на которые опирается эта универсалия, то есть общее понятие возможности. Универсалия, однако, не есть предмет знания; напротив, именно через нее познаются вещи, и она потенциально существует в природе познаваемых вещей; в противном случае восприятие единичных вещей в обобщенном виде было бы обманчивым, и так оно бы и было, если природа познаваемого была бы не акцидентально, а сущностно единичной. В действительности же дело обстоит как раз наоборот: акцидентально природа познаваемого единична, а сущностно — всеобща.

Поэтому, когда ум не воспринимает (природу единичного) в обобщенном виде, он ошибается и составляет относительно нее ложные суждения. Но если он отрешает природу единичных вещей от материи и делает ее всеобщей, он может судить о них правильно; в противном случае природа одних единичных вещей окажется перепутанной с природой других единичных вещей, и не исключено, что одной из них будет возможность.

Далее, философы, утверждая, что универсалии существуют в уме, а не в предметах внешнего мира, хотя бы сказать лишь то, что они актуально существуют в уме, а не в предметах внешнего мира, но они вовсе этим не хотят сказать, что универсалии вообще не существуют в предметах внешнего мира, ибо смысл этого утверждения философов состоит в том, что универсалии существуют (в этих предметах) потенциально, а не актуально; если бы они вообще не существовали во внешнем мире, то они были бы ложными. Так как универсалии существуют вне ума потенциально, а возможное также существует вне души потенциально, то в этом отношении природа универсалий сходна с природой возможного. Исходя из этого, Абу-Хамид пытался ввести людей в заблуждение: он уподобляет возможность универсалиям, поскольку и те и другие одинаково имеют потенциальное существование. После этого он заявил, будто философы утверждают, что универсалии вообще не существуют вне души; а отсюда он заключил, что возможность вообще не существует вне души. Что за безобразный и отвратительный софизм!

Абу-Хамид говорит:

«Что касается утверждения философов: если бы те, кто наделен разумом, могли исчезнуть или пренебрегли возможностью, то сама возможность не исчезла бы, — то на это мы ответим так: если предположить, что они исчезли бы, то не исчезли ли бы также и общие понятия, то есть роды и виды? Если бы они сказали: да, то это означало бы лишь то, что универсалии суть только понятия в уме; подобное же утверждаем мы относительно возможности, ведь никакого различия между обоими случаями нет. Но если бы они стали утверждать, что универсалии существуют постоянно в знании всевышнего Аллаха, тогда то же можно было бы утверждать и относительно возможности; таким образом, наше доказательство — аподиктическое, и мы достигли своей цели, выявив в рассуждениях философов противоречие».

Я говорю:

Из этого рассуждения явствует именно то, что оно несуразно и противоречиво. Наиболее убедительная форма, в которой этот довод может быть выражен, должна опираться на следующие две посылки: первая — не представляется истинным очевидное



положение, что возможность отчасти единична, то есть находится вне души, отчасти же всеобща, то есть является понятием разума о возможных единичных вещах; вторая посылка опирается на утверждение: природа возможных единичных вещей, находящихся вне души, тождественна с природой универсалии, находящейся в уме. В этом случае возможность не обладает ни природой единичного, ни природой всеобщего, или же природа единичного должна быть тождественной с природой всеобщего. Все это несурзаца, да и как могло быть иначе, раз универсалия обладает неким существованием вне души.

Абу-Хамид говорит:

«Что касается отговорок философов по поводу невозможности, то она (заключается в утверждении о том, что невозможность) относится к материи, поскольку если материи присуще одно (какое-нибудь качество), то ей не может быть присуще противоположное (ему качество). Но не со всякой невозможностью дело обстоит так (, как утверждают философы). Так, например, невозможно, чтобы всевышний Аллах имел соперника; между тем материи, к которой могла бы быть отнесена эта невозможность, не существует. Если философы скажут: невозможность существования соперника означает, что единичность сущности всевышнего Аллаха и его единственность необходимы и что его единичность свойственна только ему, то на это мы ответим так: это не необходимо, ибо мир существует вместе с ним, следовательно, он не единичен. Если они будут утверждать, что его единичность, поскольку вопрос поставлен относительно его соперника, необходима, что противоположное необходимому есть невозможное и что невозможное относится к сопернику, то мы ответим: единичность всевышнего Аллаха по отношению к миру отличается от его единичности по отношению к его сопернику; в этом случае его единичность по отношению к его сопернику необходима, а по отношению к сотворенным вещам не необходима, а возможна».

Я говорю:

Все это — пустые слова, ибо нельзя сомневаться в том, что понятия разума имеют значение лишь постольку, поскольку разум через их посредство судит о природе вещей, находящихся вне души. Если бы вне души не было ни возможного, ни невозможного, то не было бы никакой разницы — существуют понятия разума или нет, и точно так же не было бы никакой разницы между разумом и воображением. Реальное существование соперника Аллаха (да будет он превознесен!) в той же степени невозможно, в какой реальное существование Аллаха необходимо. Но нет смысла тратить больше слов по этому вопросу.

Абу-Хамид говорит:

«Отговорка относительно возникающих душ также несостоятельна, ибо они имеют единичные сущности и обладают возможностью, предшествующей их возникновению, и не имеют ничего, с чем они могли бы быть соотнесены. Философы говорят, что для материи возможно, чтобы души управляли ею, имея к ней отдаленное отношение; если это вас удовлетворяет, то можно с тем же правом утверждать, что возможность возникающих вещей зависит от власти того, кто может по своему произволу производить их, и тогда души относятся к действителю — хотя они не запечатлены в нем — точно так же, как к испытывающему действие телу, в коем они тоже не запечатлены. Нет никакого различия между отношением к действителю и отношением к испытывающему действие, раз ничто не запечатлено ни в том, ни в другом субстрате».

Я говорю:

Он хочет принудить философов (раз они признают возможность возникновения души, не запечатленной в материи) согласиться с тем, что возможность в испытывающем действие подобна возможности в действителе, так что при возникновении действия эти две возможности оказываются равнозначными. Но это — необоснованное предположение, ибо согласно этому предположению душа оказывается чем-то таким, что управляет телом как бы извне, подобно тому как ремесленник управляет своим произведением; но в таком случае душа не была бы формой в теле, так же как ремесленник не является формой в его произведении.

В ответ на это можно сказать: не невозможно, чтобы у завершений, выступающих в качестве формы, было нечто такое, что обособлено от их субстрата, подобно тому как кормчий обособлен от судна и ремесленник — от орудия, коим он действует. Если тело по отношению к душе подобно орудью, то душа есть обособленная форма. В таком случае возможность, которая имеется в орудии, не похожа на возможность, которая имеется в действителе. Орудие находится одновременно и в том и в другом положении, то есть в нем есть и та возможность, которая имеется в испытывающем действие, и та возможность, которая имеется в действителе, так что орудия суть и двигатели, и движущиеся; поскольку орудие есть двигатель, в нем есть возможность, которая имеется в действителе; поскольку же оно есть движущееся, в нем есть возможность, которая имеется в испытывающем действие. Но допущение того, что душа есть обособленная сущность, не может принудить философов к допущению того, что возможность, которая имеется в испытывающем действие, есть та же самая возможность, кото-

рая имеется в действителе. Кроме того, возможность, которая имеется в действителе, есть, по мнению философов, не просто понятие разума, а понятие о том, что существует вне души. Следовательно, возражение (Абу-Хамида) не получило никакого подкрепления от уподобления этих двух возможностей друг другу.

А так как Абу-Хамид знал, что все эти рассуждения вызывают лишь сомнения и недоумение среди тех, кто неспособен в них разобраться (здесь он (также) ведет себя как худший софист), то он говорит:

«Если скажут: во всех возражениях вы опирались на противопоставление одних сомнительных положений другим, но ничто из того, что вы привели, не лишено сомнительности, — то на это мы ответим так: возражение, которое необходимо обнаруживает ошибочность рассуждения и разъясняет некоторые стороны вопроса, заключается в том, что приводятся противоположные воззрения и их обоснование. Мы не ставили себе в этой книге другой задачи, кроме обнаружения неясности учения философов и ошибочности их доказательств, дабы вскрыть их непоследовательность. Мы вели этот разговор не для того, чтобы поддержать какое-то особое учение. Поэтому мы не выходим за пределы цели, преследуемой в этой книге, и не пускаемся в дальнейшие рассуждения относительно доказательств происхождения (мира) во времени, ибо единственное наше намерение — опровергнуть утверждения философов о том, что они познали вечность (мира). Но после завершения работы над этой книгой мы, если будет угодно Аллаху, сочиним особую книгу, где будет обосновано истинное учение; книгу эту мы назовем «Основоположения веры»; в ней мы будем обосновывать с тем же усердием, с каким мы в этой книге опровергали».

Я говорю:

Что касается противопоставления одних сомнительных положений другим, то оно не приводит к опровержению, а вызывает лишь недоумение и сомнения среди тех, кто сравнивает одно сомнительное положение с другим, не понимая при этом, в чем сомнительность одного положения и в чем ошибочность другого, противоположного ему сомнительного положения. Большая часть рассуждений, к которым сей муж прибегал, возражая философам, представляет собой сомнения, кои возникают, когда одни высказывания философов приводятся в столкновение с другими, а различающиеся между собой положения отождествляются друг с другом. Но это несовершенный способ опровержения. Совершенное опровержение — это такое, которое приводит к выявлению ошибочности учения противника, когда во внимание принимается то, как все обстоит на самом деле, а не то, как кто-то

что-то сказал об этом. Таково, например, его положение о том, что противники философов с тем же правом могут утверждать, что возможность есть понятие разума, с каким философы утверждают, что таким понятием является универсалия. Ибо если бы мы даже согласились с тем, что подобное сравнение между двумя понятиями допустимо, то все же отсюда не вытекала бы неправильность положения о том, что возможность есть понятие, опирающееся на действительность; отсюда вытекало бы лишь одно из двух: либо неистинность положения, что универсалия существует только в уме, либо то, что возможность существует только в уме.

Прежде чем приняться смущать своих читателей и вызывать в них недоумение, Абу-Хамид должен был сначала установить истину, дабы не случилось так, что его читатель умрет до того, как ознакомится с (обещанной) книгой, или же он сам умрет, не написав этой книги. Но до нас эта книга так еще и не дошла, да, по-видимому, он и не сочинил ее. Что же касается его слов о том, что он в своей книге не ставит себе целью поддержать какое-то особое учение, то сказаны они были им для того, чтобы не подумали, будто он ставит себе целью поддержать учение ашаритов. Из приписываемых ему книг явствует, что в метафизических науках он обращается к учению философов. Самым ярким свидетельством и наиболее убедительным подтверждением тому служит книга его, озаглавленная «Ниша света».

Абу-Хамид говорит:

### **«Опровержение рассуждения философов о нетленности мира, времени и движения»**

Знай, что этот вопрос составляет ответвление первого (вопроса), ибо мир, по мнению философов, как бы извечен и не имеет начала своего существования; он нетленен и не имеет конца; нельзя себе представить его исчезновение и уничтожение; таким он всегда был и таким останется.

Их четыре доказательства, о коих мы упомянули при обсуждении вопроса об извечности мира, приводятся также и по вопросу о его нетленности, и возражения здесь те же, что и там, — между ними нет никакой разницы. Они говорят, что мир вызван причиной, что причина его извечна и нетленна и что извечность и нетленность присущи и действию, и причине, так что если причина, как они говорят, не изменяется, то и действие также не изменяется. Исходя из этого, они доказывают невозможность начала мира, и те же соображения приводятся для доказательства того, что мир не имеет конца. Это их первый способ (доказательства).

Второй способ (доказательства) состоит в том, что если мира не будет, то небытие его будет после его существования, и у него, следовательно, будет «после», а в «после» заключается признание времени.

Третий способ (доказательства) состоит в том, что возможность существования мира не имеет конца, в силу чего возможное существование его может (длиться) соответственно возможности (его существования). Но этот довод не имеет силы, ибо мы считаем невозможным, чтобы мир был извечным, но не считаем невозможным, что он будет нетленным, если всевышний Аллах сделает его длящимся вечно; ибо для того, что имеет начало, не необходимо, чтобы оно имело и конец. Для действия же необходимо, чтобы оно было возникшим и имело начало. Только Абу-ль-Хузайль аль-Алляф<sup>24</sup> думал, что мир должен иметь конец; он говорил: как бесконечные круговые движения не были возможны в прошлом, точно так же они невозможны и в будущем. Но это ошибочное (утверждение), ибо будущее как нечто целое никогда не входит в существование ни сразу, ни постепенно, между тем как совокупность прошлого входит в существование сразу, но не постепенно. Поскольку ясно, что, опираясь на разум, мы не должны рассматривать нетленность мира как нечто невозможное — и мы действительно считаем возможным как его нетленность, так и его уничтожимость, — то можно, лишь опираясь на шариат, узнать, какая из этих двух возможностей будет осуществлена. Так что решение этого вопроса нельзя связать с тем, что подлежит умозрительному рассмотрению».

Я говорю:

Он правильно утверждает, что первый довод философов относительно вечности мира в прошлом необходимо применим и к (его вечности) в будущем. То же самое можно сказать и об их втором доводе. Но он утверждает: третий их довод для будущего не имеет такого же значения, как для прошлого; мы же отрицаем возможность вечности мира в прошлом, но (если не считать Абу-ль-Хузайля аль-Алляфа, отрицавшего возможность вечности мира в прошлом и будущем) не рассматриваем его вечность в будущем как совершенно невозможную. Дело, однако, обстоит не так, как говорит Абу-Хамид. Ибо, допуская, что возможность мира не имеет начала и что длительность, коей можно измерять эту возможность, связана с последней так же, как она связана с возможным существованием, когда это суще-

---

<sup>24</sup> Абу-ль-Хузайль аль-Алляф — арабский мыслитель-мутазилит (ум, ок. 840 г.).

ствование стало действительным, так что очевидно, что эта длительность не имеет начала, — допуская это, философы справедливо считают, что время не имеет начала, ибо длительность есть не что иное, как время, так что называть ее безвременной вечностью — бессмыслица. А так как время находится в сочетании с возможностью, а возможность — с существованием, находящимся в движении, то это существование не имеет начала. Что касается утверждения философов, что все существовавшее в прошлом имеет начало, то это ложное суждение, ибо первопричина существует вечно в прошлом, так же как и в будущем. Что касается различия, проводимого ими между первопричиной и ее действием, то это — утверждение, нуждающееся в доказательстве, ибо существование чего-либо неизвечного в прошлом отличается от существования извечного в прошлом. Ибо неизвечное в прошлом является конечным как в прошлом, так и в будущем, то есть имеет начало и конец, между тем как извечное в прошлом не имеет ни начала, ни конца. В силу этого, поскольку философы не допускают, что круговое движение имеет начало, их нельзя принудить согласиться с тем, что оно имеет конец, ибо они не считают его существование в прошлом существованием того, что возникает и уничтожается; а если кто-нибудь допустит это, то он будет противоречить самому себе; поэтому правильно суждение, что все, имеющее начало, имеет и конец. Нельзя считать, что есть нечто такое, что имеет начало и не имеет конца, если только не считать, что возможное может быть превращено в вечное, ибо все, что имеет начало, возможно. Что же касается того, что есть такая вещь, которая подвержена уничтожению и вместе с тем может быть извечной, то это нечто неизвестное и нуждающееся в тщательном изучении. Этот вопрос уже рассматривался древними, а Абу-ль-Хузайль согласен с философами в том, что все возникшее подвержено уничтожению; он строго выводил те следствия, кои вытекают из признания возникновения (мира во времени). Что же касается тех, кто проводит различие между прошлым и будущим, утверждая, будто то, что было в прошлом, входило в существование сразу, а то, что будет в будущем, будет входить в существование не сразу, а постепенно, то эти их утверждения неверны, ибо то, что действительно находится в прошлом, уже вошло во время, а то, что вошло во время, ограничивается временем с обеих сторон и есть нечто (уже) целое, будучи необходимо конечным. А что касается вещи, никогда не входившей в прошлое так, как имеющее начало во времени входит в прошлое, то о том, что она была в «прошлом», можно говорить лишь по общности имени: она длится вместе с прошлым до бесконечности, и цельностью обладает не она сама, а лишь ее части. И это потому, что время никогда не имело начала, возникшего в прошлом, ибо

всякое возникшее начало есть настоящее, а всякому настоящему предшествует прошлое; но то, что сопутствует времени (так, что и время сопутствует ему), необходимо должно быть бесконечным. В противном случае в прошлое существование входили бы лишь части его, ограниченные временем с обеих сторон. Точно так же в существование от движущегося времени входит в действительности только «теперь», а от движения — лишь пребывание движущейся вещи в определенном пространстве, в котором она движется в постоянно ускользящем «теперь». Так же, как прошлое существование того, что никогда не переставало существовать в прошлом, никогда не входило в какое-либо «теперь», ибо если бы это было так, его существование имело бы начало и время ограничивало бы его с обеих сторон, точно так же обстоит дело с тем, что существовало вместе со временем, но не находилось в нем. Ибо из прошлых круговых движений в воображаемое существование входило только то, что было ограничено временем. Что же касается тех круговых движений, кои существуют вместе со временем, то они еще не вошли в прошлое существование, подобно тому как нечто не переставшее существовать не вошло в прошлое существование, поскольку время не ограничивало его. Если кто-либо представляет себе нечто вечно существующее, действия которого не отстают от его существования — как это должно действительно быть в соответствии с природой всякой вещи, обладающей совершенным существованием, — то раз оно вечно и не входит в прошлое время, его действия никоим образом не могут входить в прошлое время, ибо, если бы они входили в прошлое время, они были бы конечны, а это вечно существующее не переставало бы быть лишенным действий, а то, что не переставало быть лишенным действий, по необходимости невозможно. Вещи, существование которой не входит во время и не ограничено временем, более подходит, чтобы ее действия также не входили во время, так как нет разницы между существованием вещи и ее действиями. Если движения небесных тел и то, что вытекает из этих движений, суть действия чего-то вечного, существование чего не входит в прошлое время, то и действия этого вечного не должны входить в прошлое время. Ибо относительно всего того, что не прекращалось, нельзя утверждать, что оно уже вошло в прошлое время или что оно кончилось, ибо то, что имеет конец, имеет и начало. В самом деле, наше высказывание «оно не прекращалось» отрицает то, что оно входило в прошлое время и что оно имело начало. Тот, кто полагает, что оно уже вошло в прошлое время, вместе с тем принимает, что оно имеет начало, и исходит, таким образом, из того, что еще требуется доказать. Следовательно, неправильно утверждать, будто то, что, не прекращаясь, существовало вместе с вечным существованием, уже вошло в существ-

вание, если только не считать, что вечно существующая вещь входила в существование таким образом, что она входила в прошлое время. Следовательно, наше выражение: «все то, что прошло, должно было уже войти в существование» — следует понимать двояко: оно означает, во-первых, что все то, что вошло в прошлое время, должно было уже войти в существование (и это правильно) и, во-вторых, что о том, что является прошлым и нераздельно связано с непрекращающимся существованием, нельзя утверждать, что оно уже вошло в существование, ибо наше выражение «уже вошло в существование» противоположно нашему высказыванию «связано с вечным существованием»; здесь нет разницы между действием и существованием. Я хочу сказать: тот, кто допускает возможность существования вещи, не прекращавшей существовать в прошлом, должен признать, что существуют действия, кои не имеют начала в прошлом. Из существования действий этой вещи никоим образом не вытекает, что они должны были входить в существование, так же как из признания непрерывного пребывания ее сущности в прошлом никоим образом не вытекает, что она когда-либо входила в существование. Как видишь, все это совершенно ясно.

Благодаря первому сущему могут существовать такие действия, кои никогда не прекращались и не прекратятся; если бы вечность была невозможна для действия, то она была бы невозможна также и для существования, ибо каждое существующее таково, что его действие по существованию своему находится с ним в сочетании. Однако мутакаллимы считают, что действия первого сущего не могут быть вечными, хотя они рассматривают его существование как вечное; а это — грубейшая ошибка. Но к миру лучше применять слово «производиться» в том смысле, в каком его употребляет шариат, нежели в том, в каком его употребляют ашариты, ибо действие как таковое есть нечто произведенное, а вечность в нем можно себе представить по той причине, что это произведение и произведенное действие не имеют ни начала, ни конца. Я говорю: поэтому-то для мусульман и было трудно называть мир извечным (ведь Аллах (тоже) извечен), поскольку под извечным понимают только то, что не имеет причины. Я знаю некоторых мусульманских ученых, кои склонялись к этому мнению.

Абу-Хамид говорит:

«Четвертый способ доказательства философов сходен с (третьим), ибо они говорят: если бы мир исчез, то осталась бы возможность его существования, так как возможное не может превратиться в невозможное. Эта возможность есть относительный атрибут; все, что становится, нуждается, по их утверждению, в материи, которая предшествует становлению, а все, что



исчезает, нуждается в материи, из которой оно исчезнет, поэтому материи и элементы не исчезают — исчезают только пребывающие в них формы и акциденции».

Я говорю:

Если предположить, что формы следуют друг за другом в едином субстрате и что действитель этого следования никогда не исчезал, то из этого предположения не вытекает ничего невозможного. Но если предположить, что это следование происходит в бесконечном числе материй или в бесконечных по виду формах, то это невозможно; равным образом нельзя предположить, что такое следование может происходить без вечного действителя или благодаря невечному действителю. Ибо если бы существовало бесконечное число материй, то существовало бы актуально бесконечное, а это невозможно. Еще более нелепо предположение, что это следование может происходить благодаря невечным действителям; исходя из этого, нельзя считать верным, что человек происходит от другого человека, если не предполагается, что это последовательно происходит в одной и той же материи, так что уничтожение предшествовавших людей становится материей для последующих. Кроме того, существование некоторых предшествовавших людей является как бы действующей причиной и орудием для последующих, разумеется, все это акцидентальным образом, ибо эти люди являются как бы орудием для того действителя, который беспрестанно производил человека от человека и из материи человека. Тот, кто рассматривает эти вопросы, если он делает это не очень тщательно, никогда не освободится от сомнений, коих ему не избежать. Может быть, Аллах поднимет тебя и нас до высоты ученых, познавших окончательную истину о его бесконечных действиях: какие из них возможны, а какие необходимы. Все, о чем я говорил, здесь не доказывается; это следует тщательно изучить, соблюдая те правила, кои древние объясняли и предпосылали исследованию. Кроме того, если кто-либо хочет быть поборником истины, то, что бы он ни изучал, он должен прислушиваться к высказываниям тех, кто придерживается противоположного мнения.

Абу-Хамид говорит:

«Ответ на все это был дан выше. Мы выделим этот вопрос по той причине, что относительно него у философов имеются два других доказательства.

Первое доказательство — то, которого держался Гален. когда говорил: если бы Солнце, например, было подвержено уничтожению, то после продолжительного времени в нем можно было бы заметить постепенное исчезновение, но тысячелетние наблю-

дения не обнаруживают в его размере никаких изменений, а то, что оно постепенно не исчезает в течение столь долгого срока, свидетельствует о том, что оно не уничтожается. Против этого положения имеются два возражения. Первое: это доказательство, гласящее, что если бы Солнце было подвержено уничтожению, то оно бы постепенно исчезло, и исходящее из того, что поскольку последующее невозможно, то и предшествующее невозможно, по форме своей есть силлогизм, который они называют условно-соединительным; но заключение этого доказательства с необходимостью не следует. Ибо предшествующее истинно лишь в том случае, если с ним соотнесено другое условие. Иными словами: ложность последующего в предложении: «если Солнце подвержено уничтожению, то оно должно исчезать постепенно» — подразумевает ложность предшествующего только при следующем условии: предшествующее связано с дополнительным условием, согласно которому если Солнце подвержено уничтожению через постепенное исчезновение, то это должно произойти в течение продолжительного времени; или же доказывается, что нет иного уничтожения, кроме происходящего через постепенное исчезновение. Только при этом условии ложность последующего подразумевает ложность предшествующего. Однако мы не согласны с тем, что вещь может уничтожаться только через постепенное исчезновение — постепенное исчезновение есть лишь один из видов уничтожения, ибо нет ничего невозможного в том, что нечто уничтожается внезапно и целиком».

Я говорю:

Возражая подобным образом на это утверждение, Абу-Хамид говорит, что неверно, будто между предшествующим и последующим существует необходимая связь, так как то, что уничтожается, не обязательно исчезает постепенно, поскольку уничтожение вещи могло бы произойти до ее постепенного исчезновения. Утверждение о необходимой связи будет верным, если предполагается, что уничтожение происходит естественным, а не насильственным путем, и если допускается, что небесное тело есть живое существо, ибо все живые существа (как таковые) уничтожаются естественным путем, то есть постепенно исчезают необходимым образом раньше, чем уничтожаются. Но наши противники не принимают этих посылок без доказательства, когда речь идет о небе. Поэтому утверждение Галена является лишь убеждающим. Вернее будет утверждать, что если бы небо уничтожилось, то оно уничтожилось бы, либо распавшись на составлявшие его элементы, либо сбросив с себя одну форму и приняв другую, как это происходит с формами простых тел, когда они образуются одно из другого, — я имею здесь в виду четыре элемента. Если бы небо уничтожилось,

распавшись на элементы, то эти элементы составили бы только часть некоего другого мира: было бы неверно утверждать, что этот другой мир возник из элементов первого, поскольку эти элементы сравнительно с ним являются частицей, не имеющей размера, — они относятся к нему, как точка к кругу. Следовательно, если бы небо потеряло свою форму и приняло другую, то должно было бы существовать некое шестое, отличное от всех других тело, которое не было бы ни небом, ни землей, ни водой, ни воздухом, ни огнем. Но все это невозможно. Что касается утверждения Галена, что небо постепенно не исчезает, то это — общепринятое утверждение, не имеющее силы достоверности первых начал. В «Книге о доказательстве»<sup>25</sup> объясняется, к какому роду принадлежат эти послышки.

Абу-Хамид говорит:

«Второе возражение — следующее. Если согласиться с философами, что нет иного уничтожения, кроме происходящего через постепенное исчезновение, то откуда известно, что постепенное исчезновение Солнца не происходит? Нельзя ссылаться на наблюдение, ибо наблюдение определяет размеры Солнца только приблизительно; если бы Солнце, которое, как говорят, в сто семьдесят раз (или около того) больше Земли, уменьшалось, например, на величину, равную размерам гор, то это не было бы заметным для чувства. В самом деле, возможно, что Солнце постепенно исчезает и что оно уменьшилось к настоящему времени на величину, равную размерам гор или больше, но чувство не способно воспринять это, ибо в науке оптики такие измерения были всегда лишь приблизительно. Точно так же обстоит дело с сапфиром и золотом, кои, по мнению философов, состоят из элементов и подвержены уничтожению. Однако если бы кусок сапфира положили куда-нибудь на сто лет, то уменьшение его было бы незаметным; возможно, что величина, на которую уменьшилось Солнце в течение того времени, когда производились наблюдения, относится к его размерам так же, как величина, на которую уменьшился сапфир за сто лет, к его первоначальному размеру, а она не заметна для чувства. Все это, таким образом, показывает, что данное доказательство в высшей степени порочно.

Мы не привели многих доказательств того же рода, кои отвергаются разумными людьми как совершенно неосновательные. Мы привели это доказательство в качестве их примера и образца, оставив прочие доказательства без внимания. Мы ограничились четырьмя доказательствами, кои нуждаются в том,

---

<sup>25</sup> То есть во «Второй аналитике» Аристотеля.

чтобы связанные с ними сомнения были устранены так, как это было сделано выше».

Я говорю:

Если бы Солнце постепенно исчезало, а то, на что оно распадалось бы в течение того времени, когда производились наблюдения, было бы незаметно из-за размеров его тела, то все же действие его постепенного исчезновения на тела, пребывающие в подлунном мире, могло бы быть в определенной степени чувственно воспринято. Ибо постепенное исчезновение того, что подвержено уничтожению, происходит путем уничтожения частей, на кои оно распадается; тела же эти, получающиеся от распада постепенно исчезающего тела, необходимо должны или целиком оставаться в мире, или распадаться на другие части: в том и другом случае в мире должны произойти явные изменения — или в частях мира, или же в качествах его частей. Если бы тела изменялись в количественном отношении, то изменялись бы также их действия и состояния; если же изменялись бы действия и состояния — в особенности же небесных тел, — то и в подлунном мире должны были бы произойти какие-то изменения. Представить себе исчезновение небесных тел — это значит допустить изъян в божественном порядке, который, по мнению философов, существует в этом мире. Однако это утверждение недостаточно обоснованно.

Абу-Хамид говорит:

«Второе доказательство, приводимое философами относительно невозможности уничтожения мира, заключается в следующем. Они говорят: субстанция мира не может быть уничтожена, ибо нельзя мыслить себе причины этого, а чтобы нечто не уничтожавшееся уничтожилось — для этого непременно должна быть причина. Или этой причиной должна быть воля извечного — но это невозможно, ибо если бы он пожелал, чтобы этого нечто не было после того, как он не желал, чтобы его не было, то он должен был бы измениться, — или же следует принять, что извечный и его воля остаются одними и теми же при всех условиях, хотя предмет его желания переходит от существования к несуществованию. Упомянутое нами положение, что существование возникшей во времени вещи не может быть обусловлено извечной волей, служит доказательством также и невозможности уничтожения (этой вещи).

Но мы добавим к этому положение, еще более запутанное, чем это. Оно заключается в следующем. Желаемый предмет, без сомнения, есть действие волящего, а всякий, кто не действовал, а затем стал действовать — если он сам не изменялся, — необходимо должен произвести свое действие после того, как этого действия не было, ибо если бы волящий оставался таким же,

каким он был раньше, то не было бы его действия, а раз не было бы его действия, то, значит, он ничего бы не делал (а небытие не есть нечто сущее), но как же в таком случае возникло бы его действие? Если мир уничтожается и у извечного возникает новое действие, поскольку этого действия раньше не было, то что же такое это действие? Существование мира?—Этого не может быть, ибо существование прекратилось. Или же его действие есть несуществование мира? Но несуществование мира не есть нечто сущее и поэтому не может быть действием. Ибо наименьшая степень действия состоит в том, что это действие есть нечто сущее, а небытие мира не есть нечто сущее, и поэтому нельзя было утверждать: это—то, что было содеяно действителем и сотворено творцом.

Из-за сложности этого вопроса философы утверждают, что мутакаллимы делятся на приверженцев четырех учений, кои взялись совершить невозможное».

Я говорю:

Что касается того, что он говорит о философах, кои принуждают своих противников, признающих в этом рассуждении несуществование мира, прийти к выводу, что от извечного, от творца, проистекает новое действие, а именно уничтожение,— так же, как они принудили их прийти к такому выводу относительно возникновения во времени, — то об этом уже говорилось, когда рассматривался вопрос о сотворении во времени: ведь трудности, возникающие в вопросе о сотворении во времени, те же самые, что и те, кои возникают в вопросе об уничтожении, и повторяют сказанное нет никакого смысла. Что же касается того сомнительного положения, (которое вытекает из допущения,) что всякий, кто признает сотворение мира во времени, должен необходимо признать, что акт действителя был связан с небытием, так что акт действителя вызывал небытие, то это есть такое положение, допущение которого считалось позорным всеми сторонами; потому-то они и прибегли к тем рассуждениям, о которых Абу-Хамид говорит дальше. Все это с необходимостью должен признать тот, кто утверждает, что акт действителя связан с абсолютным сотворением, то есть с сотворением чего-то, что не существовало ранее в потенции и не было возможным, — что было приведено действителем из потенциального состояния в актуальное и было сотворено из ничего. Но для философов акт действителя есть не что иное, как приведение в актуальное состояние того, что находилось в потенции, а это действие, по их мнению, связывается с существующим двояким образом: через сотворение — когда вещь приводится из потенциального существования в существование актуальное, так что ее небытие исчезает, — и через уничтоже-

ние — когда вещь приводится из актуального существования в существование потенциальное, так что ее небытие возникает. Но тот, кто не согласен с тем, что акт действителя именно таков, необходимо должен признать, что акт действителя связан с небытием двояким образом, то есть как через сотворение, так и через уничтожение. Но поскольку это кажется более ясным в отношении уничтожения, мутакаллимы не смогли отделаться от своих противников. Ибо совершенно очевидно, что говорящий так должен признать, что действитель вызывает небытие, так как если он приводит вещь из существования в чистое небытие, то он, ставя себе это первой целью, совершает нечто противоположное тому, что бывает, когда он приводит ее из актуального существования в потенциальное существование, поскольку в этом случае возникновение небытия есть нечто второстепенное. Тот же самый вывод они должны сделать и в отношении сотворения; только здесь он не столь очевиден; в самом деле, если вещь существует, то это значит, что небытие устранено, а раз так, то сотворение есть не что иное, как превращение небытия вещи в ее существование; но так как это движение направлено на сотворение, то мутакаллимы вправе утверждать, что акт действителя связан только с сотворением. Они не могут этого сказать относительно уничтожения, так как это движение направлено на небытие. Поэтому они не вправе утверждать, что акт действителя связан только с сотворением, а не с устранением небытия, ибо при сотворении необходимо устранение небытия, в силу чего его действие необходимо должно быть признано связанным с небытием. Ибо, согласно их учению, существующее может быть либо в таком состоянии, когда его вообще нет, либо в таком, когда оно актуально существует. Акт действителя, таким образом, не связан с существующим ни тогда, когда последнее существует актуально, ни тогда, когда его вообще нет. В таком случае одно из двух: или акт действителя не связан с существующим вообще, или же он связан с небытием, превращаемым в существование. Тот, кто понимает действителя таким образом, должен считать возможным превращение небытия в существование и существования в небытие; при этом он должен считать, что акт действителя может быть связан с превращением одной из этих противоположностей в другую. Но это совершенно невозможно по отношению к противоположностям, не говоря уже о небытии и существовании. Эти люди понимают действителя так, как человек со слабым зрением вместо самого предмета воспринимает тень его, так что мутакаллимы ошибочно принимают тень предмета за сам предмет. Но, как ты видишь, все эти трудности возникают перед теми, кто не понял, что сотворение есть приведение вещи из потенциального существования в актуальное, а уничтожение,

наоборот, превращение ее из чего-то актуального в нечто потенциальное. Отсюда видно, что возможность и материя необходимы для всего возникающего и что сущее само по себе не может ни исчезнуть, ни возникнуть. Что касается того, что Абу-Хамид говорит об ашаритах, кои считают возможным возникновение самостоятельной субстанции, но не считают возможным ее исчезновение, то это в высшей степени слабое учение, ибо те следствия, кои вытекают из (признания) уничтожения, вытекают также и из (признания) сотворения, но поскольку первый случай более очевиден, то думают, что между тем и другим есть в этом отношении различие. Далее он говорит о том, как последователи различных учений разрешают сомнение, возникающее у них в вопросе об уничтожении.

Абу-Хамид говорит:

«Мутазилиты утверждают: действие, исходящее от действующего, есть нечто существующее, то есть действие это заключается в исчезновении, создаваемом им вне субстрата; весь мир уничтожается в одно мгновение, и само собой уничтожается созданное (действующим) исчезновение, так что оно уже не нуждается в каком-то другом исчезновении — и так до бесконечности»

Изложив их ответ, разрешающий это сомнение, он говорит:

«Такой ответ порочен в нескольких отношениях. Во-первых, исчезновение трудно понять как существующее, и создание его невозможно. Более того, если исчезновение есть нечто существующее, то почему оно уничтожается само собой, без того, чтобы его уничтожили? Далее, почему уничтожается мир? Создание уничтожения и принадлежность его к сущности мира невозможны, так как нечто принадлежащее субстрату связано с субстратом и существует вместе с ним хотя бы лишь мгновение. Если исчезновение и существование могут пребывать вместе в одном субстрате, то первое не должно быть противоположностью второго и вызывать его исчезновение. Если же исчезновение не создано ни в мире, ни в (каком-либо другом) субстрате, то почему существование исчезновения должно быть противопоставлено существованию мира? Далее, в этом учении содержится и другое порочное положение, а именно: что всевышний Аллах не может уничтожить одни части этого мира, не уничтожая при этом других, а может создать лишь такое исчезновение, при котором мир уничтожается целиком, ибо если исчезновение не имеет субстрата, то оно имеет одинаковое отношение ко всем частям мира».

Я говорю:

Это рассуждение слишком глупо, чтобы заниматься его опровержением: исчезновение и уничтожение — это синонимы,

и если не может быть создано небытие, то не может быть создано и исчезновение. Если бы мы даже предположили, что исчезновение есть нечто существующее, то оно в лучшем случае могло бы быть только акциденцией, но существование акциденции вне субстрата невозможно. И как это можно себе представить, будто небытие вызывает небытие?! Все это похоже на бред больного, страдающего воспалением грудобрюшной преграды.

Абу-Хамид говорит:

«Приверженцы второго учения — каррамиты, кои говорят, что акт действителя есть уничтожение, а уничтожение есть нечто существующее, которое создает творец (велик он) в самом себе и через которое мир становится несуществующим. Точно так же и существование, по их мнению, возникает через сотворение в самом творце, через которое мир становится существующим. Это рассуждение также порочно, ибо оно делает извечного (творца) субстратом творений, имеющих начало во времени. Далее это рассуждение не поддается разумному истолкованию, поскольку в сотворении может быть воспринято только существование, соотнесенное с волей и могуществом; признание чего-то другого, кроме воли, могущества и его предмета, то есть мира, — дело непостижимое. И то же самое относится к уничтожению».

Я говорю:

Что касается каррамитов, то они считают, что имеются три вещи: действитель, действие (то, что называют творением) и предмет действия (то, с чем связано действие). Точно так же они считают, что имеются уничтожитель, действие, называемое уничтожением, и нечто несуществующее. Они считают, что действие принадлежит к сущности действителя; возникновение нового состояния в действителе, по их мнению, не означает, что в действителе нечто возникает во времени, ибо такое состояние имеет природу отношения и связи, причем возникновение нового отношения и новой связи не требует возникновения чего-то нового в субстрате; новые события, требующие изменения в субстрате, суть те, кои изменяют сущность субстрата, как, например, при превращении вещи из белой в черную. Их утверждение, что действие принадлежит к сущности деятеля, неверно; между действителем и предметом действия существует отношение, которое, будучи рассматриваемо со стороны действителя, называется действием, а будучи рассматриваемо со стороны предмета действия — претерпеванием. Принимая такое положение, каррамиты, однако, не должны принимать ни то, что извечный творит нечто во времени, ни то, что извечный не



извечен, как это полагали ашариты, но они неизбежно должны прийти к выводу, что существует причина, предшествующая извечному, ибо если действительность сначала не действует, а потом действует, причем условия для существования предмета его действия появляются во время его бездействия, то в действителе, очевидно, в момент действия должна возникнуть причина, которого до действия в нем не было, а каждая возникающая вещь должна иметь причину своего возникновения. Таким образом, должна была существовать другая причина до первой и так далее до бесконечности, о чем уже говорилось ранее.

Абу-Хамид говорит:

«Приверженцы третьего учения — ашариты, кои утверждают, что акциденции исчезают сами собой и устойчивость их нельзя представить себе, ибо если бы можно было представить себе их устойчивость, то по этой самой причине нельзя было бы себе представить их исчезновение. Субстанции не устойчивы сами по себе, они устойчивы лишь потому, что устойчивость привносится в их существование (извне). Если бы всевышний Аллах не создал устойчивости, субстанции были бы несуществующими, ибо устойчивости не существовало бы. Это ошибочное мнение, ибо в нем отрицается то, что воспринимается чувством; согласно этому мнению, чернота, так же как и белизна, не устойчива и существование черноты и белизны непрерывно возобновляется. Разум не может с этим согласиться; он не может согласиться и с рассуждением тех, кто говорит, что тело каждое мгновение возобновляет свое существование, ибо разум считает, что волос, который имеется на голове человека сегодня, — это тот же, который был вчера, а не подобие его; то же самое он считает верным и в отношении белого и черного. Сомнение, далее, возникает и по поводу следующего: если то, что устойчиво, устойчиво благодаря определенной устойчивости, то и у всевышнего Аллаха атрибуты должны быть устойчивы благодаря некоторой устойчивости, а эта устойчивость будет устойчива благодаря другой устойчивости и так далее до бесконечности».

Я говорю:

Это рассуждение, то есть что все сущее находится в постоянном течении, в высшей степени несостоятельно, хотя оно разделяется многими мыслителями древности; нет конца тем нелепостям, к коим она приводит. Как может сущее обрести существование, если сущее исчезает само собой, причем благодаря его исчезновению исчезает и существование? Если оно исчезло само собой, то оно и возникло само собой, и в этом случае то, благодаря чему оно возникло, должно быть тождественно с тем, бла-

годаря чему оно исчезает, а это невозможно. Ибо существование противоположно исчезновению, и невозможно, чтобы две противоположности совпали в одной и той же вещи в одном и том же отношении. Поэтому в чистом сущем нельзя себе представить исчезновение, ибо если бы его существование требовало его небытия, то оно должно было бы в одно и то же время быть несуществующим и существующим, а это невозможно. Далее, если существующие вещи устойчивы благодаря атрибуту, устойчивому самому по себе, то спрашивается: изменения отсутствуют в них постольку, поскольку они существуют, или же постольку, поскольку они не существуют? Последнее невозможно; следовательно, постольку, поскольку они существуют, они устойчивы. Но если любая существующая вещь постольку, поскольку она существует, должна быть устойчивой, а небытие есть нечто для нее чуждое, то почему же, хотелось бы мне знать, мы нуждаемся в этом атрибуте устойчивости, чтобы сделать существующие вещи устойчивыми? Можно подумать, что все эти рассуждения исходят от человека с помутнившимся разумом. Оставим же приверженцев этого учения: нелепость их рассуждений слишком очевидна, чтобы они нуждались в опровержении.

Абу-Хамид говорит:

«Приверженцы четвертого учения — это те ашариты, которые утверждают следующее: акциденции исчезают сами собой, субстанции же исчезают тогда, когда всевышний Аллах не создает в них ни движения, ни покоя, ни соединения, ни разложения, так как не может быть устойчивым тело, которое и не движется, и не покоится, ибо в этом случае оно было бы несуществующим. Две группы ашаритов, поскольку они не понимают, каким образом небытие может быть действием, как будто бы склоняются к тому мнению, что уничтожение есть не действие, а скорее воздержание от действия. Так как все эти доводы оказались ложными, то философы говорят, что нельзя уже утверждать, что уничтожение мира возможно, если даже принять, что мир был сотворен во времени; ибо хотя философы признают, что человеческая душа была сотворена, они все же отстаивают невозможность ее уничтожения, приводя доводы, очень близкие к вышеупомянутым. Короче говоря, согласно философам, нельзя себе представить, чтобы нечто существующее само по себе и не принадлежащее к субстрату стало несуществующим после своего существования, независимо от того, извечно оно или имеет начало во времени. Если кто-либо возразит им, что, когда находящийся под водой огонь заставляет ее закипать, последняя уничтожается, они отвечают на это, что вода не уничтожается, а лишь превращается в пар, после чего (пар опять становится) водой, причем ее первоматерия, то есть

«хаюля»<sup>26</sup>, с которой связана форма воды, сохраняется, когда вода становится воздухом, ибо «хаюля» только сбрасывает форму воды и облачается в форму воздуха. Когда воздух охлаждается, он сгущается и превращается в воду, не принимая, однако, новой материи, ибо элементы имеют общую материю, в коей меняются лишь ее формы».

Я говорю:

Кто утверждает, что акциденции не могут сохраняться в два мгновения и что их существование в субстанциях является условием устойчивости этих субстанций, тот не понимает противоречивости своего рассуждения, ибо если субстанции составляют условие существования акциденций — поскольку акциденции не могут существовать без субстанций, коим они принадлежат, — а акциденции принимаются за условие существования субстанций, то субстанции необходимо должны составлять условие своего собственного существования; но ничто не может составлять условие своего собственного существования. Далее, как могут акциденции быть таким условием, когда они сами не могут сохраняться в два мгновенья. Ведь если «теперь» есть конец и их несуществования и срока их существования, то субстанция должна была уничтожиться в это «теперь», ибо в этом «теперь» нет ни срока несуществования, ни срока существования. Если бы в «теперь» имелось бы нечто из срока несуществования или срока существования, то оно не могло бы быть концом предыдущего и началом последующего. Короче говоря, нелепо предполагать, будто то, что не сохраняется в два мгновенья, может быть условием устойчивости существования чего-то такого, что существует в два мгновенья. В самом деле, вещь, которая существует в два мгновенья, более способна к устойчивому существованию, чем та, которая не существует в два мгновенья, ибо то, что не существует в два мгновенья, существует в «теперь», которое текуче; но то, что существует в два мгновенья, обладает устойчивым существованием; так каким же образом нечто текучее может быть условием существования чего-то устойчивого или каким образом то, что обладает видовой устойчивостью, может быть условием устойчивости того, что устойчиво как единичное? Все это бред. Надо знать, что тот, кто не признает «хаюля» для возникающих и уничтожающихся вещей, должен рассматривать сущее как нечто простое и нечто такое, в чем не может быть уничтожения, ибо простое не изменяется и субстанция его не переходит в другую субстанцию. Поэтому Гиппократ говорит: «Если бы человек был из чего-то одного, то тело его не могло бы испытывать

---

<sup>26</sup> «Хаюля» — от греческого ύλη —материя.

боли», то есть оно не подвергалось бы уничтожению и изменению. Равным образом оно должно было бы не образовываться, а быть чем-то таким, что существовало и существует непрерывно. То, что Абу-Хамид рассказывает здесь относительно различия, проводимого Ибн-Синой между возникновением и уничтожением души, не имеет смысла.

Абу-Хамид, отвечая философам, говорит:

«Ответ таков. Поскольку вопрос поставлен относительно упомянутых вами приверженцев различных учений, то, хотя мы могли бы защищать каждое из них и показать, что ваши возражения, исходящие из ваших основоположений, несостоятельны (ибо против ваших основоположений можно выставить подобного же рода возражения), мы не будем настаивать на этом и поговорим о приверженцах лишь одного учения. Мы спрашиваем: как вы опровергнете того, кто утверждает, что творит и уничтожает воля всевышнего Аллаха: Аллах пожелает — сотворит, пожелает — уничтожит, ибо таков смысл того, что он, всевышний, всемогущ и что сам он не изменяется, а изменяется только его действие? Что же касается вашего утверждения, что, поскольку действие должно исходить от действующего, невозможно понять, какое действие может исходить от него, когда он уничтожает, то на это мы отвечаем так: то, что исходит от него, есть нечто новое, и это новое есть несуществование, ибо несуществования не было, а потом оно появилось как нечто новое; это как раз и есть то, что от него исходит. Если вы скажете: несуществование — это ничто, как же оно могло исходить от действующего? — то мы ответим: если несуществование не есть нечто, то как же оно могло иметь место? В самом деле, «исходить от него» — значит только то, что имевшее место соотносено с его всемогуществом. Если имевшее место мыслимо, то почему немислима соотносительность его со всемогуществом?»

Я говорю:

Все это — порочное, софистическое рассуждение. Философы не отрицают, что когда вещь уничтожается оттого, что ее уничтожают, то возникает несуществование вещи; они только говорят, что действие уничтожающего связано с вещью не тем, что она становится несуществующей, а лишь тем, что она переходит из актуального существования в потенциальное, так что несуществование есть следствие этого перехода; таким именно образом несуществование соотносится с действующим. Но из того, что несуществование вещи следует за действием действующего, не вытекает, что действующий уничтожает первичным и сущностным образом. Когда мы при обсуждении этого вопроса согласились с Абу-Хамидом, что несуществование уничтожаю-

щейся вещи неизбежно следует за действием уничтожающего, то он из этого сделал заключение, что несуществование вещи сущностным и первичным образом вытекает из действия, но это невозможно. Ибо акт действителя связан с несуществованием вещи не поскольку она есть нечто несуществующее, то есть связан не первичным и сущностным образом; поэтому, если бы чувственно воспринимаемые существующие вещи были простыми, то они не могли бы ни возникать, ни уничтожаться — разве только тогда, когда акт действителя связан с их несуществованием сущностным и первичным образом. Но акт действителя связан с несуществованием лишь акцидентально и вторично: предмет переходит из актуального существования в иное существование посредством действия, за которым следует несуществование, подобно тому как за превращением огня в воздух следует несуществование огня. Вот как обстоит дело с существованием и несуществованием у философов.

Абу-Хамид говорит:

«Какая разница между вами и теми, кто совершенно отрицает возможность несуществования акциденций и форм, кто утверждает, что несуществование есть вообще ничто, и спрашивает, каким образом оно может быть определено как нечто имеющее место и становящееся новым? Нет сомнения, что несуществование может быть представлено как наличествующее у акциденций, его можно определить как нечто наличествующее, можно мыслить его как нечто (от чего-то) исходящее, будут ли его называть чем-то или нет. Мыслима также и соотно-симость этого события с могуществом всемогущего».

Я говорю:

Верно, что подобное несуществование имеет место; философы допускают его, так как оно исходит от действителя по вторичному желанию и акцидентально; но из того, что оно исходит (от чего-то) или что оно мыслимо, не следует, что оно совершается сущностным или первичным образом. Разница между философами и теми, кто отрицает, что несуществование наличествует, состоит в том, что философы вовсе не отрицают этого, они отрицают лишь то, что это исходит от действителя первичным и сущностным образом. Ибо акт действителя не может быть связан с несуществованием первичным и сущностным образом; согласно философам, несуществование в бытии следует за актом действителя. Сомнение возникло лишь для тех, кто утверждает, что мир может уничтожиться, превратившись в нечто совершенно не существующее.

Абу-Хамид говорит:

«Философы могут ответить так: это сомнение возникает в учении тех, кто признает возможным несуществование вещи после ее существования, ибо у них можно спросить: что есть то, что наличествует? Но, по нашему мнению, существующая вещь не уничтожается, ибо под уничтожением акциденций мы понимаем появление их противоположностей, то есть существующих вещей, но не появление чистого несуществования, которое не есть что-то. Но как же можно описать то, что не есть что-то? Ведь если волос белеет, то здесь появляется лишь белизна, ибо белизна есть нечто существующее, но нельзя говорить, что появляется несуществование черноты».

Я говорю:

Приписывать такой ответ философам неправильно, ибо философы не отрицают, что несуществование имеет место и что оно исходит от действителя; они лишь несогласны с тем, что это исходит по первичному желанию, как должны утверждать те, кто считает, что вещь может перейти в чистое несуществование. Согласно философам, несуществование имеет место при исчезновении формы, которая есть нечто противоположное. Поэтому-то и правильно возражение Абу-Хамида против этого рассуждения.

Абу-Хамид говорит:

«Это неправильно по двум соображениям. Первое: подразумевает ли появление белизны отсутствие черноты или нет? Сказав «нет», философы тем самым будут противоречить тому, что мыслимо; если же они скажут «да», возникает вопрос: тождественно ли подразумеваемое подразумеваемому или нет? Если скажут «тождественно», то это выражение будет содержать в себе противоречие, ибо вещь не может подразумевать самое себя; если же скажут «не тождественно», то спрашивается: мыслимо ли это «не тождественное» или нет? Если скажут «нет», то мы спросим: а откуда вы знаете, что появление белизны подразумевает несуществование черноты? Ведь суждение о том, что оно подразумевает его, уже есть признание того, что несуществование черноты мыслимо. Если же они скажут «да», то спрашивается: это подразумеваемое, которое мыслимо, то есть несуществование черноты, — извечно ли оно или возникло? Если скажут «извечно», то это нелепо; если же скажут «возникло», то как же может не быть мыслимо то, что определяется как возникшее во времени? А если они скажут «и не извечно, и не возникло», то это также нелепо, ибо в таком случае если бы мы сказали до появления белизны, что чернота есть

нечто несуществующее, то это было бы ложью, а если бы мы это сказали после появления белизны, то это было бы истиной. Нет сомнения, что это имеет место и что это имеющее место мыслимо, и необходимо, чтобы оно было соотнесено со всемогущим».

Я говорю:

Это нечто такое, что мыслимо и может быть соотнесено со всемогущим, но только акцидентально, а не сущностно, ибо акт действителя не связан ни с несуществованием вообще, ни с несуществованием чего-то, поскольку всемогущий не в состоянии существующее сделать несуществующим первичным и сущностным образом, то есть само существование превратить в само несуществование. Тот, кто не признает материи, не может отрешиться от этого сомнения, то есть он должен считать акт действителя связанным с несуществованием первичным и сущностным образом. Все это ясно, и говорить много об этом нет никакого смысла. Поэтому мудрецы говорят, что имеется два сущностных начала для возникающих и уничтожающихся вещей: материя и форма, и одно акцидентальное начало — несуществование, которое есть условие появления того, что появляется, а именно как предшествующее ему: когда возникающая вещь начинает существовать, ее несуществование исчезает, а когда она уничтожается, появляется ее несуществование.

Абу-Хамид говорит:

«Второе возражение — следующее: согласно философам, есть акциденции, кои могут уничтожаться не из-за появления их противоположности; так, например, движение не имеет противоположности: противоположность между движением и покоем — это, по мнению философов, противоречивость между обладанием и лишенностью, то есть между существованием и несуществованием, а не между одним существованием и другим. Покой есть отсутствие движения; когда движение прекращается, покой возникает не как его противоположность, а как чистое несуществование. То же самое можно сказать о тех качествах, кои относятся к завершению, как, например, о впечатлениях, производимых образами чувственно воспринимаемых вещей на льдообразную влагу глаза, а тем более о впечатлениях, производимых на душу формами вещей, воспринимаемых разумом; все эти качества имеют своей основой такое существование, появление которого не сопровождается уничтожением их противоположности, а уничтожение этих качеств значит лишь то, что их существование прекращается без последующего появления их противоположности, поэтому их исчезновение может служить примером возникновения чистого несуществования. Возникновение такого несуществования есть нечто мыслимое, а то, что мыслимо как

совершающееся само по себе, если даже оно и не является чем-то (реальным), мыслимо как соотнесенное с могуществом всемогущего. Поэтому ясно, что когда представляют себе некое событие как совершающееся благодаря вечной воле, то безразлично, является ли совершающееся событие несуществованием или существованием».

Я говорю:

Наоборот, если считать, что несуществование исходит от действителя так же, как от него исходит существование, то (следует признать, что) между ними есть величайшее различие. Но если считать существование чем-то первичным, а несуществование — чем-то вторичным, то есть если считать, что несуществование исходит от действителя через посредство какого-то существования, иными словами, если считать, что действитель преобразует актуальное существование в потенциальное, устраняя актуальность, которая представляет собой свойство субстрата, то это истинно. Исходя из этого, философы полагают, что не невозможно, чтобы мир уничтожился в смысле перехода в другую форму, ибо несуществование в этом случае будет чем-то последующим и происходящим акцидентально. Но совершенно невозможно, по их мнению, чтобы вещь уничтожалась и превратилась в нечто абсолютно не существующее, ибо в таком случае акт действителя был бы связан с несуществованием первичным и существенным образом.

Во всем этом рассуждении Абу-Хамид принимает происходящее акцидентально за происходящее сущностно, потому он и заставляет философов приходить к таким выводам, кои они сами считают нелепыми. Большинство рассуждений, содержащихся в книге Абу-Хамида, именно таково. Поэтому самым подходящим названием для нее было бы: «Книга полной непоследовательности» или «Непоследовательность Абу-Хамида», а не «Непоследовательность философов»; а самым подходящим названием для нашей книги было бы: «Книга о различии между истиной и непоследовательными рассуждениями»...

Абу-Хамид говорит:

«Что касается так называемой

### **Науки о природе,**

то она представляет собой множество наук; мы перечислим ее части, дабы знали, что шариат не требует, чтобы в ней что-либо оспаривалось или отрицалось, за исключением упоминае-



мых нами случаев. Она делится на главные разделы и на подразделы. Главных разделов восемь. Первый раздел — о делимости, движении и изменении, кои присущи телу как таковому, и о таких отношениях и следствиях движения, как время, место и пустота; все это содержится в книге «Чтения о природе»<sup>27</sup>. Второй раздел — о расположении частей элементов мира, то есть небес и четырех элементов, кои находятся в подлунном мире, об их природе и причине, почему каждый из них занимает определенное место; все это содержится в книге «О небе и о мире»<sup>28</sup>. Третий раздел — об условиях возникновения, уничтожения, самопроизвольного и полового размножения, роста, старения, превращения, а также о том, как сохраняются виды, несмотря на то что особи уничтожаются вследствие двух небесных движений (к западу и к востоку); все это содержится в книге «О возникновении и уничтожении»<sup>29</sup>. Четвертый раздел — о том, что бывает с четырьмя элементами при смешении, вследствие которого возникают такие небесные явления, как облака, дожди, гром, молнии, ореолы вокруг луны, радуга, удары грома, ветры и землетрясения. Пятый раздел — о минеральных субстанциях. Шестой раздел — о свойствах растений. Седьмой раздел — о животных; им посвящена книга «О природе животных». Восьмой раздел — о животной душе и о воспринимающих силах; в этом разделе утверждается, что душа человека не умирает со смертью тела, что она есть духовная субстанция, которая не может уничтожиться.

Что касается подразделов, то их семь. Первый содержит врачебную науку; ее цель — познать начала человеческого тела, свойственные ему состояния здоровья и болезни, их причины и признаки, дабы изгонять болезни и сохранять здоровье. Второй подраздел — это астрология; наблюдая расположение и сочетание звезд, звездословы строят предположения о состоянии мира и государства и (о следствиях, кои вытекают из определенных) дат рождения и годов. Третий подраздел — это физиогномика, которая по внешнему облику (человека) судит о (его) характере. Четвертый подраздел — это толкование снов; из сновидений заключают о том, что видела душа из мира сокровенного, ибо воображающая сила представляет все инообразно. Пятый подраздел — это наука чародейства, состоящего в сочетании небесных сил с силами некоторых земных тел, дабы из их сочетания получить силу, творящую чудеса в земном мире. Шестой подраздел — это наука заклинаний, состоящая в смешива —

---

<sup>27</sup> Имеется в виду сочинение Аристотеля «Физика».

<sup>28</sup> Такого сочинения у Аристотеля нет: есть сочинение Стагирита «О небе» и приписываемая ему работа «О мире».

<sup>29</sup> Сочинение Аристотеля.

нии сил земных субстанций, дабы из их смешения возникли чудесные вещи. Седьмой подраздел — это алхимия; цель ее — изменять свойства минеральных субстанций таким образом, чтобы посредством тех или иных уловок получить золото и серебро. Нет никаких оснований утверждать, что какая-нибудь из этих наук противоречит шариату; во всех этих науках мы расходимся с философами в четырех положениях».

Я говорю:

Что касается перечисления восьми родов наук о природе, то оно, по учению Аристотеля, правильно. Но что касается наук, перечисленных Абу-Хамидом в качестве их подразделов, то они не таковы, как он их представил. Врачебная наука не входит в число наук о природе, так как она есть практическое искусство, которое лишь берет свои начала из науки о природе: ведь наука о природе есть умозрительная наука, а врачебная наука есть практическое искусство. Когда мы говорим о чем-то, что служит предметом как практической, так и умозрительной науки, то мы можем рассматривать такой предмет с двух сторон; так, например, физиолог<sup>30</sup> рассматривает здоровье и болезнь как роды природных явлений, в то время как врач, рассматривая их, ставит себе целью узнать, как сохранить одно и подавить другое, то есть как сохранить здоровье и подавить болезнь. Астрология также не принадлежит к числу наук о природе; она предвещает только будущие события и принадлежит к тому же виду (занятий), что гадание и предсказывание. К тому же самому виду (занятий) относится и физиогномика, только предмет ее — скрытые явления в настоящем, а не в будущем. Толкование снов также есть предсказывающая наука; подобного рода наука не принадлежит ни к умозрительным, ни к практическим наукам, хотя и считается, что она имеет практическую пользу. Что же касается чародейских наук, то они несостоятельны, ибо если мы примем, что положения (небесных) сфер оказывают воздействие на искусственные вещи, то это действие остается только в самой вещи и не переходит от нее на другие вещи, находящиеся вне ее. Что касается наук о заклинаниях, то они принадлежат к тому, что вызывает удивление, но не являются умозрительными искусствами. Весьма сомнительно, существует ли алхимия (как действительная наука); если да, то ее искусственные произведения не могут быть тождественны с произведениями природы; в лучшем случае искусство может только подражать природе, но оно никогда не достигнет действительности самой природы. Что касается вопроса о том, может ли она производить что-либо такое, что

---

<sup>30</sup> То есть исследователь природы.

было бы похоже на естественные произведения, рассматриваемые как род, то у нас нет достаточных данных для того, чтобы ответить на него положительно или отрицательно; а эти данные можно получить лишь после продолжительных опытов. Рассмотрим же теперь упомянутые Абу-Хамидом четыре положения.

Абу-Хамид говорит:

«Первое положение. Философы утверждают, что связь, наблюдаемая между причинами и действиями, есть необходимая связь и что существование причины без действия или действия без причины невозможно и немыслимо.

Второе положение. Они говорят, что человеческие души суть субстанции, существующие сами по себе и не запечатленные в теле, что смерть означает разрыв существующей между душой и телом связи, когда прекращается управление души телом, и что если бы душа не была связана с телом, то тело существовало бы в любое время само по себе. Они утверждают, что это познано ими на основе логического доказательства.

Третье положение. Они говорят, что эти души не могут прекратить свое существование; они утверждают, что, раз эти души существуют, они вечны и бессмертны, так что невозможно представить себе их уничтожение.

Четвертое положение. Они говорят, что эти души (после гибели тела) не могут вновь вселиться в то или иное тело.

Что касается первого положения, то его следует оспаривать, ибо необходимо признать существование чудес, нарушающих обычный порядок (явлений); таково, например, превращение жезла в змею, воскресение мертвого и раскалывание луны<sup>31</sup>; те, кто рассматривает обычный порядок (явлений) как необходимость, считают все это невозможным. Воскресение мертвого в Коране они истолковывают в иносказательном смысле и говорят, что под этим подразумевается прекращение смерти невежества при жизни знания; превращение жезла в змею они истолковывают как ясное божественное доказательство, данное Моисеем в опровержение ложных учений еретиков; что касается раскалывания луны, то многие из них отрицают, что это произошло действительно, и утверждают, что об этом мнения расходятся. Чудеса, нарушающие обычный порядок (явлений), философы признают только в трех случаях.

Первый случай относится к воображающей силе; они утверждают, что когда эта сила становится господствующей и сильной, так что ощущения и восприятия не могут подавить ее, то

---

<sup>31</sup> Раскалывание луны — чудо, приписываемое арабской традицией пророку Мухаммеду.

отдельных вещей, которые должны возникнуть в будущем; это происходит с пророками наяву и с другими людьми — во сне, причем это является отличительной особенностью пророчества, принадлежащей к воображающей силе.

Второй случай относится к отличительному свойству умозрительной силы разума, а именно к пронизательности, быстроте перехода от одной познаваемой вещи к другой; часто, когда в присутствии пронизательного мужа говорят о том, что требуется доказать, он сразу схватывает доказательство, а когда при нем упоминают доказательство, он сам схватывает то, что требуется доказать. Короче говоря, когда ему указывают средний термин, он тотчас же выводит и заключение, а когда в уме у него есть два термина заключения, то он тотчас же схватывает и средний термин, связывающий их. В этом отношении люди отличаются друг от друга; есть такие, которые все понимают самостоятельно; есть такие, которые понимают тогда, когда им намекают хоть слегка, и есть такие, которые, даже когда им намекают, понимают только после больших усилий. Здесь вполне допустимо, с одной стороны, что отсутствие пронизательности может достигнуть такой степени, что человек, даже когда ему намекают, оказывается неспособным воспринимать умопостигаемое; с другой же стороны, можно предположить, что пронизательность и опытность могут достигнуть такой степени, что человек мгновенно схватывает все или большинство предметов разумного восприятия. Со стороны количества люди, обладающие пронизательностью, отличаются друг от друга тем, что одни из них пронизательны во всех вопросах, а другие — лишь в некоторых. Со стороны качества эти люди отличаются по быстроте и легкости схватывания умопостигаемого: безгрешная, чистая душа в самый короткий срок может благодаря своей пронизательности постигнуть все предметы разумного восприятия; такова душа пророка, который обладает чудесной умозрительной силой, так что он не нуждается ни в каком обучении для постижения предметов разумного восприятия, ибо он как бы обучается этому сам; об этом пророк говорит в следующих словах: «Елей которого почти светится, хотя он не соприкасается с огнем».

Третий случай относится к практической силе души, которая может достигнуть такой степени, что ее воздействие будут испытывать предметы природы, так что последние будут подчиняться ей; так, например, когда душа кого-нибудь из нас представляет себе что-нибудь, то части тела и их силы повинуются ей и приходят в движение в соответствии с тем, что она себе представила; когда человек представляет себе что-нибудь сладкое, то углы его рта смачиваются, и приходит в действие та

сила, которая вызывает слону там, где она находится; когда представляют себе соитие, соответствующая сила воздействует на определенные части тела. Если человек проходит по жерди, перекинутой между двумя стенами над пустым пространством, то его воображение возбуждается при мысли о возможном падении, его тело подвергается воздействию этого воображения и он падает; но когда жердь положена на земле, он ходит по ней и не падает. Это происходит по той причине, что тело и телесные силы созданы для того, чтобы служить и подчиняться душе; вот почему имеется разница в этих силах, соответствующая разнице в чистоте и силе души. Нет ничего невозможного в том, чтобы сила души достигала такой степени, что ей повинуются естественные силы, находящиеся вне человеческого тела, ибо душа (человека) не запечатлена в его теле. Вместе с тем у человека имеется прирожденное стремление и склонность управлять своим телом. И если возможно, что органы его тела повинуются ему, то нет ничего невозможного в том, что и другие вещи вне его тела будут повиноваться ему, что его душа сможет управлять порывами ветра и потоками дождя, ударом молнии или землетрясением, поглощающим землю вместе с ее обитателями. Это, как известно, происходит, когда возникает холод или жар, или движение воздуха; этот жар или этот холод вызываюся душой человека, и все это происходит без наличия видимой природной причины; нечто подобное есть чудо, совершенное пророком. Но все это происходит только в материях, восприимчивых к таким воздействиям, но не бывает, чтобы дерево превратилось в животное или чтобы луна, которая не подвержена расщеплению, раскололась. Таково учение философов о чудесах, и мы не отвергаем всего, что они утверждают, ибо такие вещи действительно происходят с пророками; мы не согласны с ними, лишь поскольку они, ограничиваясь признанием этого, отрицают возможность превращения жезла в змею, воскрешения мертвых и тому подобного. Мы должны заниматься этим вопросом для успешного доказательства существования чудес, а также и с другой целью, а именно: для обоснования учения мусульман, на котором зиждется их вера в то, что Аллах всемогущ. Теперь мы приступим к исполнению нашего намерения».

Я говорю:

Предшествовавшие (мыслители) не занимались вопросом о чудесах, так как, согласно их учению, такие вещи не следует обсуждать и подвергать сомнению, ибо они составляют начала шариата, и человек, который обсуждает их и подвергает их сомнению, заслуживает наказания, так же как и те, кто исследует другие общие начала шариата, например: существуют ли Аллах, блаженство и добродетели. Ибо нет

никакого сомнения, что они существуют, а то, как они существуют, есть нечто божественное, чего не может постигнуть человеческий разум. Ведь эти начала служат основой поведения человека, благодаря которой человек становится добродетельным, а приобретать знания он может лишь после того, как он достиг добродетели. Никто не должен заниматься исследованием начал, на которых основывается добродетель, пока он сам не достиг добродетели, и если (верно, что) умозрительные науки могут быть доведены до совершенства лишь благодаря постулатам и аксиомам, кои прежде всего усваивает обучающий, то это тем более относится к повседневным делам.

Что касается причин, кои, согласно Абу-Хамиду, побуждают философов принимать эти положения, то я не знаю ни одного философа, который признавал бы это, за исключением Ибн-Сины. Если (такие явления) действительно имеют место и если возможно, что тело изменяется под воздействием чего-то такого, что не есть ни тело, ни находящаяся в теле сила, то возможны и упоминаемые им причины. Однако не все, что возможно по своей природе, может быть произведено человеком, ибо нам хорошо известно, что возможно для человека. Большая часть того, что возможно само по себе, невозможно для человека; то, что истинно в отношении посланника божьего, а именно: что он может нарушить обычный порядок (явлений), невозможно для (обыкновенного) человека, хотя оно и возможно само по себе. По этой причине никто не должен считать, что для посланников божьих возможно то, что разум считает невозможным, и если ты хорошенько рассмотришь такие чудеса, существование которых подтверждается, то ты обнаружишь, что они относятся к вещам подобного рода. Самое очевидное (из чудес) — это бесценная книга Аллаха, существование которой не есть нарушение обычного порядка (явлений); об этом чуде мы знаем не из разговоров людей — не так, как о превращении жезла в змею; дивная природа книги божьей доказывается чувством и назиданиями для каждого бывшего или будущего человека до судного дня. Таким образом, это чудо превосходит все остальные чудеса.

Пусть удовлетворится этим человек, не довольствующийся умалчиванием этого вопроса, и пусть он знает, что способ подкрепления веры в пророков, исходящий из (наличия) их отличительных свойств, совсем другой, а именно тот, на который в другом месте указывает сам Абу-Хамид. Эта вера подкрепляется действием, проистекавшим из того качества, благодаря которому пророк называется пророком. Это действие позволяет познавать сокровенное и создавать священные законы, находящиеся в соответствии с истиной и разъясняющие такие дей-

ствия, в которых кроется счастье всего человечества. Я не знаю ни одного предшествовавшего (мыслителя), кроме Ибн-Сины, который бы придерживался в отношении снов взгляда, приписываемого Абу-Хамидом философам. Предшествовавшие (мыслители) утверждают относительно откровения и снов только то, что они исходят от Аллаха (благостен он и велик!) через духовное, бестелесное существо, которое, по их мнению, дарует людям разум; лучшие сочинители называют это существо деятельным разумом, а в шариате оно называется ангелом. Вернемся же к тому, что Абу-Хамид сказал об этих четырех положениях.

### Первое положение

Абу-Ха мид говорит:

«По нашему мнению, связь между тем, что обычно считается причиной, и тем, что считается действием, не есть необходимая связь; о каждом из них нельзя сказать, что это есть то, а то есть это. В равной мере утверждение и отрицание одного не включают в себя утверждения или отрицания другого, потому существование и несуществование одного не вытекает с необходимостью из существования и несуществования другого. Так, например, утоление жажды не заключает в себе питья, насыщение — еды, горение — соприкосновения с огнем, свет — восхода солнца, смерть — обезглавливания, выздоровление — принятия лекарства, очищение желудка — принятия слабительного средства. Точно так же обстоит дело со всеми прочими связями (между явлениями), наблюдаемыми во врачебной науке, науке о звездах, в искусствах и ремеслах. Ибо связь между этими явлениями основана на предопределении всевышнего, вызывающего эти явления в последовательном порядке; но эта связь отнюдь не необходима сама по себе и может быть разорвана: всевышний обладает властью создавать сытость без еды, смерть без обезглавливания, продление жизни — после обезглавливания, и так обстоит дело со всеми прочими связями (между явлениями). Философы, однако, отвергают эту возможность и утверждают, что это невозможно. Исследование всех этих бесконечных связей заняло бы слишком много времени, поэтому мы возьмем лишь один-единственный пример, а именно сожжение хлопчатой ткани от соприкосновения с огнем. Мы считаем возможным, что произойдет соприкосновение без сожжения, а также превращение хлопчатой ткани в пепел без всякого соприкосновения с огнем, хотя философы отрицают такую возможность. Обсуждение этого положения можно разделить на три части.

Первое. Наши противники утверждают, что причиной горения является только огонь; это естественная, а не основанная на воле причина, и она не может воздержаться от (осуществления) того, что исходит от ее природы, когда она приходит в соприкосновение с восприимчивым к ней субстратом. Мы отрицаем это и утверждаем следующее. Причиной горения, совершающей свое действие созданием в хлопчатой ткани черноты путем разъединения ее частей и превращения ее в пепел, является всевышний Аллах, который действует либо через посредство ангелов, либо без всякого посредничества. Что касается огня, то это мертвое, бездеятельное тело. Так где же доказательство того, что огонь есть причина? Философы не имеют другого доказательства, кроме того, что они наблюдали горение, когда происходило соприкосновение с огнем, но наблюдение указывает лишь на то, что то и другое произошло одновременно, а не на то, что одно возникло благодаря другому. В действительности же нет никакой другой причины, кроме всевышнего, ибо все согласны в том, что дух соединяется в семени животных с воспринимательной и движущей силами не благодаря природе, теплоте и холоду, влажности и сухости и что родитель, заронивший семя в чрево, не есть ни причина зародыша, ни причина его жизни, его зрения, слуха и всего прочего. И хотя известно, что те же силы существуют и у родителя, однако никто не говорит, что они наличествуют благодаря ему; нет, их наличие вызвано первым (действителем) либо непосредственно, либо через посредство ангелов, коим поручено (создавать) вещи, имеющие начало во времени. Философы, говорящие о творце, вполне убеждены в этом, а речь идет именно о них.

Было выяснено, что одновременное существование двух вещей не указывает на то, что одна из них существует благодаря другой. Мы разъясним это положение с помощью одного примера. Предположим человека, слепого от рождения, глаза которого покрыты пеленой и который никогда не слышал ни слова о различии между ночью и днем. Если днем удалить пелену с его глаз, и он откроет свои веки, то, увидев цвета, он будет думать, что глаза его воспринимают формы цветов потому, что он открыл свои глаза; он будет думать, что, пока его глаза здоровы и действуют и пока препятствия нет, а предмет, находящийся перед ним, имеет цвет, он, без сомнения, будет способен видеть. Но до тех пор, пока солнце не сядет и небо не потемнеет, он не поймет, что именно свет солнца есть причина того, что цвета запечатлелись в его глазах. Наши противники полагают, что среди начал существования имеются отдаленные и ближние причины, кои вызывают события, совпадающие с ними (по времени), только потому, что эти причины постоянны, не



пропадают и не являются движущимися телами, исчезающими (с поля зрения). Если бы эти причины пропадали или исчезали с поля нашего зрения, то мы наблюдали бы разъединение (причин и действий) и поняли бы, что вне наблюдаемых нами (явлений) есть некая причина. И если принять их основоположения, мы впадаем в противоречие.

Поэтому философы, обладающие пытливым умом, признали, что те случайные явления и события, кои происходят при соприкосновении тел и вообще при перемене в их положении, вызваны тем, кто дарует формы, кто является ангелом или множеством ангелов; они поэтому даже утверждали, что впечатление, получаемое глазом от формы цветов, опосредствовано тем, кто дарует формы, так что восход солнца, здоровый зрачок и обладающее цветом тело суть только предпосылки или предрасположения, делающие субстрат способным воспринимать формы. Это положение они применяли ко всем событиям. Это служит опровержением тех, кто утверждает, что огонь есть причина горения, хлеб — причина сытости, лекарство — причина здоровья и так далее».

Я говорю:

Что касается отрицания существования действующих причин, наблюдаемых в чувственно воспринимаемых вещах, то это софистика; тот, кто говорит так, либо говорит одно, а думает другое, либо же увлекается софистическими лжемудрствованиями, осаждающими его во время обсуждения этих вопросов. Ибо тот, кто отрицает это, не может уже признавать, что всякое действие необходимо имеет свою причину. А достаточны ли эти причины сами по себе для того, чтобы вызвать исходящие от них действия, или же для того, чтобы их действие было законченным, требуется (дополнительно) некая внешняя причина — все равно, будет ли она (действовать) отдельно (от них) или нет, — этот вопрос не самоочевиден, он требует глубокого рассмотрения и кропотливого исследования. Если мутакаллимы сомневаются в наличии действующих причин, кои воспринимаются как обуславливающие друг друга, сомневаются потому, что имеются действия, причины которых не воспринимаются, то для этого нет никаких оснований. Те явления, причины которых не воспринимаются, остаются пока неизвестными и должны быть исследованы именно потому, что их причины не воспринимаются, так как то, причины чего не воспринимаются, остается неизвестным в силу его природы и должно быть исследовано. Отсюда необходимо вытекает, что то, что неизвестно, имеет причины, кои не восприняты. Человек, рассуждающий подобно мутакаллимам, не различает между очевидным и

неизвестным; поэтому все, что Абу-Хамид говорит здесь (по этому поводу), есть софистика.

Далее, почему мутакаллимы говорят о сущностных причинах и считают, что только через их понимание можно понять сущее? Ибо совершенно очевидно, что у вещей есть сущности и атрибуты, которые требуют того, чтобы от каждой вещи исходили особые действия и благодаря которым различаются друг от друга сами эти вещи, их имена и определения. Если бы у какой-нибудь вещи не было особого действия, у нее не было бы и особой природы. А если бы у нее не было особой природы, то у нее не было бы ни особого имени, ни особого определения, и тогда все вещи были бы одновременно и чем-то одним, и чем-то не одним; в таком случае можно было бы спросить, действует ли или претерпевает ли это единое каким-либо особым образом или нет, и если оно действует каким-либо особым образом, то должны существовать особые действия, вытекающие из особой природы (вещи); если же оно не действует каким-то особым для него единым образом, то единое не есть единое. Но если отрицается природа единого, то отрицается и природа сущего, а если отрицается природа сущего, то необходимо (признавать) несуществование (всего).

Далее, действия, проистекающие из всех вещей, — необходимы ли они для вещей, коим свойственно совершать их, или они совершаются только в большинстве случаев, или же одни вещи таковы, что проистекающие из них действия необходимы, а другие таковы, что проистекающие из них действия совершаются лишь в большинстве случаев? Это вопрос, который нужно исследовать, так как одно действие и претерпевание происходит в каждой паре существующих вещей благодаря одному из бесчисленных отношений, (существующих между вещами), и часто случается, что одно отношение следует за другим. Стало быть, нельзя решительно утверждать, что огонь действует, когда он находится вблизи восприимчивого (к нему) тела, ибо нет, конечно, ничего невероятного в том, что имеется нечто, находящееся в таком отношении к этому телу, что оно препятствует действию огня, как это утверждают относительно талька и других веществ. Но отсюда вовсе не вытекает необходимость отрицания того, что огонь сохраняет свою способность горения лишь до тех пор, пока он сохраняет свое имя «огонь» и свое определение.

Далее, совершенно очевидно, что все вещи имеют четыре причины — действие, материю, форму и цель — и что они необходимы для осуществления действия, в особенности те причины, кои составляют вещь, претерпевающую действие, а именно та, которую одни называют материей, а другие — условием и субстратом, и та, которую одни называют формой, а дру-

гие — духовным качеством. Мутакаллимы признают, что существуют условия, необходимые для обусловливаемого. Так, они говорят, что жизнь есть условие познания. Равным образом мутакаллимы признают, что вещи имеют истинную природу и определения, кои необходимы для существования сущего, поэтому они одинаково судят о видимом и невидимом. Такого же взгляда они придерживаются в отношении неотъемлемых атрибутов вещи, а именно в отношении того, что они называют «показателем»; так, например, они говорят, что совершенство сущего есть показатель того, что причина его разумна, а целесообразность сущего есть показатель того, что оно ведомо его причине. Но разум есть не что иное, как постижение сущего по его причинам, и именно это отличает разум от всех других воспринимающих сил, так что тот, кто отрицает причины, должен отрицать и разум. Искусство логики признает существование причин и действий и считает, что действия можно познать исчерпывающим образом только благодаря познанию их причин. Отрицание этого заключает в себе отрицание познания, а если нет познания, то ничто в этом мире не может быть действительно познано, а если что-нибудь (в этом случае и считается) познанным, то это есть (лишь) мнение; (если нет познания), то не существует ни доказательства, ни определения, ни сущностных атрибутов, входящих в определение. Человек, утверждающий, что он существует, не обладая никаким познанием, должен необходимо согласиться с тем, что и это его утверждение не является необходимо (истинным).

Что касается тех, кто наряду с необходимыми явлениями признает и не необходимые явления, о которых душа составляет суждение, основанное на мнении, воображая при этом, что эти явления необходимы, хотя они не необходимы, то философы не отрицают подобных явлений. Если они называют это «обычаем», то они, очевидно, правы, иначе я не знаю, что люди подразумевают под словом «обычай»: имеют ли они здесь в виду обычную причину, обычный порядок существующих вещей или наш обычай составлять суждения о подобных явлениях? Невозможно, конечно, чтобы всевышний Аллах имел какой-то обычай; ведь обычай — это такое свойство, которое приобретается действователем и которое делает необходимым, чтобы данное действие исходило повторяясь от действователя в большинстве случаев. Аллахом (велик он и всемогущ!) сказано: «И не найдешь ты замены для закона божьего, и не найдешь в законе божьем никакого изменения». Если мутакаллимы имеют в виду обычай, то есть обычный порядок существующих вещей, то ведь обычай бывает только у одушевленных существ; если же нечто

подобное существует в неодушевленных вещах, то в действительности это есть (их) природа, и не невозможно, чтобы вещь обладала природой, вызывающей нечто или необходимо, или в большинстве случаев. Если они имеют в виду наш обычай составлять суждения о вещах, то это есть не что иное, как действие разума, которое обусловлено его природой и благодаря которому разум становится разумом. Философы не отрицают подобного обычая; но «обычай» есть нечто двусмысленное, и если разобраться в этом слове, то окажется, что оно обозначает только предположительное действие; так, если говорят: «такой-то имеет обыкновение поступать так-то и так-то», то этим хотят сказать, что он поступает так в большинстве случаев. Если бы дело обстояло так, то все явления были бы предположительными, но в таком случае в мире не было бы мудрости, на основании которой мы заключаем, что причина мира есть мудрое начало.

Как было уже сказано, мы не должны сомневаться, что существующие вещи являются причиной друг друга и действуют друг через друга и что их самих недостаточно для их действий, но что они нуждаются во внешней причине, действие которой обуславливает как их действия, так и их существование. Что же касается сущности этой причины или этих причин, то в одном отношении философы согласны между собой, а в другом отношении расходятся друг с другом. Все они согласны между собой в том, что первая причина лишена материи и что ее действие является условием существования и действий существующих вещей, что эта причина воздействует на них через посредство того, что претерпевает его действие и что отличается от этих существующих вещей. Это последнее некоторые философы рассматривают как небесную сферу, в то время как другие наряду с этой сферой признают другое лишённое материи существо, которое они называют «дарующим формы». Но здесь не место исследовать эти воззрения. Высшее, что исследует философия, есть эта (последняя сфера). Если ты один из тех, кто стремится (познать) эти истины, то следуй по тому пути, который ведет к ним.

Причина, почему философы придерживаются различных мнений относительно происхождения сущностных форм и в особенности форм души, заключается в том, что они не могут отнести их к теплоте и холодному, влажному и сухому, кои суть причины того, что происходит вокруг нас. Дахриты относят к теплоте и холодному, влажному и сухому все, что происходит вокруг нас без видимой причины, утверждая, что такие вещи произошли вследствие определенного смешения этих элементов, подобно тому как возникают цвета и другие акциденции. Философы же опровергали их

Абу-Хамид говорит:

«Вторая часть обсуждения касается тех, кто признает, что явления исходят от своих начал, но при этом утверждает, что предрасположение к принятию формы имеет наблюдаемые, наличные причины. Однако, согласно философам, эти явления исходят от начал не благодаря решению и воле, а по необходимости и согласно своей природе, подобно тому как свет исходит от солнца, так что субстраты отличаются друг от друга в отношении принятия только разным своим предрасположением. Так, например, гладкое тело принимает лучи солнца и отражает их так, что становится источником освещения других мест, а земля не принимает этих лучей; воздух не препятствует проникновению солнечного света, а камень препятствует; одни вещи становятся под воздействием солнца мягкими, другие — твердыми, третьи (как, например, платье, которое белил сукновальщик) белеют, а четвертые (как, например, лицо сукновальщика) чернеют; начало здесь одно и то же, но действия различны, поскольку различно предрасположение в субстрате. Следовательно, ничто не препятствует исхождению того, что исходит от начал существования; причина же несовершенства кроется только в претерпевающих действие субстратах. Если дело обстоит именно так и если мы, взяв, например, огонь с присущим ему качеством, приведем в одинаковое соприкосновение с ним два одинаковых куска хлопчатой ткани, то как же можно представить себе, что один кусок сгорит, а другой нет, если здесь не делается никакого выбора? Исходя из этого, философы отрицают, что Ибрахим<sup>32</sup> (мир да будет над ним!) попал в огонь и при этом не сгорел, а огонь оставался огнем; они утверждают, что это стало возможным или потому, что от огня отняли теплоту (в этом случае огонь уже перестал быть огнем), или же потому, что изменилась сущность Ибрахима, так что он стал камнем или еще чем-нибудь таким, на что не воздействует огонь, а между тем ни то, ни другое невозможно».

Я говорю:

Те из философов, кои утверждают, что эти чувственно воспринимаемые вещи не служат причиной друг друга и что их причина есть исключительно внешнее начало, не могут утверждать, что видимое ими воздействие вещей друг на друга есть нечто недействительное. Они говорят, что вещи служат причиной друг друга лишь в том смысле, что создают предрасположение к принятию форм от внешнего начала. Я, однако, не знаю ни одного философа, который утверждал бы это безоговорочно;

---

<sup>32</sup> Ибрахим — библейский Авраам.

в отношении субстанциальных форм они это утверждают, но в отношении акцидентальных — нет. Все они согласны между собой в том, что теплота вызывает такую же теплоту и что так обстоит дело со всеми четырьмя качествами, но они утверждают, что при этом сохраняется тепло элемента огня и тепло, исходящее от небесных тел. Взгляда же, который Абу-Хамид приписывает философам и согласно которому отрешенные (от материи) начала действуют по своей природе, а не по выбору, не придерживается ни один (человек, с мнением которого) можно считаться. Напротив, все, что обладает знанием, по мнению философов, должно действовать по выбору. Однако, утверждают они, в силу того, что существующий миропорядок — наилучший, из двух противоположностей может осуществиться только лучшая; выбор, производимый отрешенными (от материи) началами, делается ими не с целью совершенствования своей сущности — ибо в их сущности нет ничего несовершенного, — а для того, чтобы могли совершенствоваться те существующие вещи, кои в своей природе имеют какой-то недостаток.

Что касается возражений, кои Абу-Хамид приписывает философам, по поводу чуда, происшедшего с Ибрахимом (мир да будет над ним!), то среди мусульман подобное утверждают лишь еретики. Мудрые философы считают непозволительным обсуждать или оспаривать начала шариата, и тот, кто занимается этим, заслуживает в их глазах сурового наказания. Ибо если каждое искусство имеет свои начала и каждый занимающийся этим искусством должен их признать, то это тем более обязательно в отношении такого практического искусства, как шариат. Ибо, согласно философам, каждый человек должен следовать стезею предписанных шариатом добродетелей не (просто) как человек, а как человек со знанием; поэтому каждый обязательно должен признавать начала шариата и брать пример с того, кто их устанавливает. Отрицать и оспаривать эти начала — значит отрицать человеческое существование, потому и находили нужным убивать еретиков. Надобно сказать, что эти начала суть вещи божественные, находящиеся выше человеческого разума, и поэтому их следует признавать, хотя причины их неизвестны.

Вот почему мы не знаем ни одного предшествовавшего философа, который обсуждал бы вопрос о чудесах, хотя чудеса были распространены и являлись (в разных концах) мира, ибо они суть начала, подтверждающие священные законоположения, а эти законоположения суть начала, служащие основанием добродетели. Они не обсуждали также вопроса о том, что (происходит с человеком) после смерти. Ибо если человек растет, руководствуясь предписываемыми шариатом добродетелями, то он сам становится вполне добродетельным; если у него доста-

точно времени и он находится в счастливых условиях, благодаря которым он становится сведущим человеком, способным истолковать то или иное начало шариата, то он не должен разглашать это толкование; он должен (руководствоваться) словами Аллаха (да будет он превознесен!): «Сведущие в науке говорят: мы уверовали в это, все это от нашего господа», и должен говорить: так утверждает шариат, и так утверждают сведущие в науке.

Абу-Хамид говорит:

«На это можно ответить двояко. Во-первых, можно сказать так: мы не согласны с утверждением о том, что начала не действуют по выбору и что создатель не действует по своей воле; мы уже отвергли это утверждение, обсуждая вопрос о сотворении мира во времени. Таким образом, доказано, что причина вызывает горение по своей воле, когда кусок хлопчатой ткани приводится в соприкосновение с огнем; она может точно так же не вызывать его, когда соприкосновение имеет место».

Я говорю:

Желая смутить своего противника, Абу-Хамид рассматривает как доказанное то, что его противник отказывается признать, и говорит, что противник не имеет доказательства, обосновывающего его отказ. Он говорит, что первая причина вызывает горение без посредствующего (звена), которое она могла бы создать для того, чтобы горение вызывалось огнем. Но подобные утверждения противоречат показаниям чувств о существовании причин и действий. Так, ни один философ не сомневается в том, что огонь вызывает горение, происходящее в хлопчатой ткани, и является причиной горения, которое происходит не при всех обстоятельствах, а при наличии внешнего начала, которое есть условие существования огня, не говоря уже о его горении. Философы расходятся между собой только по вопросу о качестве этого начала: отрешенное ли оно (от материи) начало или же промежуточное между возникающим явлением и отрешенным (от материи) началом, находящимся вне огня.

Абу-Хамид, излагая мнение философов, говорит:

«Но если говорить так, то необходимо признавать явные нелепости. Ибо если вы отрицаете необходимую зависимость действий от их причин и относите их к воле их создателя, которая не следует по твердо намеченному пути, и считаете возможным, что эта воля может видоизменяться и преобразоваться, то с каждым из нас может случиться так, что перед ним будут хищные звери, горящие огни, неподвижные горы и вооруженные враги, а он их не увидит по той причине, что Аллах не создал в нем способности увидеть. Человек, оставивший дома книгу,

мог бы при своем возвращении найти ее превращенной в красивого, умного и ловкого юношу или в животное; или он мог бы оставить дома юношу, а затем найти его превращенным в собаку; или он мог бы оставить пепел и найти его превращенным в мускус; или камень — превращенным в золото, а золото — превращенным в камень. Если бы его спросили о той или иной из этих вещей, он должен был бы ответить: я не знаю, что теперь находится в моем доме; я только знаю, что оставил в своем доме книгу, а теперь там, может быть, находится конь, который запачкал уже библиотеку мочой и навозом; я оставил в своем доме кусок хлеба, но он, возможно, превратился в яблоню. Ибо всевышний Аллах всемогущ; так что нет необходимости ни в том, чтобы конь был создан из семени, ни в том, чтобы дерево было создано из семени; более того, нет необходимости и в том, чтобы сам этот человек был создан из чего-то. Ведь всевышний создает вещи, коих раньше не существовало; действительно, когда кто-то видит человека, которого он до этого никогда не видал, и у него спрашивают: «Порожден ли этот человек?», то он мог бы ответить неуверенно: «Возможно, что один из плодов на рынке превратился в человека, а он именно и есть тот самый человек». Ибо Аллах может сделать все, что возможно, а это возможно. Можно было бы привести и другие примеры (такого рода вещи можно представлять себе в бесконечном количестве), но и (приведенных уже примеров) довольно».

Приписав эти слова философам, Абу-Хамид дает такой ответ:

«Ответ должен быть таким. Если бы было верно, что существование возможного не допускает, чтобы человек был наделен знанием о том, что возможное не совершится, то все эти нелепости вытекали бы необходимо. Но нас не могут смутить приведенные вами примеры. Ибо всевышний Аллах наделил нас знанием того, что он не сделает все эти возможные вещи. Мы не утверждаем, что они необходимы; напротив, они могут произойти и не произойти. Обычный порядок явлений, подкрепляемый все новыми и новыми наблюдениями, приобретает в нашем уме устойчивость и становится для нас чем-то совершенно привычным. Вполне возможно, что таким образом, согласно объяснениям философов, пророк может знать, что такой-то человек не вернется завтра из своего путешествия, и хотя его возвращение возможно, пророк все же знает, что эта возможность не будет осуществлена. Более того, мы часто видим обыкновенных людей, о которых мы знаем, что они не воспринимают сокровенного и что они могут познать предметы разумного восприятия только благодаря обучению; и все же нельзя отрицать,



что их душа и их пронизательность могут достигнуть такой силы, что они будут постигать то, что постигают пророки, поскольку они знают, что такое-то событие возможно, но вместе с тем знают, что оно не произойдет. И если всевышний Аллах прерывает обычный порядок явлений, вызывая необычное событие, то во время такого перерыва их душа теряет знание обычного, и всевышний не создает (в них) более этого (знания). Поэтому нельзя возражать против следующего допущения: нечто может быть совершенно всевышним, но он провидит, что, хотя он мог бы сделать это, он все же не сделает этого в течение известного времени, и он наделил нас знанием того, что он не сделает этого в течение данного времени».

Я говорю:

Если мутакаллимы допускают, что противоположности в сущем одинаково возможны, что они таковы и для (первого) действующего и что одна из этих противоположностей может быть выделена лишь волей его, то в этом случае воля его не действует согласно определенному правилу, по которому события должны происходить всегда или в большинстве случаев. По этой причине из положений мутакаллимов следуют порочные выводы. Ибо истинное знание есть знание вещи такой, как она есть. И если бы в отношении субстрата, как и в отношении (первого) действующего, существовала возможность двух противоположностей, то мы не имели бы никакого устойчивого знания чего-либо даже на одно мгновение, ибо мы предполагаем, что этот действующий управляет существующим миром подобно единовластному тирану, которому подчиняется все, что ни есть в его царстве, и для которого не существует ни законов, ни обычаев. Действия такого властителя, естественно, не могут быть предугаданы, и если какое-то действие его осуществляется, то, конечно, нельзя предугадать, будет ли оно осуществляться в каждый следующий момент.

Абу-Хамид не имеет оснований не признавать тех нелепостей, которые вытекают из его положения, будто всевышний Аллах наделяет нас знанием о том, что эти возможности могут быть осуществлены лишь в особое время, например, когда совершается чудо. Ибо знание, коим мы наделяны, всегда есть нечто последующее по отношению к природе существующей вещи; ведь иметь правильное представление о вещи — значит считать ее такой, какая она есть в действительности. Следовательно, если у нас есть знание о возможном, то, значит, в действительно существующем возможном должно быть нечто такое, от чего зависит это наше знание или через самое это возможное, или через действующего, или через них обоих. Это нечто люди и называют обычным (порядком вещей). И так как существо-

вание этого нечто, называемого обычным (порядком вещей), невозможно в первом действователе, то это нечто может находиться только в сущем, а это и есть то, что философы, как мы сказали, называют природой (вещей).

Такое же согласие имеется между знанием Аллаха и существующими вещами, но знание Аллаха о существующих вещах есть их причина, а эти существующие вещи суть следствие его знания; поэтому сущее находится в согласии со знанием всевышнего. Если, например, пророк узнает о приходе Зейда, получая знамение от Аллаха, то причина того, почему действительное событие находится в согласии со знанием его, состоит не в чем ином, как в том, что природа сущего есть нечто последующее по отношению к вечному знанию, ибо знание как таковое может относиться только к чему-то такому, природа чего стала актуальной. Знание творца есть причина того, почему природа сущего, к коей это знание относится, становится актуальной. Мы не знаем возможного вследствие того что не знаем природы, вызывающей наличие или отсутствие вещи. Если бы противоположности в существующих вещах находились в состоянии равновесия или сами по себе или через посредство действующих на них причин, то эти вещи либо и не наличествовали и не отсутствовали бы, либо одновременно и наличествовали и отсутствовали бы, а раз так, то одна из противоположностей должна была бы иметь преобладание в существовании. Знание существования, имеющего такую природу, приводит в актуальное состояние одну из противоположностей. И знание, относящееся к этой природе, есть или знание, предшествующее ей (то есть такое знание, следствием которого является природа, а именно извечное знание), или же знание, которое является следствием этой природы (то есть не извечное знание). Постигание сокровенного есть не что иное, как созерцание такой природы и приобретение нами такого знания, которому не предшествует никакое доказательство; оно есть то, что по отношению к обыкновенным людям называется сновидением, а по отношению к пророкам — наитием. Вечная воля и вечное знание суть причины упомянутой выше природы в существующих вещах. Таково значение слов всевышнего: «Скажи: кроме Аллаха никто, ни на небе, ни на земле, не знает сокровенного». Такая природа может быть необходимой и может возникать только в большинстве случаев. Сновидения и наитие, как мы сказали, суть лишь предвозвещение такой природы в возможно сущем; искусства, притязающие на предсказание будущих событий, обнаруживают только слабые следы воздействия этой природы, или этого естества, или — назови это как тебе угодно — того, что само по себе перешло в актуальное состояние и к чему относится знание.

Абу-Хамид говорит:

«Во-вторых, на это можно ответить следующим образом (причем в таком ответе содержится способ отрешиться от порочных выводов). Допустим, что в огне создана природа, которая сжигает два одинаковых куска хлопчатой ткани, приведенных в соприкосновение с ним, и что между ними нет никакого различия, поскольку они одинаковы во всех отношениях. Но все же мы считаем возможным, что пророк, будучи брошен в огонь, не сгорит в нем, либо потому, что изменилось качество огня, либо потому, что изменилось качество пророка и что либо благодаря всевышнему, либо через посредство ангелов в огне могло возникнуть качество, которое не позволило жару распространиться за пределы тела огня, так что этот огонь продолжал сохранять свою форму, существуя как огонь, но не испуская жара и не воздействуя на окружающее; или же в теле пророка могло возникнуть такое качество, которое защитило его от действия огня, хотя тело его по-прежнему было из плоти и кости. Ведь нам известно, что человек может натереть себя тальком и сесть в затопленную печь, не страдая при этом. Отрицать это могут только те, кто не был свидетелем подобного явления. А наш противник, который отрицает возможность того, что Аллах властен наделить огонь или тело таким атрибутом, который не дает телу сгореть, подобен тому человеку, который не видел ни талька, ни его действия и потому отрицает возможность такого действия талька. Ибо Аллах способен делать удивительные и чудесные вещи, из коих не все доводится видеть нам самим; но почему же мы должны отрицать их возможность и рассматривать их как невозможные?»

Поэтому воскресение мертвого и превращение жезла в змею возможны следующим образом: материя может обрести любую форму, так что земля и другие элементы претворяются в растение; растение, когда его съедает животное, может претвориться в кровь; кровь может претвориться в семя; семя может быть заронено в чрево и превратиться в животное. При обычном порядке вещей это происходит в течение длительного времени, так почему же наш противник считает невозможным, чтобы Аллах был способен заставить материю пройти эти ступени в течение более короткого, чем обычно, срока? Если возможен более короткий срок, то ничто не может препятствовать тому, чтобы он был наикратчайшим и чтобы силы (души) стали действовать быстрее, в итоге чего явилось бы чудо пророка.

Если спросят: исходит ли это от души пророка или же от другого какого-нибудь начала по побуждению пророка? — то мы ответим: исходит ли то, что, как вы считаете, может произойти под воздействием силы души пророка, как, например,

падение дождя, удар молнии или землетрясение, — исходит ли это от пророка или от другого какого-нибудь начала? Мы утверждаем относительно упомянутых (событий) то же самое, что вы утверждаете относительно тех (событий), которые рассматриваются вами как возможные. Как для вас, так и для нас лучше всего возводить их (или непосредственно, или через ангелов) ко всевышнему. Но время осуществления их соответствует тому времени, когда внимание пророка занято их осуществлением и выбором благого порядка их возникновения, дабы поддержать порядок священных законов, и именно это приводит к возникновению того или иного события. Событие само по себе возможно, но начало его определяется великодушием всевышнего. Событие это, однако, исходит от него только тогда, когда необходимость дает преобладание его существованию, причем в этом событии воплощается благо, а благо воплощается в нем только тогда, когда пророку надобно доказать свою пророческую природу и сделать это событие источником блага.

Все это находится в согласии с рассуждением философов и необходимо вытекает из него, поскольку они признают, что пророку присуща особая черта, отличающая его от обыкновенных людей. В какой мере пророк может отличаться от обыкновенных людей, разум определить не в силах, но нет никакой нужды объявлять эту черту пророка чем-то недействительным, когда существование ее подтверждается общепринятым мнением и шариатом. Вообще говоря, только семя принимает форму животного (оно принимает животные силы от ангелов, кои, по мнению философов, суть начала существующих вещей), только человек может быть создан из семени человека, а из семени коня — только конь (поскольку то, что семя возникло в коне, делает необходимым, чтобы в этом семени форма коня возобладала над всеми другими (возможными) формами, так что оно принимает только ту форму, которая возобладала; поэтому же ячмень никогда не вырастает из пшеницы, а яблоко — из груши). Далее, мы видим, что определенные роды живых существ возникают самопроизвольно из земли и никогда не происходят рождением (например, черви), а некоторые возникают как самопроизвольно, так и рождением (например, мыши, змеи и скорпионы, ибо они могут порождаться также и землей). Их предрасположение принимать формы изменяется по неизвестным нам причинам; человеческий разум не в силах познать их, поскольку, по мнению философов, эти формы исходят от ангелов не по прихоти последних или случайно, а возникают в каждом субстрате только таким образом, что возникает форма, которую этот субстрат готов принять в силу своего собственного предрасположения. Эти предрасположения различаются между собой, а их началами, по мнению философов, являются те или

иные сочетания звезд и различные положения небесных тел относительно друг друга при их движении. Благодаря этому в началах этих предрасположений обнаруживаются удивительные и чудесные вещи. Вот почему люди (знакомые с таинственной силой) чародейства, зная свойства минеральных субстанций и будучи знакомы с наукой о звездах, могут сочетать небесные силы со свойствами минералов и придавать те или иные фигуры земным субстанциям, находить их особые качества и совершать благодаря этому чудеса в мире. Они часто изгоняют из страны змей и скорпионов, а иногда и клопов и совершают другие (чудеса), относящиеся к науке чародейства.

Так как нет установленного мерил для начал этих предрасположений и мы не можем познать их сущности или определить их, то откуда же мы можем знать, что в некоторых телах не могут возникнуть предрасположения, благодаря которым превращение этих тел проходит свои ступени в более короткое время, так что определенное тело оказывается предрасположенным к принятию такой формы, принять которую оно раньше не было готово, и становится источником возникновения чуда? Это могут отрицать только те, кто обнаруживает недостаток понимания, незнакомство с существами высшего мира, забвение таинств божественного творения и незнание врожденной природы (человека). Кто знаком с чудесами наук, тот никогда не подвергает сомнению то, что по воле всемогущего Аллаха пророки могли являть приписываемые им чудеса.

Наши противники могут сказать: мы согласны с вами, что всевышний властен делать все возможное, а вы согласны с нами, что невозможное не может быть сделано, что есть нечто такое, что известно как невозможное, есть такое, что известно как возможное, и есть такое, относительно чего разум колеблется, не решаясь судить, возможно оно или невозможно. Каково же, по вашему мнению, определение невозможного? Если невозможное означает не что иное, как одновременное утверждение и отрицание одного и того же, то оно равносильно признанию вами того, что о двух вещах нельзя сказать: то есть это, а это есть то, и что существование одной вещи не требует существования другой. Невозможное, стало быть, есть, например,) признание того, что Аллах может создать желание без знания предмета желания и знание без жизни; что он может двигать рукой мертвого, заставить его сесть и писать этой рукой целые тома, углубиться в науки с открытыми глазами и со взором, устремленным на сочинение, хотя он не видит, хотя в нем нет жизни и он лишен всякой силы; что один только всевышний может вызвать все эти целенаправленные действия, двигая рукой мертвого, так что движение это будет исходить от всевышнего. Но если рассматривать все это как возможное, то пропа-

дает всякое различие между произвольным действием и (действием, подобным) судороге. И осмысленное действие уже не указывает на то, что действитель обладает знанием или способностями. Тогда становится необходимым то, что всевышний способен превращать одни роды (вещей) в другие, превращать субстанцию в акциденцию, знание — в силу, черноту — в белизну, голос — в запахи, подобно тому как он способен превращать мертвое тело в живое и камень — в золото; отсюда вытекает и то, что всевышний Аллах может совершать бесчисленное количество других невозможностей.

Ответ на это следующий: невозможное не может быть совершено всевышним; невозможное состоит в одновременном утверждении и отрицании чего-то или в утверждении более частного вместе с отрицанием более общего, или в признании двух вещей вместе с отрицанием одной из них; все, что не может быть сведено к этому, не невозможно, а что не невозможно, то может быть сделано. Совмещение черноты с белизной невозможно по той причине, что утверждение о том, что форма черноты существует в субстрате, подразумевает отрицание существования в нем формы белизны, а так как признание черноты подразумевает отрицание белизны, то невозможно одновременное утверждение и отрицание белизны. Одновременное существование человека в двух местах невозможно по той причине, что из того, что он находится дома, мы заключаем, что он не может быть в другом месте, и из отрицания того, что он находится в другом месте, мы заключаем, что он не может быть одновременно в другом месте и дома. Точно так же желание подразумевает поиски чего-то известного; и если возможны поиски без знания, то не может быть желания, и мы должны будем отрицать то, что у нас подразумевалось раньше. Невозможно, чтобы мертвое тело было наделено знанием, потому что под мертвым телом мы понимаем то, что не воспринимает, но если оно наделяется воспринимающей силой, то его уже нельзя называть мертвым телом в том смысле, в каком это слово употребляется.

Что касается способности превращать одни роды (вещей) в другие, то некоторые мутакаллимы утверждают, что Аллах обладает такой способностью, но мы считаем немислимым превращение одной вещи в другую. Если бы, например, чернота могла превратиться в могущество, то чернота или оставалась бы, или не оставалась бы; если бы она больше не существовала, то она не изменилась бы, а просто перестала бы существовать, и существовало бы (на ее месте) нечто другое. Если бы она оставалась существующей вместе с могуществом, то она не изменилась бы, а просто к ней присоединилось бы нечто другое; если же чернота осталась бы существующей, а могущество не суще-

ствовало бы, то она (опять же) не изменилась бы, а осталась бы такой, какой была раньше. Когда мы говорим, что кровь претворяется в семя, то мы под этим понимаем то, что одна и та же материя сбрасывает одну форму и облекается в другую; это приводит к тому, что одна форма становится несуществующей, а другая возникает, при этом материя остается и в ней лишь попеременно возникает то одна, то другая форма. Если мы говорим, что вода становится воздухом благодаря разогреванию, то мы под этим понимаем то, что материя, которая приняла форму воды, сбрасывает эту форму и облекается в другую, так что материя остается одной и той же, меняются же только атрибуты. Так же обстоит дело, когда мы говорим, что жезл превращается в змею, а земля — в животное. Но нет материи, которая была бы одной и той же для акциденции и субстанции, для черноты и для могущества или для других родов, и по этой причине невозможно, чтобы они превращались друг в друга.

Что касается того, что всевышний движет рукой мертвого и придает ему форму живого человека, который сидит и пишет, так что движением его руки получается складное письмо, то это само по себе невозможно, поскольку мы относим это к воле разумного существа; это событие отрицают только потому, что обычный порядок вещей противоречит ему. Ваше утверждение, что если дело обстоит так, то осмысленность действия не указывает уже на то, что действительность обладает знанием, — ложно; ибо действителем в этом случае является всевышний Аллах, который совершает свое действие по собственному усмотрению. Что касается вашего утверждения, что если дело обстоит подобным образом, то нет больше различия между судорогой и произвольным движением, то мы на него отвечаем так: мы знаем это различие только потому, что в себе самих испытываем различие между тем и другим случаем, и мы находим при этом, что различающим началом здесь является способность (производить движение). Мы знаем, что, когда производят движение, бывает два случая: в одном случае движение производят, имея способность (производить это движение), а в другом случае его производят, не имея такой способности. Теперь, когда мы наблюдаем движения отличных от нас (существ) и видим множество целенаправленных движений, то мы познаем лежащую в их основе способность; всевышний Аллах наделяет нас всеми этими знаниями, кои приобретаются нами через познание обычного порядка вещей; из познания же этого порядка вещей мы приходим к познанию одного из двух родов возможности, хотя невозможность второго рода, как уже говорилось, остается при этом невыясненной».

Я говорю:

Когда он увидел, что его рассуждение, согласно которому вещи не обладают ни особыми качествами, ни формами, из коих происходят действия, особые для каждого вида сущего, является в высшей степени порочным и противоречащим здравому человеческому смыслу, то он в этом (последнем) рассуждении пошел на попятный и выразил свое отрицательное отношение по двум положениям. Первое положение: вещь может иметь упомянутые выше качества, но они не (обязательно) оказывают обычное для них воздействие: например, огонь имеет свой жар, но он не всегда сжигает вещь, когда она находится близко от него, хотя обычно вещь в этом случае загорается. Второе положение: особые формы для того или иного вида сущего не имеют особой материи.

Первое положение может быть принято и философами; внешние условия могут привести к тому, что действия не будут с необходимостью вытекать из причин. Так, например, вполне возможно, что огонь, находясь близко к хлопчатой ткани, не сожжет ее, ввиду того что в соединении с ней окажется нечто такое, что делает ее невоспламеняемой; подобное, как говорят, имеет место в случае с тальком и живым существом.

Что касается положения, согласно которому материи суть условие (существования) материальных вещей, то мутакаллимы не могут отрицать его; ибо, как говорит Абу-Хамид, нет различия между нашим одновременным отрицанием и признанием вещи, с одной стороны, и нашим одновременным отрицанием части вещи и признанием ее как целой — с другой. И поскольку вещи состоят из двух качеств — общего и частного (а то и другое составляют то, что философы называют определением, ибо, согласно их учению, определение состоит из рода и видового различия), то сущее будет упразднено, когда одно из двух его качеств, безразлично какое, будет упразднено. Так, например, поскольку человек состоит из двух качеств, одного — общего, то есть животности, и другого — частного, то есть разумности, то человек не остается человеком как в том случае, если мы лишим его животности, так и в том случае, если мы лишим его разумности, ибо животность есть условие разумности, а если мы упраздняем условие, то упраздняется также и обусловливаемое.

Мнения мутакаллимов и философов по этому вопросу сходятся, за исключением одного положения: философы полагают, что для единичных вещей общие качества являются таким же условием, как и частные, а мутакаллимы отрицают это. Так, например, философы считают теплоту и влажность условием жизни в возникающих и уничтожающихся существах, ибо теплота и влажность суть нечто более общее, чем жизнь, так же



как жизнь есть нечто более общее, чем разумность. Но мутакаллимы отрицают это, и вы можете услышать от них следующее утверждение: для нас сухость и влажность не являются условием жизни. Для философов внешняя форма также является одним из особых условий жизни существа, обладающего внешней формой. Иначе было бы одно из двух: или особая внешняя форма животного существовала бы при отсутствии ее действий, или же она вообще не существовала бы. Так, например, философы считают руку органом разума: пользуясь ею, человек совершает разумные действия — пишет и занимается другими искусствами. Если бы разумность была возможна в мертвых телах, то было бы возможно существование разума при отсутствии его действий; но это было бы подобно существованию теплоты, не согревающей те вещи, кои она по своей природе согревает. Согласно философам, всякая существующая вещь имеет определенное количество и определенное качество (хотя они для той или иной вещи суть нечто акцидентальное), точно так же, по их мнению, вещам свойственно определенное время их возникновения и существования (хотя это время есть также нечто для вещей акцидентальное).

Между ними нет разногласий в том, что материя существующих вещей, причастных одной и той же материи, принимает то одну форму, то противоположную ей форму. Так, по их мнению, обстоит дело с формами четырех элементов, то есть огня, воздуха, воды и земли. Они расходятся между собой только относительно той вещи, которая не имеет общей (с другими вещами) материи или которая имеет различные материи; спор идет о том, могут ли одни из этих вещей принимать форму других, как, например, может ли что-то принимающее определенную форму (как об этом свидетельствуют наблюдения) лишь через множество промежуточных (звеньев) принимать эту форму и без промежуточных (звеньев). Так, например, растение возникает благодаря сочетанию элементов; будучи съедено животным, оно претворяется в кровь и семя; из семени и крови получается животное, как сказано Аллахом (да будет он превознесен!): «Мы создали человека из праха, а затем сделали его семенем в прочном жилище» и так далее до слов «да будет благословен Аллах, лучший из творцов». Мутакаллимы утверждают, что форма человека может пребывать в земле без этих наблюдаемых нами промежуточных (звеньев), в то время как философы отрицают это и утверждают, что если бы это было возможно, то мудрость состояла бы в создании человека без промежуточных (звеньев), а творец, который создавал бы таким образом, был бы наилучшим и могущественнейшим из творцов; и те и другие считают свои положения совершенно

очевидными, но никто из них не дал доказательства своего учения. Но ты (, читатель,) посоветуйся со своим умом; твой долг верить тому, что он возвещает, и это есть то, что Аллах (да сделает он нас и тебя поборниками истины и достоверности!) предписал тебе.

Однако некоторые мусульмане утверждали даже, что всевышнему присуща, способность соединять две противоположности; их сомнительное доказательство гласит: суждение нашего ума о невозможности этого есть нечто ему внушенное, но если бы ему было внушено суждение о том, что это возможно, то он не отрицал бы этой возможности, а допускал бы ее. Эти люди отсюда заключают, что ни разум, ни существующие вещи не имеют актуально существующей природы, так что истина в разуме не следует в бытии за существующими вещами. Сами мутакаллимы стыдятся такого взгляда, но если бы они придерживались его, то дали бы своим противникам меньше возможности обличать их в противоречиях по этому вопросу. Ибо их противники пытаются обнаружить разницу между тем, что мутакаллимы утверждают по этому вопросу, и тем, что они отрицают; очень трудно обнаружить эту разницу, и они не находят ничего, кроме пустых слов. Мы видим, таким образом, что наиболее изощренные в искусстве калама<sup>33</sup> люди находят убежище в том, что они отрицают необходимую (связь) между условием и обусловливаемым, между вещью и ее определением, между вещью и ее причиной, между вещью и ее доказательством. Все это голая софистика и не имеет никакого смысла; из мутакаллимов (подобной софистикой более всех) занимался Абу-ль-Маали<sup>34</sup>. Все эти сомнения разрешаются в общем так: существующие вещи делятся на противоположные и соотносительные; если последние могут быть разъединены, то первые могут быть соединены; но противоположности несоединимы, следовательно, и соотносительные вещи не могут быть разъединены. Таковы мудрость всевышнего и его закон (воплощенные) в (его) творениях, и «не найдешь ты замены для закона божьего». Постигая эту мудрость, разум человека становится разумом, и существование этой мудрости в вечном разуме есть причина ее существования в сущем. Разум поэтому не может быть создан с другими качествами, как это представляет себе Ибн-Хазм<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Калам — схоластическая философия ислама.

<sup>34</sup> Мухаммед бну-Убайдуллах Абу-ль-Маали — мусульманский богослов живший при дворе Газневидов, автор книги «Разъяснение религий» (написана в 1092 г.).

<sup>35</sup> Абу-Мухаммед Али бну-Ахмед Ибн-Хазм (994—1064) — андалусский поэт, богослов и философ.

[Абу-Хамид говорит:]

### «Второе положение»

*о неспособности философов дать логическое доказательство тому, что человеческая душа есть духовная субстанция, существующая сама по себе, не заполняющая пространства, не являющаяся телом и не запечатленная в теле, не находящаяся в непрерывном соединении с телом и не отделенная от тела, подобно тому как всевышний Аллах, а также ангелы не находятся ни вне, ни внутри мира, как утверждают философы.*

Обсуждение этого положения требует изложения их учения о животных и человеческих силах. Животные силы, по их мнению, делятся на двигательные и воспринимающие; воспринимающие силы бывают двух видов: внешние и внутренние. Внешних сил пять. Эти силы запечатлены в теле. Внутренних сил три. Первая — это представляющая сила, которая расположена в передней части мозга за той частью его, где помещается сила зрения; в ней формы зримых вещей остаются и при закрытых глазах; в этой силе запечатлевается и собирается все то, что передают ей пять чувств, потому она и называется общим чувством. И если бы не было этой силы, человек, увидевший раз белый мед и воспринявший его сладость лишь вкушением, не знал бы, увидев его второй раз, что он сладок, пока не попробовал бы его вторично; но в общем чувстве есть нечто, что судит о том, что это белое сладко; в нем, без сомнения, есть нечто такое, что судит сразу об обоих этих качествах, то есть о цвете и сладкости, и что при наличии одного судит о наличии другого.

Вторая сила — это сила догадки; она воспринимает идеи, в то время как первая воспринимает формы; форма определяется как то, что не может быть без материи, то есть без тела, а идея — это то, что не нуждается в теле для своего существования, хотя акцидентально она и бывает в теле, как, например, (идеи) враждебности и дружелюбности. Овца воспринимает цвет, форму и внешний вид волка, то есть качества, кои бывают только в теле, но она воспринимает также и то, что волк — ее враг. Ягненок воспринимает форму и цвет своей матери и воспринимает также ее дружелюбность и нежность; по этой причине ягненок убегает от волка, преследующего его мать. Враждебность и дружелюбность вообще не находятся в телах, в отличие от цвета и формы, но если находятся в них, то лишь акцидентально. Эта сила отличается от первой и помещается в заднем желудочке мозга.

Третья сила — это та, которая называется воображающей применительно к животным и мыслительной применительно к человеку. Этой силе свойственно соединять чувственно воспри-

нимаемые формы и сочетать их с идеями; она помещается в среднем желудочке (мозга) между тем местом, где хранятся формы, и тем местом, где хранятся идеи. Благодаря этой силе человек может представлять себе летающую лошадь, существо, имеющее голову человека и туловище лошади, и другие невиданные сочетания вещей. Как будет показано, эту силу правильнее отнести к двигательным силам, чем к воспринимающим. Местоположения всех этих сил были обнаружены благодаря искусству врачевания, ибо когда что-нибудь случается с этими желудочками, находящиеся в них силы приходят в расстройство.

Далее философы утверждают, что <есть особая> сила, в которой запечатлеваются формы чувственно воспринимаемых вещей посредством пяти чувств и которая сохраняет эти формы и не дает им исчезнуть после их восприятия, ибо одна вещь сохраняет другую не той силой, посредством которой она воспринимает ее (так, вода воспринимает <отпечаток>, но не сохраняет его, между тем как воск и воспринимает <его> благодаря своей влажности, и сохраняет <его> благодаря своей сухости). Это показывает нам: то, что сохраняет <формы>, отличается от того, что <их> воспринимает; то, что сохраняет <формы>, называется сохраняющей силой. Таким же образом идеи находятся в силе догадки; сила, которая сохраняет их, называется силой памяти. Итак, подобно пяти внешним силам, имеются пять внутренних воспринимающих сил, если присоединить к ним воображающую силу.

Что касается двигательных сил, то они делятся на два вида: один вид двигательных сил только побуждает к движению, а другой вид производит движение и действие; побуждающая двигательная сила есть сила стремления, или влечения; она побуждает к движению действующую двигательную силу, когда в представляющей силе, о которой мы говорили выше, отображается форма того, к чему следует стремиться или чего следует избегать. Побуждающая сила бывает двоякой: в одном случае она называется вожделеющей — это когда она побуждает к движению, благодаря которому (тело) приближается к вещам, доставляющим наслаждение как необходимые или полезные вещи; в другом случае она называется силой гнева — это когда она побуждает к движению, благодаря которому (тело) удаляется от вещи, представляющейся как вредная или губительная вещь. Благодаря этой силе возникает окончательное решение к действию, называемое желанием.

Двигательная сила, сама производящая движение, распространена по нервам и мускулам; в одних случаях она сокращает мускулы и растягивает сухожилия и связки, соединенные с частями тела, в том направлении, где расположена эта сила; в других же случаях она расслабляет и удлиняет мускулы, так

что сухожилия и связки движутся в противоположном направлении. Таковы животные силы души, описанные в общих чертах, без подробностей.

Что касается души, которая мыслит вещи и называется философами разумной, или «речевой» (ибо речь является наиболее типическим внешним проявлением разума, отчего разумная душа и принимает свое название от речи), то она имеет две силы: познающую и практическую. Обе эти силы называются разумом, так что «разум» в данном случае является омонимом. Практическая сила является таким началом, которое движет человеческое тело к целенаправленным человеческим искусствам, целенаправленность которых зависит от способности к осмысливанию, свойственной человеку. Познающая же сила — это та, которая называется умозрительной; она воспринимает истинную природу предметов разумного восприятия, отвлеченных от материи, места и положения, то есть природу тех общих понятий, кои мутакаллимы называют то состояниями, то разновидностями, а философы — отвлеченными универсалиями.

Эти две силы души обращены к двум разным сторонам: умозрительная сила обращена к ангелам, ибо благодаря ей душа получает от ангелов истинные знания (эта сила должна быть восприимчивой к тому, что нисходит свыше); практическая сила обращена книзу, то есть к телу, коим она управляет и нравственные качества которого она исправляет. Эта сила должна господствовать над всеми другими телесными силами, все остальные силы должны воспитываться ею и подчиняться ей. Она сама не должна подвергаться их воздействию или находиться под их влиянием; она должна воздействовать на них таким образом, чтобы из-за телесных качеств в душе не возникли подчиненные состояния, называемые пороками. Напротив, эта сила должна оставаться господствующей и вызывать в душе состояния, называемые добродетелями.

Так философы различают животные и человеческие силы, о коих они говорят очень подробно. Мы опустили растительные силы, о которых говорить (здесь) нет никакой надобности, поскольку они не имеют касательства к разбираемому нами вопросу. Ничто из того, что было сказано (философами по поводу этих сил), не должно быть отрицаемо с точки зрения шариата, ибо все, о чем они рассказывают, известно по наблюдаемым нами явлениям, обычный порядок которых предусмотрен всевышним Аллахом. Мы только хотим опровергнуть утверждение философов о том, что душа, будучи субстанцией, существующей сама по себе, может быть познана посредством логических доказательств; нам нет надобности опровергать тех, кто считает невозможным, чтобы знание о душе исходило от могущества всевышнего Аллаха, или кто полагает, будто ша-

риат противоречит утверждаемым философами положениям; ибо в день страшного суда станет ясно, что шариат рассматривает эти положения как правильные. Но мы несогласны с философами, считающими, что душа может быть познана одним лишь разумом и что шариат не необходим для ее познания. Мы потребуем от них представить нам доказательства, имеющиеся у них, по их утверждению, во множестве».

Я говорю:

Все это есть не что иное, как изложение учения философов об этих силах и их представлений о них; но Абу-Хамид следовал здесь Ибн-Сине, который отличался от других философов в том отношении, что признавал у животных другую силу, нежели воображающая, которую он называл силой догадки и которая заменяет животному мыслительную силу, свойственную человеку. Ибн-Сина говорит, что древние называли эту силу воображающей и что, поступая таким образом, они имели в виду, что воображающая сила животного, находящаяся в среднем желудочке мозга, заменяет животным мыслительную силу, свойственную человеку. Когда силу, воспринимающую внешний облик, называют воображающей, то это значит, что она находится в передней части мозга. В том, что сохраняющая сила, как и сила вспоминания, находится в задней части мозга, нет ничего противоречивого, ибо сохранение и вспоминание суть два отправления, имеющие единый субстрат. Из учения древних вытекает, что воображающая сила животных — это та, которая судит (например,) о том, что волк — враг ягненка, а овца — его друг, ибо воображающая сила является воспринимающей и необходимо судит (о том, что она воспринимает), так что нет нужды вводить другую силу, помимо воображающей. То, что утверждает Ибн-Сина, было бы правильно только в том случае, если бы воображающая сила не была воспринимающей; нет смысла прибавлять к воображающей силе другую силу у животного, особенно у такого животного, которое по своей природе владеет некоторыми искусствами, ибо его представления не исходят от чувств и, по-видимому, суть восприятия, являющиеся чем-то средним между умопостигаемыми и чувственно воспринимаемыми формами. Вопрос об этих формах сжато изложен в сочинении «О восприятии и воспринимаемом»<sup>36</sup>. Мы не будем больше заниматься этим предметом и вернемся к тем возражениям, кои сей муж выдвигает против философов.

Абу-Хамид говорит:

«Первое доказательство философов следующее: познания разума находятся в человеческой душе как в своем субстрате;

---

<sup>36</sup> Имеется в виду сочинение Аристотеля.

они ограничены и представляют собой неделимые монады; поэтому их субстрат также неделим; но каждое тело делимо, а субстратом познаний должно быть нечто неделимое. Можно придать этому рассуждению логическую форму, соответствующую той или иной фигуре силлогизма, но самый легкий способ — это утверждать, что если субстрат познаний есть делимое тело, то находящееся в нем знание также должно быть делимо; но находящееся в субстрате познание неделимо; следовательно, субстрат этот не есть тело; это условно-исключительный силлогизм, в котором отрицается следствие, откуда соответственно вытекает и отрицание основания. Нет сомнения в правильности этой фигуры силлогизма и его посылок; ибо большая посылка гласит, что все, находящееся в чем-то делимом как в своем субстрате, необходимо делимо. Если признать делимость субстрата, то относительно этой посылки не может быть никаких сомнений. Меньшая посылка гласит, что знание пребывает в человеке (как в своем субстрате) и неделимо, ибо если бы оно было делимо до бесконечности, то оно было бы невозможно; а если оно конечно, то, разумеется, состоит из неделимых монад; словом, если мы обладаем знанием вещи, то мы не можем предположить, что часть его исчезает, а часть остается, ибо оно не имеет частей.

Возражение состоит из двух положений. Во-первых, можно сказать: как вы можете опровергнуть тех, кто утверждает, что субстратом знания является имеющий положение в пространстве атом, который, как это известно из учения мутакаллимов, неделим? После этого остается только сомневаться: каким образом все, что познается, может существовать в одном атоме, в то время как он окружен со всех сторон всеми остальными атомами? Но в сомнении этом нет никакого толку, ибо оно может быть обращено также и против учения философов: каким образом душа может быть единичной вещью, которая не находится ни в пространстве, ни вне тела, ни в непрерывном соединении с телом, ни отдельно от него? Но мы не будем останавливаться на этом первом положении, ибо вопрос о неделимой частице требует длительного обсуждения, а философы при разборе этого сложного вопроса приводят геометрические доказательства, которые опровергают существование атома и о которых можно говорить очень долго. Одно из этих доказательств гласит: касается ли одна из сторон атома, находящегося между двумя атомами, того же самого, чего касается его другая сторона, или она касается чего-то другого? Того же самого они касаться не могут, так как из этого вытекало бы, что обе стороны соприкасаются друг с другом, ибо если две вещи соприкасаются с третьей вещью (в одной точке), то они соприкасаются друг с другом. Что касается второго предположения,

то оно заключает в себе признание множества и делимости: распутывать этот сложный вопрос очень долго, и углубляться в него нам нет никакой надобности. Вернемся же теперь ко второму положению.

Ваше утверждение, что все, что находится в теле как в своем субстрате, должно быть делимо, противоречит тому, что вы говорите о силе догадки у овцы, когда речь идет о враждебности к ней волка, ибо нельзя себе представить делимость единичной идеи, поскольку враждебность не имеет частей, так, чтобы одна часть могла быть воспринята, а другая нет. Однако, по вашему мнению, эта идея воспринимается телесной силой, а души животных запечатлены в их телах и они не остаются там после смерти, в чем согласны между собой все философы. И если философы согласны рассматривать как делимое то, что воспринимается пятью чувствами, общим чувством и силой, сохраняющей формы, то вы не можете это сказать об идеях, кои не предполагаются существующими в материи.

А если скажут: овцой воспринимается не враждебность вообще, отвлеченная от материи, а только враждебность данного единичного волка, относящаяся к его телесной единичности и внешнему виду, в то время как универсалии, отвлеченные от материи, воспринимает только разумная сила, — то наш ответ будет таким: овца действительно воспринимает цвет и внешний вид волка, а затем его враждебность. Но если цвет и внешний вид запечатлены в силе зрения, а она делима, поскольку делим субстрат (силы) зрения, то я спрашиваю: посредством чего овца воспринимает враждебность? Если посредством тела, то враждебность делима, и хотел бы я знать, чем станет это восприятие, когда оно будет делиться: будет ли оно восприятием части враждебности (а каким образом она может иметь часть?) или же каждая часть будет восприятием враждебности, и враждебность будет восприниматься все то время, пока восприятие ее будет закрепляться в каждой части субстрата? Этот вопрос нелегко решить посредством доказательств философов, но он должен быть разрешен.

А если скажут: этот довод направлен против предметов разумного восприятия, а отрицать их нельзя, поскольку вы не можете подвергнуть сомнению посылки, согласно которым знание неделимо, а неделимое не может находиться в делимом теле, ибо вы не можете сомневаться в следствии, — то наш ответ будет таков: мы написали эту книгу с одной лишь целью — показать непоследовательность и противоречивость рассуждений философов. Противоречия в их рассуждениях возникают по этому вопросу, но философы не опровергают ни сказанного о разумной душе, ни сказанного о силе догадки.



Далее мы говорим: это противоречие показывает, что они не понимают причины, запутывающей их силлогизм; возможно, что причина этой путаницы кроется в их утверждении, что знание запечатлено в теле так же, как цвет запечатлен в окрашенной вещи, ибо при делении окрашенной вещи делится и цвет, так что и знание должно делиться при делении его субстрата. Причиной заблуждения является слово «запечатление», так как возможно, что отношение знания к его субстрату не похоже на отношение цвета к окрашенному предмету, так что о цвете можно сказать, что он распространен по предмету, покрывает его стороны и делится вместе с ним; знание может относиться к своему субстрату иначе — так, что делимость его исключена, если бы даже его субстрат был делим; более того, его отношение к субстрату может быть похоже на отношение восприятия враждебности к телу. Не все атрибуты относятся к своим субстратам одинаково и не все они известны нам достоверно, со всеми своими подробностями, а решать подобные вопросы, не имея полного знания обо всех подробностях отношения, — это значило бы высказывать необоснованные суждения. Словом, нельзя отрицать, что рассуждения философов укрепляют и обосновывают определенное мнение, но нельзя утверждать, что их рассуждения достоверны, безошибочны и не вызывают сомнений. Сомнения они могут вызвать вот какие».

Я говорю:

Если посылки, коими пользуются философы, брать в нечетком виде, то возражения Абу-Хамида против них правильны. Ибо наше утверждение, что всякий атрибут делимого тела делим в силу делимости тела, можно понять двояко. Во-первых, оно может означать, что определение любой части атрибута отдельного тела тождественно с определением всего атрибута. Так, например, белизна, присущая белому телу, имеет такое же определение для всякой части белизны, присущей указанному телу, как и для белизны этого тела, рассматриваемой в целом. Во-вторых, наше утверждение может означать, что атрибут тела не имеет особой фигуры и делится в силу делимости тела не так, чтобы интенсивность определения целого была тождественна с интенсивностью определения части — как, например, обстоит дело с силой зрения, которая существует в зрачке, — а так, что эта интенсивность бывает больше или меньше в зависимости от большей или меньшей восприимчивости субстрата, так что сила зрения более значительна у здорового и молодого человека, чем у старого и больного. Общим для обеих сил<sup>37</sup> является то, что они единичны, то есть то, что они делятся по количеству, а не по сути бытия, так что или единичность и суть

---

<sup>37</sup> Имеются в виду разумная сила и сила чувственного восприятия.

бытия определения остаются, или же оба они уничтожаются. То, что делимо количественно на какие-то части, остается единым по определению и сути бытия; то, что не может быть разделено в любом месте на отдельные части, отличается от первой силы только по интенсивности, ибо действие исчезнувшей части не тождественно с действием оставшейся части, поскольку часть, исчезнувшая при слабом зрении, действовала не так, как остальные части слабого зрения. Эти две силы имеют общим между собой то, что цвет не может быть разделен при делении его субстрата на какое придется количество частей; определение сохраняется полностью, но деление завершается такой частью, что если деление производить дальше, то цвет уже исчезнет. Единственно, что остается нетронутым при этом распределении, это природа непрерывного как такового, то есть форма непрерывности.

Если эта посылка понимается в том смысле, что все, что делится любым из этих двух видов деления, имеет своим субстратом тело, то она очевидна; очевидна и обращенная посылка — что все, что имеется в теле, делится одним из этих двух видов деления; когда все это подтверждается, то истинно и суждение, представляющее собой обращение противоположного, а именно: то, что не делится одним из этих двух видов деления, не может существовать в теле. Если к этим посылкам прибавить суждение, очевидное в отношении универсалий, а именно, что они не делятся ни одним из этих двух видов деления, ибо они не являются единичными формами, то отсюда ясно вытекает, что субстрат этих предметов разумного восприятия не есть тело и что соответствующая им сила не есть телесная сила. Отсюда ясно вытекает, что их субстрат есть духовная сила, воспринимающая себя и нечто другое.

Но Абу-Хамид сначала отрицал, что к одному из этих видов деления относятся универсалии, а затем он выдвинул свое возражение, исходя из (признания) второго вида деления, относящегося к силе зрения и к воображающей силе. Поступая таким образом, он применил софистический прием. Но наука о душе слишком запутанна и возвышенна, чтобы ее можно было постичь при помощи диалектики<sup>38</sup>.

Кроме того, он выдвигает этот довод не в том виде, в каком его выдвигал Ибн-Сина, ибо сей муж придал своему доводу следующий вид: если предметы разумного восприятия находятся в теле, то они должны быть или в делимой его части или в неделимой. Отвергая, далее, возможность того, что они находятся в неделимой части тела, он доказывает, что если

---

<sup>38</sup> Здесь диалектика — в аристотелевском смысле. См. подстрочное примечание на стр. 400.

разум находится в теле, то он не может находиться в неделимой части его. Затем он доказывает, что разум не может находиться в делимой части его; таким образом, он доказывает, что разум вообще не может находиться в теле.

Отрицая один из этих двух видов деления, Абу-Хамид утверждает, что возможна другая форма отношения между разумом и телом. Однако совершенно ясно, что если разум имеет отношение к телу, то могут существовать только два рода отношения: он относится к нему или как к делимому субстрату, или как к неделимому субстрату.

Это доказательство может быть дополнено следующим образом. Утверждается, что разум связан с какой-либо из животных сил не так, как форма связана со своим субстратом; ибо отрицание того, что он связан с телом, необходимо приводит к заключению, что он не связан с какой-либо животной силой, находящейся в теле. Ведь если бы разум был связан с какой-либо из животных сил, то он, как говорит Аристотель, мог бы действовать только через эту силу. А если бы дело обстояло именно так, то он не воспринимался бы этой силой. Таков довод, который служит самому Аристотелю основанием для доказательства того, что разум отрешен (от материи).

Перейдем теперь ко второму возражению, которое Абу-Хамид выдвигает против второго доказательства философов. Мы должны, однако, сперва отметить, что доказательства философов, вырванные из того искусства, к которому они принадлежат, в лучшем случае принадлежат к роду диалектических рассуждений. Поэтому цель нашей книги состоит именно в том, чтобы взвесить те доводы, коими пользуются обе спорящие стороны, и показать, кого из тех, кто выдвигает такие доводы, с большим основанием можно обвинить в непоследовательности и противоречивости.

Абу-Хамид говорит:

«Философы утверждают: если бы знание единичного предмета разумного восприятия, то есть знание единичного понятия, отвлеченного от материи, было бы запечатлено в материи так же, как акциденции запечатлены в телесных субстанциях, то их делимость необходимо вытекала бы из делимости материи, как это было показано выше. Но если оно не запечатлено в материи и не распространено по ней и если мы отбрасываем слово «запечатление», то мы будем пользоваться другим словом и поставим вопрос: есть ли какое-нибудь отношение между знанием и познающим или нет?

Отрицать существование такого отношения нелепо, ибо если бы такого отношения не было, то почему же лучше познать что-нибудь, чем не познавать этого? Если же такое отношение

есть, то оно может быть трояким: или каждая часть (знания) имеет отношение к субстрату, или к нему имеют отношение лишь некоторые части, или же ни одна часть не имеет к нему отношения. Неправильно утверждать, что понятие не имеет отношения к какой-либо единичной части субстрата; ибо если нет отношения к отдельным монадам, то не может быть и отношения к совокупности, поскольку собрание разрозненных монад само есть нечто разрозненное. Неправильно утверждать, что оно может иметь отношение (лишь) к некоторым частям, ибо те части, кои не имеют отношения к нему, не имеют ничего общего с понятием и поэтому не могут служить предметом для настоящего разбора. Неправильно также утверждать, что каждая часть субстрата может иметь отношение к понятию, ибо если бы все части субстрата относились к понятию в целом, то каждая отдельная часть субстрата составляла бы не часть понятия, а понятие в целом, так что понятие повторялось бы актуально до бесконечности; с другой стороны, если бы каждая часть субстрата относилась к понятию особым образом, то понятие было бы разделено по содержанию; но мы показали, что понятие имеет одно и то же содержание во всех отношениях и неделимо; таким образом, если бы каждая часть субстрата имела отношение к какой-либо части понятия, то понятие, очевидно, было бы делимо. Но это невозможно. Отсюда ясно, что предметы чувственного восприятия, запечатленные в пяти чувствах, суть только образы единичных разделенных форм и что восприятие надо понимать в том смысле, что образ воспринимаемой вещи возникает в душе воспринимающего так, что каждая часть образа чувственно воспринимаемого предмета имеет отношение к части телесного органа.

Против этого выдвигается возражение, приведенное раньше. Ибо замена слова «запечатление» словом «отношение» не разрешает того сомнения, которое возникло по вопросу о том, каким образом враждебность волка запечатлевается в силе догадки овцы (о чем мы говорили выше): ведь восприятие, несомненно, относится к ней, а к этому отношению приложимо все то, о чем вы говорили выше. Но враждебность количественно неизмерима, так чтобы ее образ мог быть запечатлен в измеримом теле, а ее части могли иметь отношение к частям этого тела. То обстоятельство, что внешний вид волка измерим, не разрешает сомнений, ибо овца, кроме его внешнего вида, воспринимает еще и кое-что другое, а именно недружелюбность, зложелательность и враждебность; эта враждебность, прибавляемая к внешнему виду (волка), не имеет величины, и все же овца воспринимает ее через тело, имеющее величину. Это неизбежно составляет в этом доказательстве такую же трудность, как и в первом.

Если кто-нибудь скажет: не опровергнете ли вы эти доказательства, утверждая, что знание находится в пространственно неделимом теле, а именно в атоме? — то мы ответим: нет, ибо вопрос об атоме связан с геометрическими вопросами, разрешение которых требует много времени. Далее, подобное учение не разрешает трудности, ибо в таком случае этот атом должен обладать также силой и желанием. Ведь человек действует, а это действие нельзя представить себе без силы и желания, кои, стало быть, должны находиться в этом атоме; способность писать находится в руке и пальцах, но знание об этом в руке не находится, ибо оно не прекращается после того, как рука отрезана; желание писать также не находится в руке, ибо человек может испытывать такое желание, когда его рука парализована и он не в состоянии больше писать не потому, что пропало его желание, а потому, что он не имеет для этого силы».

Я говорю:

Это рассуждение не есть обособленное, независимое доказательство, а представляет собой дополнение к первому рассуждению; ибо в первом рассуждении было лишь предположено, что знание неделимо при делимости его субстрата, а здесь пытаются доказать это положение посредством троякого деления. Здесь он повторяет то же самое возражение, которое он выдвигал раньше, так как он не проводит деления материи в тех двух смыслах, в каких оно может быть проведено. Ибо когда философы утверждают, что разум при делимости его субстрата не может быть так делим, как делимы акциденции при делимости их субстрата, и что существует другой вид деления тела, который свойствен телесным воспринимающим силам, то они испытывают сомнения относительно этих сил. Доказательство получает дополнение лишь тогда, когда мы отрицаем, что разум делим одним из этих видов деления, и когда мы показываем, что все, что существует в теле, необходимо делимо одним из этих двух видов деления.

Ибо относительно того в теле, что делимо вторым видом деления, то есть что по своему определению неделимо при делимости его субстрата, иногда возникали сомнения: отделимо ли оно от своего субстрата, или нет. Ибо мы замечаем, что большая часть субстрата исчезает, и все же этот вид существования, то есть единичное восприятие, не исчезает; поэтому считали, что подобно тому, как форма не исчезает с исчезновением одной или многих частей ее субстрата, так она не исчезает, когда исчезает весь субстрат; действию формы наносится ее субстратом такой же ущерб, какой действию ремесленника наносят его орудия. Поэтому Аристотель говорит, что если бы старик имел такие глаза, какие бывают у молодого человека,

то он видел бы так же хорошо, как и этот последний. Аристотель этим хотел сказать, что одряхление, которому подвергается зрение старика, происходит не вследствие одряхления его силы, а вследствие ослабления соответствующего органа. В доказательство он ссылается на бездействие органа или большей его части во сне, при обмороке, опьянении и болезнях, в силу чего восприятия чувств слабеют, в то время как совершенно очевидно, что силы при этом не уничтожаются. Это больше всего обнаруживается у живых существ, кои продолжают жить, будучи рассечены надвое; этой особенностью отличается и большая часть растений, хотя они и не обладают какой-либо воспринимающей силой.

Но рассуждения о душе являются весьма темными, и Аллах сделал их занятием сведущих в науке; поэтому на вопросы толпы он (хвала ему!) ответил, что она не доросла до этих вопросов, говоря: «Они будут вопрошать тебя о духе. Скажи: дух — дело господа моего; вы же знаете о нем лишь самую малую толику». Сравнение смерти со сном является в этом смысле ясным доказательством того, что душа остается после смерти тела; ведь действия души прекращаются во сне в силу бездействия ее органа, но сама душа не перестает существовать; отсюда необходимо вытекает, что ее состояние при наступлении смерти похоже на ее состояние при наступлении сна, ибо ее части подчиняются одному и тому же закону. Это — понятное всем доказательство, под стать толпе, когда убеждаешь ее в истинной <вере>, и оно показывает сведущим в науке, как может быть удостоверено существование души после смерти. Это явствует из слов всевышнего (хвала ему!): «Аллах берет к себе души при наступлении их смерти и те души, кои не умерли, когда они спят».

Абу-Хамид говорит:

«Третье доказательство философов — следующее: если знание находится в какой-нибудь части тела, то познающим будет данная часть, прочие же части человека не будут познающими; но о человеке сказано, что именно он познающий, так что познание есть атрибут всего человека, и нельзя отнести его к какому-либо особому органу. А это есть бессмыслица, ибо о человеке говорят, что он зрящий, слышащий, вкушающий, и то же самое говорится о животных, но это не указывает на то, что восприятие чувственных предметов происходит не в теле, — это говорится лишь в переносном смысле, подобно тому как говорится, что некто находится в Багдаде, хотя он находится в части Багдада, а не во всем Багдаде, между тем как выражение относится к целому».

Я говорю:

Если допустить, что разум не имеет отношения к какому-либо органу человека (а это уже доказывалось), поскольку это не самоочевидно, то отсюда следует, что его субстрат не есть тело; поэтому наше утверждение о том, что человек познает, не сходно с нашим утверждением о том, что он видит. Ибо, поскольку понятно само по себе, что он видит посредством особого органа, то, когда мы относим зрение ко всему человеку, мы употребляем такое выражение, которое допустимо, согласно обычаю арабов и других народов. А так как для разума нет особого органа, то ясно, что когда мы говорим о разуме, что он познает, то это не значит, что познает часть его. Однако, как он познает, это само по себе не ясно, ибо, по-видимому, нет такого органа или особого места в органе, который обладал бы этой силой в отличие от воображающей силы, мыслительной силы и памяти, местонахождение которых в определенных частях мозга известно.

Абу-Хамид говорит:

«Четвертое доказательство — следующее. Если знание находится, например, в части сердца или мозга, то отсюда необходимо вытекает, что неведение, его противоположность, находится в другой части сердца или мозга; но тогда следует допустить, что человек одну и ту же вещь в одно и то же время и знает и не знает. А так как это невозможно, то, стало быть, получается, что знание и неведение находятся в одном и том же месте и что это место является единым и, таким образом, не может совместить противоположности. Но если бы это место было делимо, то не было бы ничего нелепого в том, чтобы знание находилось в одной части его, а незнание — в другой; ибо то, что вещь находится в одном месте, не противоречит тому, что ее противоположность находится в другом месте, подобно тому как пегость может быть в одной и той же лошади, а белизна и чернота могут быть в одном и том же глазу, но только в двух разных местах. Но этого не может быть в отношении чувств, так как их восприятие не имеет противоположности: они могут то воспринимать, то не воспринимать, и между ними существует единственная противоположность бытия и небытия, так что мы можем с уверенностью сказать, что кто-то воспринимает посредством одних своих частей, например посредством глаза и уха, и не воспринимает посредством других частей своего тела; здесь нет никакой противоположности. Вы не можете избежать этой трудности, утверждая, что знание противоположно неведению и что распознающее действие есть нечто общее для всего тела; ибо невозможно, чтобы распознающее действие находи-

лось не в том месте, где находится его причина; а познающий есть то место, в котором находится знание. Если слово («находится») применяется к целому, то только в переносном смысле, подобно тому как говорят, что человек находится в Багдаде, хотя он находится в части его, и подобно тому, как говорят, что человек видит, хотя мы твердо знаем, что распознающее действие его зрения не находится в его руке или ноге, а составляет особенность его глаз. Суждения противопологаются друг другу таким же образом, как и их причины, и суждения ограничены тем же местом, где находятся их причины. Никто не может избежать этой трудности, утверждая, что место в человеке, предрасположенное к восприятию знания и неведения,— это единственное место, где они могут противопологаться друг другу, ибо, по вашему мнению, каждое тело, наделенное жизнью, может воспринимать знание и неведение, при этом не требуется никакого другого условия, кроме жизни, так что, по вашему мнению, все части тела равнозначны, поскольку дело идет о восприятии знания.

На это возражают следующим образом. Это (рассуждение) может быть направлено против вас, (философов) когда дело идет о вожделинии, стремлении и желании; они существуют в животных в такой же мере, как в человеке; они запечатлены в теле. Далее, невозможно, чтобы кто-либо убежал от предмета, к которому он стремится; невозможно, чтобы в нем совмещались отвращение и склонность к одному и тому же так, чтобы склонность находилась в одном месте, а отвращение в другом. Однако это не может служить доказательством того, что они не находятся в телах, ибо эти силы, хотя их много и они распределены по различным органам, все же имеют нечто такое, что соединяет их вместе, а именно душу, которая является общей для животного и человека; а так как это связывающее начало едино, то противоречащие друг другу отношения к ней невозможны. Но это не может служить доказательством того, что душа не запечатлена в теле, как мы это разъяснили в отношении животных».

Я говорю:

Из всего, что он сказал здесь, приводя рассуждения философов, вытекает лишь то, что знание находится в теле не так, как находятся в нем цвета и все акциденции вообще; из этого, однако, не вытекает, что оно вовсе не находится в теле. Ибо то, что субстрат знания не может воспринимать знание и незнание чего-то, необходимо доказывает, что этот субстрат один, поскольку противоположности не могут находиться в одном и том же субстрате; этот вид противоположности свойствен всем атрибутам, будут ли они восприятиями или не восприятиями. Но



в принятии знания его субстратом имеется та особенность, что он может одновременно воспринимать противоположности; это может происходить только благодаря неделимому восприятию в неделимом субстрате, ибо рассуждающий необходимо един; поэтому сказано, что противоположности изучаются одной и той же наукой. Этот вид принятия необходимо свойствен одной только душе. Что действительно доказывается философами, так это то, что так обстоит дело с общим чувством, когда оно выносит суждение о пяти чувствах; это общее чувство, согласно философам, есть нечто телесное. Вот почему в этом доводе нет доказательства того, что разум не находится в теле, ибо мы уже сказали, что есть два рода нахождения — нахождение не воспринимающих атрибутов и нахождение воспринимающих атрибутов.

Возражение, выдвинутое здесь Абу-Хамидом, правильно; оно гласит, что вождедеющая душа, хотя и находится в теле, не стремится одновременно к двум противоположностям. Я не знаю ни одного философа, который пользовался бы этим доводом для доказательства того, что душа остается после смерти тела; но возможно, что он обратил внимание на то философское учение, согласно которому отличительной чертой каждой воспринимающей силы является то, что она не может воспринять одновременно две противоположности, подобно тому как особенностью противоположностей, находящихся вне души, является то, что они не могут находиться одновременно в одном и том же субстрате; это является общим для воспринимающих сил и для сил не воспринимающих. Особенностью воспринимающих сил является то, что они судят о существующих вместе противоположностях, одна из которых познается благодаря тому, что познается другая, а особенностью недушевных сил является то, что они делимы при делимости тела, так что противоположности могут быть в разных частях одного и того же тела, но не в одной и той же части его. А так как душа есть субстрат, который не делим подобным образом, то противоположности не могут быть в ней вместе, то есть в двух частях ее субстрата.

Поэтому все эти рассуждения подобали бы лишь тому, кто не усвоил взглядов философов на эти вещи. Как мало понимает эти взгляды человек, который в качестве доказательства того, что душа остается после смерти, приводит рассуждение о том, что она не может судить о двух противоположностях в одно и то же время, ибо из этого вытекает только то, что субстрат души един и делим не так, как делим субстрат, имеющий акциденции; а из доказательства того, что этот субстрат делим не так, как делим субстрат, имеющий акциденции, вовсе не следует, что он вообще неделим.

Абу-Хамид говорит:

«Пятое доказательство — следующее. Если бы разум воспринимал умопостигаемое посредством телесного органа, то он не воспринимал бы самого себя. Но это следствие неправильно; стало быть, он воспринимает самого себя, и основание ложно. Мы отвечаем: общепризнано, что если исключается противоположность следствия, то из этого вытекает противоположность основания; но это бывает только в том случае, если уже заранее установлено, что таковыми бывают следствия из основания; но мы не согласны с (логической) необходимостью такого следования. В чем же тогда состоит ваше доказательство?»

Если же доказательство состоит в следующем: так как зрение находится в теле, то зрение не относится к самому себе, само видение не видимо, само слышание не слышимо и точно так же обстоит дело с остальными чувствами; и если бы разум мог воспринимать только посредством тела, то он не мог бы воспринимать самого себя; но разум мыслит самого себя, подобно тому как он мыслит другие вещи, и он мыслит то, что он мыслит самого себя и мыслит остальные вещи, — то на это мы ответим: ваше утверждение неправильно по двум причинам. Первое: мы полагаем, что зрение может относиться к самому себе, подобно тому как одно и то же знание может быть знанием других вещей и знанием самого себя. Правда, при обычном порядке вещей этого не бывает; но, по нашему мнению, возможно нарушение обычного порядка вещей. Вторая, более веская причина заключается в следующем: мы допускаем это положение в отношении чувств; но если это невозможно для некоторых чувств, то почему же оно невозможно и для других? Почему следует считать невозможным, что чувства по-разному относятся к восприятию, хотя они все находятся в теле? Так, зрение отличается от осязания тем, что осязание, так же как и вкус, может воспринимать только тогда, когда оно находится в соприкосновении с осязаемым предметом, в то время как необходимым условием зрения является удаленность от предмета, так что, когда веки сомкнуты, оно не воспринимает цвета века, поскольку оно не находится в отдалении от него. Но это различие в чувствах не вынуждает нас делать вывод, что они в различной степени нуждаются в теле; нет ничего нелепого в том, что среди сил души имеется нечто такое, что называется разумом и что отличается от других сил тем, что оно воспринимает само себя».

Я говорю:

Что касается первого возражения, то есть что обычный порядок вещей может быть нарушен таким образом, что зрение

сможет видеть само себя, то оно в высшей степени софистично и имеет целью обмануть противника, о чем мы уже говорили. Что же касается второго возражения, то есть что ничего нет нелепого в том, чтобы телесная сила воспринимала самое себя, то оно обладает некоторой убедительностью. Но когда известно, что побудило философов выдвинуть свое положение, становится ясной нелепость этого предположения, ибо восприятие есть нечто среднее между действующим и претерпевающим действие, и оно требует наличия воспринимающего и воспринимаемого. Невозможно, чтобы чувство в одном и том же отношении к самому себе было и действующим и воспринимающим действие; двоичность действующего и претерпевающего действие возникает в чувстве по отношению к действию со стороны формы, а по отношению к претерпеванию — со стороны материи. Но ничто составное не может воспринимать само себя, ибо в таком случае оно само отличалось бы от того, посредством чего оно воспринимает, так как оно воспринимало бы только частью самого себя; а так как разум и умопостигаемое тождественны, то, если бы составное мыслило само себя, оно должно было бы стать простым, так что целое стало бы частью; но это невозможно. Данное рассуждение в том виде, в каком оно изложено здесь, оказалось убеждением (, а не доказательством), но если изложить его в логическом порядке, так, чтобы рассуждению были предпосланы необходимые заключения, то оно могло бы стать аподиктическим доказательством.

Абу-Хамид говорит:

«Шестое доказательство — следующее. Философы утверждают, что если бы разум, подобно зрению, воспринимал посредством телесного органа, то он не воспринимал бы свой орган, так же как его не воспринимают и прочие силы; но он воспринимает мозг, сердце и то, что считается его органом, а это указывает на то, что он не имеет ни органа, ни субстрата.

Опровергается это рассуждение так же, как и предыдущее рассуждение. Мы говорим: вполне возможно, что зрение воспринимает свой субстрат; оно не воспринимает его только при обычном порядке вещей. Может быть, правильнее будет сказать так: вполне возможно, что чувства отличаются друг от друга в этом отношении, хотя общим для них всех является то, что они запечатлены в теле, как это было сказано выше. Почему же вы говорите, что то, что находится в теле, не может воспринимать тело, в коем оно находится? Ведь нельзя, исходя из чего-то определенного единичного, судить о всеобщем неопределенном. В логике общеизвестно, что из (знания) одного отдельного явления или из многих отдельных явлений нельзя выводить суждения о чем-то общем. Наблюдая отдельные слу-

чаи, мы можем вывести общее положение (например), что «все животные, когда жуют, двигают нижней челюстью»; однако оно неправильно, так как мы упустили из виду крокодила, который двигает верхней челюстью. Философы сделали вывод, наблюдая только пять известных чувств, и заметили в них некоторую общую черту; тогда они пришли к заключению, что все силы должны быть подобны этим. Но разум представляет собой другого рода силу, которая отличается от прочих сил так же, как крокодил отличается от других животных; в таком случае силы можно разделить на те, кои воспринимают свой субстрат, хотя они телесны и делимы, и на те, кои неспособны к этому, подобно тому, как они были разделены на такие, которые воспринимают чувственно воспринимаемую вещь, не входя в соприкосновение с ней (как, например, зрение), и на такие, которые не могут воспринять вещь, не входя в соприкосновение с ней (как, например, вкус и осязание). Таким образом, то, что утверждают философы, есть всего лишь мнение, а не достоверное, надежное знание.

Но философы могут сказать так: мы опираемся на доказательство, а не просто на индукцию, и говорим, что если бы сердце или мозг были душой человека, то он всегда воспринимал бы их, в силу чего он всегда мыслил бы их так же, как он всегда мыслит самого себя, ибо ни один человек не упускает себя из виду, а всегда отдает себе отчет в собственном существовании. Между тем, пока человек не услышал от кого-нибудь о сердце или мозге или пока не видел их при вскрытии другого человека, он не воспринимает их и не убежден в их существовании. Если бы разум находился в теле, то он необходимо или мыслил бы все время тело, или никогда не мыслил бы его. На самом же деле не бывает ни того, ни другого: иногда он мыслит свое тело, а иногда не мыслит. Это может быть доказано тем, что восприятие, находящееся в субстрате, воспринимает этот субстрат или в силу отношения, существующего между ним и субстратом (и никто не может представить себе другого отношения между ними, чем отношение нахождения) — и тогда восприятие должно непрерывно воспринимать свой субстрат, — или же этого отношения недостаточно, и в таком случае восприятие никогда не воспринимает своего субстрата, ибо между ними не может быть никакого другого отношения. Равным образом, поскольку разум мыслит себя, он это делает непрерывно, и не бывает так, чтобы он когда-нибудь упускал себя из виду.

На это мы отвечаем: все время, пока человек чувствует себя и замечает свою душу, он чувствует также и свое тело; в самом деле, наименование, форма и фигура сердца не определены для него точно, но он так отдает себе отчет в своем существовании

в качестве тела, что считает принадлежащим ему и свою одежду и свой дом; но «Я»<sup>39</sup>, о котором говорят философы, не имеет отношения к дому или одежде. Подобное поверхностное возведение души к телу свойственно всякому человеку, а то, что он не отдает себе отчета в форме и наименовании своей души, схоже с тем, что он не замечает местопребывания запаха, которое находится в двух соскообразных отростках передней части мозга; конечно, всякий знает, что он воспринимает запах своим телом, но он не представляет себе формы местопребывания этого воспринимания, он не может определить его местопребывание, хотя и замечает, что оно ближе к его голове, чем к пяткам, а если взять всю голову, то оно ближе к внутренней стороне носа, чем к внутренней стороне уха. Человек воспринимает свою душу таким же образом; он знает, что «Я», лежащее в основе его сущности, ближе к его сердцу и груди, чем к его голове, и он полагает, что душа его останется, если он потеряет (например), свою ногу, но он считает, что его душа не может существовать, если будет удалено его сердце. Но неверно утверждение философов о том, что человек иногда воспринимает свое тело, а иногда нет».

Я говорю:

Что касается его возражения против того, что тело или сила в теле не могут воспринять самих себя, поскольку чувства суть воспринимающие силы в теле и не могут познать самих себя, то оно основано на индукции, которая не может дать достоверное знание. Что же касается сравнения, проводимого им между этой индукцией и той индукцией, которая устанавливает, что каждое животное двигает нижней челюстью, то оно, клянусь жизнью, правомерно в одном отношении и неправомерно в другом. Ибо индукция, которая устанавливает, что каждое животное двигает нижней челюстью, несовершенна по той причине, что не были перечислены все виды животных; но когда утверждается, что ни одно чувство не может воспринять само себя, то этот вывод основан, разумеется, на полной индукции, потому что нет других чувств, кроме пяти. Но основанное на наблюдении чувств суждение о том, что ни одна воспринимающая сила не находится в теле, подобно суждению, основанному на той индукции, что каждое животное двигает нижней челюстью; ибо так же, как в последнем случае не были перечислены все животные, точно так же и в первом случае не были перечислены все воспринимающие силы.

Что касается утверждения, приписываемого им философам, что если бы разум находился в теле, то он, воспринимая, вос-

---

<sup>39</sup> Арабское «нафс» обозначает одновременно и понятие «сам» («Я»), и понятие «душа».

принял бы и тело, в коем он находится, то это жалкое и бессмысленное утверждение, и ничего подобного философы не говорили. Оно было бы правильным только в том случае, если бы кто-нибудь, воспринимая вещь, воспринимал бы ее вместе с ее определением; но в действительности такого не бывает, ибо мы воспринимаем душу и множество других вещей, не воспринимая их определений. В самом деле, если бы мы воспринимали определение души вместе с ее существованием, то, имея ее определение, мы с необходимостью знали бы, что она находится в теле или что она бестелесна; ибо если бы она находилась в теле, то в ее определении необходимо было бы указано и тело; если же она не находится в теле, то ее определение не включает тела. Вот что следует думать относительно этого вопроса.

Что касается возражения Абу-Хамида, в коем указывается, что человек знает, что душа его находится в теле, хотя он не может определить точно, в какой его части, то, клянусь жизнью, оно правильно; еще древние (мыслители) имели различные мнения относительно ее местопребывания. Но наше знание того, что душа находится в теле, не означает знания того, что ее существование зависит от тела. Это не самоочевидно; это вопрос, по которому высказывали различные мнения (философы) как в древности, так и в наше время; ибо если бы тело было органом души, то существование души не зависело бы от тела; но если тело относится к душе как субстрат к своей акциденции, то душа может существовать только через посредство тела.

Абу-Хамид говорит:

«Седьмое доказательство — следующее. Философы говорят, что силы, воспринимающие через телесные органы, от усиленного действия утомляются, когда воспринимание продолжается очень долго, так как длительность этого действия разрушает смесь их элементов и утомляет их; таким же образом чрезмерное возбуждение воспринимающих сил делает их слабыми и часто даже приводит к их расстройству, так что они становятся уже неспособными воспринимать нечто более легкое и более тонкое; так, например, громкий звук и сильный свет мешают воспринимать легкий звук или видеть мелкие предметы; равным образом человек, вкусивший нечто очень сладкое, не чувствует потом вкуса чего-либо менее сладкого. Совсем иначе дело обстоит с разумной силой: длительное наблюдение предметов разумного восприятия не утомляет ее, а воспринимание сложных необходимых истин дает ей силу для воспринимания более простых истин. Если эта сила иногда утомляется, то это потому, что она пользуется воображающей силой и обращается

к ней за помощью, так что орган воображающей силы утомляется и не сможет больше разуму.

Это возражение сходно с предыдущим. Мы говорим: вполне возможно, что телесные силы отличаются в указанном отношении, поэтому то, что утверждается относительно одних сил, нельзя утверждать относительно других, — возможно даже, что и сами тела отличаются (в этом отношении) друг от друга и что некоторые из них слабеют от того или иного вида движения, а другие становятся, наоборот, сильнее благодаря тому или иному виду движения, так что, оказывая на них воздействие, этот вид движения делает их силу новой, и они не воспринимают нового оказываемого на них воздействия. Все это возможно, поскольку суждение правильно относительно одних и неправильно относительно других».

Я говорю:

Это давнее доказательство философов и оно сводится к следующему: когда разум воспринимает нечто более сложное, а затем — нечто более простое, он воспринимает его более легко; это доказывает, что разум не воспринимает через посредство тела, ибо мы видим, что, когда воспринимающие силы тела испытывают какое-нибудь сильное воздействие, это ослабляет силу их воспринимания и они не могут воспринимать вещи, оказывающие на них слабое воздействие. Причина этого заключается в том, что через всякую форму, находящуюся в теле, тело испытывает воздействие, ибо эта форма по необходимости смешана с ним; в противном случае эта форма не была бы формой в теле. А так как философы обнаружили, что вместилище предметов разумного восприятия не находится под воздействием последних, то они решили, что это вместилище не есть тело.

Возразить против этого нечем. Ибо всякий субстрат, испытывающий согласное или несогласное воздействие от принадлежащих ему форм, необходимо является телесным субстратом, будет ли это воздействие сильным или слабым; верно и обратное, а именно: все телесное испытывает воздействие форм, существующих в нем актуально, причем степень этого воздействия зависит от степени смешения формы и тела. Это объясняется тем, что всякое возникновение следует за превращением, и если бы форма находилась в теле, не вызывая (в нем) превращения, то могла бы существовать форма, переход которой в актуальное состояние не оказывал бы воздействия на ее субстрат.

Абу-Хамид говорит:

«Восьмое доказательство — следующее. Философы говорят: силы всех частей тела ослабевают, когда человек перестает расти, достигнув сорока или более лет; так, ослабевают зрение,

слух и другие силы. Но разумная сила после достижения этого возраста в большинстве случаев усиливается. Потеря способности к восприятию умопостигаемого вследствие болезни тела или старческого слабоумия не говорит против этого положения; ибо поскольку доказано, что в некоторые промежутки времени разум бывает сильным, несмотря на слабость тела, то ясно, что он существует сам по себе и что из того, что он ослабевает при одряхлении тела, не вытекает, что он существует благодаря телу, ибо из отрицания следствия нельзя сделать какое-либо заключение. Если разумная сила существовала бы благодаря телу, то ослабление тела должно было бы всегда приводить к ее ослаблению; но следствие ложно; стало быть, ложно и основание; но если мы утверждаем, что следствие истинно, то отсюда еще не вытекает, что и основание истинно. Далее, причина этого состоит в том, что душа сама деятельна, если ничто не препятствует ей и она не отвлечена чем-нибудь. Ибо душа деятельна двояким образом: во-первых, по отношению к телу — она господствует над ним и управляет им; во-вторых, по отношению к своим началам и сущности — она воспринимает умопостигаемое. Эти два рода действия препятствуют и противодействуют друг другу, так что, когда душа занята одним действием, она отвращается от другого, поскольку сочетать то и другое ей трудно. Ее действия по отношению к телу — это чувственное восприятие, воображение, страсти, гнев, страх, печаль и боль. Когда же она начинает мыслить предметы разумного восприятия, она бросает все постороннее. Чувственное восприятие иногда само по себе мешает умозрению, не причиняя ущерба органу разума или самому разуму; причина этого состоит в том, что душа занята совершением одного рода действия, вытесняющего другой род; поэтому когда душа испытывает боль, недуг и страх (последний есть также болезнь, а именно болезнь мозга), то умозрение прекращается. Разве можно считать неправильным, что различие в этих двух родах действий души приводит к тому, что они мешают друг другу, когда даже два действия одного и того же рода могут препятствовать друг другу: так, страх подавляется болью, похоть — гневом, а созерцание одного предмета разумного восприятия — созерцанием другого. Доказательство того, что болезнь в теле не имеет места в субстрате знаний, заключается в следующем: когда больной выздоравливает, то ему не нужно снова приобретать знания. Предрасположение его души становится таким же, каким оно было раньше; (прежние) знания возвращаются к нему в таком же виде, в каком они были раньше, причем ему нет нужды вновь приобретать их.

Возражая на это, мы утверждаем, что могут быть бесчисленные случаи укрепления или ослабления сил, ибо некоторые силы



бывают крепче в начале жизни, некоторые в середине, а некоторые — к концу жизни; то же самое относится и к разуму, так что это доказательство имеет лишь ограниченное значение. Нет ничего неправильного в утверждении, что обоняние и зрение отличаются между собой в том отношении, что после сорока лет обоняние становится сильнее, а зрение слабее, хотя оба они находятся в теле; у разных животных, например, эти силы бывают разными: у некоторых животных сильнее обоняние, а у других — слух и зрение ввиду различия в смеси (элементов) у них; поэтому нельзя эти утверждения признать правильными во всех отношениях. Нет ничего неправильного и в утверждении, что смеси (элементов) в органах у разных особей и при разных обстоятельствах различны. Одной из причин того, что зрение слабеет раньше, чем разум, является следующее: зрение созревает раньше, ибо человек видит с момента своего рождения, в то время как его разум созревает не раньше, чем к пятнадцати годам или даже позже. По этому вопросу имеются различные мнения. Утверждают даже, что волосы на голове седеют раньше, чем волосы на бороде, потому что они раньше вырастают. Если мы изучим более глубоко эти причины, а не будем просто ссылаться на обычный порядок вещей, то увидим, что у нас нет основания для более прочного знания; ибо возможности укрепления одних сил и ослабления других неограниченны, так что мы не можем прийти ни к какому достоверному знанию».

Я говорю:

Если предположить, что субстратом воспринимающих сил является врожденная теплота и что эта теплота уменьшается после сорока лет, то разум должен вести себя таким же образом; это значит: если его субстрат есть врожденная теплота, то из этого с необходимостью вытекает, что разум должен идти к ущербу, когда идет к ущербу врожденная теплота. Если же полагать, что разум и чувства имеют различные субстраты, то не необходимо, чтобы жизнь их была одинаковой.

Абу-Хамид говорит:

«Девятое доказательство — следующее. Философы говорят: как можно считать, что человек — это его тело с акциденциями, когда тело непрерывно разлагается; питание возмещает то, что разлагается, поэтому, проследив, как ребенок, после того как отделился от чрева матери, часто болеет, худеет, а затем полнеет и растет, мы находим, что после сорока лет в нем нет ни одной частицы того, что было у него при рождении. В самом деле, человек возник из частиц одного только семени, но в человеке ничего не остается из частиц семени; все это разложилось и превратилось в нечто другое, так что и тело его стало

другим. Однако мы утверждаем, что человек остается тем же самым и что его представления остались у него от самого раннего возраста, хотя все части тела изменились. Все это доказывает, что душа существует вне тела и что тело есть ее орган.

Возражение следующее. Сказанному противоречит то, что происходит у животных и растений: сравнение их состояний в малолетнем и зрелом возрасте показывает, что их тождественность себе утверждается одинаковым образом с тождественностью себе человека; это, однако, не доказывает, что они обладают бестелесным существованием. То, что говорится относительно знания, опровергается тем обстоятельством, что воображаемые формы сохраняются у человека от его отрочества до самой старости, хотя частицы его мозга изменяются».

Я говорю:

Предшествовавшие философы пользовались этим доказательством бессмертия души лишь для того, чтобы показать, что в индивидах имеется сущность, сохраняющаяся от рождения до смерти, и что вещи не находятся в вечном течении, как утверждали многие древние (философы), отрицавшие необходимое знание, так что Платону пришлось ввести формы. Нам нет смысла заниматься всем этим; Абу-Хамид сделал правильные возражения против этого доказательства.

Абу-Хамид говорит:

«Десятое доказательство — следующее. Философы утверждают, что разумная сила воспринимает универсалии, кои мутакаллимы называют разновидностями, так что ею воспринимается человек вообще (в то время как чувства воспринимают единичность определенного человека), и эта универсалия отличается от человека, воспринимаемого чувствами, ибо то, что воспринимается чувствами, находится в определенном месте и имеет определенный цвет, определенный размер и определенное положение. Умопостигаемый человек вообще отвлечен от всего этого, однако в нем есть нечто, к чему применимо слово «человек», хотя он не имеет ни цвета, ни размера, ни положения и не занимает места, в котором находится человек, воспринимаемый чувствами; (значение) этого слова объемлет человека, который может существовать и в будущем. Действительно, если бы человек исчез, в разуме осталось бы подлинное (понятие) человека, отвлеченного от всех этих частных».

Таким образом, из чего-то воспринятого чувствами как нечто единичное разум получает подлинное (понятие), всеобщее и отвлеченное от материй и положений, так что атрибуты этого (понятия) можно разделить на сущностные (например, телесность для деревьев и животных и животность для человека)

и акцидентальные (например, белизна и рост для человека и деревьев). Это подлинное (понятие) считается сущностным или акцидентальным для рода человека, или для деревьев, или для чего-то, что не воспринимается как сущее, воспринимаемое чувствами; таким образом, доказано, что универсалия, отвлеченная от чувственных атрибутов, умопостижима и устойчива в разуме.

На эту умопостижимую универсалию, отвлеченную от положения и материи, нельзя указать (жестом), она не имеет ни положения, ни размера, она не соотнесена ни со своим предметом (это невозможно, ибо ее предмет занимает определенное положение и место и имеет определенный размер), ни со своим носителем — с разумной душой; следовательно, душа не может занимать положение или иметь размер, на нее нельзя также указать, ибо если бы она обладала этими свойствами, то ими обладали бы также и ее атрибуты.

Наше возражение состоит в том, что мы не принимаем той идеи универсалии, которую вы, (философы), считаете существующей в разуме. По нашему мнению, в разуме есть только то, что есть в чувстве. Но в чувстве воспринимаемое находится в виде совокупности, которую чувство расчленить не способно, в то время как разум способен это сделать. Далее, когда совокупность расчленена, отдельная, обособленная от нее часть представляет собой в разуме такое же единичное, как совокупность с ее связями, но неизменная часть (то есть единичное впечатление) в разуме имеет к тому, что мыслится, и к подобному ему одно отношение. Ибо в разуме есть форма единичной вещи, представление о которой сперва воспринимается чувствами, и эта форма имеет одно и то же отношение ко всем принадлежащим к данному роду единичным вещам, воспринимаемым чувствами. Если кто-то, увидев одного человека, видит вслед за ним другого, то у него не возникает новой формы, как это бывает тогда, когда он после человека видит коня, ибо тогда в нем оказываются две различные формы. Нечто подобное происходит и с самими чувствами; ибо когда человек видит воду, то в его воображении возникает одна форма, а если он вслед за этим видит кровь, то в его воображении возникает другая форма; но если он видит не эту воду, а другую, то у него не возникает другой формы; форма воды запечатлевается в его воображении как образ всех вод; по этой причине эта форма мыслится как универсалия.

Когда человек видит, например, руку, то таким же образом в его воображении и в его разуме воспроизводится естественное расположение ее частей, а именно: ладонь, отдельные пальцы и ногти на концах пальцев; наряду с этим он замечает величину и цвет руки. Если он видит потом другую руку, похожую

в каком-то отношении на первую, то у него не возникает новой формы; второе наблюдение при восприятии чего-то нового не производит (нового) впечатления на его воображение; точно так же, когда он видит одну воду после того, как видел другую воду, в том же сосуде и в том же количестве, он не получает нового впечатления. Когда он видит другую руку, отличающуюся от первой по цвету и величине, он получает (впечатление) другого цвета и другой величины, но не новой формы руки, ибо маленькая черная ручка имеет то же самое расположение частей, что и большая белая рука, отличаясь от нее (лишь) по цвету; то, в чем вторая рука сходна с первой, не производит (впечатления) новой формы, ибо обе формы тождественны, а чем-то новым в этом случае оказывается (только) та форма вещей, которой они отличаются между собой. Такова идея универсалии как для чувств, так и для разума, ибо когда в разуме воспроизводится форма тела живого существа, то в нем не возникает от деревьев новой формы телесности, подобно тому как в воображении не возникает новой формы (первого из) двух водных пространств, воспринятых в два различных мгновенья; то же самое происходит с каждым двумя сходными между собой предметами.

Но это не дает основания утверждать о существовании универсалии, вообще не занимающей никакого положения, хотя разум может решить, что существует нечто такое, на что нельзя указать и что не занимает места в пространстве; так, например, он может признать существование творца вселенной, полагая, что такого творца нельзя представить себе существующим в материи; в подобного рода сущем отвлеченность от материи свойственна самому умопостигаемому и не порождается разумом и мышлением. Что же касается приобретения форм от материальных вещей, то оно происходит вышеупомянутым способом».

Я говорю:

Смысл этого доказательства философов, изложенного Абу-Хамидом, следующий. По отношению к единичным вещам, принадлежащим к общему (для них) виду, разум воспринимает одну идею, которой они причастны и которая составляет суть бытия этого вида; при этом в бытии своем эта идея не делится на то, на что делятся единичные вещи как таковые, как это бывает с пространством, положением и материями, посредством которых они становятся множественными. Эта идея должна быть возникшей, не уничтожающейся и не исчезающей с исчезновением одной из единичных вещей, в которых она существует. Поэтому-то знания и являются вечными: они возникают и уничтожаются только акцидентально, то есть поскольку они суть знания о каком-нибудь Зейде или Амре, но не

уничтожаются сами по себе, так как если бы они были преходящими сами по себе, то их связь (с единичными преходящими вещами) существовала бы в их сущности и они не могли бы быть (всегда) тождественны себе. Философы утверждают, что если это установлено в отношении разума, а разум существует в душе, то из этого необходимо вытекает, что душа не может быть делима так, как делимы единичные вещи; таким образом, душа Амра или Зейда необходимо является чем-то единым. Это — сильное доказательство в отношении разума, ибо в разуме вообще нет никакой единичности; о душе же, хотя она и свободна от акциденций, в силу которых единичные вещи становятся множественными, большинство достославных мудрецов утверждает, что она не теряет природы единичной вещи, хотя она — воспринимающая сущность. Этот вопрос заслуживает особого рассмотрения.

Что касается возражения Абу-Хамида, то оно сводится к тому, что разум есть нечто единичное, а всеобщность есть его акциденция; поэтому он сравнивает тот способ, каким разум схватывает общие черты в единичных вещах, с тем способом, каким чувства многократно воспринимают одну и ту же вещь. Ибо умопостигаемое есть для Абу-Хамида нечто единичное, а не всеобщее, и животность, например, Зейда для него по числу тождественна с той животностью, какую разум подмечает у Халида. Это неверно, ибо если бы дело обстояло именно так, то не было бы никакой разницы между чувственным восприятием и восприятием разума.

### Третье положение

Далее Абу-Хамид говорит, что философы имеют два способа доказательства того, что душа после своего существования (в теле) не может не существовать. Первое доказательство заключается в том, что если бы душа уничтожалась, то это могло бы произойти только одним из следующих трех способов: или она уничтожалась бы с уничтожением тела; или она уничтожалась бы ввиду существования в ней противоположного ей начала; или она уничтожалась бы в силу могущества всемогущего. Нет оснований говорить, что она уничтожается с уничтожением тела, ибо она отделена от тела. Неверно, что в ней имеется противоположное ей начало, ибо отделенная субстанция не имеет противоположного начала. Неверно, как это было показано раньше, что она причастна небытию в силу могущества всемогущего.

Далее Абу-Хамид возражает философам: «Мы не согласны с тем, что душа отделена от тела. Кроме того, это — особое учение, принадлежащее Ибн-Сине. Согласно этому учению,

души множественны в силу множественности их тел, так как если бы была одна единая душа во всех отношениях и во всех людях, то это привело бы ко многим нелепостям, например к тому, что если Зейд знает что-то, то и Амр должен знать это, а если Амр не сведущ в чем-либо, то и Зейд должен быть в этом не сведущим. Можно было бы привести множество и других нелепостей». Абу-Хамид выдвигает против Ибн-Сины тот довод, что если мы предположим, что души множественны в силу множественности их тел, то они должны быть связаны со своими телами и неизбежно должны уничтожиться с уничтожением последних.

Философы, однако, могут возразить, что если между двумя предметами существует отношение привязанности и любви, вроде отношения, существующего между любящим и любимой, или вроде отношения, существующего между железом и магнитным камнем, то нет никакой необходимости в том, чтобы с уничтожением одного уничтожалось бы и другое. Но противники Ибн-Сины могут спросить у приверженцев его учения, как, по их мнению, возникает обособленность и численное множество душ, когда души отделяются от их материй, ибо численное множество единичных вещей обусловлено их материей. Кто признает существование душ после смерти и их численное множество, тот должен признать, что они находятся в тонкой материи, а именно в животной теплоте, которую излучают небесные тела и которая не является огнем и не имеет в себе начала огня; в этой теплоте находятся души, кои создают тела в подлунном мире и все содержащееся в них. У философов не возникает никаких сомнений в том, что в элементах существует небесная теплота, которая есть субстрат для тех сил, кои создают животных и растения; но некоторые из философов называют эту силу некоей естественной небесной силой, в то время как Гален называет ее формирующей силой, а иногда — творцом; он говорит: существует, по-видимому, некий мудрый создатель живых существ, что видно из науки о строении органических тел; но где находится этот создатель и какова его субстанция — это слишком возвышенный для человека вопрос. Исходя как раз из этого, Платон доказывает, что душа отделена от тела, ибо именно душа создает и формирует тело, и если бы тело было условием существования души, душа не могла бы создавать или формировать его. То, что душа есть создающее начало, больше всего проявляется у животных, не оставляющих потомства, но это очевидно также и у тех животных, которые оставляют потомство. Так же как мы знаем, что душа иногда присоединяется к врожденной теплоте, ибо теплота как таковая не способна совершать целенаправленные, осмысленные действия, точно так же мы знаем, что теплоты,

заклученной в семени, недостаточно для совершения созидающих и формирующих действий. Философы единокруны в своем мнении, что в элементах имеются души, созидающие тот или иной вид животных, растений и минералов, и что каждый из этих видов, дабы он мог возникнуть и сохранять свое бытие, нуждается в управляющем начале и в сохраняющих его силах. Эти души либо представляют собой нечто вроде посредника между душами небесных тел и душами чувственно воспринимаемых тел подлунного мира — в этом случае нет никакого сомнения в том, что они обладают полной властью над душами и телами подлунного мира (и именно это привело к возникновению веры в существование джиннов<sup>40</sup>), — либо же они сами бывают связаны с телами, кои они созидают в силу имеющегося между ними сходства, и после гибели тел они возвращаются к своей духовной материи и к тонким неощутимым телам.

Нет ни одного из древних философов, который не признавал бы (существования) этих душ; они расходятся между собой лишь в вопросе о том, относятся ли они к тем душам, кои находятся в телах, или они составляют некий иной род. Что касается (философов), признающих (существование) того, кто дарует формы, то они рассматривают эти силы как отрешенный (от материи) разум; такого взгляда не придерживается ни один из древних (философов); его разделяют лишь некоторые мусульманские философы, ибо одна из их исходных посылок гласит, что отрешенные (от материи) начала не изменяют материй сущностно и первично, ибо превращающее противоположно превращаемому. Это один из самых трудных вопросов в философии; лучшее разрешение его состоит в том, что материальный разум мыслит бесконечное множество вещей в одном умопостигаемом и выносит о них всеобщее суждение, а то, что обладает подобной субстанцией, совершенно не материально. Поэтому Аристотель превозносит Анаксагора за то, что он считал первым двигателем разум, то есть форму, свободную от материи; потому этот разум и не испытывает никакого воздействия от чего-либо сущего, ибо причиной претерпевания является материя. В этом отношении претерпевающие силы находятся в таком же положении, как и деятельные, ибо претерпевающие силы, обладающие материями, и суть то, что воспринимает определенные вещи...

---

<sup>40</sup> Джинны — по суеврным представлениям, добрые или злые духи.